

UNIVERSIDAD NACIONAL  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRÍA ACADÉMICA EN ESTUDIOS DE CULTURA  
CENTROAMERICANA

TRABAJO FINAL DE GRADUACIÓN

*LA RECONFIGURACIÓN DEL DOLOR EN LA CENTROAMÉRICA DE  
FINES DEL SIGLO XIX: UN ESTUDIO DE CORONAS FÚNEBRES*

SUSTENTANTE:

LUIS BEDOYA MORERA

CAMPUS OMAR DENGO, 2023

## Índice capitular

Página del tribunal evaluador	3
1. Delimitación del corpus.	4
2. Enunciación del tema	5
3. Problema	8
4. Hipótesis de trabajo	8
5. Objetivos generales y específicos	8
6. Estado de la cuestión	9
7. Marco teórico metodológico	18
8. Procedimiento general de trabajo	25
CAPÍTULO I. EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN: ESCRITURA, MUERTE Y PROGRESO EN CENTROAMÉRICA DE FINES DEL SIGLO XIX. UN ESTABLECIMIENTO DE CORRESPONDENCIAS ENTRE PROCESOS SOCIOHISTÓRICOS Y EL DISCURSO FÚNEBRE.	32
<b>1.1. Ruptura del concepto de tiempo: del ciclo natural al ideal de progreso.</b>	33
<b>1.2. La muerte como disrruptor de lo ideal-armónico, como anomalía.</b>	47
CAPÍTULO II. ARTICULACIONES ENTRE CAPITALISMO, VALORACIÓN POSITIVA DEL INDIVIDUALISMO, SU EXPERIENCIA SUBJETIVA Y EL DISCURSO FÚNEBRE CENTROAMERICANO DE FINALES DEL SIGLO XIX.	64
<b>2.1. El dolor individual. De abandono de lo colectivo a la instauración de lo singular.</b>	65
<b>2.2. De la experiencia a la escritura.</b>	78
CAPÍTULO III. LAS FUNCIONES SOCIOCULTURALES DE LA CORONA FÚNEBRE: UNA HAGIOGRAFÍA LAICA DEL HOMBRE NOTABLE, EN EL ESTABLECIMIENTO DE LOS MODELOS DE ESTADO-NACIÓN EN LA CENTROAMÉRICA FINISECULAR.	90
<b>3.1. Hagiografía laica, de la mimesis a la diégesis: una construcción de discurso.</b>	91
<b>3.2. La corona fúnebre, código silencioso, y el Estado Nación, entidad inefable, respuesta sociocultural al proyecto liberal en la cultura escrita.</b>	114
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFÍA	130

## MIEMBROS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR

Representante del Consejo Central de Posgrado

Dr. Gabriel Baltodano Román

Coordinador del posgrado o su representante

Dr. Carlos Francisco Monge Meza

Tutor de tesis

Dr. Mijaíl Mondol López

Miembro del Comité Asesor

M.A. José Francisco Bonilla Navarro

Miembro del Comité Asesor

Luis Bedoya Morera

Sustentante

## 1. Delimitación del corpus

Se ejecuta el estudio sobre un corpus de textos referentes al discurso fúnebre. Estos escritos fueron publicados durante la segunda mitad del siglo XIX en Centroamérica. La fuente de este corpus son las coronas fúnebres de personajes célebres de la política y la iglesia, a saber, *Honras fúnebres a la memoria del General Tomás Guardia* (San José, 1882); *Discurso pronunciado por el Coronel Don Irineo Delgadillo ante el cadáver del General Máximo Jerez* (Managua, 1894); *Corona fúnebre a la memoria del malogrado Director del "Colejio de Granada" [sic.], Pbro. Lcdo. Don Pedro Sáenz Llaría* (Granada, 1878); *Notas necrológicas sobre el Dr. Agustín Duarte* (San Salvador, 1897); y la *Corona fúnebre a la memoria de Lorenzo Montealegre* (San José de Costa Rica, 1891).

El estudio del discurso fúnebre se complementa con el examen del género epidíctico, una expresión canónica de la retórica clásica, recuérdese, por ejemplo, *El discurso fúnebre de Pericles*, de Tucídides. Esta expresión interesa a este estudio porque una de sus condiciones de escritura es aproximarse al contexto del difunto, por lo cual, la cercanía al contexto resulta mayor que la de géneros puramente literarios, y esta circunstancia beneficia a la investigación, según está planteada.

Se elige la segunda mitad del siglo XIX por dos razones, la primera condiciona la segunda. Por un lado, el final del siglo XIX representa una época de grandes cambios en la región. Según Molina (2012: 67) ,el contacto de Centroamérica con el mundo crece exponencialmente, gracias al auge de comercio con Europa y la Unión Americana. Dichos cambios obligan a una sociedad eminentemente agrícola y católica a la transformación capitalista: ciudades, maquinaria e inmigración. Para Bodicce (2016: 16), las adaptaciones de este tipo provocan gran dolor individual que va a traducirse en dolor social (Cacciopo, 2008: 48), con esta exposición a la nueva vida urbana y las demandas del nuevo sistema. Otro rasgo prominente que marca esta época y resulta determinante para esta investigación consiste en que, durante el XIX, la cultura escrita cobra grandísima importancia; con la llegada de las imprentas a la región —salvo Guatemala que tuvo la suya desde 1660—, el auge de la prensa y el avance de los procesos de alfabetización, puestos en marcha desde los primeros gobiernos de corte liberal (Pastor, 2011: 32), la lectura, principalmente, de folletines y periódicos, manuales y novelas se convierte en parte irreductible de la realidad del

momento. Este interés alcanza, en efecto, prácticas como el discurso —también el fúnebre—, que ahora vence su fugacidad y consigue permanecer, a través de la letra impresa.

## 2. Enunciación del tema

El estudio de las emociones constituye un terreno poco explorado en la cultura escrita centroamericana. En la presente investigación se pretende analizar las emociones relacionadas con el dolor, filtradas en la cultura escrita, puntualmente, en el discurso epidíctico fúnebre. Las emociones tienen enorme injerencia en la biología humana (Cacciopo, 2008: 48), incluso, son capaces de aparecer como mecanismo de supervivencia en la especie. Asimismo, las emociones, más que el pensamiento racional, han provocado gigantescos procesos en la humanidad. Ante semejante vastedad fenomenológica, la delimitación del tema se hace compleja. En *El estudio de las emociones en Iberoamérica*, Moisés Prieto cita a Pilar Gonzalbo con respecto al abordaje de este tipo de estudios: «Lo único accesible cuando intentamos conocer los sentimientos son las manifestaciones externas, las expresiones verbales, las reacciones públicas de amor o de rechazo de situaciones concretas» (Prieto, 2018: 286).

No solo se trata de la dificultad en términos de fuentes bibliográficas, estudios especializados en los diversos campos competentes, además, han de apreciarse los escollos del abordaje mismo atravesados por la densidad del tiempo: ello demanda prolijo cuidado en separar lo cognoscible desde la experiencia sensible contemporánea, de lo ilegible, oscurecido o borrado por el tiempo. Sobre el sur del continente, dice (Pelufo: 2018): «... muchas de las antologías de nuestro campo dedican un espacio limitado al siglo XIX, una de las tareas de la crítica ha sido rescatar tradiciones, iconografía, artefactos y textos que no necesariamente aparecen en el ámbito de la cultura letrada» (Pelufo, 2018: 06). En la región centroamericana, el siglo XIX es, cuando menos, escabroso, en lo que se refiere a materiales de investigación. Con respecto a la consecución de este corpus, la documentación no abunda en lo absoluto, y los reservorios normalmente no se encuentran digitalizados. Además, por tratarse de ejemplares de severa antigüedad, los cuidados para su preservación exigen medidas que no facilitan su accesibilidad. A pesar de los intentos, solamente la Sección de

libros antiguos de la Biblioteca Joaquín García Monge de la Universidad Nacional de Costa Rica, el reservorio de la UCA, en Nicaragua, que posee ejemplares digitalizados en Google Books, y la invaluable colaboración de la Revista de Historia, de ese mismo país, proveyeron de material suficiente para la selección del corpus.

Es intención de este estudio determinar las marcas sociohistóricas que catapultan una emocionalidad con rasgos específicos y que se permean en la cultura escrita, a través de una escritura espontánea como la que aparece en los discursos de las coronas fúnebres. En específico, se plantea la posibilidad de estudiar una nueva configuración del dolor en relación con la muerte, como resultado de una época de hondos cambios en el *modus vivendi* de las jóvenes repúblicas, provocados por la inmersión en el sistema de mercado de las potencias capitalistas y por los intensos procesos de modernización. El duelo sufre una transformación que responde a estos cambios, según va perdiendo su carácter de procesamiento colectivo, social, comunitario, para volverse una experiencia cada vez más individual y carente de sentido contextual. En su artículo «Duelo y melancolía» (Freud, 1917: 16) explora el proceso y descubre que el duelo puede convertirse en un estado melancólico patológico. Esta transformación opera según una reconfiguración de las emociones, promovidas por una función individualista del constructo social industrial. Para Freud, el duelo y la melancolía comparten territorios, pero difieren en un punto clave:

La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo. Este cuadro se aproxima a nuestra comprensión si consideramos que el duelo muestra los mismos rasgos, excepto uno; falta en él la perturbación del sentimiento de sí. Pero en todo lo demás es lo mismo. (Freud, 1917: 16).

Es en la «perturbación del sentimiento» donde descansa la propuesta de esta tesis, pues es justo allí donde se revela esta reconfiguración de esos sentimientos que distingue un régimen emocional diferenciado, en el marco de la sociedad centroamericana sometida a la industrialización y unas condiciones inherentes consideradas por este trabajo: individualismo y transformación de la idea del tiempo en sentido de inversión. Desde esta perspectiva, el sentimiento de duelo anterior a los procesos de industrialización paralelos a la construcción

del Estado-nación, comportaría este retorno al «acatamiento de la realidad» (Freud, 1917: 18), justamente por su naturaleza colectiva, comunitaria o participativa del constructo social. El sentimiento del dolor se corresponde con su performatividad social y ritual. A partir de cierto punto del siglo, parece advertirse en la retórica fúnebre y en las inversiones del ritual, otros derroteros que no obedecen a ese «acatamiento». Para Freud, en este pasaje, el duelo se torna en melancolía:

En la melancolía la pérdida desconocida tendrá por consecuencia un trabajo interior semejante y será la responsable de la inhibición que le es característica. Sólo que la inhibición melancólica nos impresiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enteramente al enfermo. El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico (Ichgefühl), un enorme empobrecimiento del yo. (Freud, 1917: 15).

Algo semejante a esta diferenciación entre duelo y melancolía ocurre en el proceso de reconfiguración de las emociones referidas al dolor ante la muerte. La muerte gana una eminencia inusitada, un talante individual y terminante, un sentido de finitud hacia el vacío, un vacío que no se explica o que contraviene el sentido de los nuevos tiempos. Es posible, como se verá, establecer evidencias en las representaciones de esta emoción.

Moscoso apunta que «... en el caso del dolor, las imágenes e iconos que han llegado hasta nosotros pueden servirnos como indicador de las pautas o reglas que permitieron que las conductas y los signos del cuerpo fueran culturalmente reveladores» (Moscoso, 2021: 46). Para este estudio, es necesario comprender la escritura de las coronas fúnebres como otro cuerpo, uno que se constituye gracias a la dramatización del hecho físico de la muerte, como práctica de representación y que, ulteriormente a su retórica, revela las transformaciones de los valores antiguos del tiempo y el ritual. Añade el autor que «La relación entre la sensación y sus imágenes [...] no es menos problemática que la relación entre las palabras y las cosas...» (Moscoso, 2021: 46). Y a pesar de que el autor no pretende limitar la dialéctica de las representaciones con una periodización determinada, sino todo lo contrario, sí propicia el espacio para descubrir exclusas a través de las cuales ocurre una reconfiguración del sentimiento del dolor: «El dolor no es transparente. De cada una de las imágenes que lo sugieren podría legítimamente decirse que sus motivos no atañen al padecimiento físico, sino a la melancolía...» (Moscoso, 2021: 52). La melancolía no es un

fenómeno relegado al postromanticismo; sin embargo, no puede dejar de considerarse que es el momento en que se explora y se discute.

### **3. Problema**

*¿Qué mecanismos y productos expresivos generados por la experiencia del dolor reconfiguran la concepción de la muerte, según la lectura de un corpus compuesto por discursos fúnebres, a partir de las incidencias sociohistóricas y los procesos de modernización de la sociedad finisecular en Centroamérica?*

### **4. Hipótesis de trabajo**

Existe una reconfiguración del dolor y la muerte en la sociedad Centroamericana a partir de las transformaciones producidas por una abrupta inmersión de la economía agraria en el capitalismo y su ética de producción. En una sociedad determinada aún por valores coloniales, católicos y agrarios, los cambios estructurales de la segunda mitad del siglo XIX reconfiguran la emoción del dolor ante la muerte según pautas determinadas. En principio, una transformación (inversión) del concepto de tiempo y una transición de una sociedad de operaciones colectivas, al individualismo capitalista. El tiempo de la sociedad agraria tiene rasgos cíclicos que justifica el mismo ritual católico. El nuevo paradigma industrial trae consigo una idea del tiempo lineal, tendente al ideal de progreso. La muerte en el primer sentido se comprende como un proceso natural que justo por ello se acepta e integra al orden social. En la sociedad industrial, la muerte es una ruptura incomprensible del proceso, una disrupción del futuro individualista para seres concretos y específicos.

### **5. Objetivo general**

Analizar los mecanismos transversales que enlazan los procesos socio-culturales y el discurso de dolor, en un proceso de reconfiguración de la muerte, en Centroamérica a fines del siglo XIX, a través de una propuesta de lectura efectuada sobre *coronas fúnebres*.

## **6. Objetivos específicos**

OBJETIVO 1. Establecer las correspondencias entre los procesos de modernización y su ideal de progreso y el discurso fúnebre centroamericano de fines del siglo XIX.

OBJETIVO 2. Examinar las articulaciones entre capitalismo, valoración positiva del individualismo, experiencia subjetiva y el discurso fúnebre centroamericano de finales del siglo XIX.

OBJETIVO 3. Explicar las funciones socioculturales de la corona fúnebre, entendida como hagiografía laica del hombre notable, en el establecimiento de los modelos de Estado-Nación en la Centroamérica finisecular.

## **7. Estado de la cuestión**

Para establecer un recuento de los antecedentes de la presente investigación, se consulta el artículo de B. Barrera y M. Sierra, de la Universidad de Sevilla, «Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?», escrito como parte de los proyectos de investigación «Beyond stereotypes: Cultural Exchanges and the Romani Contribution to European Public Spaces (BESTROM)» e «Historia de los Gitanos: Exclusión, Estereotipos y Ciudadanía (Siglos XVIII-XX)» (HAR2015-64744-P). En este texto se condensa una serie de estudios relevantes sobre el tema de las emociones. En la organización del capítulo, se recurre a Motta Roth y Rabuske Hendges, con el texto *Producción textual en la universidad* (2010) y *Research Genres: Explorations and Applications* (2004) de J. Swales.

El estudio de las emociones es el eje fundamental de esta investigación, la cual pretende describir el periodo decimonónico finisecular en la región centroamericana, una época marcada por cambios radicales del sistema socioeconómico que propician, según la hipótesis de trabajo, unas formas y sentidos determinados en la expresión emocional. Esta investigación delimita su campo de análisis a las emociones asociadas al dolor. Se estudian,

pues, las formas de expresión del dolor presentes en discursos fúnebres, recogidos en el corpus.

Aunque esta exploración preliminar no arrojó información sobre estudios efectuados sobre el corpus propuesto, el campo de estudio referente a las emociones es muy amplio y, para su exploración, es menester establecer un decurso histórico. Con esta conciencia, Barrera y Sierra ofrecen en su artículo un nutrido censo de autores que dibuja con claridad la ruta de evolución del campo de estudio que es columna vertebral para esta investigación. Enseguida se describirá este recorrido, para finalmente, destacar los estudios más recientes, algunos de ellos, sustento de esta investigación. Si bien no han existido estudios específicos del corpus elegido, en relación con el momento histórico propuesto por la investigación, esto es, no hay investigación sobre las coronas fúnebres de esta época con respecto a una pulsión del dolor según formas discursivas hieráticas, este estudio recomienda positivamente el recorrido efectuado por (Barrera y Sierra, 2020) para conseguir una visión panorámica acerca de la historiografía sobre el tema general de las emociones y su relación con el dolor, la pérdida y finalmente la muerte. En Hispanoamérica, por otro lado, salvo aproximaciones de Pelufo, el desarrollo de al menos una perspectiva desde la teoría de los afectos podría, con toda justicia, calificarse de incipiente. Es por eso por lo que el presente estudio se aproxima a las gramáticas de la escucha, un hallazgo superlativo en esta investigación y que sirve como herramienta teórica indispensable para el abordaje de este código transdiscursivo al que se enfrenta. Así, pues, se recurre al texto de M. Acosta (2018), «Gramáticas de la escucha: Descolonizar la historia y la memoria», en el sumario *Sujeto, Decolonización, Transmodernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*.

### **7.1. Presentación del tema-objeto de estudio**

En esta investigación se analizan las emociones relacionadas con el dolor y difundidas en la cultura escrita a través de manifestaciones discursivas específicas. Se ha elegido el discurso epidíctico fúnebre. Varios de los estudios que se mencionarán aquí muestran el papel de las emociones en la construcción del pensamiento racional y la concepción de la realidad, merced a la evolución de dichos estudios y rompiendo con la antigua convención que opone afectos a razón. Para Barrera y Sierra, el auge de estas investigaciones es patente:

En los últimos años, una perseverante curiosidad por saber qué son y de dónde vienen eso que llamamos afectos, pasiones, sentimientos o emociones, que ha atravesado la historiografía y ha alcanzado también a viejas conocidas suyas, como la antropología o la sociología, además de afectar a otras disciplinas, como la neurociencia, que ya se han convertido en asiduas a estos debates. Y aunque en este frenesí multidisciplinar no todo ha sido armonía y consenso, las polémicas entre unas y otras han acabado por mostrar que la historiografía es hoy una de las disciplinas que más puede aportar a estas inquietudes colectivas. (Barrera y Sierra, 2020: 109).

La escritura es medular como canal de expresión, sobre todo cuando esta aparece en la proximidad de los hechos vivenciados. Moisés Prieto cita a Pilar Gonzalbo con respecto al abordaje de este tipo de estudios: «Lo único accesible cuando intentamos conocer los sentimientos son las manifestaciones externas, las expresiones verbales, las reacciones públicas de amor o de rechazo de situaciones concretas» (Prieto, 2018: 286).

## **7.2. Contextualización del desarrollo de las investigaciones**

Este trabajo referirá únicamente los estudios recientes sobre el tema; sin embargo, es importante señalar que, a lo largo de la historia, las emociones no son un objeto desdeñado por el pensamiento, y, de hecho, se debe a una reacción contra esa antigua concepción histórica de los afectos que hoy resulta un objeto de estudio en forma. En su artículo, Barrera y Sierra señalan que, desde la Antigüedad grecolatina hasta Freud, la discusión sobre las emociones ha presentado un común denominador:

Autores como Robert C. Solomon o Barbara Rosenwein han demostrado la existencia de una línea de continuidad que vinculó las reflexiones sobre los sentimientos elaboradas desde los clásicos griegos, pasando por la Edad Media y Moderna hasta bien entrado el siglo pasado. Este lugar común fue la interpretación de la emocionalidad como un fenómeno interno del cuerpo humano, que abarcaba una relación de sentimientos universales a todos los individuos y que respondía a una lógica ajena al raciocinio o a la conciencia. Los afectos, así vistos, funcionaban dentro del cuerpo humano como una suerte de fuerzas que pugnaban por liberarse y manifestarse al exterior. El modelo «hidráulico», denominado así por la frecuencia con que estos afectos eran

asemejados a líquidos burbujeantes que amenazaban con desbordar a los individuos, remitía de forma directa a la teoría de los humores, tan extendida en los siglos medievales, y que había sido transmitida en sus presupuestos básicos (los arriba enunciados) a los teóricos modernos y contemporáneos, hasta llegar a impregnar las propias teorías freudianas sobre las dinámicas subconscientes que fluyen a través del sistema nervioso y se manifiestan en comportamientos inesperados. (Barrera y Sierra, 2020: 124).

Esta oposición clásica entre razón y pasión parece haber nutrido el imaginario colectivo tanto como el pensamiento a lo largo de los siglos y no es hasta mediados del siglo XX que dicha concepción comienza a cambiar y a producir una verdadera revolución en la epistemología. No obstante, las autoras también presentan antecedentes precisos que propician dicha transformación. Las primeras obras apuntadas datan de principios del siglo XX y son dos estudios de la Edad Media: *El otoño de la Edad Media*, de Johan Huizinga y *El Proceso de Civilización*, de Norbert Elías. Ambas califican a «la Edad Media como un periodo dominado por una emocionalidad desbordada, que solo había empezado a avanzar hacia la meta civilizadora cuando la vergüenza y el autocontrol emergieron en el seno de la cultura cortesana medieval e irradiaron progresivamente al resto de la sociedad» (Barrera y Sierra, 2020: 132). Estas obras marcan, según las autoras, un inicio en la consideración de que los cambios históricos se explican en buena medida según el control de las emociones.

Luego, apareció el trabajo de Lucien Febvre, «La sensibilité el l'histoire» (1941), en el que se resienten los anacronismos con los que se interpretaban las emociones de personajes célebres, a la vez que se hace un llamado a comenzar estudios que superen esas imprecisiones. Ya para los años 60 se observa el gran desarrollo de la historia social, pero también, el momento en que la disciplina entra en controversia con la nueva historia cultural, la cual pretende dar prioridad a la dimensión simbólica en los fenómenos históricos. En las ramificaciones de esta nueva tendencia se halla, entre otras, la historia de las mujeres, con autoras como Natalie Zemon y Joan Scott, las cuales traen a escena los estudios de género: la sexualidad y las imposiciones de representaciones esencialistas del cuerpo, todo ello ligado a la naturaleza sentimental de la diferenciación entre sexos.

Por último, y como verdadera veta de estos estudios, las autoras colocan a Peter y Carol Stearns, con su tesis sobre la emociología. Ellas definen:

La emociología aspiraba a esclarecer cuáles habían sido y cómo se habían modificado los estándares emocionales de las sociedades pasadas, las reglas que han regulado la vivencia y la expresión de los sentimientos, poniendo especial interés en el papel que las instituciones (entendidas en sentido amplio: colegios, ejércitos, familia...) habían tenido en ello. La propuesta de los Stearns sentaba un precedente y al tiempo planteaba un interrogante de largo recorrido: por un lado, en su emociología estaba el germen de lo que hoy consideramos la historia de las emociones, entendiendo por ello tanto un campo de estudio específico como un repertorio de métodos y categorías analíticas con las que introducir el estudio de los afectos en investigaciones sociales, políticas y culturales de amplio calado. (Barrera y Sierra, 2020: 109).

A partir de este momento, proliferará la literatura acerca de este objeto de estudio. Entre las obras del primer periodo destacan: *Emoción y personalidad* (1970), de Magda B. Arnold; *Sociedad y Cultura en la Francia moderna* (1973), de Natalie Zemon; *The Social Construction of Emotions* (1986), de Rom Harré; Catherine A. Lutz, con *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, (1985); y el mencionado LeDoux, Joseph, con *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinning of Emotional Life* (1996).

### **7.3. Líneas de investigación modernas**

En el panorama más reciente, se encuentran obras de las que se nutre este trabajo, tales como *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, de William Reddy, cuya línea de investigación parte de la psicología y la antropología de las emociones, entre otras disciplinas. Desde el contexto de la Revolución francesa, trabaja una teoría sobre el cambio de las emociones a través del tiempo, y su injerencia en la historia y la construcción de jerarquías sociales y cómo todo ello afecta la emocionalidad del ser humano. (Reddy, 2008: 34).

De Jan Plamper aparece *The History of Emotions*. (2015), otra síntesis de la investigación actual, con miras a nuevos estudios. Establece una discusión entre el constructivismo social, que concibe a las emociones como producto del aprendizaje y sujetas al cambio, y la creencia en un panculturalismo atemporal de las emociones. Su línea de

investigación asume consideraciones antropológicas y lingüísticas, a las que añade la política, la ciencia y el arte, desde los clásicos hasta la neurociencia. (Plamper, 2015: 41).

Javier Moscoso escribe, en 2011<sup>1</sup>, *Historia cultural del dolor*. Este es un tratado sobre el conocimiento cultural del dolor humano, a través de la filosofía, la historia, el arte y la literatura y desde Renacimiento hasta hoy. En este trabajo se explora la representación del sufrimiento según los usos retóricos empleados para expresar el dolor tanto individual como socialmente. La línea de indagación tiene carácter discursivo.

En *The history of emotions*, de Rob Boddice, las emociones están atravesadas por el poder y la moralidad, en el marco de la sociedad. El texto defiende el estudio de las emociones como una disciplina primordial a la historiografía y el significado del comportamiento humano. (Bodicce, 2018: 12).

#### **7.4. Línea a la que se adscribe esta investigación**

Por otra parte, para abordar la problemática puntual del duelo, que correspondería con buena parte del corpus de análisis, se considera la reflexión de Luis Alberto Fallas López, «Recuperar el dolor por la vía platónica», y de David A. Vargas, en su ensayo «El duelo, una batalla» (2009), trabajos que, desde la filosofía y la psicología respectivamente, abordan el tema de la pérdida y la capacidad o dificultad de su expresión. He aquí la línea de investigación que sigue este estudio, cuyo objetivo apunta directamente a explicarse esta reconfiguración de la muerte y sus relaciones interpretativas en una sociedad trastocada por el cambio violento de esquemas culturales, espirituales e ideológicos. Como se pudo comprobar, a lo largo del escrutinio de antecedentes, es el texto de Moscoso (2021) el que se aproxima más a la línea de investigación que aquí se sigue. A parte de ello, como también se han mencionado arriba, los trabajos sobre emocionalidad no abordan como tema central el fenómeno de la muerte en su relación social.

Desde Josheph LeDoux y Antonio R. Damasio hasta Bodicce, se analiza el dolor como una emoción, por lo menos, en principio o, como mínimo, desde la autopercepción del sujeto,

---

<sup>1</sup> La edición aquí consultada es la del 2017.

de estricta lectura individual, con lo que el problema de la lectura se aísla por completo, o se interpreta desde la función psicológica. El presente trabajo propone el establecimiento de un código susceptible de expresión según los parámetros y convenciones simbólico - sociales de un pueblo sometido al cambio cerril y súbito de un modelo tan enraizado en la sociedad, como obsoleto al nuevo sistema.

Sobre el problema de la muerte, que constituye un reto teórico primordial en este trabajo, se abordan además los estudios de J. Allouch, (2006), *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*, y de P. Ariès (1975), *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad* y El hombre ante la muerte (1999). Estos autores coinciden en que conciencia sobre la existencia humana muta profundamente por acción del sistema, y que, en el último siglo, esta revaloración del concepto se ha visto sacudida, ya no solo en la vida, como ya apuntaba M. Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y que también constituye una adscripción de este trabajo, sino en la muerte misma, como elaboración del discurso y del pensamiento.

## **7. 5. Aportes realizados al conocimiento**

La historia de las emociones se ha vinculado y nutrido de muy diversas disciplinas, en la búsqueda de depuración de su objeto de estudio. En los años 60, la psicología cognitiva descartó que las emociones constituyan impulsos internos de los individuos, y propusieron la idea de que:

...eran el resultado de la percepción de un objeto o situación y de su posterior procesamiento cerebral. Desde esta perspectiva, las emociones aparecían como reacciones racionales que dependían de la predisposición de cada individuo ante una situación dada. Reconociendo que existían unas emociones básicas compartidas por todos los individuos (el miedo sería el mejor ejemplo), se admitía también que estas surgían en diferentes circunstancias en función de los juicios de valor o las preconcepciones de cada persona. (Barrera y Sierra, 2020: 124).

A partir de los avances de la antropología se rechaza el principio de unas «emociones panculturales» (Barrera y Sierra, 2020: 129), y el constructivismo social declara que las

emociones están culturalmente determinadas en su organización, prácticas, lenguaje y valores (Lutz, 1985: 3-13).

Como se mencionara en marras, la neurociencia participa activamente de la discusión sobre las emociones. Los autores más mencionados son Joseph LeDoux y Antonio R. Damasio. Ellos proponen que existen dos maneras en que el cerebro procesa las emociones: la primera, a través de la corteza prefrontal, que favorece procesos más racionales, y la amígdala, que es prerracional. LeDoux desarrolla la mayoría de sus experimentos sobre los sentimientos negativos, en particular, el miedo (Plamper, 2005: 9-10). Se espera que estas investigaciones consultadas contribuyan al objeto de estudio.

Desde la lingüística, la historiografía decide establecer una plataforma para estudiar el pasado, con base en el discurso como generador de realidad. Esta delimitación propuso que «los historiadores [tomaran] el lenguaje como la única vía de entrada posible hacia la comprensión de las relaciones sociales del pasado» (Barrera y Sierra, 2020: 119), contra ello reacciona Massumi con lo que consideraba un encierro discursivo, una «autonomía del afecto» para un «texto del afecto» (Massumi, 1995: 122). Según esto, la emoción se hallaría en una dimensión ontológica superior a la conciencia. También aparece W. Reddy, con un artículo titulado «Contra el construccionismo», en el que aduce que el enfoque impide pensar en una ontología previa al lenguaje, reduciendo a los sujetos a entidades vacías. (Reddy, 1977: 38).

## **7.6. Pertinencia con el objeto de estudio**

Barrera y Sierra afirman que la emoción ha de ser una consideración central en cualquier estudio del pasado y que la expresión discursiva no puede dissociarse de este fenómeno, no solo como mero registro de acontecimientos, sino como vivencia misma inscrita en la cultura y vehiculada por la escritura.

Por eso no es de extrañar que las categorías de análisis de las emociones se hayan pensado como instrumentos útiles para dar respuesta a los dos problemas que vertebran la investigación sobre el pasado de los afectos: la relación entre experiencia emocional y expresión lingüística y la correspondencia entre cambio histórico y transformaciones emocionales. (Barrera y Sierra, 2020:126).

En un estudio sobre el pasado de la región centroamericana, durante quizá el menos heterogéneo fragmento posible de ese pasado en la historia de estas naciones, la exploración de la afectividad debe considerarse una prioridad, no solo desde el punto de vista historiográfico, sino en la esencia misma del problema que ocupa esta investigación: las emociones mismas. Porque si es posible establecer criterios claros sobre la realidad de un pasado que permanece en el imaginario de estas naciones, y si esos criterios, además, constituyen verdaderos hallazgos sobre la identidad de su gente, tanto más es esperable que la comprensión de las realidades, próximas y lejanas de las distintas comunidades que conforman la región, habiliten vías de conocimiento y reconocimiento cada vez mayores y más provechosas a la comunidad centroamericana, tanto desde la esfera de la cultura, que tan poco entusiasmo ha despertado en la crítica de su historiografía, como en su dimensión social, que aún representa una tarea pendiente en la construcción de un legado y un conocimiento propios.

El momento específico que interesa a esta investigación es el llamado periodo liberal, durante el cual se profundiza la reforma económica y enlaza a las jóvenes repúblicas con los ingentes procesos que promueven las potencias extranjeras. Es el momento en el que Centroamérica se inscribe en el capitalismo agrario, el comercio mundial y la modernización del capital (introducción de maquinaria). Esta efervescencia social que evidencia la historia genera la hipótesis de que ocurre, en efecto, una transformación profunda y acaso traumática en el espectro emocional de la sociedad. Es labor de este estudio identificar el modo en que una emoción en particular, el dolor, se reconfigura ante el hecho de la muerte; y analizar las nuevas funciones sociales y culturales de dicha emoción, cómo semejante transformación interviene en la producción de un orden discursivo, cultural y social diferente, qué dicen los testimonios materiales acerca de los puntos de inflexión del dolor ante la muerte.

### **7.7. Pertinencia de este estudio acerca de la historia cultural y social centroamericana**

Este trabajo no pretende explicar factores o actores que determinen ni tan siquiera orienten los fenómenos políticos y económicos posteriores, que afecten a la sociedad

centroamericana. Lo más lejos a lo que pretende llegar esta investigación es al establecimiento de criterios que expliquen una emocionalidad particular, a partir de un fenómeno mundial, como es el ascenso del capitalismo en el mundo, pero que, según la hipótesis, generó un espectro sincrónico regional particular. Los derroteros que persigue el estudio, en el mejor de los casos, es comprobar que los rasgos específicos de dicho espectro influyen en una sensibilidad y emocionalidad en Centroamérica, en el contexto del dolor en la pérdida por la muerte.

## **8. Marco teórico metodológico**

Enseguida, se expondrán los conceptos y las categorías que articulan el enfoque teórico de esta investigación y que pretenden delimitar su objeto de estudio. Dichos conceptos provienen de los escritos de Sara Ahmed, Rob Bodicce, Jan Plamper, J. Allouch, P. Ariès, Acosta y, principalmente, Javier Moscoso. La tarea primordial de este apartado consiste en contrastar las nociones convencionales sobre las emociones con las propuestas teóricas provenientes de estos autores, orientados a la historia cultural. Por *historia cultural* entendemos una lectura de los hechos desde la perspectiva sincrónica, esto es, tomando en cuenta conceptos como la sensibilidad de la época, las emociones, los afectos y sentimientos, el principio y capacidad de transformación de estos, su representación literaria, la teleología retórica del discurso fúnebre, los regímenes emocionales y, por supuesto, la constitución de una comprensión específica del dolor. Este enfoque diverge del punto de vista historiográfico —diacrónico—, cuyo interés apunta a fenómenos concatenados hermenéuticamente, y que producen la idea de evolución de las formas de pensamiento (De la Maza, 2006: 8-12). Por supuesto, como argumento base, será necesario apoyarse en los estudios de Velázquez (1996) y Avendaño Rojas (2010) y otros, sobre el sentimiento y prácticas funerarias en los siglos XVII y XVIII, para establecer un punto de comparación entre el antes y el después, sin embargo, tal procedimiento es instrumental.

Anteriormente, en el apartado sobre antecedentes, se describió el desarrollo de los estudios sobre las emociones y su importancia en la interpretación de la historia y las sociedades, a la par que señala el escaso abordaje científico de los estudios históricos con respecto a este campo. Justamente en este punto estriba el interés de esta sección.

Plamper (2014) se pregunta:

¿Son las emociones construidas históricamente, culturalmente contingentes, anti-esencialistas, anti-deterministas, relativas culturalmente o panculturales, fuertemente conectadas, inmutables, “trans-especies”, fisiológicas, básicas, esenciales, o dotadas de un sustrato biológico? Esta relación binaria tiene en sí misma una larga historia. Se asienta sobre la también relación binaria entre naturaleza y cultura, que emergió en el siglo XIX cuando en un momento se hizo necesario definir el mundo frente a algo que se imaginaba tan duro como la naturaleza. (Plamper, 2014: 12).

En el presente estudio no se consideran los problemas en torno a la biología de las emociones, pues se orienta exclusivamente al análisis de un corpus perteneciente a la cultura escrita. Además, porque ya puede considerarse abundante la reflexión acumulada sobre la relevancia de las emociones en la hermenéutica de esta misma producción. Según esta discusión, las emociones cobran un protagonismo inusitado en los estudios actuales.

Para Moscoso (2021), la conciencia de unas emociones —de un régimen emocional— permeando los eventos históricos, sociales y políticos, y filtrándose en las decisiones, acciones y funciones de la sociedad de todas las épocas constituye una referencia *sine qua non* de la interpretación histórica. Sin embargo, esta conciencia —así lo recoge el acápite anterior— es reciente y los estudios para su consecución siguen proliferando. Señala Moscoso que «elementos tan básicos de la conducta social como el miedo, el odio, la crueldad o el amor habían quedado excluidos de las narraciones sobre decisiones políticas o actividades económicas. Para Febvre, todas las emociones, incluso aquellas en principio más irracionales, guiaban las decisiones individuales y las acciones colectivas». (Moscoso, 2021: 46).

En este mismo punto también Plamper (2015) rescata el trabajo de Febvre y a la vez muestra un desplazamiento en los estudios históricos, de las figuras descolantes, a personajes más inmediatos, lo cual beneficia profundamente un cambio de enfoque: «Historians writing in the *Annales*<sup>2</sup> shifted the study of history from the domain of high politics, kings, and diplomacy into the world of ordinary people, peasants, and craftsmen; they grounded history in the environment, demography, economy, society, and materialities. It is no surprise, therefore,

---

<sup>2</sup> Lucien Febvre, «La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?», *Annales d'histoire sociale* (1941).

that it was *Annalists* who were among the first to take feelings into account». (Plamper, 2017: 15).

Este campo de conocimiento abre la posibilidad de emprender un estudio sincrónico de la sociedad, cuyas marcas emocionales se manifiestan en la cultura escrita, tal como intenta probar esta investigación. Esto queda plenamente justificado en cuanto a que la cultura letrada y su análisis textual es inescindible de los estudios culturales, tal y como sostiene Helena López González de Orduña, en su prólogo para *La política cultural de las emociones*, de Sara Ahmed:

En lo que se refiere a los desafíos teóricos creo que es importante entender que la vindicación de las emociones como horizonte de análisis no implica la cancelación de los regímenes discursivos. Al contrario. Quienes trabajan en cuestiones irreductibles a la cualidad textual de lo social afirman el complejo ensamblaje de una amplia constelación de elementos y, por lo tanto, proponen una forma renovada de constructivismo que excede a su dimensión exclusivamente discursiva sin por ello desestimarla. (Ahmed, 2015: 24).

Así pues, el «giro emocional» tiene como objetivo ampliar los alcances de la interpretación histórica, esta vez, vinculando documentos tradicionalmente desestimados por la institución académica. Esta expectativa es fundamental, ya que implica una forma de «evidencia» histórica, más compleja y problemática, superando una consuetudinaria representación de las emociones, y redireccionándose a la comprensión de dimensiones sociales extensas y determinantes. También en este prólogo queda patente que los estudios literarios son afectados por el «giro», en efecto, por su capacidad de explorar textos que constituyen justamente productos emocionales, o por lo menos, que no se eximen de ese sustrato. Sin embargo, como lo apunta Ahmed, quizá no sea preciso definir este principio de la emoción: «...en vez de preguntar "¿qué son las emociones?", preguntaré, "¿qué hacen las emociones?". Al plantear esta interrogante, no ofrezco una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones.» (Ahmed, 2015: 23-26). Más importante que definir el concepto, Ahmed prefiere establecer categorías diferenciadas, en principio, entre emoción y afecto, como se verá más adelante. Por lo pronto, urge mucho más referirse a otros problemas que se encuentran, ya de por sí, contenidos en este espectro de las emociones; en primera instancia, el dolor.

Explica Moscoso el dolor bajo la interacción de otros factores que resultan inherentes, tales como la experiencia, la representación (expresión) que, a la vez, involucra la persuasión como principio retórico y dramático, por lo menos, en su funcionamiento. Se dedicará un espacio a cada uno de ellos.

La naturaleza misma de estos estudios culturales dentro de los cuales esta investigación pretende insertarse implica transrealidad, variedad de fuentes de las que, en algún momento, beberá una idea. Así, el dolor, para Moscoso, se redefine bajo la declaración de la Asociación Internacional para el estudio del dolor (IASAP), según la cual esta emoción consiste en una experiencia del cuerpo y de las emociones. Según el autor, bajo esta noción ha sido posible:

...una revalorización cultural del dolor por encima incluso de su supuesta universalidad biológica. En el nuevo modelo, el dolor resulta de la interacción de elementos fisiológicos, psicológicos, y culturales. Al mismo tiempo el relato subjetivo del paciente se trasforma en un hecho incuestionable de la práctica clínica. Hasta aquí no hay nada que objetar. Después de todo, la presencia de elementos culturales o evaluativos en el estudio del dolor ha hecho posible la sustitución del viejo mito de la objetivación progresiva de la experiencia subjetiva por una aproximación holística que reconoce la subjetividad de la experiencia como un hecho objetivo de la cultura. (Moscoso, 2021: 32).

De esta suerte, el linde entre lo subjetivo y lo objetivo pierde relevancia y se sustituye por el principio formulador del objeto de estudio. Sin embargo, el aislamiento del objeto de estudio, bajo esta concepción, constituye solo el principio de una reflexión teórica más larga. Ya Ahmed explica estas relaciones simbióticas mediante el texto de Darwin *La expresión de las emociones en el hombre*, pues la vivencia del dolor depende justamente de su experiencia. Esta experiencia trae, además, un nuevo problema consistente en definir lo propio, como experiencia, y lo ajeno, como la necesidad de expresión de esa experiencia, una historia del dolor, lo cual, a su vez, convierte al dolor en un proceso de orden narrativo. La pregunta que surge será, pues, cómo las experiencias de la modernidad afectan la comprensión de estas experiencias cuando estas refieren dolor y muerte. Dice el autor al respecto:

Aunque el dolor o el sufrimiento se entroncan con las emociones humanas, su historia no se ubica ni en la historia de las pasiones ni en la historia de las ciencias. La historia del dolor remite a la historia de la experiencia, es decir, a la historia

de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo. [...] bajo el concepto de «experiencia» no caben las dicotomías sobre las que se ha construido en Occidente la conciencia moderna. Al abrigo de este término, el cuerpo no se separa del alma, ni la materia del espíritu, ni el yo del nosotros. (Moscoso, 2021: 34).

Este concepto de experiencia en torno al estudio de las emociones coincide con la postura de Bodicce, según la cual, se trascienden los problemas morales de la cultura de Occidente con respecto a lo racional versus lo no racional, a la vez que se propicia la inclusión del otro, merced a la necesidad de expresión. También sugiere que el análisis revelaría aspectos del sujeto que este no tiene a su alcance. El autor afirma que el análisis de acciones y experiencias introducen:

...a range of reflection that was not available to the original actor. We do not merely judge an actor on what he says that he thinks or feel, but also on what he does or does not do because of those thoughts and feelings. We can see his expressions, his gestures, his actions, his procedures in the context of his peers, his forebears, and his successors, exposing his assumptions and his beliefs, which he may not himself have recognized as such. (Bodicce, 2018: 12).

No es casual el uso de la palabra «actor» en esta invocación del sujeto emocional, pues, como afirma Moscoso, la representación es clave en la construcción del concepto del dolor. Afirma Moscoso que «el dolor es un drama». (Moscoso, 2021: 18). Se trata de una codificación de las experiencias posibles, noción que también apunta al régimen emocional, en tanto son vividas por unos y «vivibles» por otros. Los discursos sobre las emociones crean una performatividad modelo, una manera de experimentar el hecho de conformidad con la sensibilidad de la época. Esta noción se constata de manera estructural, es decir, posee una secuencia de factores y consecuencias, en la cual un actor comienza, en la mejor línea de Campbell, su viaje en un mundo normal; más tarde, un evento trágico lo empuja a cruzar el umbral hacia la crisis dolorosa que experimenta sensorial y emocionalmente, por último, dicho pathos devendrá un desenlace, una obligatoria promesa de finitud, de acabamiento del suplicio. Esta narrativa además propone que el dolor también es aprendido, a propósito de ser susceptible a representarse.

Afirmar que el dolor se da bajo la forma del drama social significa, sin embargo, que sus variaciones históricas poseen elementos comunes, implica reconocer que, con independencia de sus expresiones culturales hay una forma aprendida y constante de viajar por la senda del sufrimiento. [...] El drama del dolor se da bajo una forma secuencial; posee una estructura dinámica que incluye un momento de ruptura y demanda una reparación. (Moscoso, 2021: 38).

Este enfoque justifica sobremanera emprender un estudio del discurso epidíctico, destinado a engrandecer la vida de un notable a través de las coronas fúnebres, pero bajo la óptica de las emociones, se revelaría una expresión determinada por una sensibilidad y unos afectos cognoscibles desde la cultura escrita, esto es, una cultura —letrada, impresa—, específica, atada a la modernidad y su comprensión del tiempo mudable, del individuo aislado y excepcional, de la precariedad de las tradiciones y de las explicaciones religiosas. Más allá, debe tenerse en cuenta que la práctica del discurso implica necesariamente la existencia de una audiencia, es decir, una condición de intersubjetividad inherente. Dice Moscoso que «quien expresa su dolor no solo lo muestra, sino que también lo comparte de acuerdo con formas retóricas aprendidas. Sus gritos, sus palabras, sus acciones persiguen transformar la certeza en verdad mediante el concurso de elementos persuasivos». (Moscoso, 2021: 39).

Se ha alcanzado pues el último de los conceptos que se expondrá en este marco teórico, y es el mecanismo de la persuasión y el empleo del lenguaje retórico. El punto álgido que ofrece la teoría para esta investigación se vislumbra con el fenómeno de la persuasión. En el proceso de comunicación inherente a la experiencia del dolor, los recursos retóricos —tanto lingüísticos como alingüísticos— constituyen tópicos o recurren a aquellos preexistentes en la cultura, con los cuales se socializa esta emoción, en su transición a los afectos (Ahmed, 2015: 24-26), según la categorización que se expondrá más adelante.

La relación entre esta constitución dramática —a posteriori— del dolor y su efecto (afecto) persuasivo explica en buena parte el interés de la presente investigación, ya que permite la construcción del concepto de corona fúnebre desde la dimensión emocional. Dice Moscoso que «En el drama del dolor, quien se duele interpreta un papel que genera convicción bajo la estricta observancia de las reglas persuasivas». (Moscoso, 2021: 46). En cuanto a la corona fúnebre, por supuesto, no se trata de quien sufre, si no de quien debe conseguir la representación del dolor mediante el discurso epidíctico, laudatorio. Este

discurso se convierte, según la teoría del autor, en la «materialización cultural» de la experiencia —del dolor—. Menciona que «las materializaciones culturales se comprenden como expresiones de nuestros afectos, o si se quiere (a la manera de Nietzsche) como «síntomas del cuerpo». (Moscoso, 2021: 32).

El recurso básico de estas representaciones —materializaciones— consiste en el uso de formas en las cuales pueda reconocerse la emoción, como marca en la cultura. Moscoso explica este mecanismo según el concepto de *tópico*, a la manera de Aristóteles, es decir, a partir de la etimología, como ‘lugar de encuentro’ o sitio reconocible. Moscoso ve «estos tópicos como fuentes generales de argumentación». (Moscoso, 2021: 32).

En los componentes textuales que conforman la corona fúnebre: el discurso, los trenos, la memoria, la esquila, el testimonio y las plegarias, es posible constatar estos lugares de encuentro, o como los llama Moscoso, estos *lugares comunes*, bajo una especie de reivindicación emocional del término. También, no debe obviarse el nombre ya de por sí metafórico de este documento —flores trenzadas para coronar una cabeza— que produce el alejamiento del objeto escrito y lo conduce al campo de la celebración —del ritual funerario— y, por tanto, eminentemente dramático o performativo. Ritual que es por fuerza reiterativo, aprendido y reconocido, como una suerte de mantra que se reconoce no por su definición, sino por su puesta en escena. También debe añadirse a estos rasgos, la conciencia de que los mecanismos que operan en este conjunto textual denominado *corona* tienen la función constitutiva de comunicar la emoción en consonancia con ese mismo material emocional. Así pues, se propone una noción de corona fúnebre no como un mero compendio de textos escritos bajo un tema, sino la concepción de un conjunto, por su efecto y su modo mismo de constitución, en donde la cultura escrita se funde con la experiencia: «A uno de estos tópicos o formas persuasivas, incluyendo esta última por la que la filosofía reconoce que la repetición es el mejor modo de expresar la diferencia, constituye una estrategia retórica por la que transformar la certeza de una experiencia en una verdad social e intersubjetiva». (Moscoso, 2021: 41).

En relación con las categorías propuestas por los autores, y para finalizar este apartado, se reflexiona sobre ciertas distinciones. A saber, emoción y afecto son, para Ahmed, categorías que deben diferenciarse según el interés del análisis, sin que en ello medre la calidad de término supraordenado de la emoción. Dice la autora: «Yo recurrí a las

emociones ya que me ayudan a explicar no solo cómo somos afectadas de una u otra manera, por esto o aquello, sino también cómo entonces esos juicios se sostienen o son acordados como percepciones compartidas; sin embargo, entonces no me interesaba (ni me interesa ahora) distinguir entre afecto y emoción como si se refirieran a aspectos diferentes de la experiencia.» (Ahmed, 2015: 26-27). Si bien se acepta el componente biológico de la emoción y que los afectos constituyen adhesiones muchas veces tendientes a la ideología o la experiencia, ya desde el principio de este apartado se estableció una delimitación pertinente a los espacios sensibles registrados o rastreables en la cultura escrita. Otras categorías como el sentimiento, de carácter más histórico, o la sensibilidad, del orden sistémico, se explorarán según se correspondan con las lecturas del corpus.

## **9. Procedimiento general de trabajo**

Debido a la orientación teórica que persigue esta propuesta de investigación, el presente esquema pretende exponer el desarrollo de un proceso de lectura particular sobre los textos que integran el corpus, en paralelo con las reflexiones teóricas provenientes de la historia de las emociones. Además, se han de considerar las reflexiones sociohistóricas del contexto regional y temporal en contrapunto con aquella corriente.

Enseguida se describen las etapas en las que se desarrolla esta investigación.

### **9.1. Etapa I. Indagación teórica sobre la historia de las emociones y sobre las reflexiones sociológicas en torno al periodo histórico correspondiente en la región.**

En esta fase se revisa la literatura especializada más reciente, principalmente la obra de Moscoso, Bodicce, Ahmed, Reed y Pamper. Se espera concretar un andamiaje teórico y metodológico capaz de propiciar el estudio del corpus, a partir de conceptos específicos y categorías bien determinadas. Para la reflexión sociohistórica se prefiere la obra clásica de Weber y otras relativas a esta, por motivo de su orientación teórica, más tendiente al comportamiento social y en respuesta de fenómenos ideológicos. Para los estudios en la región se consulta la obra de Anapios, y Hammerschmidt, *Política, afectos e identidades en*

*América Latina*, así como la *Historia mínima de Centroamérica* de R. Pastor, y varios artículos de Patricia Fumero.

Para la lectura analítica del corpus se elige la teoría de la gramática de la escucha, de Acosta López (2018), desde que este procedimiento hermenéutico surge como respuesta a las dificultades de reconocimiento e interpretación de los signos generados por las experiencias de violencia traumática como único medio de expresión. Ante el reto de leer en textos considerados documentales o meramente conmemorativos un contingente emocional determinado espaciotemporalmente por transformaciones que justifican toda una reconfiguración de la noción del dolor del duelo demanda, como mínimo, un aparato de lectura sensible a estímulos significantes más allá de las meras marcas miméticas o de los datos socioeconómicos que brinda la historia política. Para leer una historia social de Centroamérica en las postrimerías del siglo XIX, la gramática de la escucha representa un aporte de consideración, quizá, el más adecuado a disposición de esta tesis.

## **9.2. Etapa II. Lectura y análisis del corpus.**

Esta lectura analítica pretende identificar marcas textuales tendentes a expresar emociones relacionadas con los fenómenos de cambio de paradigmas, en tránsito de una sociedad colonial, a una capitalista. Se observan los usos retóricos, alusiones, omisiones, recurrencias y otros indicadores textuales susceptibles de interpretación según la teoría propuesta.

### **9.2.1. Establecimiento de las relaciones retóricas entre las funciones emocionales del corpus y sus marcas sociohistóricas.**

En esta etapa se pretende organizar el razonamiento en jerarquías, coherencia y alcances, de forma tal que dé como resultado el esquema general de redacción para el desarrollo de los objetivos.

### **9.2.2. Desarrollo de los objetivos de investigación, distribuidos en un índice.**

Para este momento y según los resultados de la fase anterior, se propondrá un índice que desarrolla los objetivos del plan de trabajo.

### **9.2.3. El problema de investigación.**

¿Cómo se reconfigura el dolor ante la muerte en un corpus compuesto por discursos fúnebres, según las incidencias sociohistóricas y los procesos de modernización de la sociedad finisecular en Centroamérica?

**9.2.3.1.** Repercusiones en el régimen emocional de la economía colonial centroamericana hacia el capitalismo en expansión de Estados Unidos y el norte de Europa.

**9.2.3.2.** Las emociones en la cultura letrada y su lectura histórica.

**9.2.3.3.** Ventana hacia un historia sincrónica del dolor durante el cambio de paradigma de fines del siglo XIX en Centroamérica, su rastro en el corpus de estudio.

**9.2.4.** Análisis del corpus a la luz de los contrastes, oposiciones y transformaciones descubiertos para reconocer y comprender sus mecanismos operacionales en el discurso.

**9.2.5.** El dolor en el contexto de las emociones y su eminencia de muerte.

**9.4.1.** La gestión del dolor en la sociedad centroamericana, según un proceso de reconfiguración de la muerte.

**9.4.2.** Evolución de las nociones de muerte, entre la colonia y la república liberal, en las declaraciones del dolor.

### 9.3. Etapa III. Redacción del prólogo y conclusiones de la investigación.

Por último, se organiza un prólogo de orientación, en el que se detallan las partes de la investigación y un epílogo que sintetice los hallazgos y alcances del proyecto, y que proponga nuevos problemas del estudio, a partir de la reflexión.

## 10. Cronograma

<i>Etapa</i>	<i>Actividad</i>	<i>Plazo</i>
Primera	1.1. Indagación exploratoria, recolección de documentos y revisión y lectura de bibliográfica de base	Febrero a noviembre, 2022.
Segunda	2.1. Elaboración del proyecto de investigación	Julio, 2022 a marzo, 2023.
	2.2. Preparación de introducción general del informe de tesis	Febrero a junio, 2023.
	2.3. <i>Seminario de diseño de tesis</i>	Febrero a junio de 2023
Tercera	3.1. Preparación y redacción del apartado primero del capítulo I	Marzo a abril, 2023
	3.2. Preparación y redacción del apartado segundo del capítulo I	Abril a mayo, 2023
	3.3. <i>Seminario de tesis: avances</i>	Julio a noviembre 2023
Cuarta	4.1. Preparación y redacción del apartado primero del capítulo II	Julio a agosto 2023
	4.2. Preparación y redacción del apartado segundo del capítulo II	Setiembre a octubre 2023
	4.3. <i>Seminario de defensa de tesis</i>	Febrero a junio de 2024

Quinta	5.1. Preparación y redacción del apartado de conclusiones generales	Noviembre 2023
	5.2. Revisión final de la tesis doctoral por parte del tutor y los lectores	Noviembre 2023
Sexta	6.1. Defensa de la tesis	Febrero 2024

## 11. Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* Edinburgh University Press.
- Anapios, L. Hammerschmidt, C. (2022). *Política, afectos e identidades en América Latina*. CLACSO. Librería latinoamericana y caribeña de Ciencias Sociales.
- Barrera, B. y Sierra, M. (2020). «Historia de las emociones: que cuentan los afectos del pasado.» *Historia Y MEMORIA*, n° Especial pp. DOI: <https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial>.
- Boddice, R. (2017). «The History of Emotions: Past, Present, Future». *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 62, n° 10-15: 10-15.
- Davis-Zemon. N. (1973). *Sociedad y Cultura en la Francia moderna*. Barcelona: Crítica.
- De la Maza, L. M. (2006). «Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer». *Revista Instituto de Filosofía*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Delgadillo, I. (1894). *Discurso pronunciado por el Coronel Don Irineo Delgadillo Comisionado por el Departamento de Rivas ante el cadáver del General Máximo Jerez*. Imprenta Nacional “Calle de Zelaya”.
- Ette, O. (2016). *TransArea: A Literary History of Globalization*. Alemania. De Gruyter.
- Foucault, M. (1988). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Fumero Vargas, P. (2000). *Vida cotidiana en el Valle Central: 1850-1914. Los cambios asociados con la expansión del café. Por A. M. Botey Sobrado (Coord.). Costa Rica. Estado, economía, sociedad y cultura. Desde las sociedades autóctonas hasta 1914.* (301-338). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Fuss, D. (2013). *Dying Modern*. Duke University Press.
- González Ortega, A. (1997). *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Gross, D. (2006). *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. University of Chicago Press.
- Harré, R. (1986). *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell.
- Heller, A. (2009). *A Theory of Feelings*. Lexington Books.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*. Traducción: Joaquín Ibarburu. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Rústica.
- Keats, J. (2007). *The Complete Poems of John Keats*. John Barnard.
- LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinning of Emotional Life*. Simon and Schuter.
- Lutz, C. A. (1985). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press.
- Massumi, Brian. 1995. «The Autonomy of affect». *Cultural Critique*, nº 31 (The Politics of Systems and Environments, Part II).
- Matt, S. J. Stearns, P. (2013). *Doing Emotions History*. University of Illinois Press.
- Molina, I. (2007). *Industriosa y sobria. Costa Rica en los días de la Campaña Nacional*. . Plumsuck Mesoamerican Studies.
- Moscoso, J. (2021). *Historia cultural del dolor*. Taurus.
- Motta Roth, D. y Rabuske Hedges, G. (2010). *Producción textual en la universidad*. Parábola Editorial.
- Pastor, R. (2011). *Historia mínima de Centroamérica*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions*. Oxford University Press.
- Reddy, W. (1977). «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions». *Current Anthropology* Vol. 38, nº 3.
- \_\_\_\_\_. (2008). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (2007). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Schopenhauer, A. (2009). *Los dolores del mundo*. Ediciones Sequitur.
- Staiger J. et al. (2010). *Political Emotions*. Routledge.

Swales, J. (2004). *Research Genres: Explorations and Applications*. Cambridge University Press.

Velázquez, C. (1996). *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo VII*. Tesis. Universidad de Costa Rica.

Watson, G. (2014). *Philosophy of Emptiness*. Reaktion Books LTD.

Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia Editores.

### *Corpus*

Honras fúnebres a la memoria del General *Tomás* Guardia. (1882). Imprenta Nacional

Corona fúnebre a la memoria del malogrado Director del "Colegio de Granada" [sic.], Pbro.

Lcdo. Don Pedro Sáenz Llaría. (1878). Imprenta de Granada.

Notas necrológicas sobre el Dr. Agustín duarte. (1897). Revista de Historia.

Corona fúnebre a la memoria de Lorenzo Montealegre. (1891). Imprenta Nacional.

# CAPÍTULO I

EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN:  
ESCRITURA, MUERTE Y PROGRESO EN CENTROAMÉRICA DE FINES DEL  
SIGLO XIX. UN ESTABLECIMIENTO DE CORRESPONDENCIAS ENTRE  
PROCESOS SOCIOHISTÓRICOS Y EL DISCURSO FÉNEBRE.

I. EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN:  
ESCRITURA, MUERTE Y PROGRESO EN CENTROAMÉRICA DE FINES DEL  
SIGLO XIX. UN ESTABLECIMIENTO DE CORRESPONDENCIAS ENTRE  
PROCESOS SOCIOHISTÓRICOS Y EL DISCURSO FÚNEBRE.

**1.1. Ruptura del concepto de tiempo: del ciclo natural al ideal de progreso.**

Un baño de sangre inaugura el contundente asenso de la clase burguesa al pináculo del poder. Es, en efecto, la Revolución francesa<sup>3</sup>, ya desde el pragma tucildiano ya desde el acto dramático que reconoce Moscoso (2021), el *excitador* de un viaje que, si bien tras de sí atisba entre los recintos amurallados el rastro de carretas mercantes medievales, avanza a lo largo del siglo XIX, imparable, en estado de perpetua aceleración y sin retorno posible. La nueva era es arrolladora y todo se inclina ante ella: iglesia, estado, el arte, con la misma conciencia medieval de *muerto el rey, viva el rey*, solo que este nuevo soberano, cuyos detractores más tarde bautizarán con el nombre de *capitalismo* (>lat. capit, capitis, ‘cabeza’) se colocará más allá de la muerte. En atención a esto, cabe la pregunta de qué es, entonces, la muerte para el capitalismo, cuál es la muerte burguesa, cómo se identifica, y qué había antes de ella, cuál muerte antecede al sistema triunfante y cuál era su dolor.

En Centroamérica el siglo XIX ha sido —todo él— traducido y comunicado a la posteridad desde el pensamiento del siglo XX. Cabría discutir si esta tendencia generalizada se debe a una escasez real de registros locales en la época, seguramente motivada por la europeización reinante, o a razón de la falta de interés de los compiladores posteriores por conservar unos textos en los que abundan anecdotismo y subjetividad, y que fueron desde siempre opacados por la estatura del testamento europeo. En cualquier caso, ¿cuánto se escuchan las legítimas voces de entonces, legítimas por su proximidad temporal?, voces que, según esta investigación, amplían el conocimiento de una sociedad a través de la expresión

---

<sup>3</sup> La Revolución Francesa proporcionó un marco político y legal que favoreció el crecimiento de la clase burguesa, al tiempo que eliminó muchos de los obstáculos que habían impedido su crecimiento en el pasado. La Revolución Francesa también fue un catalizador para la difusión de ideas y valores asociados al capitalismo, tales como libertad, la propiedad privada y el libre mercado. Estos valores se propagaron a través de las cultura escrita y el arte, e influyeron las nociones y creencias elementales de la sociedad. (Davis, 2014:110).

de sus emociones más intensas, de sus emociones de muerte, voces como las que se escuchan en las coronas fúnebres.

Sin abandonar del todo los matices románticos de héroes legendarios, contruidos con piezas griegas, indígenas y aun contemporáneas, y provenientes de la conformación del Estado-Nación, la socialdemocracia de la segunda mitad del XX lee con su propio aporte ideológico —y también simbólico— la Centroamérica decimonónica casi exclusivamente desde la dimensión política y económica, sin detenerse demasiado en las características y funcionamiento del régimen emocional que, a fin de cuentas, a través de su elaboración dramática (Moscoso, 2021) determina la visión de mundo de una sociedad, visión en esencia colectiva e inteligible para pares y ajenos, construcción con carácter imperecedero y, a veces, aun sagrado (Berger & Luckmann, 1991: 64). Deviene la pregunta ¿cuánto se ha olvidado o perdido? R. Pastor no evita el cuestionamiento, a través del epígrafe de Ramón Rosa en su *Biografía de José del Valle*: «Centroamérica ha perdido la memoria, Centroamérica casi lo ha olvidado todo.» (Pastor, 2011: 9). Pero lo olvidado, lo olvidable no son las abstracciones de la política —aunque sí el testimonio de las víctimas de su violencia—, son las emociones, y quizá la más intensa de todas: el dolor.

¿Cómo reconocer los efectos emocionales de la avalancha capitalista, auspiciada por una pequeña y lejana élite que detentaba, sobre una población aún enclavada en el mundo colonial, el poder económico, político e intelectual de las jóvenes repúblicas? ¿Cómo puede el pragmatismo de enfoque socialdemócrata explicarla? Esta preocupación conduce a la búsqueda de objetos de estudio capaces de revelar condiciones y factores en los que los vestigios de esta emoción, es decir, de esta forma de pensamiento sensible, se manifiesten. El condicionamiento temporal constituye la principal variable.

Para el catolicismo colonial, vida y muerte están integradas simbólicamente e históricamente al constructo social, a la comunidad autoabastecible. Vida y muerte representan un ciclo, pues los vivos entierran a sus muertos, vivos que, al morir, serán sepultados por los nuevos vivos, infinitamente. Aquí, no existe muerte alejada de la comunidad. Con la independencia, una movilización eminentemente criolla, de terratenientes formados en Europa y Estados Unidos, transforma a la región, que fue rápidamente sumergida en el frenesí capitalista, bajo la impronta del progreso.

En el caso de Costa Rica, señala Patricia Fumero que: «En la década de 1880 el grupo del *Olimpo* implementó su proyecto de modernización, se estimuló el desarrollo del capitalismo agrario, se fortaleció el Estado y se procuró “civilizar” a los sectores populares». (Fumero, 2002:76).

No hay razones para creer que este tránsito de actividades humanas afectara solo a las clases obreras, pues por encima aún de los latifundistas se levanta el sistema y desde esa altura modifica un imaginario al que se vuelve, después de la experiencia europea, de la universidad laica y liberal. Porque, además, se regresa a un catolicismo aún colonial y opuesto de las ideas liberales—. Pérez Brignoli (1997: 89) describe una Centroamérica dedicada a las actividades agrícolas y ganaderas, y con condiciones de vida precarias. Sin embargo, también destaca el proceso de transformación cultural, con la creación de nuevas instituciones educativas y culturales y la aparición de una prensa escrita. Agrega que «La religión también desempeñaba un papel muy importante en la vida cotidiana de la población, con la Iglesia Católica como una de las instituciones más influyentes en la sociedad centroamericana del siglo XIX.» (Pérez Brignoli, 1997: 112). Benítez, por su parte, observa la influencia que la religión tiene en relación con la representación de la muerte para esta sociedad, en la que observa una estrategia de orden social, a través de las emociones:

También, el significado de la apariencia, (sic) es fundamental para entender la representación de la muerte como construcción del orden social propio del Antiguo Régimen. Había que infundir temor para mantener tranquilos a los hombres. Este mecanismo fue creado por la iglesia al mismo tiempo para controlar a sus fieles. (Benítez, 2010: 69-70).

Quizá el rasgo más representativo del cristianismo consiste en la acción de grupo, en la reunión, en el sentido de comunidad. Y aunque no es el único credo que convoca a grupos nutridos, sí es, como dice Weber, el que lo ha dejado escrito: «Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos. Mateo 18:20.» (Ed. Desclée, 2019).

Es medular para este razonamiento tener en consideración que los mecanismos de cohesión de grupo están fuertemente relacionados con el conocimiento sobre la propia existencia; se trata de una especie de espejeamiento, en el cual, el individuos solo se constata en la proximidad de los otros. Benítez sostiene la contribución de la institución eclesiástica

en este fenómeno de reconocimiento, cuando los eventos extremos demandan estas necesidades de cohesión: «La muerte en la Edad Media era considerada como un evento colectivo, en el que los habitantes de una comunidad llegaban a despedir a uno de sus vecinos agonizando». (Benítez, 2010: 71).

La sociedad colonial centroamericana, rural, aun en la urbe, conserva la vivencia de, en palabras de Ariès (1975, 24), la *muerte domada*. Benítez hace un recuento de este concepto en su tesis sobre las emociones acerca de la muerte en El Salvador del siglo XVIII. Dice la autora:

La Muerte domada. Es propia de la Edad Media pero se le encuentra en épocas posteriores, sobre todo en el ámbito rural. Esta concepción se ha mantenido al margen de la modernidad. Esta apreciación “de la muerte incumbe a una sociedad en la cual el individuo es considerado de menor valor si no está enmarcado dentro de toda la comunidad, en donde se respeta la tradición. La muerte no es un asunto de cada uno, sino un problema de la comunidad, la que, a través de sus representantes, está siempre presente a la hora de la muerte de alguno de los suyos, cuya agonía se realiza de acuerdo con un estricto ceremonial público, cuyos momentos son manejados bajo un código tradicional. Esta ceremonia tiene como principal objetivo reforzar la unión del grupo, puesta en peligro por la muerte de uno de los suyos. (Ariès, 1999: 99). (Benítez, 2010: 69-70).

En el caso de la iglesia católica, su omnipresencia en la Colonia no solo establece un sinnúmero de instituciones sociales, jurídicas, educativas, sino que configura una cosmogonía que no excluye los referentes locales, apropiándose de ellos y elaborando sentidos inherentes a la propia comunidad, es decir, creando una sólida realidad de 300 años de existencia. En la América española, la iglesia se convirtió en una institución poderosa en la vida social, política y económica de la colonia. Los misioneros cristianos se establecieron en las comunidades indígenas y, a menudo, fueron los primeros en aprender las lenguas locales y las costumbres de los pueblos nativos. La iglesia difunde el idioma, la cultura europea y las costumbres católicas, y se convierte en una fuerza de colonización.

Carmen Velázquez estudia los rituales mortuorios en Costa Rica, durante el siglo XVII, y señala la relación estrecha entre estos, la corona y la iglesia. En este escenario, el individuo que se enfrenta a su muerte expresa una actitud intrínseca de integración a la

comunidad. Esta orientación se manifiesta en la escritura, a través de la redacción de los testamentos. Apunta la autora que:

Al dar a conocer su vida permitía que los demás los conocieran y vieran cuáles fueron sus hábitos y sus costumbres, muchos de ellos, por diferentes razones, se ocultaron a través de la vida. Pero para el paso final, era mejor dejar de lado esos secretos y mostrarse ante sus semejantes con todo lo que se tenía. Además, el testamento era y es un documento público, pues los protocolos son un documento público y cualquiera los puede conocer. Por esto hoy se puede hablar todavía de estos testamentos que se hicieron hace tres siglos. (Velázquez, 1996:56).

Para este momento, a la muerte se la percibe como un fenómeno social-comunitario y además integrativo del individuo en un contexto antropológico. Hay una búsqueda de permanencia en la memoria, eso sí, una memoria de carácter eminentemente colectivo, en palabras de Byung-Chul Han, «un tiempo habitable» (Han, 2020: 12), en el cual, las consideraciones morales (rationales), como, por ejemplo, el sentido de respetabilidad — elemental en una futura sociedad victoriana— o la notabilidad burguesa posterior, no formaban parte de esta noción de muerte. Esto queda patente también con la noción del espacio geográfico. Según esta idea de comunidad, los muertos comparten el espacio de la villa, de la ciudad, con los vivos, por vínculo con el templo, como centro de confluencia entre vida y muerte. Benítez apunta:

En esa época, también se pensaba que había que proteger a los muertos de los peligros que podían acecharles durante su muerte, enterrándolos cerca de las iglesias —al interior si esto se podía— para que así gozasen de la protección de los santos. Esta costumbre persistió hasta finales del siglo XVIII, e hizo que durante muchos siglos, los vivos y los muertos, en constante y cotidiana comunicación, compartiesen los mismos espacios públicos. (Benítez, 2010: 69-72).

Con el nuevo sistema, se romperá ese viejo sentido de comunidad, de vivos que entierran a sus muertos en eterno ciclo. Este tiempo cíclico que imita el modelo de la naturaleza, aún teñido de resabios paganos, en el que la muerte se experimenta solo en el ritual, en el acto público, en la plaza, en el templo, para el que acuden por contrato el coro de plañideras, (Beard, 2015:414) o la cimarrona con endechas y duelos en tonos menores, sucumbirá en virtud de los ideales de progreso, y su noción del tiempo asociada con el

individuo. Benítez sostiene, no sin razón, que es durante Renacimiento cuando las ideas relacionadas con el individuo comienzan a manifestarse, en los escritos humanistas, según los cuales el «hombre» cobraba relevancia en la creación. Para Benítez:

Las ideas individualistas que marcaron el renacimiento y los siglos posteriores no aceptaban la imagen del Juicio Final, inmensa ceremonia colectiva en la cual el hombre individual y su salvación personal pasasen a ocupar un segundo lugar. Se dio más énfasis a la idea de un juicio individual que se realizaba en el momento mismo de la muerte, instante en el que las fuerzas del mal y del bien disputaban el alma del moribundo, poniendo en una balanza, de un lado sus buenas acciones y del otro, sus pecados. (Benítez, 2010: 69-73).

Sin embargo, este «hombre» sigue siendo una abstracción filosófica y carece aun del protagonismo material que alcanzará en épocas posteriores, y sustentado por una moral en pugna con el catolicismo del Antiguo Régimen. Durante Renacimiento y mucho tiempo después, la función de la comunidad como herramienta hermenéutica de la existencia, y la ritualidad asociada al culto constituían la realidad. *El Juicio Final* de Miguel Ángel exhibe una multitud entre la cual destacan individuos, pero el ejercicio de composición relaciona a cada uno, integrando el ser en el *somos*. El viejo rito de la muerte no anulaba la identidad de la persona, sino que la integraba a un cuerpo mayor. Si bien las ideas del individualismo pueden haberse gestado durante el Renacimiento, solo bajo este concepto del florentino, aquellas posturas perseguían una integración filosófica con la naturaleza que dista por completo del sistema de individualidad propuesto por el capitalismo del siglo XIX. Valga como evidencia que mercaderes como los Medici también habrían podido llamarse burgueses por sus fuentes de riqueza, y con ello decir que el capitalismo data de aquel periodo, lo cual sería completamente improbable.

Benítez observa en la sociedad ilustrada del siglo XVIII una visión de la muerte capaz de trascender el mito, a través del racionalismo.

Unos, más vinculados con los postulados de la ilustración, trataron de aceptar la muerte por ser una etapa necesaria del eterno movimiento de la naturaleza. El hombre, al morir, volvía al seno dulce y compasivo del que había surgido, y retomaba su lugar en la vida eterna de la naturaleza. Para estos pensadores lo más importante era alejar todo sentimiento de angustia y de dolor de la imagen de la

muerte, para que ésta recobrara su verdadero rostro tranquilizador. El miedo a la muerte, según ellos, era el resultado de creencias irracionales antinaturales que habían sido fomentadas por la iglesia. (Benítez, 2010: 69-74).

Lo que Benítez llama *miedo*, aquí se entiende por arrobamiento. Y la iglesia, en efecto, era la encargada de administrar esa emoción, según un orden establecido. Se apreciará, sin embargo, que para el siglo XIX, la herencia de este racionalismo positivo no substituyó el arrobamiento, sino que lo convirtió, ahora sí, en el miedo del que habla Benítez. La noción romántica (burguesa) de la muerte reacciona a la visión dieciochesca ilustrada; en el individuo crece el sentimiento de melancolía y sinsentido de la muerte bajo el capitalismo. Hay que diferenciar, pues, a toda costa, esta idea ilustrada de la muerte con la idea de la muerte laica, tenebrosa y desesperada, por falta de integración con la naturaleza, en la que ve su opuesto, merced al principio de civilización versus barbarie instaurado por el colonialismo del siglo XIX. John Bagnell Bury, historiador y filólogo irlandés de la época, habla sobre la relación que se suscita entre el progreso y la religión:

But otherwise British soil was ready to receive the idea. There was the same optimistic temper among the comfortable classes in both countries. Shaftesbury, the Deist, had struck this note at the beginning of the century by his sanguine theory, which was expressed in Pope's banal phrase: "Whatever is, is right," and was worked into a system by Hutcheson. This optimism penetrated into orthodox circles. Progress, far from appearing as a rival of Providence, was discussed in the interests of Christianity by the Scotch theologian, Turnbull. (Bury, 2010: 32).

Con el ingreso del capitalismo industrial, la moral protestante de la gracia deja sentir su influencia a través del canal espiritual. Se trata de una teología del individuo, en quien reside —o no— la gracia de Dios. Las plegarias por las ánimas o la vela encendida en el velatorio por la salud de los enfermos no se alinean con el proyecto de la salvación individual, y, por tanto, quedan sin efecto. En el «optimismo» no hay espacio para la muerte, que ahora está predestinada según el calvinismo, y no es sujeto de conocimiento. Y el conocimiento, ahora, está aparejado con el progreso, es su objetivo.

Siguiendo la noción clásica de Schumpeter (1942), el capitalismo es un sistema basado en la propiedad privada y en la acumulación de capital.

By 'capitalism' I mean a system of private enterprise —that is to say, a system of production in which private property in capital instruments is a fundamental institution, in which capital instruments are traded on the market, and in which the entrepreneurs, that is, the owners of those instruments, manage or hire labour. (Schumpeter, 1942: 89).

Aunque, sin duda, son sus consideraciones con respecto a la noción del tiempo en el capitalismo lo que arroja más luz en favor del presente argumento. Según esta línea de pensamiento, el capitalismo ha llevado a una mercantilización de la vida; el tiempo y las relaciones sociales se convierten en una mercancía que se puede comprar y vender en el mercado. Ello, en efecto, ha dado lugar a una sociedad en la que las personas son valoradas por su capacidad para producir y consumir, y no por su humanidad.

En este contexto, el individuo es responsable de su propio destino y debe trabajar para conseguir sus propios objetivos y metas. Se fomenta la competencia en búsqueda del beneficio personal, lo que a su vez se traduciría en un mayor estímulo para el desarrollo de la economía de mercado. El individuo tiene derecho a la propiedad privada y a la libertad de tomar decisiones económicas, sin la intervención de otra autoridad. De Weber se recuerda que la ética protestante, en particular la rama calvinista del protestantismo, fomentó el desarrollo del capitalismo al promover valores como la frugalidad, la disciplina y la acumulación de riqueza como signos de elección divina y salvación. Sostiene que el avance del capitalismo también dio como resultado un fortalecimiento de la razón positiva y un fenómeno de sociedad burocrática. La idea de que el éxito empresarial era una señal de la elección divina llevó a la creación de una sociedad ordenada, controlada y rígida. Para Weber, sin embargo, el individualismo es un factor transformador intrínseco al sistema; el hombre que no está dispuesto a sacrificar todo lo que tiene, incluso su vida, a una idea superior, a una idea para la que siente una devoción que lo trasciende, es «débil y miserable», aunque posea una gran riqueza material. La propiedad privada y el capitalismo del trabajo fueron las formas modernas de individualismo, la valorización del individuo y la ética que correspondió a este valor. (Weber, 1932:45).

La sociedad que encuentra este nuevo orden en aquellas jóvenes y equívocas repúblicas tiene un sentido de la existencia distinto, con sus jerarquías criollas y carestías

indígenas en peculiar balance, con su iglesia en el centro y sus rituales intactos. Es posible ver este contraste bajo el escenario político de entonces.

La lucha entre conservadores y liberales constituye la realidad de Centroamérica prácticamente todo el siglo XIX, a partir de la independencia. La sangre que derramó esta contienda a lo largo de todo el territorio centroamericano sella la desestabilización definitiva de los antiguos valores, rituales y aun creencias, los cuales permanecerán, en mayor o menor medida, en el plano nominal, como tradiciones o folclor. Señala Pastor:

El conservador defendía los intereses creados de los comerciantes y el alto clero. El liberal, la prerrogativa provinciana y el imperativo de dar oportunidades, de riqueza y poder y progreso al sector dinámico de la sociedad criolla. Los conservadores anteponían a los demás el orden. Los liberales abanderaban la urgencia de la reforma, es decir un cambio en las reglas del juego que facilitaban su acceso a los recursos y los giros. Esos propósitos no estaban intrínsecamente reñidos. (Pastor, 2011: 210).

Para comprender esta relación es necesario establecer la proyección de dos planos. En el primero aparecerá la economía como principio de orientación. Aquí, los intereses discrepan en lo colectivo por parte del patriarcado conservador, que regula a la sociedad, en su posición de patriarca, y en lo individual, desde la elite criolla formada en Estados Unidos e Inglaterra, con una impronta individual, Ambas tendencias, sin embargo, mantienen el objetivo de la riqueza como sinónimo de progreso. En esta coincidencia también es observable la transformación que experimenta la sociedad como un todo, más allá de las adhesiones políticas. No obstante, en un segundo plano, subyace la cuestión fundamental de las emociones, pues el proceso que se ha echado a andar deja sin referencia el antiguo orden: el conservadurismo defiende los viejos valores solo por su poder de adhesión y por virtud de una endogamia propicia a los negocios, pero no por una convicción consciente de luchar contra el sistema, pues *ellos* también son o han de perpetuarse en este. Tal debe ser su objetivo. Está visto que, en realidad, nada estorba el proceso de industrialización y los intereses colectivos ya no se sostienen. Los viejos valores solo heredarán la lucha encarnizada, el derramamiento de sangre, una sangre ritual, a fin de cuentas, pero que, a su vez, sella el final de su era. Y aunque esta situación, por supuesto, no se circunscribe a

Centroamérica, es fundamental señalar que la región había sido investida, desde el descubrimiento, y según muchos autores, desde antes, de un simbolismo, cuando menos, traumático: se trata de una región de confluencia, centro y nexo, un paso único en su realidad geográfica y, por tanto, trascendental. Centroamérica no solo era una región, sino un puente real y simbólico, en el que se libraría la batalla. Continúa Pastor:

Los liberales triunfarían por un margen escaso. Pero se comportan como si hubiesen recibido un mandato para transformar el mundo. Anuncian un programa de reformas revolucionarias y de grandes obras públicas. Para entenderlos, es necesario evocar la psicología de las logias masónicas. Que se autoerigen en la vanguardia histórica y derivan en sus dogmas (y los del liberalismo mundial) la fuerza que no les otorga el mandato electoral para impulsar el “Progreso”. [...] Centroamérica era el ombligo del mundo, el puente y el paso natural entre los océanos y estaba destinada por lo mismo a convertirse —ipso facto, inevitablemente— en corazón o al menos articulación vital del sistema económico mundial, un emporio de riqueza sin límites. Para enriquecerse, la nación solo necesitaba liberar el comercio, atraer inversiones y construir el canal (“de Nicaragua”) y buenos caminos. (Pastor, 2011: 223).

La región, inevitablemente susceptible a este peso hermenéutico, y con los ojos del mundo sobre ella, comienza un rápido proceso de borramiento del pasado, y de reconfiguración económica, política y, según esta tesis, emocional. El sistema ha triunfado más en el alma que en la realidad práctica, pues, como señala Pastor: «Y en 1825, aunque carecía de cualquier registro civil o de un sistema hospitalario o de educación pública, y de los recursos para montar esos servicios, el gobierno liberal decreta la separación del Estado y la Iglesia. (Pastor, 2011: 224).

La instauración de una sociedad de consumo en este escenario, en la que el contrato entre los seres humanos se basa en la compra y venta de productos y servicios, y que proviene directamente de las estructuras del poder estatal, que es el mismo poder económico oligárquico, va a trastocar necesariamente nociones profundas en la visión de mundo de una comunidad católica o conversa y agrícola autoabastecible, cuyas relaciones sociales se ligaban a los viejos ritos religiosos.

En la posmodernidad, Byung-Chul Han destaca la importancia de los rituales en la construcción de comunidades, y las problemáticas que genera la imposición del

individualismo capitalista —el cual, como es presumible, ha llegado a catapultarse en una centuria—. Para Han, los rituales son una forma de resolver el problema de la comunicación, trascendiéndola, para conectarse con algo más grande que el individuo; permiten una conexión con la comunidad, esto es, una sensación de pertenencia a *algo mayor*. Dice el autor:

Los rituales dan estabilidad a la vida. Parafraseando las palabras de Antoine de Saint Exupéry, se puede decir que los rituales son en la vida lo que en el espacio son las cosas. Para Hannah Arendt es la durabilidad de las cosas lo que las hace «independientes de la existencia del hombre». Las cosas tienen «la misión de estabilizar la vida humana». Su objetividad consiste en que «brindan a la desgarradora mutación de la vida natural [...] una mismidad humana, una identidad estabilizante que se deduce de que día a día, mientras el hombre va cambiando, tiene delante con inalterada familiaridad la misma silla y la misma mesa»(\*).

Las cosas son polos estáticos estabilizadores de la vida. Esa misma función cumplen los rituales. Estabilizan la vida gracias a su mismidad, a su repetición. Hacen que la vida sea duradera. La actual presión para producir priva a las cosas de su durabilidad. Destruye intencionadamente la duración para producir más y para obligar a consumir más. Demorarse en algo, sin embargo, presupone cosas que duran. No es posible demorarse en algo si nos limitamos a gastar y a consumir las cosas. Y esa misma presión para producir desestabiliza la vida eliminando lo duradero que hay en ella. De este modo destruye la durabilidad de la vida, por mucho que la vida se prolongue. (Han, 2020:12).

Sin embargo, la sociedad capitalista sustituyó o modificó la ritualidad, convirtiéndola en un mero evento basado en la espectacularidad escénica o retórica, con lo que acentuó cada vez más una experiencia centrada en el yo. La falta de rituales también ha llevado a una sensación de alienación y desconexión social, lo que ha generado un perpetuo estado de angustia en la sociedad. El capital emocional que intenta destacar este estudio juega un papel fundamental en las estrategias de reconfiguración del dolor en este periodo de agroindustrialización. Para Han:

Las emociones son más efímeras que las cosas. Por eso no dan estabilidad a la vida. Además, cuando se consumen emociones uno no está referido a las cosas, sino a sí mismo. Se busca la autenticidad emocional. Así es como el consumo de la emoción intensifica la referencia narcisista a sí mismo. A causa de ello cada vez se pierde más la referencia al mundo, que las cosas tendrían que proporcionar. (Han, 2020:12).

Según la postura que se expone, la inmersión forzosa de la economía colonial centroamericana en la vorágine del progreso constituye la piedra de toque a partir de la cual la sociedad se ve compelida a asumir ese nuevo compromiso epistemológico que promueven los ideales del liberalismo. Los valores del nuevo régimen afectan particularmente al tiempo y su medida. Se abandonan los ciclos —la repetición sagrada—, para ajustarse a la función exponencial, siempre hacia arriba. El mismo concepto de «valores» es revestido por una fuerte carga individual, ya que no se refiere más a valores de pertenencia, sino a valores en el sentido capitalista, y, por tanto, de carácter tendiente al espacio privado. A propósito de este fenómeno apunta el filósofo coreano alemán:

También los valores sirven hoy como objeto del consumo individual. Se convierten en mercancías. Valores como la justicia, la humanidad o la sostenibilidad son desguazados económicamente para aprovecharlos [...]

Los valores morales se consumen como signos de distinción. Son apuntados a la cuenta del ego, lo cual hace que aumente la autovaloración. Incrementan la autoestima narcisista. A través de los valores uno no entra en relación con la comunidad, sino que solo se refiere a su propio ego. (Han, 2020:24).

En el discurso fúnebre analizado aquí se demostrará cómo la retórica epidéctica elabora construcciones alegóricas, a manera de lo que se ha denominado en esta tesis «efigies», esto es, una especie de icono cuyo objetivo es solidificar estos valores liberales, a la manera en que, otrora, Robespierre hacía desfilar en procesión a la Libertad en catafalco, por las calles ensangrentadas del París del Terror. Estos valores materializados en efígie además evolucionarán en su ejercicio de representación, para finalmente revestir al muerto, al ilustre muerto, como un valor *per se*, como representación personificada del sistema imperante y eficiente, no solo para el sistema mismo, sino como emblema nacional, como base del Estado Nación. Tal y como observará Ariès en la sociedad consiguiente —la actual—, se trata de una burda negación de la muerte, una sustitución tardorromántica que, no obstante, no consigue evitar el abismamiento y el sinsentido de esta muerte desnuda de ritual, y por tanto irresoluble y aplastante. La reconfiguración de su duelo, como aparato expresivo, implica elaboraciones sofisticadas, que echan mano de recursos a veces perentorios, según la erudición de la clase liberal.

El ascenso de esta fracción al poder consolidó el sistema, bajo los ideales de progreso y civilización de la sociedad, a pesar de convivir una clase urbana con la rural, muchas veces, dentro de las mismas ciudades (Pastor, 2011:231).

Y es la angustia justamente el síntoma que interesa en esta transformación de las categorías emocionales, tales como el dolor, y, principalmente, el dolor ante la pérdida. La vida como un bien de producción ahora no puede acabar sin un fin práctico y he aquí donde yace la contradicción que da paso a la angustia —a la nueva angustia—. En el tiempo cíclico-natural de los viejos rituales, la permanencia en el mundo resulta menos contundente, menos vital al funcionamiento de la comunidad afanada solo en la existencia. Se trata de un tiempo cuyo trazado prefigura un eterno presente o, por lo menos, una temporalidad de cambios lentos y luengos. Con la aparición del individuo y su investidura de progreso, el tiempo se trazará hacia arriba, en la vanguardia, un tiempo que prefigura un eterno futuro, hasta que en ese futuro aparece la muerte, como el gran escollo, el sinsentido, la ruptura del orden que rige al individuo.

A pesar de las inversiones teológicas paralelas al capitalismo, como la doctrina protestante, principalmente, y también el ateísmo liberal, es patente que el sistema puede operar con independencia espiritual de cualquier denominación adscrita al terreno de lo divino. El sistema mismo ha demostrado ser *su propia fe*. Y, en el plano emocional, lo hizo desde muy temprano; en Centroamérica, con un especial ímpetu, merced a relaciones simbólicas inherentes. El resultado de esa otra inversión y, quizá, la más relevante en este estudio, es la angustia del sinsentido por una desestabilización (momentánea) del sistema. En la siguiente cita de «Las notas necrológicas sobre el Doctor Agustín Duarte. El doctor y el general, de 1897», aparece una fórmula peculiar y reveladora. Apunta el texto:

Ojalá que el ser Supremo haya recibido el alma de ese hombre bueno y dé a su familia la más cristiana resignación que necesita para soportar el fatal golpe que despiadadamente la ha sumido a el más justo y profundo dolor. (Riguero de Aguilar, 1897:15).

Llame la atención aquí que el modo subjuntivo empleado no favorece el tono desiderativo convencional de las fórmulas fúnebres clásicas, heredadas desde la antigüedad, sino que apela a su valor dubitativo. Hay una falta de certeza, y, por tanto, una angustia ante

la incertidumbre. Una angustia, más bien, alineada a la melancolía, según Freud; esto es, la incompreensión narcisista de la pérdida del otro. El «golpe» es «despiadado», es decir, el *algo* absurdo, dislocado, un *algo*-escollo retira la piedad ritual y desprovee de sentido el hecho de la muerte, y por eso el dolor es «justo». La búsqueda de sentido se revela en el movimiento del lenguaje a través de las decisiones expresivas, en torno a la emoción.

Mucho más pronunciado aparece este sentido de la melancolía en el introito sin autor de las *Honras fúnebres al General Don Tomas Guardia*. Aquí, el sentimiento doloroso de la familia se extiende a la comunidad en un sentido político; la muerte se asimila a la falta de esperanza y a la melancolía: «La Ciudad de Alajuela consternada, se asociaba al duelo nacional, asemejándose á un gran hogar, cuyos miembros todos fueron heridos dolorosamente por la muerte de su Jefe y protector, objeto de su cariño». (1882: I).

La elección del símil es didáctica: quiere recordarse que la comunidad es una *familia* a fin de cuentas, y que la nación cabe en el seno del hogar. La insistencia en la idea del daño (heridas) busca expandir la experiencia del dolor hacia el colectivo, sin embargo, la única vía que parece quedar abierta para dicha experiencia es individual, pues *cada uno* sufre *su* herida —no existe una herida real que sea compartida, pues se experimenta en el cuerpo—.

Pero lo más relevante aquí es la ausencia del principio de resignación. La resignación no llega, porque el conocimiento de la muerte es imposible, y ello despoja al individuo de todo consuelo. La muerte, lejos del ritual, es solo misterio y desolación. Existe, pues, una visión laica de la muerte por omisión de las devociones que le eran propias al Antiguo Régimen —y que resucitarán más tarde con la llegada de la socialdemocracia—. En la *Corona fúnebre a la memoria del malogrado Director del "Colejio de Granada", Pbro. Lcdo. Don Pedro Saenz Llaría*, clérigo de formación, no se escatima en esta expresión de la muerte y de la experiencia del dolor, más allá del contexto necesariamente religioso que rodea al difunto:

Se separa la muerte de la vida.  
¡Silencio i soledad! Lóbrego aspecto,  
Errantes sombras por doquiera miro.  
Morada del no-ser, yo te respeto!  
Respeto tu silencio, tu retiro,

Porque causas en mi tan gran efecto  
Que angustiado mi ser triste suspiro. (Bien, 1878:XXIII).

Este panorama expresivo, como se verá a lo largo de este estudio, mantiene su constancia y ratifica una reconfiguración de emociones álgidas del ser humano ante el dilema de la muerte, de este *no-ser* inaudito, anómalo e inextricable, que ya no es servido por rituales, sino por el duro positivismo del siglo.

## **1.2. La muerte como disruptor de lo ideal-armónico, como anomalía.**

Según este razonamiento, la acelerada y urgente inmersión de las jóvenes repúblicas en el comercio con Europa y Estados Unidos provocó desplazamientos repentinos de población, sustitución de mano de obra y confusión en los pobladores por causa de la nueva burocracia. Un ejemplo de este último punto remite justamente a la tramitología sobre la muerte. Este aspecto resulta mucho más relevante por cuanto se produce en cualquier espectro de la jerarquía, en una especie de nivelación social consecuente con los cambios en la economía y la política burocrática. Ya no basta la bendición del sacerdote sobre el arcón hecho por el carpintero de la familia o del pueblo, pues ahora el nuevo decoro regido por la espectacularidad obligará a los deudos a alquilar la carrosa e invertir en el féretro. Del mismo modo, pero en la cúspide de la pirámide, el muerto no puede ahora descansar en la hacienda paterna, en el panteón familiar, sin antes socializar esta muerte ante una burguesía pendiente.

La muerte capitalista no es natural, ahora es jurídica. La funerarias son los organismos garantes de que la muerte sea un medio de producción. La muerte deja de ser un fenómeno de la naturaleza y se convierte en un factor más de producción del capital. La muerte antigua, la que se corresponde con los rituales familiares y religiosos, se vuelve ilegal, porque el Estado no la certifica. Aquella injerencia de la iglesia, la comunidad y la familia ahora es sustituida por el consorcio funerario, con la ratificación estatal. Pero, ante todo, la muerte debe ser un evento, un espectáculo.

Durante el siglo XIX, las funerarias funcionaban de manera muy diferente a como lo hacen en la actualidad. En esa época, los funerales eran vistos como una oportunidad para

mostrar el estatus social del difunto y de su familia, y por lo tanto eran muy elaborados y costosos. (Mitford, 1963:56).

Las funerarias ofrecían embalsamamiento, arreglo del cuerpo, elaboración de ataúdes y otros servicios. A menudo trabajaban en estrecha colaboración con las familias para asegurarse de que se cumplieran todas las expectativas y requisitos, y que el funeral fuera lo más impresionante posible. Además, ofrecían servicios a las familias de duelo, como el suministro de tarjetas de condolencia y la organización de servicios conmemorativos. En general, el negocio de las funerarias durante el siglo XIX era una industria muy lucrativa, a la vez que representaba con convicción la emocionalidad de la época. (Ariès, 1999:142).

Para el siglo XVII, en Cartago, Velázquez retrata los oficios fúnebres de esta manera:

El ingreso del difunto en la iglesia para ser sepultado, se acostumbraba que lo hiciera con el acompañamiento, que era un grupo de sacerdotes precedidos por la cruz alta, solicitada en la mayoría de los casos por los difuntos en vida, eran muy pocos los que pedían cruz baja. El acompañamiento marchaba de manera solemne con un destino y una misión determinada: acompañar al difunto en sus exequias y a su última morada terrenal y a la vez, en el paso hacia la vida futura en la que esperaba gozar la gracia de Dios. (Velázquez, 1997: 50).

Nótese el énfasis puesto en el ritual, esto es, una dirección a lo interno del acto, una reflexión sobre los constitutivos simbólicos que rodean el hecho de la muerte, que, a la vez, resulta en la estructuración del mito sobre los misterios de la naturaleza. Añade la autora: «El rito funerario requería de una vestimenta especial para el sacerdote y sus acompañantes, ya fueran otros sacerdotes o diáconos. Necesitaba la capa, ornamento sagrado que cubre totalmente al sacerdote y se sujeta por delante con un broche.» (Velázquez, 1997:42).

Se trata de una muerte no definitiva, no por una ulterior creencia en un más allá, sino porque ontológicamente significa una continuidad de la vida. Esta muerte ratifica la vida, es muerte más ideal que real, no objeto sino idea. Es comparable a la muerte del día, a la noche que promete el alba. El nuevo sistema trae un optimismo, un día perpetuo, una negación de la oscuridad, una noche iluminada por la maravilla de la máquina, pero también trae consigo la muerte que irremisiblemente llega, llega y mata sin sentido, sin objetivo práctico plausible, sin orden burocrático, entorpeciendo los procesos, enmudeciendo el pregón optimista del avance ilimitado, es una muerte anómala, no procesada y por todo extremo incómoda, es la muerte horripilante que detiene el progreso, el de un hombre notable, único, estrictamente

individuo, el del libre mercado, muerte sin razón —muerte loca—, a la que solo puede responderse con los rudimentos del viejo arte de la retórica y la música antigua, pero ahora individual, de individuo a individuo, con el mundo como mudo testigo del abismo. En las siguientes citas de coronas fúnebres obsérvese el concepto de muerte asociado, bien por el uso de la prosopopeya, bien por la lucubración de una lógica racional, a la pérdida de sentido o bien, al truncamiento de ese sentido correcto, direccionado al ideal de progreso.

Muy evidente resulta la emocionalidad del dolor en varios de los discursos que componen la Corona fúnebre a Lorenzo Montenegro, tanto por su estilo literario, de una sensibilidad elegiática, como por el patetismo de la retórica:

Una existencia exuberante de juventud y porvenir acaba de ser destruida por el soplo de la muerte.

Se ha hundido en el ocaso un sol cuyos primeros fulgores apuntaban en un horizonte sin nubes.

La muerte nos ha arrebatado para siempre al amigo y compañero de las aulas universitarias.

Lorenzo Montenegro, todavía muy joven, —contaba apenas veintitrés años,— ha descendido a la tumba.

No fueron parte á salvar tan preciosa existencia los cuidados y desvelos de la familia: todo fué en vano; solicitudes y afanes se estrellaron ante el mandato del destino, irrevocable y fatal.

Montenegro murió en la primavera de la vida, en esa edad en que el corazón está lleno de ilusiones y el pensamiento acaricia los más bellos y dorados ensueños. (Loría Yglesias, 1890:5).

El recurso empleado aquí es la prosopopeya: el soplo de la muerte, la muerte, el mandato del destino contra la existencia exuberante, un sol de fulgores, la primavera de la vida, los más bellos y dorados ensueños. Los elementos dramáticos (Moscoso, 2021) se colocan en oposición en virtud del discurso trágico, más que epidíctico. La inclinación a la literatura se justifica por cuanto la noción de muerte ahora escapa a la realidad burguesa. También el empleo de la fórmula condicional pretende elevar la sensación de desconcierto, absurdidad y sinrazón del hecho funesto, y es clave sobre todo hacia el final del discurso:

Quería él con toda la energía de su voluntad, instruirse á todo trance, para llegar á ser ciudadano útil á su patria; y habría conseguido el logro de sus ideales, si la

muerte, ciega e inexorable, hubiera dejado crecer el árbol que daba ya tan hermoso fruto. (Loría Yglesias, 1890: 7).

Estas estrategias retóricas tienen como objetivo dar voz al mutismo de sentido que representa la muerte. El ritual silente, introspectivo, el mantra del pueblo que exclama un coro fúnebre, ahora se ha convertido en un largo silencio que debe llenar la Corona. El mutismo se resolverá en el plano social, a través del espectáculo, del evento social que implicaba la muerte burguesa o aburguesada, con sus percherones —o mula—, con sus tafetanes nigérrimos, entre la marcha fúnebre tras el rutilante ataúd. Esta muerte individual ahora tiene un eco, una imagen que permanece —como otrora permanecía el ciclo imperecedero—, una escena fijada en la sociedad de nuevos valores. El proceso se corresponde a la estética del romanticismo, con su atención en el yo, y en la tragedia personal, pero sobre todo con la espectacularidad que Moscoso reconoce en toda manifestación doliente, eso sí, en esta ocasión exponenciada. Y en consonancia con este espectáculo, aparece la palabra altisonante, los trenos, el discurso epidíctico: la corona fúnebre.

Enseguida se intentará reconocer esta reconfiguración del dolor ante la muerte en fragmentos del corpus, según tres vertientes: la muerte como disruptor del sistema, la muerte irresoluble y trágica, carente de sentido, y la muerte en la espectacularidad retórica.

En las Notas necrológicas del Dr. Duarte, de 1897, se da énfasis a las lamentaciones por la muerte prematura del difunto, señalando los proyectos no cumplidos como recrudescimiento de la pérdida. Ha de notarse que existe un interés por extender el dolor a la sociedad, involucrándola en la tragedia, identificándola con el suceso, según su vínculo con el orden establecido bajo el sistema que impera:

Ha muerto el Dr. Duarte sin ser vencido por los años, á una edad en que el hombre cultivado recoge la mejor cosecha de sus aptitudes y dá para las sociedades los mejores frutos de su talento y de sus estudios; por eso se hace más sensible su pérdida, porque Nicaragua esperaba todavía de él buenos servicios y el lustre que le ofrecen los nombres de sus hijos preclaros. (Riguero de Aguilar, 1897: 16).

La entidad «Nicaragua» es una efigie, una construcción retórica solidificada bajo los principios de una abstracción racional, a propósito de los empleos simbólicos del pensamiento liberal. «Nicaragua» no coincide con la noción de comunidad, sino con la de alegoría del poder, según estas elaboraciones idealistas del periodo. El dolor ritual desaparece

ante el dolor racional que surge de la inconsistencia entre lo que debe ser y lo que es del pensamiento liberal. El ideal de progreso no se detiene, pero la vida termina, la misión jamás estará acabada y el resabio de melancolía de esta inminencia es insuperable, arrobador y salvaje.

De nuevo en la introducción de las Honras fúnebres a Guardia, encontramos esta muerte absurda como anomalía del proceso, como agente disruptor a través del uso de epítetos dramáticos —esto es, performativos— y del trabajo escenográfico de la écfrasis:

El estampido del cañón que resuena en todos los ámbitos de la República y el lúgubre clamor de las campanas funerarias que sobrecogidos escuchamos, nos anuncian un grave y trascendental acontecimiento, nos anuncian una gran desgracia. El Benemérito General Don Tomas Guardia, ha muerto. La ley inexorable del destino lo paró repentinamente en medio de su carrera pública. Señores, la nación está de duelo. (1882:17).

Los recursos acústicos se acompañan de epítetos ominosos, el resultado es la generación de una atmósfera de dolor que se extiende y *sobrecoge* a todos. Esta totalidad, sin embargo, está representada por individualidades, justamente por el canal comunicativo que se emplea: el sonido. Para la experiencia visual colectiva, hace falta el acto de la reunión, sin embargo, el sonido viaja por todas partes, incontenible, y para alcanzar las almas no requiere de concurrencia, basta la soledad para escuchar los sonidos del dolor: «el lúgubre clamor...; campanas funerarias...; sobrecogidos escuchamos...; grave... acontecimiento...; gran desgracia...; ley inexorable...». Es posible apreciar un desarrollo secuencial, y, por tanto, dramático en el ordenamiento de los elementos, el cual comienza en el sonido, hasta penetrar al interior del individuo, recordando la desgracia y la irresolubilidad del evento de la muerte. El momento de aparición de esta cita además es clave, pues se encuentra en la introducción de las Honras, lo cual marca el estado emocional del texto desde sus primeras líneas, a manera de codificador de sentidos.

En la siguiente cita, de la misma corona fúnebre, se observará una intención cronística, cuyo objetivo no pretende ir más lejos que narrar el suceso, sin embargo, de nuevo se aprecia el empleo de epítetos ominosos, que muestra un dolor catastrófico en relación con el evento fúnebre. Es innegable cierto uso de la hipérbole que excedería la función textual básica y la extendería a otro uso pragmático, esta vez, de índole emocional. Esta

particularidad se evidencia al momento de contrastar este uso con otras adjetivaciones que aparecen en el texto y que sí son, en efecto, de orden informativo.

La muerte del ilustre Magistrado Benemérito General Don Tomas Guardia, acaecida en la Ciudad de Alajuela á las 7-25 de la noche del 6 del corriente mes, fué un acontecimiento verdaderamente nacional por el rango é importancia política de la personalidad cuya existencia ha terminado, y por la profunda emoción que este deplorable suceso ha causado en todo el país. El telégrafo comunicó á todas las Provincias tan infausta noticia, y desde ese momento el alambre no cesó por largo tiempo de estremecerse al paso de las corrientes eléctricas que de todas partes de la República llevaban al hogar enlutado sentidas y numerosas manifestaciones de condolencias. (1882: I).

Así pues, se observan adjetivos como «ilustre, enlutado, profundo» que se mantienen dentro del discurso literal informativo, y, por otro lado, es notorio el contraste con apelativos emocionalmente hiperbólicos como «deplorable, infausta, estremecerse». En este último caso, cabe destacar toda la construcción: «el alambre no cesó por largo tiempo de *estremecerse* al paso de las corrientes eléctricas». La prosopopeya declarada en el infinitivo sustantivado, por tanto, personificado estimula la atmósfera melancólica, y acaso, pavorosa, de la noticia, además, relacionada íntimamente con el personaje fallecido, ya que es Guardia quien, entre otros avances técnicos, trae el telégrafo a ese país. Pero el sentimiento trágico con respecto a la muerte, esto es, lo opuesto del sentimiento de resignación del Antiguo régimen, se mantiene constante en todos los textos del corpus. Está en la descripción del cadáver expuesto de Tomás Guardia, en la catedral metropolitana de San José, Costa Rica.

Miradle al través del vidrio que cubre su urna cineraria: su rostro está rígido, su voz no alienta yá, su pupila está apagada.

Volved la vista en torno vuestro, y esos severos crespones, esos graves semblantes de la muchedumbre, esas lágrimas que vierten los ojos de aquellos que no saben llorar, de aquellos veteranos que vienen consternados á tributar postrer homenaje á su bizarro General... (1882:13).

Una vez más se expresa esta muerte trágica, sin sentido, en términos de Allouch<sup>4</sup> (2006), muerte *salvaje, seca*, capaz de hacer llorar a «aquellos que no saben llorar», soldados

---

<sup>4</sup> En el siguiente capítulo la obra de Allouch arrojará luz sobre el problema del lenguaje en relación con la muerte. Este principio de muerte física, sin sentido, brutal e irresoluble se explora en *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (2006).

curtidos en el campo de batalla, pero que, ante la escena mortuoria, no pueden sino sucumbir al llanto, este llanto inmarcesible, eterno en su absurdo y no en un valor sagrado o trascendental. Se trata de la lamentación sin consuelo, no la que suaviza los fuegos del Hades o abre las puertas piadosas del purgatorio. Esta es la muerte definitiva. El imperativo apela a la muchedumbre, la cual presencia el acto entre los «negros crespones», en una especie de espectacularidad tensa; toda serenidad parece ausente, esa serenidad que da la congregación, la comunidad, y que ahora no es posible experimentar. La corporalidad que se le imprime a la écfrasis promueve este sentimiento abismal. El empleo resulta particularmente patente en la cita que sigue:

Ese cadáver frío é inanimado, hace muy poco tiempo que estaba revestido de varonil energía y entereza; ese corazón que ya no late, palpité siempre ante el infortunio; ese cerebro que ya no piensa se preocupó todos los instantes de su vida por el bien de la Nación; y esa mano que ya no se moverá, empuñó bizarramente el baston del Primer Magistrado, Conservó con energía el orden y la justicia, y se abrió benéfica para cuantos la necesitaron. (1882:17).

La referencia insistente a los órganos vitales constituye la estrategia retórica base de esta écfrasis: «ese corazón, ese cerebro, esa mano». Cada uno de estos miembros vitales ha sido anulado por la muerte, y con él, la función vital —real— con la que está relacionado: corazón: amor; cerebro: razón; mano: acción. Con esta elección de elementos representativos se ha generado una sensación de abismo: nada hay que trascienda la muerte, y todo género de obra humana está condenado al fallo, a la desolación. El juego de contrastes que imbrica estos elementos remite, además, a la sinrazón: el orden de esta muerte es vesánico, escapa a la razón y todo él es ominoso. El uso de estos tres referentes vuelve a presentarse, más adelante, y designa un verdadero *motiv* en lo que se ha convertido en una diégesis. Nótese además, que ahora el tercer elemento, la mano, ya no pertenece al muerto, sino a la muerte misma:

Señores: pasó á las cenizas del Grande hombre, del esclarecido Patricio, en cuyo cerebro y en cuyo corazón tan magnánimo como valiente, ha tocado por ley misteriosa y providencial de la naturaleza, la mano de la muerte, abriendo para él de par en par las puertas de la inmortalidad! (1882:19).

En esta visión trágica de la muerte hay que notar una búsqueda infructuosa del equilibrio entra emoción, razón y acción; esto se expresa en el uso del tricolon y el contraste.

Aquí la muerte disruptiva y sin sentido, de nuevo evoca esta alianza entre emoción y razón, pero sin evitar más peso al factor emocional, lo cual se reconoce en el uso de los epítetos en forma de comparativo de igualdad. Finalmente, la cita cierra con un oxímoron que acentúa el sentimiento laico de eternidad como historia, la historia trágica del ilustre.

En la corona de Sáenz Llaría, la muerte como disruptor se manifiesta en las obras truncas del joven maestro. La necrología pone un énfasis en las empresas fallidas, de modo que conmueva por el bien irremediadamente perdido e irreparable. Este empleo del *bien* como valor supremo que arrastra la muerte en su estulticia y su locura también constituirá un constante recurso de arredramiento. En esta cita se presenta a la muerte como disruptor de los planes expresos del ilustre que fueron truncados:

A mediados de este año debía el Lcdo. Saenz Llaría hacer un viaje a Europa con el objetivo de estudiar la organización, sistema de enseñanza i administración de los mejores colejos del Viejo Mundo, i venir a implantar en el de esta ciudad las reformas que fueran compatibles con nuestros recursos, peculiaridades i especiales circunstancias.

Se sabe que uno de sus proyectos favoritos era la creación de un pequeño Jardín Botánico. Lo habría realizado, pues tenía la inquebrantable constancia del bien que caracteriza a las almas elevadas.

A su vuelta de Europa, contaba aumentar considerablemente el gabinete de Física del “Colejio de Granada” que se encuentra ya bastante bien provisto; i meditaba el establecimiento de un laboratorio de Química tan completo i formal como fuese posible.

Pensaba fundar estudios facultativos de Letras, Medicina i Derecho; i ya había logrado establecer las clases preparatorias de Anatomía y Fisiología. (Díaz, 1878:XIII).

La corona fúnebre a la memoria de Lorenzo Montenegro, de 1891, es con mucho la que mayor énfasis hace en este sentido de la muerte como ruptura del proyecto de vida y obstáculo para el progreso. Evidentemente la juventud del difunto —23 años— incrementa la sinrazón del evento. En la cita que sigue se emplea la condicional para acentuar la frustración que provoca el hecho absurdo:

Si la muerte no hubiera cortado á tan temprana edad la existencia de Montenegro, éste hubiera llegado á ser un hombre público notable y jurisconsulto distinguido.

Pero ahora -----ya no queda más que el recuerdo del amigo. Tan sólo nos cabe el consuelo de llorar sobre su sepulcro.

La irresolubilidad de la muerte, y esta visión de la muerte como error, como debacle, también regresa a la falibilidad de la escritura, mediante el uso de la pregunta retórica. Esa pregunta se formula justamente después de mostrar a la familia expectante y desolada, y más tarde a la sociedad entera, contagiada de esta pena.

Como hermano, como hijo y como amigo, hay algo más elocuente que nuestra débil palabra, demostrando lo inmenso del dolor y la extensión de la pérdida que experimentamos, las lágrimas de una familia inconsolable y la conmoción profunda de una sociedad entera.

¿Qué pudiera decir que mitigara el hondo pesar que aflige á la familia que hoy lamenta tan irreparable pérdida?

Los consuelos humanos llenan el corazón de gratitud; pero no alcanzan á quietarle la aguda saeta que lo desgarrá. (Loría Yglesias, 1891: 16).

La resignación pasiva o armonizada según el binomio vida/muerte propia del antiguo régimen aquí no aparece. No hay reconciliación alguna con poderes supremos, apenas hay mención a lo divino. En comparación piénsese en el discurso fúnebre moderno, con sus constantes menciones a la divinidad y a la sabiduría superior que permite la muerte y el dolor de sus deudos. En realidad, no se trata de una vuelta al ritual sino su trivialización; como señala Ariès, en los tiempos modernos nadie piensa en la muerte (Ariès, 1975:86), y más aún, se la evita como si se tratase de un pensamiento *en negativo*. El dolor se procesa según un mecanismo de silenciamiento y olvido, a través de un proceso de desplazamiento de emociones reales y efectivas, hacia una especie de bienestar natural, de abundancia y regeneración milagrosa. Esto serviría para desarraigar todo resabio de dolor; se hablaría, pues, del dolor castrado. Con pocas dudas, ello constituiría un futuro tema de tesis comparativa: en tiempos modernos, las menciones regionales a la religión son fórmulas que resuelven el problema de la muerte de un plumazo. Es posible que esta época tienda mucho más a las soluciones religiosas que la de los fines del XIX.

En la próxima cita, se utiliza la écfrasis para intensificar el contraste entre el antes de la muerte y el momento de la ruptura con la vida, que tilda de vesánico. En el capítulo II se analizará más menudamente este aspecto.

Ayer no más, presentaba la casa que hoy viste de duelo el cuadro de la más poética felicidad doméstica. Si nubes como en todos los horizontes, ligeras y tenues cual las que en verano deshace el más leve soplo de la brisa. En cambio brillantes celajes en el cielo del porvenir, oleadas de la existencia apacible que en lontananza se vislumbra. La felicidad sonreía para llorar más tarde.

Hoy, se ven lágrimas allí donde antes sólo se dibujaban los perfiles de la dicha: el hogar siente el vacío desconsolador que deja la ausencia eterna del ser acaso más querido,

Llegado a este punto, hay una evidente exacerbación de la emoción en locura:

... y en su doloroso delirio los amantes padres creen escuchar aún el gemido triste del hijo expirante, ver su mirada última al emprender el vuelo hacia el empíreo... (Loría Yglesias, 1891: 6).

Los mortales sufren de las alucinaciones febriles de los azogados, la muerte es un veneno que se mete en el alma trastornando las mentes y torturando a los vivos. No se comparte en el ritual, sino en el dolor, un dolor que se contagia no por la muerte, sino por la vida: los vivos sufren la muerte no por su conocimiento de predestinación, sino por sus efectos en la vida misma: es una muerte destructiva, enemiga del hecho humano y brutal en su acto. La muerte lleva desgracia a la vida, esta no es su opuesto, sino víctima de aquella, ante la cual se muestra vulnerable. Ahora se abordará, pues, la vertiente de la muerte ominosa. En los versos de Saturnino Bien recogidos en esta misma corona fúnebre, el sentimiento es patente:

Varón ilustre i sabio, ni un desvío  
Tuviste en tu misión. ¡La parca fiera  
Redujo en un instante a vil escoria  
El depósito fiel de tanta gloria! (Bien, 1878:XXIII).

Otra vez, aparece la muerte sin sentido, pero, además, salvaje y arbitraria. Los epítetos despectivos, propios del romanticismo para denotar miseria y dolor, aparecen en esta construcción de secciones simétricas contrastantes: la primera que remite a la vida: «Varón ilustre i sabio, ni un desvío / Tuviste en tu misión». Se interrumpe por encabalgamiento en el siguiente verso, restándole la segunda cesura del heterostiquio y con elisión del nexos adversativo: ««¡La parca fiera / Redujo en un instante a vil escoria»; y, asimismo, la tercera, que cierra la frase, en remembranza del primer verso, con tono melancólico: «El depósito fiel

de tanta gloria!». Existe una incapacidad de aceptar la muerte, que se convierte en un problema irresoluble:

Aquí, en presencia de tu eterno lecho,  
Reducida prisión de tus despojos,  
La frente ardiendo i comprimido el pecho,  
Lágrimas de dolor vierten mis ojos:  
Lágrimas, sí, del corazón deshecho  
Riegan con su brotar estos abrojos,  
Porque siento tu muerte, egregio hispano,  
Cual pudiera sentir la de un hermano. (Bien, 1878:XXIV).

De nuevo aparecen las menciones esperpénticas que elevan el patetismo: «despojos, abrojos»; hay rebajamientos morales de adjetivos, como *eterno*, ahora referido a la eternidad de la tumba, una eternidad no trascendental, sino mundana y relacionada con la putrefacción.

Por último, se explora el fenómeno de la espectacularidad, que ocupa llenar el lugar del rito. Atiéndase la siguiente excepción de la ley que declara el apartado preambular oficial de las Honras fúnebres a Tomás Guardia. Los artículos que se recogen enseguida informan sobre el estado de excepción que se aprueba para el entierro del expresidente. A pesar de que la ley prohíbe los entierros fuera del camposanto, el cadáver del hombre ilustre será enterrado en la catedral metropolitana de San José, Costa Rica. La reminiscencia de tiempos pretéritos sirve de telón melancólico al acto. La excepcionalidad ocurre en favor a la dramatización del acto, en búsqueda de la espectacularidad, como medio para compartir al colectivo una experiencia que no puede dejar de ser individual:

Art. ° 5°.— Contando con la aquiescencia del Ilustrísimo Señor Obispo, y en atención á que el Benemérito General Don Tomas Guardia fué durante su permanencia en el Poder, Patrono de la Iglesia, se exceptúa en su favor el cumplimiento de la ley que prohíbe dar sepultura en los templos, y se designará en la Santa Catedral un lugar para depositar sus restos. (Chaves Castro, 1882:2)

Obsérvese tanto la disposición legal como las cuidadosas y detalladas disposiciones sobre el protocolo:

Art. 1°.—Inmediatamente despues de esa noticia, todos los Jefes y oficiales veteranos vestirán luto riguroso hasta completar el noveno día, despues del cual,

usarán lutos simple en las presillas durante ochenta y un días. (Fernández, 1882:8).

Art. 2°.—De esta misma guardia colocará dos Oficiales á cada lado del féretro, con su espada desenvainada y descansada, durante la velación del cadáver. (Fernández, 1882:9).

Hay una preocupación superlativa por mantener la atmósfera del desfile militar, de la remembranza del muerto, cuando estaba vivo.

Art. 5°.—A medida que el féretro vaya pasando frente á cada batallon, el Comandante de éste mandará presentar las armas, el tambor batirá marcha granadera, y al pasar frente á los pabellones arrollados y enlutados, se inclinarán éstos para saludarlo. (Fernández, 1882:9).

Es a esta necesidad de representación espectacular, a esta altisonancia de orden dramático lo que la sociedad decimonónica apela como forma de trascendencia. Se eleva al difunto a un estadio de dignidad que lo separa del colectivo, que lo yergue como ejemplo, como efigie revestida de ideales. No obstante, ante el hecho de la muerte, este conjunto de representaciones se convierte en espejo de un abismo inescrutable y aterrador, que se filtra a la escritura.

### 1.2.1. La escritura al servicio de la muerte.

Para Marín Cobos (2021), «...hemos englobado bajo la nomenclatura de “narrativas del duelo” [...] obras escritas en prosa narrativa (que abandonan así la primacía de la elegía lírica como modelo para el llanto luctuoso) que nacen de un duelo efectivamente vivido por el autor y que, y esto es lo determinante, es reflejado como tal en el texto, lo que supone una tendencia al uso de formas discursivas en la órbita de las escrituras del Yo... (Marín Cobos, 2021: 30). En las coronas fúnebres u otros textos de carácter epidíctico cuya función consiste en expresar el dolor ante la muerte, esta orientación a la literatura se manifiesta justamente en un lenguaje depurado, no exento de figuras, pero que busca sobre todo hacer convincente el sentimiento de pena. Semejante convicción establece interesantes paralelismos, no con el muerto, sino con la angustia de la pérdida en el contexto de la sociedad burguesa —que en el caso de Centroamérica, debe considerarse una sociedad oligárquica—, más que la pérdida de una vida, el truncamiento de un proyecto de vida, tanto para el individuo como para la

sociedad que *pierde* a un notable o a un buen ciudadano. La estrategia retórica va más allá del protocolo y busca un verosímil en el propio sujeto de la enunciación, en el que escribe. A la vez, el sujeto se desdibuja a sí mismo como parte de este proceso de duelo, como una experiencia real, vivida desde la soledad del individuo. Sobre este problema de la experiencia, el segundo capítulo se extenderá oportunamente.

A pesar de que Marín Cobos expone unos efectos temporalmente mucho más lejanos que los observados en esta tesis, es posible determinar, merced a su razonamiento, que los detonantes del abandono de los rituales colectivos —esto es, sagrados— y el papel que el duelo individual debe asumir ante este vacío tienen sus orígenes justamente en el periodo de estudio presente. Así, el enfoque de Cobos sobre los textos de la postmodernidad —y también el de Ariès, con respecto a la negación moderna de la muerte— arroja luz sobre la culminación de un proceso que empieza a esbozarse en un corpus como el que aquí se ha elegido. A esto se refiere la autora:

«...el tabú fúnebre y el vaciamiento simbólico de los ritos de paso ha obligado a una reformulación de los mecanismos de expresión cultural de la pena, que se ven ahora insertos en una deriva hacia el espectáculo de la intimidad y completan así el panorama del trabajo del duelo como vivencia íntima que ocurre necesariamente ante un grupo social». (Marín Cobos, 2021: 31).

Tales mecanismos de expresión, como se sostiene aquí, obedecen a una construcción del yo semejante, sin embargo, en proceso de transición, y, por tanto, en crisis. El espectáculo de la intimidad queda expuesto en las coronas no como una «vivencia íntima que ocurre necesariamente ante un grupo social», sino en el plano discursivo, esto es, un evento necesariamente social, pero que expone a un sujeto enunciativo que intenta explicar(se) esta crisis ante lo inestable, lo errático, lo disonante: la muerte. Hay conflicto. El estilo literario, como se ha venido analizando, revela en la elección de los tropos, en la sintaxis misma, el contingente emocional que constituirá las nuevas prácticas pararrituales, sustitutivas, cuyos resultados reconfiguran las viejas concepciones, con el consecuente efecto traumático. Las marcas emocionales, pues, se constituyen en el lenguaje, y de la manera en que expone la autora:

«Es negligente obviar la incardinación en la tradición elegiática, que trasciende la forma de la elegía lírica para abrirse a la pulsión atávica de llorar a los muertos y reflejarlo en la escritura. La muerte y la pérdida son dos motores clásicos en el panorama literario universal porque impelen a la comprensión y la expresión emocional en pos de saturar, de algún modo, en algún espacio, una herida que es por antonomasia muy difícil de curar sino imposible». (Marín Cobos, 2021:31).

A pesar de que el acusado distanciamiento con lo literario —sobre todo en el sentido decimonónico—es manifiesto, la pulsión melancólica consigue generar un lenguaje emocional que demuestra los rasgos críticos de una reconfiguración de pensamiento y sus estructuras simbólicas. El vacío, tan patente como el alejamiento que sus medios expresivos deben demostrar, se llena justamente con este tratamiento elegiático, en una especie de prosa poética, esto es, un lenguaje a medio camino entre la expresión íntima y el manifiesto público. El discurso, orientado a la comunidad, no habla a ella sino al yo, o, mejor dicho, a los *yos* heterogéneos que encuentran en estas cuestiones, en esta crisis, el punto de inflexión de una sensibilidad incontenible y, para el entonces y el allí, desconocida.

El problema de la escritura se manifiesta en muchos momentos del corpus, lo cual ratifica la centralidad de esta preocupación en su demanda expresiva. En la corona de Sáez Llaría abundan las referencias sobre este punto:

Para dar a conocer mejor al personaje cuya muerte lamentamos, hemos creído conveniente formar con algún detenimiento su Biografía en esta fúnebre Corona que le dedicamos, impulsados a ello por un deber de justicia; i, no creyéndonos suficientemente autorizados para emprender por nosotros mismos trabajo tan sério, a pesar de la imparcialidad que nos caracteriza, con suma complacencia de nuestra parte i por indicación de algunas personas notables lo hemos confiado al justamente renombrado escritor de esta ciudad Señor Don Enrique Guzman [...] como era de esperarse de su ilustración i elegantes maneras de decir, de su perfecto i claro conocimiento de la lengua. (Ubago, 1878:X).

Sin embargo, la tendencia a desconfiar de las facultades de la palabra para representar la emoción, resabio del romanticismo, también se emite en varios discursos, y acaso, en este punto en específico, el obstáculo expresivo puede ser más real que ideal. La espectacularidad, como se ha visto, es un recurso empleado para construir un verosímil, por lo menos, alegórico de esta emoción desbordada y desconcertante; el mismo aparato expresivo puede quebrarse, como lo muestra esta cita: «Para expresar los sentimientos del alma la palabra es pálida, la

pluma impotente. Los lazos de la amistad, que la muerte rompen, son fibras del corazón que se desgarran. (Loría Yglesias, 1891: 15)». Merced a ese lugar común (Moscoso, 2021), es posible atisbar un problema que merece atención especial y un andamiaje teórico capaz de reconocer las expresiones del dolor en su reconfiguración traumática. Se trata de una forma de leer los textos fúnebres dentro de la experiencia, no desde su sustento comunicativo, sino justamente, a través de sus silencios, omisiones y obsesiones, como corresponde a los discursos sociales atravesados por hondas cicatrices sociohistóricas. En esta desolación de sentido consensuado, surge la necesidad de levantar el consenso del contenido y buscar la expresión en los accidentes de lenguaje que, no obstante, pueden hablar con elocuencia, a través de la éfrasis, el escenario y el desfile; en las plañideras niñas que aparecen en la corona de Sáenz Llaría: «Las alumnas de la “Escuela de Niñas Pobres” del Hospital de esta ciudad, que fueron educadas bajo su sabia i cristiana direccion, colocadas al rededor de tan venerados restos, imploraban también, juntas sus manos en actitud suplicante...» (Ubago, 1978:XI). El detenimiento en escenas y actitudes no deberá verse solo como un registro de sucesos, sino a través del interés mismo en la fijación. La cita que sigue expresa correctamente lo que se persigue con este paisaje mortuorio:

La función religiosa fué solemne y conmovedora: la pompa fúnebre que ostentaba el interior de la Catedral, la música y el canto con sus tristes armonías, la concurrencia enlutada, grave y silenciosa, y sobre todo, la presencia del cadáver, colocado en un suntuoso catafalco; todo este imponente conjunto hablaba al alma el lenguaje sublime del dolor y de la oración y levantaba en ella las aspiraciones á la inmortalidad. (1882: II).

La lectura que deberá ejecutarse de este «lenguaje sublime del dolor», pues, se relaciona con las gramáticas de la escucha de Acosta López y será aplicada en el capítulo segundo, dedicado al problema de la expresión.

## Bibliografía

- \_\_\_\_\_. (2019). *Biblia de Jerusalén*. Edición española, revisada y aumentada. Editorial Desclée de Brouwer.
- Acosta, M. (2018). «Gramáticas de la escucha: Descolonizar la historia y la memoria». *En. Sujeto, Decolonización, Transmodernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*. Mabel. Moraña. Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Allouch, J. (2006). *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*. Ediciones Literales.
- Ariès, P. (1975). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Adriana Hidalgo Editora.
- \_\_\_\_\_. (1999). *El hombre ante la muerte*. Taurus.
- Barrera Daza, A. (2023). *El sonido de la comunidad. A la escucha de Cuando lo negro sea bello*. Editorial Universidad del Rosario.
- Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. Liveright Publishing Corporation.
- Benítez Castillo, M. (2010). *Entre lo espiritual y lo terrenal: aproximación a las actitudes ante la muerte en la provincia de Sonsonate a finales del periodo colonial*. Tesis de grado. Universidad de El Salvador.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Bury, J. B. (2010). *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*. The Project Gutenberg EBook. [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org).
- Davis, P. (2014). *La Revolución Francesa: Una breve introducción*. Alianza Editorial.
- Fumero, P. (2002). «Vida cotidiana en el Valle Central: 1850-1914. Los cambios asociados con la expansión del café». *Costa Rica, Estado, economía, sociedad y cultura*. EUCR.
- Han, B. C. (2020). *La pérdida de los rituales*. Herder.
- Marín-Cobos, N. (2021). *Sujeto, duelo y escritura: la palabra escrita ante la pérdida del Otro en la literatura de la posmodernidad*. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid.
- Mitford, J. (1963). *The American Way of Death*. Simon & Schuster.
- Moscoso, J. P. (2021). *Historia cultural del dolor*. Taurus.
- Pastor, R. (2017). *Historia mínima de Centroamérica*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

- Pérez Brignoli, H. (1997). *Historia de Centroamérica: 1502-1980*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper & Brothers Publishers.
- Weber, Max. (2019). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los Hombres Infames*. Ed. Piquete.
- Thomas, I. (1983). *La Antropología de la Muerte*. FCE.
- Elías, N. (1981). *La soledad de los moribundos*. FCE.
- Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Ed. Tiempo Contemporáneo.

## CAPÍTULO II

ARTICULACIONES ENTRE CAPITALISMO, VALORACIÓN POSITIVA DEL  
INDIVIDUALISMO, SU EXPERIENCIA SUBJETIVA Y EL DISCURSO FÚNEBRE  
CENTROAMERICANO DE FINALES DEL SIGLO XIX.

## II. ARTICULACIONES ENTRE CAPITALISMO, VALORACIÓN POSITIVA DEL INDIVIDUALISMO, SU EXPERIENCIA SUBJETIVA Y EL DISCURSO FÚNEBRE CENTROAMERICANO DE FINALES DEL SIGLO XIX.

### **2.1. La experiencia del ser individual en el capitalismo: una realidad en transformación.**

Este capítulo parte del problema religioso, que, en la comunidad centroamericana, transiciona del ritual católico de lo colectivo al individualismo capitalista, de influencia protestante, hasta alcanzar, para el auge del periodo liberal, una conciencia más o menos laica del duelo y la muerte, lo cual constituirá una reconfiguración emocional traumática. Las marcas escriturales patentes de este fenómeno se expondrán con detenimiento, según varios aspectos retóricos determinados, en extractos de discursos contenidos en las coronas fúnebres.

En su planteamiento de la encrucijada sobre la naturaleza de las emociones, Reddy se plantea una serie de preguntas que, ulteriormente, revelan cuestiones compartidas en este trabajo y que arrojan luz sobre sus propios lineamientos. Esto por cuanto un par de ellas establece presupuestos que remiten a la conciencia de un cambio en el régimen emocional, a partir del pensamiento burgués.

Does death bring grief everywhere, or just in those cultures where the individual is highly valued? Is romantic love a universal human experience, celebrated in some cultures, suppressed in others – or is it just the creation of Western individualism? Is depression a neurological illness that can strike down anyone, anywhere, or is it a cultural artifact of modern, clinical treatment and modern social isolation? (Reddy, 2001: 38)

La cuestión del individualismo occidental queda expuesta a través del *Zeitgeist* del XIX: supremacía del yo (romanticismo), trágica caída del ideal y el irremisible absurdo de la muerte, todo ello acumulado en una *experiencia*, que se pretende rastrear desde su posible génesis. Así pues, surgen varias preguntas. ¿Cómo se arranca del constructo colonial —esa reminiscencia del balance urbano-rural, nivelada en una comunidad por la acción de la iglesia católica y cohesionada en su diversidad, a través de sus rituales— a esta nueva invención del

segundo capitalismo: el individuo? Se trata, en efecto, de una invención que propende justamente de la teología protestante, según su sentido de la gracia<sup>5</sup> (Weber, 1917). Pero ¿cuán susceptible es la sociedad letrada y católica del siglo XIX en Centroamérica a esta operación de cambio en la estructura —ya que no en el sustento— sobre el sistema de creencias? ¿Si se trata más bien de un pequeño reducto capaz de ver al gran sistema de cerca, que aun lo *nombra* con palabras como *progreso* o *riqueza*, cómo puede reconfigurar una visión de mundo, de la muerte? Y, sobre todo, ¿cómo se expresa esta transformación desde la experiencia? Anapios y Hammerschmidt sostienen que la adherencia a una religión basta para que existan fluctuaciones ideológicas —en principio— de un extremo al otro. Se trataría no de una religión sino de un “sentimiento religioso”. Ello explicaría la transición —pero no sus efectos—.

De hecho, como he sugerido (Hickey-Moody, 2019), al pensar en la fe como una experiencia encarnada, podemos ver que las personas que pertenecen a diferentes religiones tienen más en común de lo que las separa. Una lectura deleuzo-espinozista de la fe como capacidad de actuar nos muestra que pertenecer a una religión no tiene tanto que ver con tener una visión del mundo, sino con sentir la pertenencia y estar conectado a comunidades. (Anapios y Hammerschmidt, 2022: 38).

Así se explica que la resistencia al sistema fuera mínima o enervada por tratarse fundamentalmente de un fenómeno de masas, de una ilusión de comunidad «mayor», con grandes ideales, provenientes de los modelos burgueses europeos triunfantes y revestidos de majestad, esa nueva majestad, no desprovista de rasgos divinos, la riqueza. Una cuestión de gran peso en esta exposición consiste justamente en el problema de la materialidad de productos simbólicos y sus representaciones emocionales.

---

<sup>5</sup> La teología protestante concibe la gracia como «preveniente» o «gracia previa», y se refiere a que el amor y la providencia de Dios llega al hombre antes de que este pueda responder de ella. La gracia, pues, se entiende como el amor inmerecido y la misericordia de Dios hacia los elegidos. No puede ganarse ni merecerse por acciones o esfuerzos. Consiste en un acto individual por excelencia, pues se enfoca en la relación personal entre el individuo y Dios, por encima de las relaciones con la comunidad o la responsabilidad social. El énfasis en la gracia personal y la salvación individual, así como la justificación por la fe son centrales en el protestantismo. (Weber, 1917: 28-32).

Meyer nos llama a reflexionar sobre el papel que desempeña la materialidad en la religión. No puedo estar más de acuerdo con su propuesta y ampliar estas consideraciones sobre la religión para incluir todas las formas de fe. Una “rematerialización” de las estructuras de creencia, a menudo abstractas, requiere un compromiso crítico con el sesgo romántico protestante posterior a la Ilustración que, según Meyer (2010), aún persiste en el estudio moderno de la religión, como una apertura hacia las esferas del nivel cotidiano de la “religión vivida”, preguntando cómo la religión se hace tangible en “el mundo” (Meyer, 2003, p. 2). (Anapios y Hammerschmidt, 2022: 42).

Con respecto a esta materialización, la generación de objetos ritualísticos como objetos de consumo industriales —funerarias, carrozas, floristería— se conciben más como elementos de la escenografía mortuoria, que como símbolos de dolor, codificados bajo un lenguaje legible a la comunidad, al grupo cohesionado. En el caso del discurso fúnebre se registra esta espectacularidad a partir de la construcción de determinadas figuras escriturales. Pero ¿cómo se vive este fenómeno y cómo se traduce en la expresión de las emociones?

En el preámbulo de esta investigación, Ahmed explica que la expresión de las emociones del dolor depende justamente de su experiencia. Esta experiencia plantea un desafío adicional al intentar distinguir lo que es propio como experiencia subjetiva y lo que es ajeno como la necesidad de expresar esa experiencia, lo cual es conducente a una narrativa del dolor. Esto implica que el dolor se convierte en un proceso narrativo —o dramático (Moscoso, 2021)— estructurado y, como consecuencia, surge la pregunta de cómo las experiencias de la industrialización agraria influyen en la comprensión de estas vivencias cuando se trata del dolor por la muerte. Esta eminencia de la experiencia —lo material vivido/sentido— reviste el servicio de la muerte, lo cual transforma a la experiencia en el único reducto de sentido de una cuestión que lo ha perdido. Volvemos a la cita de Moscoso:

Aunque el dolor o el sufrimiento se entroncan con las emociones humanas, su historia no se ubica ni en la historia de las pasiones ni en la historia de las ciencias. La historia del dolor remite a la historia de la experiencia, es decir, a la historia de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo. [...] bajo el concepto de «experiencia» no caben las dicotomías sobre las que se ha construido en Occidente la conciencia moderna. Al abrigo de este término, el cuerpo no se separa del alma, ni la materia del espíritu, ni el yo del nosotros. (Moscoso, 2021: 22).

Este planteamiento acerca del concepto de experiencia en el estudio de las emociones se alinea con la postura de Bodicce. Según esta perspectiva, se trascienden los dilemas éticos de la cultura occidental que enfrentan lo racional y lo no racional, al mismo tiempo que se promueve la inclusión del otro mediante la necesidad de expresión. Además, se sugiere que el análisis revelaría aspectos del sujeto que no estarían al alcance de su comprensión directa. Se retoma la cita:

We do not merely judge an actor on what he says that he thinks or feel, but also on what he does or does not do because of those thoughts and feelings. We can see his expressions, his gestures, his actions, his procedures in the context of his peers, his forebears, and his successors, exposing his assumptions and his beliefs, which he may not himself have recognized as such. (Bodicce, 2018: 12).

Sin desatender el riesgo de candidez por considerar que las coronas fúnebres sean el epítome de esta expresión de la experiencia vivida/sentida, sí se considera plausible que el discurso, como acto performativo, pero también verosímil, es capaz de proveer una evidencia tangible de la transformación. En un estudio del discurso funerario destinado a engrandecer la vida de un personaje, bajo la óptica de las emociones, ha de revelarse la expresión determinada de una sensibilidad y unos afectos ostensibles en la escritura de la época. Ello demostraría que la modernidad y su comprensión del tiempo mudable, del individuo aislado y excepcional, de la precariedad de las tradiciones y de las explicaciones religiosas, si bien no han triunfado, han dotado a las nuevas repúblicas de una nueva estructura. Volvemos a la frase de Moscoso: «quien expresa su dolor no solo lo muestra, sino que también lo comparte de acuerdo con formas retóricas aprendidas. Sus gritos, sus palabras, sus acciones persiguen transformar la certeza en verdad mediante el concurso de elementos persuasivos». (Moscoso, 2021: 28). Puesto que en la corona fúnebre no se trata de quien sufre, si no de quien debe conseguir la representación del dolor mediante el discurso epidíctico, laudatorio, este discurso se convierte, según la teoría del autor, en la «materialización cultural» de la experiencia —del dolor—. Menciona que «las materializaciones culturales se comprenden como expresiones de nuestros afectos, o si se quiere (a la manera de Nietzsche) como «síntomas del cuerpo». (Moscoso, 2021: 29).

Como texto de la cultura letrada, este trabajo no considera que la corona fúnebre consista en un mero compendio de escritos laudatorios, sino en la constitución de un conjunto

de marcas emocionales límbicas, allí donde la cultura escrita se funde con la experiencia: «A uno de estos tópicos o formas persuasivas, incluyendo esta última por la que la filosofía reconoce que la repetición es el mejor modo de expresar la diferencia, constituye una estrategia retórica por la que transformar la certeza de una experiencia en una verdad social e intersubjetiva». (Moscoso, 2021). En las Honras fúnebres del General Tomás Guardia, quien fuera presidente de Costa Rica y dictador, recordado en particular por sus reformas liberales, aparece el discurso de Bernardo Soto, quien tiempo después también ocupará la misma silla, y que, para el momento, fungía como Gobernador de la Provincia de Alajuela. Los rasgos peculiares de estas honras recuerdan esta tensión entre lo individual como experiencia y la búsqueda de lo colectivo, como espectáculo, como efeméride:

A mí me ha tocado en suerte la honra de traéroslo; pero honra infortunada es ésta, honra tristísima, Señores, porque no tengo el derecho de hacer enmudecer mi voz para dar vado en silencio á mi propio duelo; no tengo ese derecho, pero que ella debe sintetizar todos los clamores, todos los sollozos y todo el desconsuelo de un pueblo; porque ella es el eco de un inmenso lamento de amargura.

Yo no os diré por qué; yo no os diré la causa; ese pueblo no quiere hacer aquí el recuento de sus pesares en el catálogo inacabable de su gratitud; que hoy no es día de detalles, sino de un conjunto, de un caudal de pena incalculable: porque hoy, es Señores un día de solemne pésame para la patria. (Soto, 1882: 13).

Dos figuras de acumulación contiene el pasaje, el tricolon: «la honra de traéroslo, pero honra infortunada es ésta, honra tristísima», y «todos los clamores, todos los sollozos y todo el desconsuelo», y la antítesis, también por acumulación: «hoy no es día de detalles, sino de un conjunto, de un caudal de pena incalculable». La primera figura, puramente formal, va descollando el discurso político-militar, por tanto, elevado: la honra —laurel, corona— hacia abajo, hacia el interior-inferior, «infortunada [...] tristísima» y, en el siguiente ejemplo, ya puramente en el plano inferior: «clamores [...] sollozos [...] desconsuelo». La antítesis, que opone los «detalles» al «conjunto» constituye un llamado a la unidad, eso sí, en el dolor. La conciencia de que la muerte solo puede conjurarse en la comunidad persiste, pero, ahora, como una exhortación, o bien, por el patetismo de las frases, un ruego.

En las Notas Necrológicas sobre el Dr. Agustín Duarte, la presencia de lo colectivo establece un paralelismo con la problematización de la muerte individual. En una especie de

tratamiento alegórico —sobre el que ha de volverse prontamente—, compara la muerte errada o anómala con el acto sin sentido de los habitantes de León, Nicaragua, recurriendo al préstamo del discurso historicista.

Después del pacto de Sabana Grande, el pueblo de León no contento con este tratado y justamente indignado por la conducta de los vencedores que en su entrada a Managua asesinaron cobardemente a los policías leoneses con premeditada crueldad, se preparó el pueblo para desconocer el pacto y proseguir la guerra, poniendo al frente del movimiento al General Duarte, como Presidente Provisional. Este rehusó el puesto, pero sí ofreció sus servicios como soldado, pues creía y con justicia que aquel movimiento sería un estéril sacrificio de parte de León. (Riguero de Aguilar, 1897: 14).

Las actitudes del muerto con respecto al colectivo se representan aquí según una relación contextual con la estrategia política y militar. Lo que conviene al pueblo es la integración de su notable, no como líder, sino «entre el pueblo». Entorno, las cualidades del finado se exaltan, para generar esta atmosfera de sorpresa que resulta convenientemente espectacular. Otra vez, hay una búsqueda de comunicación del ser alienado con sus referencias sociales, pero de nuevo, el intento es extravagante o fallido. En la corona de Lorenzo Montenegro aparece esta dialéctica, con matices interesantes destinados a subrayar la individualidad, en su entreacto con el colectivo. Uno de estos matices es el empleo de la prosopografía, que llama la atención por haber caído pronto en desuso en discursos fúnebres posteriores, en los que el cuerpo no entraba en cuestión:

Su semblante era severo, algo triste, como hombre que ve la vida tal cual es; pero esa severidad era aparente no más para con los otros, pero sí real é inexorable para consigo mismo. Frialdad exterior que contrastaba singularmente con la extremada benevolencia de sus afectos de familia.

Hablaba poco, como si un impulso secreto lo llevase á reservarse para la defensa de lo bueno y de lo justo, ó como si comprendiese, que no lo comprendía, porque jamás pensaba en sí mismo que hartó hablaba con su ejemplo de joven recto y con su honradez acrisolada. (Cortés, 1890: 13).

La prosopografía carga las calificaciones de la dignidad y la solemnidad. El juego de sentidos va de adentro hacia afuera, de lo individual a lo colectivo. Pero lo que más relevante resulta de este fragmento es la calidad de paladín que recibe el muerto, ya no como notable, sino como un ejemplo que justificaría una vida en soledad, recogimiento y contemplación, alejada de la fe u otras creencias. El tono se exagera en el retruécano: «ó como si

comprendiese, que no lo comprendía, porque jamás pensaba en sí mismo, que harto hablaba con su ejemplo de joven recto y con honradez acrisolada». Este conocimiento es, por tanto, hacia el exterior, como prueba de que el ser individual tiene fines más altos, que no comparte el vulgo o que el vulgo no logra entender.

Ahmed plantea una cuestión que involucra esta disyuntiva entre lo individual y lo compartido:

¿Cómo se introduce el dolor en la política? ¿Cómo moldean el contacto con los otros las experiencias vividas de dolor? El dolor generalmente se ha descrito como privado, incluso una experiencia solitaria, como un sentimiento que yo tengo que los otros no pueden tener, o como un sentimiento que otros tienen y que yo no puedo sentir (Kotarba 1983: 15) . Y, sin embargo, el dolor de los otros se evoca continuamente en el discurso público, como algo que requiere una respuesta colectiva e individual. En la cita de arriba<sup>6</sup> de una carta de Christian Aid, el dolor de los otros se presenta primero mediante el uso del término "minas terrestres". El término no va acompañado de una descripción o historia; se supone que las palabras mismas son suficientes para evocar imágenes de dolor y sufrimiento en quien lee la carta. (Ahmed, 2015: 85).

El dolor en la nueva polis centroamericana, esto es, unos centros urbanos modificados para la vida agroindustrial, según sus edificios de estilo neoclásico o neorromántico, no obstante, circuidos por fincas empedernidas en sus aves de corral y su ganado en ambulancia por las calles adoquinadas, demanda, pues, una dialéctica compleja y que consigue codificar estas dos dimensiones —lo individual y lo colectivo espectacular— según este uso específico del lenguaje. Esta acción que de ninguna manera podría considerarse consciente o completamente volitiva, sí denuncia unos usos motivacionales determinados, y, sobre todo, una forma particular de sensibilidad con respecto a la emoción de la muerte, que adopta estructuras variadas —discurso literario, religioso, retórico-clásico— , bajo la impronta

---

<sup>6</sup> Se copia el documento:

Minas terrestres. ¿Qué significa esta palabra para usted? Ensombrecida por las terribles lesiones y las innumerables muertes asociadas con ella, probablemente lo hace sentirse enojado o triste. Estoy seguro de que le van a interesar las historias de éxito que su apoyo constante ha contribuido a lograr . . .

Minas terrestres. Las minas terrestres están causando dolor y sufrimiento en todo el mundo, y es por eso que Christian Aid está trabajando con socios de todo el planeta para eliminarlas . . . Minas terrestres. ¿Qué significa esta palabra para usted ahora? Espero que sienta una sensación de empoderamiento (Carta de Christian Aid del 9 de junio de 2003) .

liberal, y sus ideales de progreso. Es de esta manera en que se consigue la evocación del dolor de los otros en el discurso público, y, por tanto, la respuesta individual–colectiva que persigue su estrategia de representación. La importancia aquí de la palabra como *voz experiente* en el discurso debe ser subrayada, ya que supone la *materialización* misma de la emoción, tal y como lo han propuesto Anapios y Hammerschmidt, Moscoso, y, puntualmente, Ahmed, con el análisis de la Carta de Christian Aid: se trata de la palabra como contexto *per se*; justamente cuando el «término no va acompañado de una descripción o historia», pues «se supone que las palabras mismas son suficientes para evocar imágenes de dolor». Resulta patente que esta performatividad, presente aquí en el discurso funerario, elude el problema del contenido y se centra en la tensión emocional generada por las figuras escriturales, giros retóricos, contundencias sintácticas y los «lugares comunes» (Moscoso, 2021: 24-26) que codifican el dolor y la muerte. Se trata de un fenómeno que se comprende muy bien bajo la teoría de las gramáticas de la escucha (Acosta López, 2018). En un análisis de música popular<sup>7</sup>, Adelaida Barrera Daza encuentra que la capacidad de «escuchar» lo inefable, que para su estudio significa la violencia traumática, y que para esta investigación está representado en la reconfiguración violenta del dolor ante la muerte, estriba en «escuchar remisiones, reenvíos, resonancias de sentido en el texto» (Barrera Daza, 2023: 76) que, paralelas al contenido del texto, son decodificadas por el juego de convenciones de la sociedad del siglo XIX.

De esta suerte, la experiencia individual encuentra su resonancia en la colectividad, siempre a través de ese sustituto de la comunidad, el espectáculo de masas. A pesar de que el individualismo demandado por el sistema instaure las emociones, entre ellas el dolor, en el territorio de la intimidad, la experiencia de ese mismo individuo encuentra en estos códigos

---

<sup>7</sup> Se cita el planteamiento preliminar de este estudio, que contorna el razonamiento aquí expuesto:

Como he anunciado ya, el ejercicio de escucha que propongo para este capítulo puede entenderse, en términos de Jean-Luc Nancy, como una búsqueda de sonido en el sentido, es decir, como el ejercicio de escuchar remisiones, reenvíos, resonancias de sentido en el texto de una cumbia cuya letra poética se resiste a enviar un mensaje político directo de denuncia o de resistencia beligerante. Si nos tomamos en serio a Nancy, la escucha puede ser la apertura a un sentido, una actitud que no persigue un siempre asignificante significado ni un referente estable por fuera de la lengua, es decir, que no pretende llegar a un concepto más allá de lo sensible o a un hecho en el mundo que se corresponda con lo dicho y que garantice el reposo de un sentido pleno, susceptible de ser comprendido. La escucha de la que habla Nancy depende más de la disposición de quien escucha que del tipo de discurso o de sonido que se escuche. (Barrera Daza, 2023: 64).

el modo de compartir con las otras subjetividades, en una especie de ecos repetidos. Explica Ahmed:

...el dolor generalmente se representa en la cultura occidental como algo solitario (Kleinman, Das y Lock 1997: XIII). Por ejemplo, Kotarba describe cómo la experiencia del dolor es "intrínsecamente privada y los demás no se dan cuenta a menos que quien sufre se los haga saber de manera activa" (1983: 15). Pero incluso cuando la experiencia de dolor se describe como privada, esa privacidad está ligada a la experiencia de ser con los demás. En otras palabras, la soledad aparente del dolor es lo que hace que haya que revelárselo a otra persona que sería testigo. Melzack y Wall sugieren que: "Puesto que el dolor es una experiencia privada, personal, es imposible que sepamos con precisión cómo se siente el dolor de alguien más" (1996: 41). (Ahmed, 2015: 58).

La desconexión con el otro (los otros/comunidad) es patente en la vida de las grandes ciudades del mundo industrial. Se trata de un fenómeno que tiene su gestación a finales del siglo XIX, y que ocurre de forma bastante generalizada en la cultura de Occidente, tanto por razones económicas —a partir del segundo colonialismo—, como de orden ideológico y cultural, con el auge del liberalismo. Esta nueva visión del mundo se extiende como la pólvora, a través del impresionismo y otras nuevas estéticas que se decantan por lo cotidiano e inmediato, las novelas realistas, con escenas citadinas, y, principalmente, con el sentimiento de cosmopolitismo que ya aflora, y que alcanzará su cúspide en la primera década del siglo XX. Al respecto escribe Pérez Méndez:

...es de gran pertinencia lo señalado por Meyer-Minnemann (1987), quien establece una relación bastante obvia pero que frecuentemente es ignorada por quienes se dedican al estudio de la literatura. Dicho autor entabla una unión entre el surgimiento del modernismo en los años ochenta del siglo XIX y el proceso de modernización/industrialización que tomó lugar durante esta misma etapa histórica. Asimismo, Meyer-Minnemann (1987) utiliza la terminología de lo moderno para designar el surgimiento de un sistema de ideas novedoso, opuesto a los modelos antiguos, no contemporáneos y, por lo tanto, obsoletos. Quizás (sic), entre sus afirmaciones, es importante rescatar la siguiente reflexión acerca de la innovación que el modernismo representó a pesar de haberse desarrollado en distintos ámbitos y en momentos temporalmente homogéneos pero separados. (Pérez Méndez, 2017: 42).

Estados Unidos, por supuesto, es el modelo. Para Pastor, la influencia del *modus vivendi* o «estilo de vida» norteamericano ya era patente en la sociedad centroamericana, especialmente en Guatemala, a la que Pastor identifica como «el epicentro de la reforma liberal centroamericana». (Pastor, 2017: 168). Sin embargo, las capitales del istmo, a pesar de distar tanto del crecimiento demográfico e infraestructural de las ciudades norteamericanas, y de jamás haber tenido la grandeza urbana de las metrópolis coloniales como México o Perú, adoptan con facilidad el frenesí del progreso, merced a la ingente propaganda<sup>8</sup> que despliegan los predicadores del liberalismo, quienes «suscribían un liberalismo “evolucionado” y evolucionista, más interesado en el desarrollo económico que en el desarrollo político y social, con un credo (comptiano) en la evolución materialista y orgánica de las sociedades...» (Pastor, 2017: 168). El urbanismo de la segunda mitad del XIX en Centroamérica, principalmente en Costa Rica y el corredor pacífico de Nicaragua, como se expuso anteriormente, no excluía rasgos rurales, y era común ver animales de pastoreo y aves de corral cerca de los edificios públicos (Fumero, 2006), sin embargo, el movimiento de ciudadanos, sobre todo con objetivos académicos-profesionales y las mejoras en las comunicaciones, una de las principales preocupaciones de los gobiernos liberales (Pastor, 2017), promovieron la construcción de edificios con segundas plantas, en las cuales se alojaban apartamentos que eran arrendados a los forasteros. En la necrología de Lorenzo Montenegro (1891), se registra que el difunto, siendo vecino de Alajuela, se había recibido de abogado en el colegio San Luis Gonzaga, ubicado en Cartago, a 56 kilómetros de distancia. Este distanciamiento de la comunidad es una evidencia patente de un *modus vivendi* totalmente nuevo, en el que un joven se desplaza de su entorno y se ve obligado a vivir por su cuenta. El imperativo de progreso y su relación con la formación profesional y la incursión en una sociedad letrada —burguesa—, contribuyen a la construcción de una identidad cada vez más individual. Comienza a vislumbrarse la importancia superlativa de conformar un Ego, como herramienta de fijación social. En la *Corona Fúnebre a la memoria del malogrado director del “Colejio de Granada Pbro. Lcdo. Don Pedro Saenz Llaría, de 1878*, aparece una curiosa alusión a un género de escritura mortuoria que se había practicado en la época, en España, y que el difunto habría querido emular. Su prematura muerte lo impidió, pero en la necrología queda registrado el hecho:

---

<sup>8</sup> Este punto se desarrollará con abundancia en el tercer capítulo.

I, al desempeñar nuestro cometido, sentimos en el alma no poder acompañar a la presente Necrología el *Testamento* que el finado pensaba publicar, a imitación de lo que también intenta hacer nuestro dignísimo i antiguo profesor de la Universidad literaria de Madrid, filólogo i orientalista, Don Antonio María García Blanco (de quien fué tan digno discípulo), bajo el título expresado i el de *Oración fúnebre de un muerto por sí mismo en el día de su entierro*.

“En este documento, que pensaba dejar encomendado para que se lo leyesen sobre su tumba i se repartiera a los circundantes (idea, que no pudo llevar a cabo por lo inesperado de su muerte prematura), despues de hacer la crítica de los mal llamados *testamentos* porque nada *testifican*, pensaba manifestar la historia de su vida, *testificando, dando testimonio* público, claro, sincero, de cuanto habia hecho en el discurso de ella, de cuanto habia visto i aprendido, de cuanto alcanzara sobre la vida i la muerte. En él pensaba consignar solamente sus ideas acerca de estos puntos, i sobre la Sociedad, i la Religión, i las Ciencias, i la Humanidad i la Eternidad, sin anfibologías ni reticencias, porque en aquel trance supremo ya no hai por qué emplearlas; porque creia obligación de todo hombre el hacerlo así, para que la vida individual pueda servir de lección a las generaciones siguientes, en bien de la Humanidad i de la Ciencia. (Ubagó, 1878: 16).

Este género mortuorio expuesto arriba, esta especie de treno de sí mismo, transfiere al sujeto de enunciación —que para el momento de la muerte será él mismo el muerto— a una especie de testigo del propio fallecimiento. Esta operación revela cuánto es menester para el individuo contemplar su muerte como un fenómeno legible, solo para caer en el abismamiento de su interpretación, la cual es nula y tremebunda. Ya Moscoso había advertido sobre la teatralidad de la muerte, ahora, esta rara traslación del sujeto enunciativo propone un derrotero también hacia el terreno del discurso, una performance del yo, más allá de la muerte ininteligible.

En este proyecto de escritura del propio testamento puede leerse una operación de aislamiento del individuo, con valor teleológico, esto es, que busca justificar el evento de la muerte, según el sentido de sus obras en la vida. Se trata, pues, de un legado del individuo a la sociedad, que reafirma una identidad frente a lo colectivo. Es de consideración que este individuo, ahora llamado a distinguirse de las «gentes» a través de sus alcances de conocimiento y probidad, aparezca en una condición cada vez más solitaria, y que poco a poco resultará irreconciliable con el colectivo, al punto de la diferenciación total: el ciudadano modelo, el ejemplo de éxito, el líder sin séquito. Se perfila la construcción de este «hombre notable», cuya vida es ejemplar y debe procurarse un lugar en la historia, ese

*paraíso laico* que impone la nueva sociedad liberal. El tercer capítulo de esta investigación se abocará a este fenómeno.

En el discurso para Agustín Duarte, nuevamente se recurre al registro historicista, con el objetivo de identificar —o esclarecer— un *tópico* en el cual inscribir al individuo, desmarginarlo del colectivo, y ofrecerle un sentido a la muerte como suceso aislado. En la siguiente cita:

El Doctor Duarte prestó el concurso de sus talentos y actividades a la actual Administración hasta Febrero del año pasado, fecha en que se separó de ella arrastrado por el torbellino de la revolución, que lo arrojó á playas salvadoreñas, en las cuales ha rendido la jornada de su existencia, porque el estado agudo a que alcanzaba su enfermedad no le permitió acogerse al decreto de amnistía amplia é incondicional del 1° de Febrero del corriente año. (Riguero de Aguilar, 1897:16).

Es posible reconocer, a la par del prurito histórico, un resabio del estilo épico, mediante el uso de las aposiciones y las fórmulas de novela de viajes. El recurso recuerda la estética romántica, por la elaboración del epíteto en la fórmula dramática «arrastrado por el torbellino [...] que lo arrojó á playas salvadoreñas». El individuo se transforma en un héroe legendario —en el sentido romántico-burgués, es decir, en *amo* de sí mismo ante la tragedia—; el proyecto de validar la condición individual se nutre de los discursos del arte canónico para entonces en Centroamérica. Existe la necesidad de afianzar la muerte diluida del ser alienado, incluso con un ya patente uso del lenguaje metafórico. Para ir aún más lejos en este mecanismo de materialización, he aquí un extracto del esmerado discurso que pronunciara Francisco M<sup>a</sup> Yglesias en el cementerio de Alajuela, Costa Rica, y que está recogido en la corona fúnebre de Lorenzo Montenegro:

Tristísimo es contemplar al árbol que se levanta erguido y lozano, descuajado de raíz por el súbito vendaval, cuando apenas comenzaba á producir balsámicas flores y frutos sazonados; y cuando bajo su temprana y gratísima sombra germinaban ya simientes de esperanza y de cultivo promisor, para la familia y la heredad en que precoz se levantaba. (Yglesias, 1891:10).

La referencia al árbol no es casual, pues recuerda mitos griegos y nórdicos, propios del romanticismo o el modernismo, en boga. Sin embargo, lo más interesante estriba en la imagen propuesta que, además, se desarrolla con exhaustividad, según varias relaciones, así

a la primera imagen —« árbol que se levanta erguido y lozano»— sigue la de la muerte: «súbito vendaval», para regresar con la analepsis de los buenos tiempos: «balsámicas flores y frutos sazonado», «temprana y gratísima sombra», «simientes de esperanza y de cultivo promisor». La juventud es un valor que se explota aquí, según la tradición griega, pero bajo la óptica capitalista, según la cual el precepto de juventud se lee bajo el código de la productividad, mejor que desde el de la belleza —proporción, equilibrio o σοφροσινη—. La muerte es trágica —según el Romanticismo— pero sobre todo por ocurrir en la juventud, esto es, en el estadio más productivo de la vida. Se trata del preludio terrible de las *fisuras* del sistema. Es cuando comienza a configurarse esta nueva muerte irresoluble.

El dolor que implica la quebradura de «el» sistema en el evento de la muerte vaciará las arcas de los antiguos subterfugios: resignación, acogimiento a la voluntad divina, integración de la muerte en el rito. Ahora, la muerte es profundamente irresoluble, infundada, es «muerte a secas»<sup>9</sup>, y, en una sociedad racional, de valores positivos, debe reorientarse, desproblematizarse. Dice Philippe Ariès con respecto al sentido actual de la muerte:

A partir del siglo XIX, las imágenes de la muerte son cada vez más raras y desaparecen completamente en el transcurso del siglo XX. El silencio que se extiende en adelante sobre la muerte significa que ésta ha roto sus cadenas y se ha convertido en una fuerza salvaje e incomprensible. (Ariès, 2000: 121).

Esta muerte salvaje, como se ha dicho, es inexpurgable, y Ariès encuentra en la ficción literaria —y también son patentes en las coronas fúnebres, como se verá— el modo de escenificar este dislocamiento. Dice:

El siglo XIX es la época de los duelos que el sicólogo de hoy denomina *histéricos*; y es verdad que colindan con la locura, como en ese cuento de Mark Twain, *The Californian's Tale*, datado en 1893, en el que un hombre que nunca ha aceptado la muerte de su mujer, acaecida diecinueve años atrás, pasa el día del aniversario de esa muerte esperando su imposible retorno en compañía de amigos compasivos, que lo ayudan a mantener la ilusión.

---

<sup>9</sup> Dice Jean Allouch al respecto de la muerte moderna:

Pero resulta que, dentro de la ausencia de un rito con respecto a ella, su actual salvajismo tiene como contrapartida que la muerte empuje el duelo al acto. A muerte seca, pérdida a secas. En adelante, sólo semejante pérdida a secas, sólo un acto así, logra entregar el muerto, la muerta, a su muerte, a la muerte. (Allouch, 2006: 32).

Esta exageración del luto en el siglo XIX tiene sin duda una significación. Quiere decir que a los supervivientes les cuesta más que en otro tiempo aceptar la muerte del otro. La muerte temida no es entonces la muerte de uno mismo, sino *la muerte del otro*. (Ariès, 2000: 129).

Y la razón es que la muerte propia «no» existe, pues es imposible su constatación, su socialización. La experiencia de la individualidad, abstraída del continuum histórico, asumida como verdad científica y también moral (liberal) reconfigura los valores de la vida, y, por tanto, de la muerte, y su duelo. El hombre es solitario porque no puede compartir su camino con otro, en esta exclusividad estriba precisamente su ideal, su objetivo vital. Ascender a la cúspide, allí donde solo hay sitio para uno, exige la objetivización del otro, en virtud de la distinción del ser. En el sistema el progreso es social solo como consecuencia del progreso propio, como beneficio ulterior-resultante. El registro de esta experiencia, si lo hay, brotará de la gramática silenciosa en el gesto de la escritura. A esta reflexión se dedicará el siguiente énfasis.

## **2.2. De la experiencia a la escritura**

Freud había alegado el siguiente razonamiento: «Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: la meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo. (Freud, 1917: 19). Como se ha explorado el problema hasta el momento, la imposibilidad de asumir este evento según los ideales del liberalismo económico y la manera en que estos se han convertido en la única vía de interpretación de un sentimiento de comunidad en la sociedad, demandaría unas necesidades expresivas particulares, que la literatura exacerban, pero que, además, bullen en la visión misma de la realidad. El objetivo entonces es comprender el funcionamiento silencioso de esta expresión de la experiencia individual, según una gramática de la escucha (Acosta López, 2018), que sigue el mismo principio de la obra plástica o la música popular, en las que las omisiones, desviaciones y sesgos de contenido comunican espacios sensibles. En la misma línea se analizan, pues, las marcas sugerentes que codifican los discursos de la corona fúnebre.

Acosta López explica:

...en el caso de testimonios de violencia traumática, la dificultad de la escucha no solo proviene del reto radical que esta le plantea a toda posibilidad de comunicación —esto es, la dificultad que experimentan los sobrevivientes por poner en palabras e incluso por encontrar lenguajes adecuados para comunicar su experiencia—, sino que este reto, relativamente predecible, aunque no con la contundencia con la que se presenta en la práctica, viene también con otro que, en particular, me ha tomado mucho más desprevenida: la dificultad que implica el poder realmente escuchar estos lenguajes fracturados y crear un espacio de sentido que posibilite, en estos contextos, una experiencia real de escucha. Con esto me refiero no solo a una apertura a lo incomprensible del trauma, y a lo que implica atravesar por una experiencia que no busque escapar del todo de esta incomprensibilidad, sino también a la posibilidad de un marco de producción de sentido, o lo que yo llamo “gramática de la escucha”, que haga lo posible, tanto para quien escucha como, sobre todo, para quien cuenta su historia, la salida de ese lugar aislado y aislante que es la experiencia traumática. (Acosta López, 2018: 161).

En efecto, el nuevo orden que la vida del centroamericano de fines del XIX experimenta reviste los rasgos del trauma. Implica una separación violenta y *voluntaria* del continuum histórico. No obstante, es necesario detenerse en este último epíteto, para matizar dicha calificación. Es acto voluntario, en cuanto a que a la sociedad agraria se le ha sometido a un proceso propagandístico de orden global, pero dicho sometimiento se efectúa sin conciencia clara —por imposible— de las renunciaciones axiológicas y emocionales a las que se vería sometido el ser, bajo la condición del individualismo capitalista. Ahora bien, más importante que probar el hecho violento que justifica la aplicación de esta teoría, resulta de mayor provecho atender a las herramientas de las que dota para efectuar la lectura de estas coronas y comprender en esa dimensión sus expresiones de dolor, y su abismamiento ante la muerte.

Porque, en efecto, el ordenamiento (gramática) que se sucede en el proceso de escritura, según el *motiv* de la pérdida, la sinrazón y la irrupción favorece este principio de escucha como medio de recepción para el lenguaje de las coronas fúnebres. Del mismo modo, otros lenguajes que lindan entre la voluntad y la inconciencia se sirven de mecanismos de escritura / lectura similares.

Allouche reconoce operaciones semejantes en la representación del deseo<sup>10</sup>, las cuales relaciona con un problema de escritura. Para el autor, la lectura del sueño —la obra a la que aquí se alude se basa en una pesadilla suya— abre una posibilidad de interpretación. Dice:

En el sueño, la representación sería objeto de toda una serie de operaciones que Freud no identifica verdaderamente como escritura, pero que sin embargo señala y utiliza como si lo fueran [...] Desde el punto de vista de tales operaciones, el término de representación tiene el valor —un tanto confuso— de una palabra-valija [...], y tanto la historia de la escritura como el ejercicio de rebus ofrecen una serie de términos mucho más precisos. [...] Dichas operaciones están regidas por la regresión tópica, que guiaría la representación a través del juego deseo/censura, hasta el punto en que la representación finalmente aparecería como la impresión del objeto. Entonces la representación, al fin bien llamada así, desencadenaría la experiencia de satisfacción. Ésta sería, según Freud, la vía para la realización del deseo. (Allouch, 2006: 107).

En el discurso de Nicolás Ubago, frente al cadáver del Pbro. Sáenz Llaría cuyo extracto de su necrología ya se ha recogido aquí, aparece un interesante fragmento, que se copia:

...i os la dirigiré, para expresaros mis sentimientos i haciéndome tambien fiel intérprete de los que animan á todo este Cuerpo colejiado i á toda esta sociedad; pero con la elocuencia que siempre inspira la naturaleza en estos casos, como manifestación de gratitud al finado i de reconocida justicia á sus relevantes méritos i grandes virtudes (Ubago, 1871: 15).

El autor ejecuta una especie de invocación, cuyo objetivo es conjurar a una voz común (*corpus magistrorum*, sociedad) y a la «elocuencia» que provee esta «naturaleza» del luto. El empleo de estas figuras escriturales, que pueden considerarse alegorías no es casual, pues opera bajo la lógica del rebus. En esta forma de escritura se produce una oscilación entre lo fónico o gráfico, como materialidad, y el significado. En Freud, el sueño comparte la lógica del rebus: si no se analiza en su materialidad, desaparece el sentido, de ello depende la susceptibilidad de lectura. Se trata de un texto que, no obstante, se presenta en fragmentos, sometidos, en la vigilia, a determinadas censuras. (Freud, 2014). En esta lectura del discurso fúnebre, las prácticas de representación mantienen este mecanismo desde, como se ha dicho,

---

<sup>10</sup> En la obra *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* de este autor, se exploran las relaciones entre el deseo y la muerte, según un principio de pérdida de sentido en la vivencia de la muerte como experiencia.

la construcción de efigies, y principalmente en el tono —inversiones retóricas—. En la cita siguiente se aprecia una alegoría harto interesante, por cuanto, en oposición a las anteriores, representa un vicio de la sociedad, del cual, el muerto notable se mantuvo incólume. Llama la atención el cuidado en el giro retórico que se considera necesario para contextualizar dicha alegoría. La «falla de la Historia» se refiere a la práctica de la *corrupción*, que, como podrá apreciarse, se expone con cierto grado de normalización para este momento, sin evitar por ello la censura moral nicaragüense. A saber:

No diré que Agustín Duarte fuera genio y genio mal comprendido, como se acostumbra decir de todos los inútiles que nunca han podido dar un paso al frente, por ser incapaces para ello; no: Agustín Duarte no usaba melenas largas ni se quejaba nunca de su mala fortuna, aún después de haber sido Ministro del Gobierno en varias ocasiones y árbitro de los destinos de su patria en momentos que todos conocen, y encontrarse al día siguiente con que en su casa no había dinero para el pan de una semana. Y muy al contrario de ser desconocido, tan conocidos eran su honradez, su talento, su abnegación, su desinterés, su corazón tierno y sencillo, que más de una vez, ya en asuntos particulares, ya en asuntos de negocios y aún en los asuntos de alta política, usaron de su nombre y aún abusaron de él los merodeadores de todas clases, que nunca faltan; pero caso raro y que demuestra la convicción que todo Nicaragua tenía en la honorabilidad acrisolada de esta república, siempre en todos los casos salió él puro y sin marquilla ante el severo tribunal de la opinión pública, como se será dada salir a otros que luciendo glorias de un día, caerán ante la inexorable falla de la Historia, convertidos en míseros sudarios lo que se creía que eran coronas de laureles y siempre vivas. (Riguero de Aguilar, 1897:17).

El extracto, en efecto, demuestra una serie de recursos que rodean la alegoría y refuerzan el marco de persuasión establecido por el discurso mortuorio. Sin abandonar el estilo historicista que emplea particularmente esta corona fúnebre, se aprecia una orientación más sincrónica, a través de esta distinción de lo *puro* y el vicio —ulteriormente, y a diferencia de otras coronas analizadas, en este corpus los discursos para Duarte abren resquicios hacia el terreno político—. Es frecuente en el género de la corona fúnebre el uso de la etopeya, pero con respecto a la prosopografía, este estudio ha encontrado una representación importante. En esta cita, se trata del primer empleo utilizado. También es de interés que estas descripciones se expresan en términos negativos: este notable *no* es un «genio mal comprendido», *no* es como «todos los inútiles que nunca han podido dar un paso al frente, por ser incapaces para ello;», y, cerrando el tricolon, «Agustín Duarte no usaba melenas

largas ni se quejaba nunca de su mala fortuna». La intención, presumiblemente, consiste en reforzar las connotaciones negativas del vicio, provocando la sensación de *distancia* con el notable. El juego de oposiciones continúa, aunque solo como elemento de cohesión retórica: «Y muy al contrario de ser desconocido, tan conocidos eran su honradez...», sin embargo, el objetivo de establecer una distinción de contrarios continúa patente: «Ministro del Gobierno» un día, y más tarde «en su casa no había dinero para el pan de una semana». Es evidente el tratamiento cuidadoso del tema a punto de enunciarse, por ejemplo, emplea una figura previa «los merodeadores» y puntualiza que son «de todas clases», con el probable intento de borrar cualquier señalamiento a determinados estratos sociales influyentes, lo cual, por supuesto se trata de una mera estrategia retórica por no ser verosímil que las clases bajas tengan poder de seducción en un General de la patria. El posesivo «su» se reitera con abundancia en la enunciación de las cualidades —que combatirían el vicio próximo por aparecer mediante la alegoría—: «*su* honradez, *su* talento, *su* abnegación, *su* desinterés, *su* corazón tierno y sencillo». Se busca el énfasis en la individualidad del personaje notable. Por último, y lo que más compete a este punto particular, es la elocución de la alegoría. La «falla de la Historia» se presenta como un fenómeno que escapa al poder humano, esto se explica por el uso del genitivo: esta «falla» es inherente a la «Historia», como alegoría —y como documento de la realidad histórica—, justamente en esa ambivalencia o binomio irrenunciable. La parafernalia empleada entorno a una alegoría magnifica la preocupación por el mal histórico, pero también demuestra la búsqueda de materialidad de esta muerte, una tangencia histórica, una estabilidad en el caos de sentidos. El tratamiento equilibrado de las dicotomías exige la contestación de esta alegoría del mal, con su contraparte: «la honorabilidad acrisolada de esta república» y, finalmente, con la purga de los malignos, que al final lucirán «mortajas», en vez de «laureles».

En el introito del discurso pronunciado por Ramón Loría Yglesias, contenido en la corona fúnebre de Lorenzo Montenegro, y que se copia aquí, la elaboración de efigies, cada vez más metafóricas (concretas) y menos alegóricas (abstractas), elevan el tono de patetismo, con el objetivo de reforzar la materialización de la muerte alienada. Dice Moscoso (2021) que «El dolor no es transparente. De cada una de las imágenes que lo sugieren podría legítimamente decirse que sus motivos no atañen al padecimiento físico, sino a la melancolía,

a la crueldad, a la angustia, a la tortura, al miedo o a la violencia» (Moscoso, 2021: 55).

Atiéndase, pues, a las imágenes:

La vida humana es un lamento interminable. Caminamos sobre abrojos y muy á menudo nos hieren las agudas espinas del dolor moral que sólo respetan al inocente niño que duerme en el regazo materno.

Como el soldado en el campo de batalla, vemos á cada paso caer á nuestro alrededor, heridos por la guadaña de la muerte, amigos muy queridos, hermanos, hijos, padres; pedazos que se desprenden de nuestra alma y se hunden en la fosa, así como se desvanecen el tiempo todas las quimeras que se llaman ilusiones y alegrías, y que no son otra cosa que sueños infantiles.

Perdonad, señores, si la emoción que me posee en esta hora tristísima da un tinte demasiado lúgubre á mis ideas: ¡es muy cruel la eterna despedida! (Loría Yglesias, 1891: 14).

Para la sociedad centroamericana letrada del siglo XIX, —esa pequeña porción de hombres, en su mayoría educados en Europa o Estados Unidos— de corte liberal y que, sin ir demasiado lejos, acariciaba el ideal laico, esta visión pesimista de la vida no resultaba extraña. En la época, una lectura de Schopenhauer puede reunir el sentido a la vez trágico (dramático) y filosófico, a partir de una normalización anímica: «Sin duda, es la certeza de la muerte, y junto con ello la contemplación del sufrimiento y de la miseria de la vida, lo que impulsa a la meditación filosófica y a la interpretación metafísica del mundo». (Schopenhauer, 2009:176). Por esto, no sorprende que los recursos literarios empleados aquí potencien el dolor ante la muerte con especial abismamiento. Se aprecia como mecanismo equilibrante del discurso el paralelismo; este refiere el tema de la niñez: «agudas espinas del dolor moral que sólo respetan al inocente niño» y «quimeras que se llaman ilusiones y alegrías, y que no son otra cosa que sueños infantiles». Estas expresiones son los bordes (arriba y abajo) en que se enmarca el introito discurso fúnebre de Loría Yglesias. Sin embargo, los recursos de arredramiento continúan con una analogía que omite el elemento comparativo, mediante el uso del epíteto; así la vida *humana* (dolorosa) se opondría a la *animal* (jubilosa). Este tópico aún recuerda a la filosofía de Schopenhauer. También se quiere subrayar las figuras de desmembramiento: «pedazos que se desprenden de nuestra alma y se hunden en la fosa», y desvanecimiento: «se desvanecen en el tiempo todas las quimeras que se llaman ilusiones y alegrías». Nótese que producen la sensación de pérdida de la materialidad, lo cual conecta, indirectamente con la pérdida de la abundancia, de la riqueza

como valor de la sociedad capitalista. De esta suerte, se ha elaborado un tono lúgubre que circuida la efigie principal «la guadaña de la muerte»; incluso, no se escatima en otras efigies aledañas, como si se tratara de un conjunto escultórico: «regazo materno», «soldado en el campo de batalla», «quimeras», «eterna despedida». Cierra este preludeo una súplica, el objetivo de conectar con la moral liberal racional, con la exposición de un pecado al que el hombre del XIX está irremediamente expuesto: la emoción: «Perdonad, señores, si la emoción que me posee en esta hora tristísima da un tinte demasiado lúgubre á mis ideas». La moral se presenta como un mal necesario.

Se expondrá un ejemplo más de este empleo retórico de la efigie en lo que el presente estudio considera su máxima representación y que, a la vez, enlaza el objetivo de este capítulo, la experiencia del individuo, con el del próximo, la hagiografía laica del notable y su contribución al proyecto de Estado-Nación. Se trata de un extracto del discurso pronunciado por Don F. Chaves Castro y contenido en las Honras fúnebres a Tomás Guardia. Chaves Castro ocupa el cargo de Secretario de Estado en el Despacho de Culto, Beneficencia, Gracia y Justicia, y recibe el cadáver de Guardia en la estación del Ferrocarril al Atlántico, a cuyo contexto alude en sus palabras:

La aurora de un gran día amaneció espléndida: el tambor del progreso tocó paso redoblado y apareció el entonces Coronel Don Tomas Guardia enarbolando una bandera con este lema: Paz, Progreso y Justicia. Era el 27 de abril de 1870<sup>11</sup>. —

---

<sup>11</sup> El 27 de abril de 1870, José María Montealegre retoma el gobierno por medio de un golpe militar contra el presidente Jesús Jiménez. Un grupo de militares asaltarán el cuartel Bellavista, la madrugada del 27 de abril, oculto en una carreta de forraje. Jiménez fue apresado, pero se le garantizó la vida. Tomás Guardia Gutiérrez condujo el movimiento, sin embargo, una vez sustituido el mandatario, se mantuvo como poder detrás del trono, y finalmente se erigió nuevo presidente de Costa Rica. Los historiadores marcan esta fecha como el inicio del período liberal en Costa Rica. Se copia la narración de Juan Venero (1880), director del Diario Oficial, en una publicación de la Imprenta Nacional, con motivo de los diez años del suceso:

Toda la Cuidad estaba entregada á sus ocupaciones ordinarias, cuando dos carretas tiradas por bueyes y aparentemente cardadas de zacate ó forraje, se presentaban delante de la puerta del cuartel, á tiempo que ésta se abría para darle entrada á un caballo que era conducido á su cuadra en dicho cuartel; diez personas de á pié venían repartidas por la acera de la calle, acompañando aquel artificioso convoy.

En los precisos momentos en que la puerta del cuarte se abría y pasaba el expresado caballo, se dio principio á la ejecución de aquel intrépido y premeditado golpe; uno de los agresores colocó inmediatamente una cuña de madera debajo de la puerta que era tomada; otro se apoderó del centinela, y sin herirlo, le despojó de su arma y pertrecho; y otros entraron siguiendo detrás del caballo, al que se le franqueaba el paso, en los momentos que, de los carros del zacate saltan simultáneamente trece hombres armados de revólver y cuchillo, y se lanzan á la pelea como el rayo de Marte; entran disputándose la entrada, y se baten bravamente con la guardia que, á la

Acababa de ser tomado á pecho descubierto por un puñado de bravos ciudadanos, á cuya cabeza estaba el Coronel Guardia, el Cuartel de Artillería, erizado de cañones.

De entónces acá, la nave que estaba combatida por borrascosas olas, ha sido guiada por la robusta mano de esperto piloto.

Con mirada de águila comprendió el quietismo en que se encontraba la República, y buscó, encontró y llevó á cabo el atrevido proyecto de abrir para la Nación la barrera de granito que se extiende desde San José á Limon, y que ocupa un espacio de más de cien millas, para que los costarricenses no se asfixiaran en esta ondanada circuida de montañas. El 27 de abril de 1882, la República respiró: tenía un pulmón enorme: el camino al Atlántico quedó abierto y el porvenir de la Nación asegurado; pero el único hombre que no dudó un instante del éxito; el único que no desmayó ante tantas dificultades casi insuperables; el solo que en medio del desaliento general, conservaba inquebrantable la fé, aquel cuyo corazón generoso penetró más de una vez la ingratitud de algunos de sus conciudadanos, se detuvo repentinamente al concluir su obra, y como el águila del Ande en su vuelo majestuoso, herida por el rayo que despide pavorosa tempestad, y, nuevo Moisés, contempló apenas la tierra de promisión. (Chaves Castro, 1882: 19).

Desde que comienza el discurso se aprecia el uso de las alegorías, por ejemplo, en la inversión retórica de la impersonal natural a una intransitiva con sujeto expreso, sujeto que justamente se yergue en efigie: «La aurora de un gran dia amaneció espléndida». Acto seguido, aparece el «tambor del progreso», otra alegoría que ahora connota rasgos militares apropiados de la entrada triunfal del General, portador del estandarte y la divisa liberal. De nuevo se elabora una materialización a través del influjo escultórico, la oscilación de sentidos

---

parte interior del cuartel, estaba rifle en mano y acompañada del Comandante, Coronel A. Biscoubi, y de otros oficiales de menor graduación.

Fué entonces cuando tuvo lugar una escena terrible, en la que resaltaron el denuedo y bizzaría de los asaltadores, y la pundonorosa y honorable defensa que, en sus puestos, hicieron hasta rendir la vida, el Coronel Biscoubi, dos oficiales más, y algunos soldados de la guardia, que fueron heridos.

La investida de aquel grupo de arrojados fué irresistible; la lucha breve, empeñada y decisiva. Tan pronto como caen mortalmente heridos el Coronel Biscoubi, el Comandante de la guardia y otro oficial, y se dispersan heridos varios soldados, la guardia deja de resistir; el pánico se apodera de la tropa que, en número de cuarenta á cincuenta, ocupaba el patio del cuartel, donde se hallaban cinco cañones, dos de ellos listos para disparar; pero aquella tropa sin jefes y asombrada, llena de estupefacción, no era dueña de sí misma, y sólo vino á salir de aquel estado de estupor para rendirse á la voz poderosa y mágica del hombre transformado en héroe. En unos minutos quedan, pues, los revolucionarios dominando el cuartel de Artillería.

Hé aquí los nombres de los denodados ciudadanos que, sin un momento de vacilación, sin palidecer sus rostros, sin destemplarse la energía de aquellas almas á la vista del peligro, ejecutaron una acción distinguidísima de valor:

Señores, Don Tomás Guardia. —Víctor Guardia. —Pedro Quirós. Pablo Quirós. —Próspero Fernández. —Joaquín Rójas. —Elpidio Durán... (Venero: 1880. 9, 10).

aquí se produce, pues, por esta breve diégesis del evento histórico al que remite: las figuras dramatizan la sustancia, de forma que solo se muestran a ellas mismas, y no al contenido. El tratamiento es, de nuevo, espectacular. Más aún, hay presencia de personajes en segundo plano: «un puñado de bravos ciudadanos, á cuya cabeza estaba el Coronel Guardia», y un cierre con écfrasis, además, del orden poético, a través del epíteto: «...el Cuartel de Artillería, erizado de cañones». Esta narrativa opera según la lógica del rebus, y es legible desde su materialidad, sin la cual, el sentido se diluiría en un dato histórico. La experiencia del dolor es tanto más patente por cuanto se expresa en clave performativa.

Los recursos poéticos se mantienen, en la elaboración de figuras icónicas: «el águila» que, aquí, connota agudeza, pero también acción, pues se opone al «quietismo», la analogía de la frase en tricolon atribuida a Cayo Julio César<sup>12</sup>, «buscó, encontró y llevó» y la «barrera de granito», esto es, la cordillera de Talamanca<sup>13</sup>. El extracto concluye justamente con la muerte del prócer, y el énfasis inherente, *escena* en la cual, además, aparecen sus detractores en la aposición: «cuyo corazón generoso penetró más de una vez la ingratitud de algunos de sus conciudadanos». El acento dramático llega a una apoteosis bíblica, con el uso de la analogía: el pasaje del mar Rojo y éxodo de los cuarenta años en el desierto (Deuteronomio 9, 9-11). Finalmente, hay un último reforzamiento a través de la simultaneidad ficcional de la muerte de Guardia con la conclusión de las obras del ferrocarril: «aquel cuyo corazón [...] se detuvo repentinamente al concluir su obra, y como el águila del Ande en su vuelo majestuoso, herida por el rayo que despide pavorosa tempestad, y, nuevo Moisés, contempló apenas la tierra de promisión». Reaparece la figura del «águila» y el «rayo», con un empleo más de la simultaneidad, para consignar el equilibrio del cierre. No parece que exista relación entre la cordillera de los Andes y la de Talamanca, y su aparición obedece más al deseo de expresar monumentalidad en relación con el prócer, que con más ejercicios de paralelismo.

---

<sup>12</sup> *Veni, vidi, vici.*

<sup>13</sup> Esta es una formación montañosa de gran altura —su pico máximo alcanza casi los cuatro mil metros— y que representó una “barrera” infranqueable entre las ciudades del interior y los puertos comerciales, a lo largo de la colonia y hasta el siglo XIX, con la construcción del ferrocarril que recoge esta cita. Aquellas dificultades infraestructurales, provocadas por lo quebrado del relieve, cobraron un altísimo precio a la economía de ese país, hasta que el gobierno liberal de Guardia impulsó vigorosos proyectos: «para que los costarricenses no se asfixiara en esta ondanada circuida de montañas». Esta «asfixia» era, por supuesto, económica. Según Molina (2014) «El este del Valle central, valorizado por el ferrocarril al Atlántico, fue colonizado por el capital fortalecido...» (Molina, 2014: 40).

La elaboración lingüística que parece coincidir en las muestras del corpus revela una pulsión expresiva cuyo orden emocional persigue la evidencia de una experiencia en transformación —y luego, transformada—. Se acepta, como ya se ha hecho, el acuerdo de que el duelo conserva su parafernalia ritual —percherones negros, lazos, coronas, cruz alta y baja—, su ejercicio de materialización antiguo, no obstante, desprovisto ahora de sus interconexiones colectivas. Este se ofrece aquí como el mejor ejemplo de vaciamiento de significado. Tal vaciamiento se produce, según se ha elucubrado aquí, merced a un acto de espectacularidad que manifiesta la escisión entre el individuo y los otros (individuos). Se declara la experiencia del individuo aislado bajo un código constituido en su resonancia, en su significante. Allouch agrega:

Dicho en términos gramatológicos, todo sucedería como si los pasajes de escritura en escritura transportaran el texto hasta que se produjera finalmente una escritura figurativa, de una manera que en ese instante y jugando con la ambigüedad propia de dicha escritura, la imagen prevalezca sobre el texto, represente el objeto, pero esta vez en un sentido preciso y apropiado del término representación, en el sentido de la impresión. ¿Mediante qué alquimia la “representación” (los elementos de escritura por *rebus*) se concretaría como representación-impresión? Freud no lo dice. (Allouch, 2006: 123).

Ahmed confiere a la palabra el poder de esta impresión, estos términos marcados que subsuman el contexto hasta la constitución misma del símbolo. ¿Es la retórica silente de la corona fúnebre una operación simbólica o solo como lectura de un símbolo es permitido interpretar sus marcas emocionales, en torno a la transformación (anti)cosmogónica a la que se orienta? La respuesta a esta pregunta ha de estar en la construcción de efigies, en esta dádiva de sentido a lo abismado, a lo extremado inconsecuente. El capítulo tercero se encargará de exponer el fenómeno de la hagiografía laica del hombre notable decimonónico, y su concreción con el colectivo-único-posible durante las postrimerías del siglo de la ciencia, en una región aún clave de esta primera globalización, Centroamérica. Esto es, el Estado Nación.

Asimismo, se pretende explorar la experiencia del duelo en la sociedad con un valor de *Paideia*. En la corona de Montenegro aparece el siguiente colofón del discurso pronunciado por Roberto Cortés (1890:13) «... trae a la memoria la exclamación de un gran

pensador, que le es muy aplicable y que ojalá no olviden los jóvenes que me oyen. “¡Oh! Cuán sólidamente procede el que es sólidamente bueno». Es apreciable que la experiencia del individualismo, merced a su complejidad inmanente y expresiva, no solo debe ser vivida sino enseñada. Esta enseñanza tiene implicaciones políticas de gran relevancia y que sustentarán el constructo cultural más importante de las jóvenes repúblicas, cuya influencia aún no abandona los idearios y los discursos modernos. La melancolía de la sociedad ante la eminencia de la muerte, muerte cada vez más borrada y, por tanto, más inasible, más figurada que real, ha reconfigurado los códigos emocionales y reeditado los anales en los que se escribía la historia conocida por las generaciones más vetustas. En los tiempos modernos, solo hay futuro volátil, sin el pasado que aploma, por ser ahora ilegible en sus signos mortales, y de un presente que se sume en el entusiasmo-angustia de progreso, movimiento eterno que, no obstante, cercena la antigua parca, sin dejar rastro .

### **Bibliografía añadida para este capítulo**

- Acosta, M. (2018). «Gramáticas de la escucha: Descolonizar la historia y la memoria». En. *Sujeto, Decolonización, Transmodernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*. Mabel. Moraña, Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Allouch, J. (2006). *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*. Ediciones Literales.
- Barrera Daza, A. (2023). *El sonido de la comunidad. A la escucha de Cuando lo negro sea bello*. Editorial Universidad del Rosario.
- Freud, S. (2014). «El trabajo del sueño». *La Interpretación de los sueños*. Lectorum.
- Molina, I. (2014). *Del legado colonial al modelo agroexportador*. Editorial UCR.
- Pérez Méndez, K. (2017). «Los bordes de la escritura: la crónica modernista de Arturo Ambrogi». *Ístmica*. Número 20. Enero-diciembre 2017.
- Schopenhauer, A. (2009). *Los dolores del mundo*. Ediciones Sequitur.
- Venero, L. (1880). *Aniversario de la Revolución del 27 de abril de 1870*. Imprenta Nacional.

## CAPÍTULO III

LAS FUNCIONES SOCIOCULTURALES DE LA CORONA FÚNEBRE: UNA HAGIOGRAFÍA LAICA DEL HOMBRE NOTABLE, EN EL ESTABLECIMIENTO DE LOS MODELOS DE ESTADO-NACIÓN EN LA CENTROAMÉRICA FINISECULAR.

### III. LAS FUNCIONES SOCIOCULTURALES DE LA CORONA FÚNEBRE: UNA HAGIOGRAFÍA LAICA DEL HOMBRE NOTABLE, EN EL ESTABLECIMIENTO DE LOS MODELOS DE ESTADO-NACIÓN EN LA CENTROAMÉRICA FINISECULAR.

#### 3.1. Hagiografía laica, de la mimesis a la diégesis: una construcción de discurso.

Para Benítez, siguiendo a Ariès, el viejo régimen —comunitario, ritualístico, mágico— ve en la muerte un portal infranqueable, al que solo el poder divino manifestado en la naturaleza como Creación puede traspasar o aun mirar. Esta *muerte domada* exime al ser humano de cualquier responsabilidad ontológica o epistemológica sobre la muerte. Dice:

El miedo a la muerte, al igual que su aceptación resignada, es una actitud, (sic) en las profundidades del sentimiento, y un método utilizado por la iglesia para mantener el orden moral. Por último, para Juan Pedro Viqueira, “la creencia, o la negación, (sic) del más allá es una idea consciente, racional, y que por lo tanto pertenece a otro nivel de la mentalidad humana, y aunque estos dos niveles mantienen estrechas relaciones entre sí, éstas no pueden reducirse a un simple juego de causa y efecto. Por tanto la muerte domada representa al hombre que no tiene una preocupación más allá de su muerte, y el miedo a la muerte, siglos después hizo a los hombres afirmar el paraíso para tranquilizar su angustia por el aviso de su propia muerte. (Benítez, 2010: 69-75).

Empero, las evidencias textuales posteriores a la transición hacia el nuevo sistema demuestran que el paraíso puede ser invocado de diversas maneras y aun construido.

Los capítulos anteriores de este estudio han servido como plataforma sobre la cual se ha venido observando la construcción de un discurso particular, de expectativas conciliadoras ante las transformaciones radicales de la sociedad centroamericana que son irrenunciables y que afectan significativamente el régimen emocional de una población católica conservadora, no obstante, ferozmente recolonizada por los modelos de explotación protestantes y nórdicos

del mundo industrializado. El espíritu liberal queda patente en esta construcción discursiva, según su marcada orientación laicista —laicismo radical para el mundo católico, moderativo para el protestantismo—. La respuesta silenciosa o *marca de agua* apenas visible que se lee en este análisis, como culmen del proceso que se ha venido percibiendo constituye, en efecto, una especie de hagiografía laica. Cal Montoya (2013) expone un panorama bastante coherente que articula los procesos de industrialización y la desvinculación con la iglesia católica en Guatemala. En su estudio<sup>14</sup> se lee:

Su influencia se iría recomponiendo a inicios del Siglo (sic) XX. También se requería someter los centros de poder regionales al poder central con miras a sentar las bases de un Estado nacional, acción que tuvo también como consecuencia la desestructuración de las comunidades indígenas. Aunque se registró un crecimiento económico notable, sus costos políticos siguieron siendo altos por la alta marginación y exclusión sufrida por los sectores subalternos. El desarrollo del mercado interno fue débil no solo por su dependencia de las regiones metropolitanas y el control del capital extranjero del sector servicios y de las actividades de exportación, sino también porque también las élites liberales centroamericanas estuvieron siempre más preocupadas de la acumulación de capital que del desarrollo y modernización política. Fue así como el liberalismo en nuestra región fue un liberalismo sui generis, el que, vaciado de sus principales elementos ideológicos, se adscribió a la tesitura conservadora. (Cal, 2013: 223-224).

Centroamérica en la segunda fase de la experiencia liberal (1870-1899), se orientó por el ordenamiento de los recursos necesarios para el desarrollo de la agroexportación cafetalera, cuyos beneficios serán usufructuados por un pequeño sector de terratenientes, empresarios, comerciantes y funcionarios. El orden era la razón de ser de un sistema que necesitaba legislar la propiedad de la tierra y el suministro de mano de obra por medio de la eliminación de la iglesia como factor de poder económico y político.

---

<sup>14</sup> José Cal Montoya. (2013). «La escritura de la historia sobre el régimen liberal en Guatemala (1871-1944): avances, ausencias y posibilidades».

El conservadurismo que refiere Cal en Guatemala está estrechamente ligado a una política racista y constituye sin duda el foco de atención del periodo. Más tarde también señala el papel central y definitorio de las fuerzas armadas en la imposición del sistema. La sustitución sistemática de las funciones eclesiásticas en la sociedad, y cuya memoria se pierde en la falta de luz documental del periodo colonial, provoca los efectos colaterales que propician la reconfiguración conceptual atinente a este estudio. Un caso determinante se aprecia en esta sustitución de los rituales mortuorios por procedimientos burocráticos que implica el cambio en la administración de los cementerios, que ocurre en medio de las transformaciones legislativas impulsadas por el Legislativo o impuestas directamente por el ejército:

Barrios, hombre de programa mínimo -como acota García Laguardia gobernó con mano firme, teniendo conciencia de que la reducción de la Iglesia católica a un estricto estado de subordinación sería uno de los pasos fundamentales del proyecto político liberal: desde su estancia como comandante militar de Quetzaltenango expulsó a los jesuitas en agosto de 1871, al arzobispo Piñol en octubre del mismo año, desarraigó las órdenes monásticas y nacionalizó sus bienes, suprimió el diezmo, secularizó la enseñanza, el registro civil y los cementerios pasaron a control de las municipalidades y promovió la libertad de culto por medio del patrocinio a la Iglesia presbiteriana en 1884. (Cal, 2013: 224).

Existirá, pues, una patente elaboración discursiva de este *paraíso laico*, que compite silenciosamente con el viejo ritual de transustanciación. En síntesis, se busca establecer tres puntos que articulan esta elaboración discursiva —poética— de materialización (Moscoso, 2021) y que revela un paralelismo con la antigua hagiografía: un destino olímpico, un personaje ilustre y un legado; no obstante, desde y a favor del individuo como institución propia, en oposición al antiguo régimen. Con respecto al primer punto, la corona de Tomás Guardia incluye unas disposiciones oficiales que, a pesar de no abandonar el tono legal, están permeadas de alocuciones emocionales, que conforman una especie de atmósfera paralela y atemporal:

Por cuanto: el denotado Jefe que acaba de fallecer, ha dejado á sus compañeros de armas un recuerdo inolvidable de heroísmo, de consagración á los grandes intereses de la Patria, de consecuencia y lealtad para aquellos que departían con él sus contínuos sinsabores; de magnanimidad y grandeza de alma,

enaltecido la carrera militar por medio de la subordinación, de la lealtad y el honor [...] (Fernández, 1882:8).

Así entonces el «recuerdo inolvidable de heroísmo, de consagración á los grandes intereses de la Patria, de consecuencia y lealtad para aquellos que departían con él sus continuos sinsabores; de magnanimidad y grandeza de alma», revela el paralelismo de dos tiempos, uno suspendido («heroísmo, consagración, Patria»), y la mención de un pasado terreno: «departían con él continuos sinsabores», «enaltecido la carrera militar». Este tiempo suspendido, esta forma de atemporalidad en la narración no tiene, como puede notarse, un carácter mimético, sino más se asemeja a una construcción diegética. Dicha diégesis demanda, evidentemente, un locus, que recuerda la atemporalidad, la suspensión, la dimensión del Paraíso. El mismo fenómeno se da en la siguiente muestra: «Por cuanto: en cumplimiento de los altos deberes de justicia, corresponde al Cuerpo Militar de la Nación, demostrar á su inmortal Jefe, aun despues de su fallecimiento, el valor de su estima, de su cariño y de su lealtad sincera» (Fernández, 1882:8).

Es importante señalar que el acto performativo sigue presente, lo mismo que la elaboración de efigies, como resulta patente en esta próxima cita. Esta vez, la ocasión la propicia la mención del Ferrocarril al Atlántico. Ahora, el vuelo de la imaginación comienza en «selvas, torrentes y ríos», despejando «tinieblas y horizontes», para elevarse a la «gloria, patria, inmortal carrera, panteón de la inmortalidad» Es de apreciar que ahora el paralelismo no solo será temporal, sino cronotópico, pues, especifica los recipientes que albergarán los restos mortuorios y la tensión entre ellos: primero el *póculum* que se transformará en *iglesia*, y competirá por los despojos mortales del general.

El 27 de abril de 1870 fué Genio; y desde entónces acá su acción fecunda disipó tinieblas, despejó horizontes, descuajó selvas, domeñó torrentes y majestuosos ríos; y los escuadrones del progreso, con él á su cabeza, alcanzaron la victoria prometida en las playas del Atlántico.

—Su gloria dejó de ser de un hombre para ser de la patria; y la misma mano que le trazó inmortal carrera, con un ligero soplo arrebató su espíritu.

—Después.... la Iglesia reclama el vaso que contiene la mortal ceniza y la historia recoge en su nombre para colocarlo en el panteón de la inmortalidad.

—Señores, todo va á consumarse; inclinemos la frente, que la Patria envuelta en luctuoso manto va a sellar, con el gran diploma de la muerte, el sepulcro del más egregio de sus hijos. (Soto, 1882:14).

La narrativa continúa, pero esta vez se logra apreciar la efigie de la patria, «envuelta en luctuoso manto». También se destaca la intención de relacionar este locus con la idea de progreso, representado aquí, literalmente, por el *progreso* del tiempo diegético o, más bien, su detenimiento en una especie de limbo. En las últimas líneas, el aporte del factor dramático que involucra definitivamente el dolor a la construcción, y sugiere su hermenéutica resulta muy evidente: «Señores, todo va á consumarse; inclinemos la frente, que la Patria envuelta en luctuoso manto va a sellar, con el gran diploma de la muerte, el sepulcro del más egregio de sus hijos». Tanto el uso del vocativo, como la metáfora del *diploma* y, por último, la aparición del *locus extremis*, la tumba, aproximan el cierre a un acto dramático, como expresión del dolor. Lo que Moscoso (2021) observa en *El martirio de Santa Teresa*.

En la corona fúnebre a la memoria del malogrado director del “Colejio De Granada” Pbro. Lcdo. Don Pedro Saenz Llaría, aparece una cita que enlaza esta elaboración del paraíso laico, con el componente del *legado*, que es señal de inmortalidad. No deja de asombrar el hecho de que, a pesar de tratarse de un miembro del clero, se exaltan sus obras terrenas, aun las más cotidianas —dirección del plantel, enseñanzas y doctrinas—, sin que ello vaya en medra de un legado glorioso, merced a la orientación discusiva de la que no podrían dejar de reconocerse otros valores que los liberales. Reza la cita:

Murió..... para la vida del cuerpo; pero sus obras no morirán jamás: el espíritu que supo imprimirles vivirá eternamente: la jeneracion por él educada crecerá i se fortalecerá bajo la influencia de sus enseñanzas i doctrinas, i el valioso plantel, que con sabio réjimen i organización tan perfecta supo dirigir, seguirá revelando a las jeneraciones el carácter i temple vigoroso que animaba a su fundador, cuya obra continuaremos sosteniendo i levantando sus hijos, hasta donde nuestras fuerzas lo consientan, i auxiliados, como siempre lo esperamos, de las personas cultas i amantes del progreso de la patria, segun los elementos i medios de que podamos disponer, i que creemos sean cada vez mayores, para llevar a feliz término las reformas de tánto tiempo atrás proyectadas por nuestro memorable predecesor, “con espíritu recto i conciencia inquebrantable, con fe en la Providencia” (como él decía,) i dentro del sistema i doctrinas que, desde su instalación, ha profesado siempre el Establecimiento. (Ubago 1878:XI).

Nunca se insistirá suficiente en lo admirable que resulta la ausencia casi completa de alocuciones religiosas, dado el contexto mismo del punto de escritura: se trata de un clérigo, y, en esta cuidadosa écfrasis del legado del notable solo aparece la palabra “Providencia”, en relación con el discurso religioso, palabra que, además, en muchas ocasiones —ello se verá también en las Honras fúnebres del presidente don Tomás Guardia— se emplea como eufemismo para eludir vocablos como *Dios*, *bendición*, *iglesia*, etc. También se observa un proceso interesante con la acepción de la palabra “espíritu”. Este espíritu se distingue de la concepción religiosa: consiste en un *espíritu* «que supo imprimirles». El uso de la acepción de *espíritu* es laico y, sobre todo, retórico. Se trata del legado por el cual se obtiene la inmortalidad. La *doctrina* se transmite a sus colegas, y ante todo es *su* doctrina, esto es, individual, propia, del *hombre*.

El paraíso laico que se configura en esta construcción de discurso supone un *locus* atemporal en sustitución del Cielo cristiano, y la ascensión a este por medio de las obras, es decir, a través de la *Caritas*. Es una “tierra prometida” metafísica, pero que sí proyecta su sombra en el mundo de los vivos, quienes, valga la expresión, están llamados a vivir bajo esa sombra, ejemplo, epítome de grandeza, aun de monumentalidad, todo aquello que vencería a la muerte seca (Allouch, 2006) , que daría un sentido, allí donde el viejo sentido ha caducado. De nuevo, este seguimiento, esta nueva devoción no tiene sentido comunitario, cada uno seguirá su camino, bajo la égida del liberalismo, pero en solitario, como héroe de su epopeya personal en búsqueda de salvoconducto a esa nueva eternidad fabricada ante el vacío.

Ahora, en torno al aspecto del legado, que no se desliga del establecimiento de materialidad a través de la superposición o yuxtaposición de planos, atiéndase al siguiente pasaje:

Su instrucción i doctrina, sus nobles sentimientos, i, más que todo, sus virtudes, le hacen dignamente acreedor á un recuerdo imperecedero, que sirviéndonos de ejemplo edificante, vivirá siempre grabado en el corazón de los hijos de este Pueblo generoso, i mui especialmente en el de sus queridos Comprofesores i Alumnos. (Ubago 1878:SP).

La corona de Llaría demuestra la preocupación por proyectar la imagen legataria del ilustre en tres dimensiones: la intelectual —«instrucción y doctrina—, emocional —«sus nombre sentimientos»— y su estatura moral —«sus virtudes»—, sin embargo, no hay una sola mención, por ejemplo, a los aportes a la fe, a la evangelización del pueblo o incluso a sus contribuciones de cualquier índole a la iglesia.

En las Honras Fúnebres Tributadas al General Don Tomás Guardia, de 1882, de nuevo, se muestra una superposición de planos: el etéreo, que emplea las emociones, y el terreno, «advertencias y consejos»:

...el Señor Secretario Privado del difunto Presidente, ocupando la tribuna fúnebre, pronunció una alocución vehementemente sentida, y leyó el manifiesto de ultratumba, que viene á ser como el testamento político de aquel supremo Gobernante, en el cual lega al pueblo costarricense su amor á la Patria y á la Republica, y sus advertencias y consejos, que como una luz guiadora se alza sobre la tumba de tan egregio ciudadano. (1882:II).

El legado del ilustre opera como un portal simbólico que muestra, por lo menos, en la elaboración retórica, un paraíso al que puede apelar el individuo. El papel del ilustre es mesiánico, pero solo desde su dimensión representativa; más allá de la muerte, hay vacío. La materialización del locus depende de la relación entre los planos: lo que un ser humano desde su individualidad ha dejado y lo que esto representa espiritual(emocional)mente. Las «advertencias y consejos» se vuelven «luz» que flota sobre la tumba. Este y otros efectos de sublimación, si no en la dimensión metafórica, en relaciones discursivas con filosofía, moral o política, y aun historia, ocurren con frecuencia, como consolidación del “valor” inherente a los procesos de la muerte y a la justificación del dolor “al hecho sin sentido [moderno]” que implica esta muerte. En el evento de la “flotación”, que no es infrecuente, hay un revelador sentido de esa conexión de planos. Lo revela con bastante claridad este extracto:

...de aquellos que vienen á ver desfilar ante sus serenos pechos, la espada victoriosa y el penacho blanco y las medallas ganadas en los campos de batalla; todo eso Señores, nos está indicando que la muerte del General Guardia no es tan solo un suceso doloroso; nos está diciendo que en estos instantes solemnes se ha sepultado una edad, y que la nueva que surge de los arcanos de lo porvenir, debe

mirar á menudo las claras lecciones y los ejemplos vivos que dejan bien perfilada huella en la edad que se despide. (Soto, 1882:14).

Se explica, pues, la écfrasis del evento: el pecho está a la altura del catafalco que atraviesa la galería con el cuerpo del ilustre. Sin embargo, este cuerpo se describe a través de sus blasones: «espada, penacho, medallas»; ya no se trata de un muerto, sino de una representación del paraíso: gloria, legado, dignidad, es decir: fin último de la existencia del individuo —no continuidad—. La continuidad estaría dada en el otro individuo, al que inspira el muerto notable. Es de apreciar, asimismo, la alineación de los epítetos: cada elemento descrito a manera de sencilla enumeración va acompañado por un rasgo esencial: «serenos pechos», pues han de guardar marcial dignidad; «espada victoriosa», señal del éxito en vida, pero, además, demostrado por un elemento épico: la espada<sup>15</sup>; «penacho blanco», ahora para representar la estatura y la coronación de este «diploma de la muerte»; y, por último, «medallas ganadas», como referente histórico, esto es, apoyo verosímil. La alineación tiene valores retóricos diversos, pero es patente que su uso, en principio, debe ser una marca de interpretación apelativa. Además, obsérvese la presencia del polisíndeton, que refuerza este sentido de conexión —o tránsito de planos—, con el efecto dramático propio de esta figura: «la espada victoriosa y el penacho blanco y las medallas ganadas en los campos de batalla». El extracto cierra con una alusión al dolor. Este dolor ha de conminarse a una muerte mayor: la muerte de una «edad», que estratégicamente se representa por el mismo ilustre, en una especie de elipse discursiva, que mantiene el locus, generado por los dos planos establecidos, con vigencia, con materialidad: la [antigua] «edad» y la «nueva que surge de los arcanos del porvenir». Se está en presencia de un nacimiento, de una efeméride: el surgimiento del Estado Nación, representado (dramatizado) por Tomás Guardia muerto, notabilísimo de la patria. Pero se hace necesario un repaso a estos rasgos del hombre ilustre.

El ilustre no es el individuo, pues se muestra en un plano superior —el etéreo—, ha llegado allí, según esta reconfiguración, merced a la muerte, esto es, punto de materialización

---

<sup>15</sup> Épico y no histórico, pues más adelante, se hablará de «medallas ganadas en el campo de batalla», lo cual es evento real, no simbólico. Es de entender que no hubiera una tautología en la selección de estos elementos representativos del muerto ilustre, y, por tanto, que «espada» y «medalla» se encuentren en contextos semiológicos distintos.

del acto vacío y sin sentido de morir a fines del siglo del progreso. El individuo es el viviente, el telúrico, quien experimenta el dolor no como una actitud de solidaridad, sino de sinsentido, de horror ante el vacío —*horror vacui*— de su propio destino, de su misión en la tierra. El ilustre solo se establece tras el evento de la muerte: dicho establecimiento constituye la elaboración de sentidos de la muerte *nueva*, de todas, la más terrible. Enseguida, se analizarán extractos que exponen esta efigie. Continúese, pues, con la corona de Guardia.

El pasaje pertenece al género periodístico, por la manera cronológica en que presenta los eventos, pero también por el ritmo de la narración. Sin embargo, ha de observarse el sustento simbólico de estos hechos, que en todo caso, es harto patente, con la mutilación ritual del cadáver —dramáticamente ritual—, las mayúsculas decorativas, entre otros rasgos que, tras la lectura de la cita, se expondrán:

...el Honorable Señor Ministro de Estado, Dr. Don José María Castro, dió lectura con elegante propiedad al discurso oficial, en el cual fueron trazados los rasgos más culminantes de la fisonomía política del Ilustre Magistrado, y apreciadas las virtudes cívicas y ameritadas obras del Gran Ciudadano, objeto de duelo nacional; habiendo terminado este discurso con la entrega que el Honorable Ministro de Estado hizo del corazón del Benemérito General Guardia al Gobernador de la Provincia de Alajuela, quien representaba á la Ilustre Municipalidad de aquella Provincia. Inmediatamente despues se procedió á la inhumación del cadáver en una bóveda al efecto construida en aquella misma Iglesia. (1882:III).

Es patente la intención de ritualizar el cortejo fúnebre, bajo la solución de la espectacularidad, no solo por el evento de la cardioctomía, con su carga simbólica inherente, sino también, acto más sutil, el hecho de poner el cuerpo en tierra consagrada: interior de la iglesia. Recuérdese pues, la tradición de convivencia de los vivos y los muertos, propia del antiguo régimen, según lo apuntaba Benítez en el capítulo primero de este estudio. Se recuerda aquí la cita:

En esa época, también se pensaba que había que proteger a los muertos de los peligros que podían acecharles durante su muerte, enterrándolos cerca de las iglesias —al interior si esto se podía— para que así gozasen de la protección de los santos. Esta costumbre persistió hasta finales del siglo XVIII, e hizo que durante muchos siglos, los vivos y los muertos, en constante y cotidiana comunicación, compartiesen los mismos espacios públicos. ((Benítez, 2010: 69-72).

Es evidente el carácter performativo de este acto en el contexto de fines del XIX, y en el marco de enunciación de esta efigie del hombre ilustre, expuesta a través de sus virtudes y títulos puestos en mayúscula. La convivencia de vivos y muertos se vuelve pues un acto solemne, no ritual, sino a través de la metáfora (recurso retórico exclusivamente) de lo ritual. El general es enterrado dentro de la iglesia por su efecto literario. El evento es tan insólito que debe justificarse con evidencias históricas, con nuevos documentos que den verosimilitud y validez a esta función de espectacularidad, como tachadura del vacío. Véase este artículo legislativo, incluido en la corona de Guardia:

Artº. 5º.—Contando con la aquiescencia del Ilustrísimo Señor Obispo y en atención á que el Benemérito General Don Tomas Guardia fué durante su permanencia en el Poder, Patrono de la Iglesia, se exceptúa en su favor el cumplimiento de la ley que prohíbe sepultura en los templos, y se designará en la Santa Catedral un lugar para depositar sus restos. (Chaves Castro, 1882:2).

Bernardo Soto, entonces, gobernador de la ciudad de Alajuela, Costa Rica, incluye en su discurso, esta caracterización del ilustre, que merece la pena analizar: «No es solamente un gran hombre, no es tan solo un guerrero, ni únicamente un buen ciudadano, ni un político eminente, ni un patriota abnegado el que ha muerto; es algo más que esa corona de inmarcesibles lauros». (Soto: 1882: 7).

Los atributos o virtudes, es decir, «esa corona de inmarcesibles lauros», todos se han colocado en negación, para preconizar este «algo más», que jamás se define, pues la línea del discurso no lo retoma en la siguiente oración, sino que vuelve al escenario luctuoso, al *momentum*, aislando la prosopografía que desarrollaba. La intromisión de dicho recurso

diegético y su deixis a través del uso tópico del indefinido «algo» dejan claro que esta figura del ilustre tiene mucho de inefabilidad, por cuanto no termina de construirse en un imaginario cultural en proceso. Esto guarda relación con la idea misma de Estado Nación, un proyecto que nunca resulta del todo diáfano, aunque plenamente asumido en la sociedad de la época, y aun posteriormente.

Se analiza este mismo fenómeno del hombre ilustre, ahora, en la corona de Lorenzo Montenegro.

Como se ha sostenido en capítulos anteriores, la calidad de escritura de esta corona es apreciable, por su elaboración retórica cuidadosa, y sus pretensiones poéticas sobradamente manifiestas. Para efectos de análisis, sobre todo en el terreno del pensamiento liberal, esta muestra es muy rica, como se verá. Ahora mismo, interesa valorar las relaciones literarias en la prosopografía del notable. Dice la cita: «Distinguióse siempre entre sus compañeros, tanto en las aulas como en los exámenes de prueba, por su talento y aplicación no comunes, cualidades que le granjearon la justa estimación de sus profesores. (Loría Yglesias, 1891: 8)». El primer recurso para establecer la figura ilustre es aislarla del resto, mostrar su vocación mesiánica, su condena a la soledad solemne del asceta que trasciende por la muerte. Pero no suficiente con este tratamiento, la poesía finisecular del XIX se hace presente, echando mano de sus tópicos, en este caso la superioridad de los hombres notables:

Él, aunque apenas principiaba la carrera de la vida, sabía muy bien que ella no vale algo sino para los hombres fuertes; á esa exigencia superior correspondía sin vacilar ya privadamente, ya en el ejercicio de su profesión, pues supo hacer valer verdaderos y justos derechos tanto ante los tribunales de la República, sin amedrentarse por la cólera de los demás, como en las bancas de los legisladores costarricenses. (Cortés, 1890:13).

Propónese una alusión del tópico decimonónico de las *gentes furiosas*, por ejemplo, en Baudelaire, lo cual hace pensar en el objetivo de esta propuesta de la hagiografía laica: destacar la vida —en la muerte— del hombre notable, y por tanto, justificar a los ojos del sistema emergente esta muerte.

Vers le Ciel, où son oeil voit un trône splendide,  
Le Poète serein lève ses bras pieux  
Et les vastes éclairs de son esprit lucide  
Lui dérobent l'aspect des peuples furieux: (Baudelaire, 2000: 46).

Ya en las Notas necrológicas sobre el Dr. Agustín Duarte se había hecho referencia a la distinción del ciudadano ilustre por contraposición a las gentes calificadas peyorativamente: cobardes, «inútiles», etc. «No diré que Agustín fuera genio y genio mal comprendido, como se acostumbra decir de todos los inútiles que nunca han podido dar un paso al frente, por ser incapaces para ello, no.» (Rigueiro de Aguilar, 1897:15).

Para cerrar este punto, distíngase la efigie del ilustre en la corona del cura Llaría, en Nicaragua:

En la mañana siguiente a la noche del fallecimiento de este respetable Sacerdote de la Religión i de la Ciencia, apareció expuesto su cadáver en una de las habitaciones del Colejio, a que afluían, en apiñado concurso, las jentes, revelando en su semblante la tristeza i el intenso pesar de que estaban poseídas, para dar su último adios a esta persona tan querida i amada de todos, al padre de los pobres, al protector del desvalido, y viva representación de cuanto se ostenta grande i jeneroso en la humana naturaleza. (Ubago 1878:VI).

En la representación del ciudadano ilustre se emplea una construcción de epítetos en tricolon, y con estilo letánico: «al padre de los pobres, al protector del desvalido, y viva representación de cuanto se ostenta grande i jeneroso en la humana naturaleza». Diríjase la atención también a esta coordinación entre los genitivos «de la Religión i de la Ciencia»; evidentemente de naturalezas opuestas, los campos aparecen juntos, con efecto validador del segundo término, verosímil por tratarse de un maestro, pero marcado también porque su omisión habría sido inconcebible debido a la calidad de religioso del ilustre. También el efecto de figura de acumulación que tiene la copulativa *i* provoca una sensación de grandeza en la figura de la efigie, que, entre curas y «colegas» destacaría en la muerte. También debe

notarse el paralelismo con las *gentes*, ahora tristes, dolientes, «poseídas» por el pesar, en contraposición a la egregia figura del muerto. En esta otra muestra se regresa a la efigie abstracta, en este momento, la virtud de la razón:

La vida de los hombres verdaderamente buenos, de los modestos apóstoles de la instrucción, de los abnegados luchadores que han caído valerosamente en la brecha peleando la batalla de la razón por la razón, deja siempre ancha i luminosa estela que la mano del tiempo no borra fácilmente, i tras la que marcha una generación entera a la conquista de la verdad i del derecho. (Díaz, 1878: XIII).

De nuevo, el empleo del tricolon destaca la figura del ilustre, esta vez, colocándolo en un Valhala donde cohabitarían otros ilustres, merced al plural empleado: «de los hombres verdaderamente buenos, de los modestos apóstoles de la instrucción, de los abnegados luchadores». Pero, es en el escenario montado para la «batalla de la razón por la razón» donde se revela la superposición de planos con efecto materializador: una generación camina bajo la estela luminosa de esta efigie, al encuentro de los otros dos ideales: «de la verdad i del derecho». No es casual en esta corona, que sobresale entre las demás por su punto de escritura: un sacerdote científico, se procura amalgamar la figura del ilustre con la razón, y por tanto, su adhesión a un pensamiento más laico, a la desaparición del discurso religioso de ámbitos elementales. En las siguientes muestras textuales, se analizará este fenómeno de laicismo. El foco se orienta ahora hacia la corona de Montenegro, en la que, sin duda, este componente es muy patente.

En la corona de Montenegro, joven abogado de ideas progresistas, esta visión laica de la muerte se manifiesta con profusión. Constantemente se apela a la búsqueda de consuelo en saber por qué se vive y se muere: el consuelo está en el conocimiento. No hay consuelo en la imagen del más allá:

Pero ahora -----ya no queda más que el recuerdo del amigo. Tan sólo nos cabe el consuelo de llorar sobre su sepulcro.

Derramemos una lágrima sobre esta tumba querida, despedámonos para siempre del compañero y del amigo; y guardemos en tanto el día en que podamos

descifrar el horrible misterio y ver cómo á las tinieblas de la duda que nos martiriza sucede la intensa luz de la verdad que nos alienta. (Loría Yglesias, 1891: 9).

En este discurso fúnebre a Lorenzo Montenegro, pronunciado en el cementerio de Alajuela, Costa Rica, por Luis Soto Quedada (1890: 24-27), que, valga aclarar, constituye uno de los más interesantes por su escritura y dramatismo, no aparece ni una mención religiosa. Como se adujera en el primer capítulo de esta tesis, habría necesidad de una investigación de carácter comparativo que estudie las fórmulas de resolución que operaban entonces y ahora sobre la emoción del dolor ante la muerte. Es indudable que, tras la decadencia del periodo liberal, hubo una vuelta definitiva a la religiosidad, eso sí, desprovista o habiendo perdido todo su sentido ritual comunitario. En la corona de Montenegro, la fe en la razón parece validar la emoción del dolor, como una forma de comprensión superior. Desaparece la resignación religiosa ante el hecho de que estos hombres «hayan desaparecido para siempre»:

¿Quién era Montenegro?.. No sólo lloramos al amigo muy querido; lamentamos la pérdida de las bellas prendas que lo adornaban; sentimos que ya no lata aquel corazón generoso; que se haya extinguido la luz de aquella inteligencia privilegiada; que el alma grande, el carácter independiente y siempre digno, el ciudadano, en fin, lleno de patriotismo y virtudes cívicas, hayan desaparecido para siempre. (Loría Yglesias, 1891: 15).

La omisión de alocuciones religiosas es ya de por sí notoria, desde que el de Loría Yglesias es uno de los primeros discursos pronunciados en el funeral y registrados en la publicación de esta corona fúnebre. Empero, lo más llamativo es la sustitución que hay de lo divino por el plano etéreo planteado: «patriotismo y virtudes cívicas»; como puede colegirse desde ya, esta sustitución ideológica se alinea con los proyectos tácitos de Estado Nación, tácitos no tanto por falta de verbalización, que sí la había sobradamente en el discurso nacionalista constante, sino por lo que se ha definido arriba como inefabilidad, es decir, una idea que no termina de enunciarse, que solo consigue trascender el plano nominal por breve instante, instante que posiblemente es emocional más que material. De ahí su necesidad de materialización a través de figuras —efigies—. Sin embargo, la corona de Montenegro solo

está dejando puerto, ya que, con forme avanza, mostrará una lengua cada vez más depurada y precisa, y unos valores más radicales. En la próxima sección, se apreciará nuevamente una omisión sustantiva del más allá a la par de los elogios a la razón, como ideal, pero, además, la presencia de una analogía verdaderamente significativa, en el plano ideológico:

Ha muerto el joven Montenegro, pero ha muerto no como mueren los seres vulgares que miran los accidentes de la vida con veneración supersticiosa, sino como mueren los hombres justos que consultan la inteligencia y apelan á la razón; ha muerto repito, señores, pero su muerte no es un suceso común, ella deja en el alma de cuantos tuvieron el placer de conocerle, un recuerdo indeleble que no se borraré como la estela de la nave que sirca el ancho espacio de la mar, sino que vivirá como el astro resplandeciente en el azulado cielo de las almas sensibles; no sólo en el seno de su familia, sino aun en el de la sociedad en que vivía. (Granados, 1890:34).

Los espacios divinos sustituidos por espacios etéreos en la forma de abismos: el símil «como la estela de la nave que sirca el ancho espacio de la mar», y la figura uránica de «el astro resplandeciente en el azulado cielo de las almas sensibles». Nótese que el paraíso laico tiene tratamiento poético intensivo, con el objetivo de la elevación tonal, que como consecuencia deviene la emocional. Ahora bien, es en la analogía donde la orientación radicalmente laica cobra toda resonancia, pues Lorenzo «ha muerto no como mueren los seres vulgares que miran los accidentes de la vida con veneración supersticiosa, sino como mueren los hombres justos que consultan la inteligencia y apelan á la razón». Nuevamente, la efigie del hombre ilustre aparece en contraposición a la de las gentes furiosas, aquí la civilización, allá la barbarie, no por sus condiciones de comportamiento, o no siempre, si no por una diferenciación necesaria a este modelo de eternidad fabricado a propósito por una sociedad despojada de sus rituales. Se trata, pues, de establecer un audaz paralelismo entre la muerte laica, como cosa elevada, esa muerte escenificada por la razón y la inteligencia, y una muerte vulgar, determinada por una «veneración supersticiosa». Contrastar lo vulgar y lo elevado, con lo racional y lo religioso ya demuestra una patente y nada pacífica escisión ideológica. Ahora esta muerte construida a partir de componentes épicos, poéticos y plásticos debe erigirse ante la otra muerte sin sentido, la real, la positiva; esta solución simbólica debe, en su urgencia, negar la otra muerte, la que ha nacido con la muerte del antiguo régimen, y que

es ininteligible. La sociedad ha abierto el portal a la extinción del pensamiento de muerte moderno, del que habla Ariès, en la era del hiperindividualismo capitalista, seguramente escenario y pábulo de una futura y urgente investigación.

Para cerrar este punto referente a la visión laica de la muerte, se retoma el texto de las Honras fúnebres al presidente don Tomás Guardia.

De nuevo aparece el eufemismo de la Providencia, para aludir lo extra racional en el rango que la cultura escrita de la época se permite:

Hondas reflexiones y graves pensamientos nos ofrece la contemplación de ese cadáver.—En el se ve cumplida una de las leyes , siempre ineludibles de la Providencia; una ley con la cual deberíamos estar casi familiarizados, pues que á todos tiene que alcanzarnos y que nadie puede infringir.—Y bien, Señores, yo que creo en la Providencia, creo también cierta la predestinación humana.— Cuando el vigor de una naturaleza admirablemente privilegiada, cuando la virilidad de una (sic) alma mejor templada que el acero animaba su cuerpo, bajo ese cráneo y dentro de ese corazón, ahora paralizados y yertos, brotaron dos chispas de sagrado fuego: un gran sentimiento y una gran idea. (Soto, 1882:14).

El uso del condicional «deberíamos» en la construcción de la perífrasis es revelador, pues condiciona esta familiaridad con la muerte, con el destino fatídico. Es de apreciar que hay rechazo ante la totalidad de la muerte, o por lo menos, de esta muerte que estorba el progreso. Incluso esta declaración de “creencia” en la «Providencia» resulta tanto más dudosa cuanto se yuxtapone al principio de predestinación (calvinista), que además está afianzado en «una naturaleza admirablemente privilegiada», “bendecida” no por la Providencia, sino por «dos chispas de sagrado fuego: un gran sentimiento y una gran idea». Una vez más, aparece este ejercicio de sustitución de lo religioso por lo racional-etéreo. Puede constatarse esta relevancia por el hecho de que la impronta sexista de «la virilidad de una (sic) alma mejor templada que el acero» ni siquiera tiene valor en el binomio conclusivo: esta virilidad ni pertenece a la idea ni al sentimiento, en otras palabras, solo desaparece del resultado de la ecuación. Queda demostrado que el Zeitgeist influye, pero no es determinante.

En el discurso de Chávez Castro, la elaboración simbólica va mucho más allá de las meras metáforas poéticas, y se adentra en terrenos esotéricos, también, probablemente por el

Zeitgeist, pero que sin duda cobra matices relativos a propósito de la urgencia de soluciones simbólicas adecuadas ante esta pérdida de sentido en lo divino.

Durante su Administración se han construido magníficos y hermosos puentes y soberbias calzadas; se han erigido elegantes y costosos edificios públicos; se ha cruzado la República de alambres telegráficos por donde vuela rápido como la luz, el pensamiento del hombre. El nombre pues del general Guardia está escrito con letras de diamante por el cincel imperecedero de los siglos en el poste del telégrafo, en el edificio público, en el durmiente, en el riel del templado acero, en la gallarda é impotente locomotora, en las soberbias montañas de granito que contempla el viajero espantado y que se levanta desde la Palma hasta la Comarca de Limón. (Chaves Castro, 1882:18).

Aquí, la visión laica se atreve a elaboraciones retóricas en forma de espejo: los elementos enunciado se contestan arriba y abajo del texto. Así pues, se consigue una forma de anillo o uróboro, que recuerda principios hermetistas y teosóficos, no tanto por adhesión a ellos como por la oposición cerril que ofrecía la iglesia a tales prácticas, y que beneficiaba la velada corriente anticlerical del pensamiento liberal.

Los extractos que siguen intentarán mostrar justamente, ahora sí, una adhesión manifiesta a las ideas liberales. Primero se toman segmentos de las Honras Fúnebres Tributadas al General Don Tomás Guardia. En esta cita regresa el nombre del general, con su escritura como metonimia; este es un recurso que aporta al proyecto discursivo de materialización en la construcción de efigies. El nombre está, pues, inscrito en la máquina —concreta, sólida, material—, máquina que representa el progreso materializado. El pensamiento liberal busca fundir al hombre ilustre con sus mecanismos de representación ideológica, de manera que formen una unidad: «El General Guardia lega á sus conciudadanos una herencia preciosa: deja mucho muchísimo hecho, y mucho, muchísimo que imitar. Sobre todo, el empuje está dado y el carro del progreso, llevando al frente su nombre, no se detendrá ni un momento». (Chaves Castro, 1882:18). Otra vez, aparece el *legado* como puente entre los dos planos, esta vez, entre lo hecho, como tiempo terrenal, y lo imitable, como tiempo potencial. La presencia constante de esta superposición de planos, tal y como se ha mostrado a lo largo de esta

exposición, busca contribuir al proceso de materialización de las emociones vinculadas con la finitud, con el detenimiento —nótese el motivo de la velocidad: «no se detendrá»—, con la muerte. En el próximo fragmento, llanamente se constatan los ideales del liberalismo, encarnados en el legado presidencial de Guardia:

Queda así terminada la existencia del ilustre costarricense, cuya muerte cierra el período histórico que marca gloriosas conquistas del Progreso:

La gran reforma penal, que sanciona la abolición del cadalso y las penas infamatorias;

La libertad de enseñanza y de cultos en su realidad práctica;

Las bases de la organización del Ejército sobre el principio democrático del servicio militar obligatorio y sin privilegio;

El ferro-carril aplicado á la industria Nacional.

Período histórico al cual el distinguido Estadista lega su nombre, como el gran Patricio lega también su memoria á sus conciudadanos. (1882:III).

Tal como se aprecia, he aquí un itinerario del pensamiento liberal, materializado en obras, obras imperecederas que se mimetizan al hombre ilustre. El motivo del *nombre* como metonimia regresa: esta vez, «como el gran Patricio», se funde *nombre a memoria*, en consonancia con este paraíso laico que tanto emociona como estimula el acto individual, ante la eminencia de la muerte. Otros factores relacionados al proyecto que inciden en la reconfiguración emocional se manifiestan en la apertura de cultos, que permite difundirse a la doctrina protestante; la abolición de la pena de muerte, que desliga simbólicamente al Estado con los dominios de la muerte, en una figura de diferenciación con el antiguo régimen; la enseñanza, como bastión del proyecto racionalista; y, por supuesto, el ferrocarril, el epítome del progreso, la velocidad y el contacto con la modernidad.

En la corona de Lorenzo Montenegro, la filiación con el liberalismo es intelectual y efusiva:

Montenegro tenía alma grande, corazón generoso y desinteresado. Incubado en la escuela y principios modernos, era liberal de convicciones.

De carácter firme é independiente, jamás se doblegó ante ningún interés mezquino. Ni se rendía por conveniencia, ni transigía con el error ó la injusticia. Amaba ante todo la verdad.

Contra lo que generalmente acontece, fue Montenegro, desde muy niño, tan dado al estudio que su mayor placer lo cifraba en tener y leer buenos libros, los cuales no abandonó jamás por diversiones fútiles y tal vez perjudiciales. (Loría Yglesias, 1891: 7).

La ejemplaridad del hombre ilustre aparece idealizada. Incluso, se elabora un recuento de la niñez, imitando la doxa que rige las historias de los hombres santos, lo que aquí se ha denominado hagiografía laica. La verdad (razón) y la moral liberal tiene como impronta no desperdiciar el tiempo en cosas fútiles, sino en las cosas de provecho, según el ideario liberal.

La síntesis de este proceso discursivo se manifiesta en las estrategias de materialización de la emoción en el borde de la muerte y más allá de ella. Primero, con la generación de efigies, con las que bien puede fundirse la imagen misma del muerto célebre, del hombre ilustre que asciende a un paraíso racionalizado, un Olimpo laico, que sirve de puente entre el mundo de los vivos y la eminencia de una muerte sin sentido. El objetivo consiste, pues, en dotar de sentido a la pérdida de materialidad, al detenimiento del progreso. Todo ello cierra su ciclo en la narrativa que representa el nombre inscrito, el nombre célebre elevado a la dignidad de efigie, modelo e ideal del nuevo sistema, cuya historia debe ser contada, porque ha de ser imitada, a la manera de las vidas de los santos, aunque bajo el imperio de la razón. Se trata, pues de una hagiografía laica. Véanse algunos ejemplos de esta síntesis, en el Discurso Pronunciado por el Coronel Don Irineo Delgadillo, de 1894, Nicaragua.

Pero, no sólo estos hechos son los laureles que tejen su corona de gloria; aun hay más. En sus treguas de lucha, cuando debía descansar, porque dejaba la espada y la pluma, volvía sus ojos á la juventud; y si en Rivas hubo enseñanza, y se abrió alguna escuela que cultivase las tiernas inteligencias y al soplo de su palabra se hiciesen hombres útiles é instruidos, se debe al que por muchos años fué nuestro huésped.

La juventud de Rivas tiene con nuestro héroe una inmensa deuda de gratitud; y en nombre de esa juventud, y en de aquel pueblo que es vuestro hermano en entusiasmo y amor por la Libertad; en nombre de los rivenses, deposito sobre este féretro esta corona de laurel. (Delgadillo, 1894:21).

El fragmento demuestra, por lo menos, dos elementos ineluctables en la hagiografía: evidentemente lo narrativo, pero también, lo ejemplar. El héroe deja pluma y espada por mirar a la juventud, funda una escuela: el hombre ilustre no solo es Paideia en el símbolo, sino en la vida concreta, es un modelo de liberalismo: materialización del ideal. El segmento da inicio con la corona de laureles y cierra con ella.

Es de esperar que en la Corona Fúnebre a la Memoria del Malogrado Director del “Colejio De Granada” Pbro. Lcdo. Don Pedro Saenz Llaria se manifieste esta tendencia narrativa mucho más abundantemente que en las otras coronas fúnebres, debido a que el muerto ilustre era también cura:

Pero sí consignaremos en estos datos necrológicos que, tan a nuestro pesar, apuntamos para que conste eternamente lo que vale un pueblo grande i jeneroso cuando tributa un sentimiento tal de gratitud a personajes importantes i tan queridos, que: tanto el Supremo Gobierno de esta República, como las Corporaciones i particulares, e igualmente los señores Directores de otros establecimientos, han dado las más sentidas muestras de adhesión i vivo afecto al ilustre ciudadano, al prototipo de la caridad, al elocuente Orador sagrado i al inteligente i celoso profesor, a quien amaron en vida. (Ubago 1878:VII).

En este extracto se reconoce de entrada la declaración del compromiso de registrar la historia de la muerte del ilustre, los datos necrológicos, como una evidencia de su valor ante la sociedad nicaragüense, sociedad, pero, además, autoridades, como el Gobierno, Corporaciones y funcionarios de alto rango. La corona funciona como vía de comunicación no solo del hecho en sí de la vida —y muerte— del ilustre, sino como nivelador social<sup>16</sup>, pues

---

<sup>16</sup> Esta nivelación social también forma parte del proyecto liberal, bajo el concepto que señala López Bernal (2013) de igualdad y derecho para todos los ciudadanos, que, por supuesto, no se contempla en la realidad. Sin embargo, como pone en evidencia Murillo (1995), la adhesión ideológica está tan arraigada en la sociedad de la época, que la ilusión de igualdad promueve actos verdaderamente solidarios con las decisiones del Estado, a

el objetivo en parte de la hagiografía es la trascendencia, en parte también contribuye a la materialización, a través de su instauración como género literario.

En el siguiente pasaje, hay ya una referencia a los objetos sagrados, a reliquias que el ilustre deja tras su paso por la vida. También hay rasgos ceremoniales en el texto, por ejemplo, los decorados del periódico, y por supuesto, la mención del nombre del muerto:

Los periódicos de la República orlaron de negro sus páginas, i a este asunto consagraron, de preferencia, sus columnas; levantándose una suscripción encabezada por algunas personas notables de esta ciudad con el laudable propósito de erigir un suntuoso mausoleo para perpetuar la memoria del que tanto bien había hecho; i repartiéronse, con profusión, retratos de su persona que se buscaba a porfía i como objetos dignos de la mayor veneración, con algunas otras reliquias que conserven vivo su recuerdo. (Ubago 1878:VIII).

A diferencia de las otras coronas, en las que el *locus finalis* no se describe sino metafóricamente, llama la atención que en la corona de Llaría, el proyecto de levantar el mausoleo no solo se mencione, sino que se aproveche la ocasión para revelar la participación de otros principales en su construcción. Si bien, este rasgo parecería una circunstancia ulterior y sin efecto en el proyecto discursivo, no deja de interesar el hecho de que participe de cierta preocupación por vincular a otros ilustres o posibles ilustres al fresco, lo cual, pretendería instaurar una tradición de legados o, por lo menos, abrir el espacio para una. Sin embargo, lo

---

pesar del sesgo de realidad que implicaba. Ante la insostenibilidad del proyecto del Ferrocarril al Atlántico en Costa Rica, recoge la autora el siguiente ejemplo de ayuda financiera por parte del pueblo:

Un último esfuerzo por sostener la construcción del ferrocarril con fondos nacionales, emana de barrios, caseríos y ciudades en distintos puntos del país. Concretando las aspiraciones nacionalistas en contribuciones materiales, los vecinos de Heredia, La Unión, Alajuela, Desamparados y Escazú, se reúnen entre octubre y diciembre de 1889, para aportar suscripciones voluntarias, en apoyo a la conclusión de los trabajos del ferrocarril. Así, cada cual según su capacidad, se comprometían (sic) a aportar una cantidad de dinero mensual por espacio de un año, aunque algunos cedieron propiedades, fangas de cal, fletes de carreta e incluso, semanas de trabajo por no tener otra cosa que aportar.

Dentro de las argumentaciones esgrimidas en esta oportunidad, por ejemplo, los contribuyentes voluntarios de la Villa de la Unión destacan que apoyan al ferrocarril nacional porque consideran que el mismo (sic) permitirá darle unidad a la Nación, estrechando los lazos sociales de los pueblos que la conforman y exponiendo a éstos a la benéfica influencia de la civilización. En el caso de los suscriptores de Heredia, se razona su participación en términos de que la conclusión del ferrocarril constituye la primera necesidad del país. (Murillo, 1995:37)

más llamativo, en este último punto de análisis, con respecto a la corona de Llaría se manifiesta en el pasaje de “los milagros”, hechos efectuados por el muerto ilustre narrados como verdaderos prodigios:

Poseía el secreto de adivinar la competencia de su auditorio al primer golpe de vista; poníase a su altura, i lo dominaba inmediatamente.

Léjos de perderse en largas i fastidiosas disertaciones teológico-metafísicas, el Licenciado Llaría se empeñaba en hablar claro, en hacerse comprender, en transmitir su propio espíritu al espíritu i al corazón de sus oyentes.

Con severo acento de un apóstol fulminaba el vicio i reprobaba la intolerancia; con la dulzura de Vicente de Paul recomendaba la caridad entre todas las virtudes; i con inimitable finura escarnecía al farisismo desvergonzado que vuelve la cara i cierra los ojos cuando pasa al lado del ciego o del paralítico; pero que hace jenuflecciones a son de trompeta en las puertas de los templos i en las plazas públicas. (Díaz, 1878: XIX).

Aquí la hagiografía laica establece un paralelismo entre los dotes exegéticos del muerto con los milagros de Cristo, a través de la alusión a los pasajes bíblicos de los fariseos en el

templo de Jerusalén y el ciego (Juan 9-41<sup>17</sup>), y en Capernaum, del paralítico (Marcos 2-7<sup>18</sup>). Es clave este juego retórico, pues, además, se observa, como en fragmentos analizados de otras coronas, una oposición entre la razón, representada por las excelencias hermenéuticas de Llaría, y la superstición, relacionada con las «fastidiosas disertaciones teológico-metafísicas», que alinea finalmente con los fariseos del templo. Se trata del mismo mecanismo discursivo que en Montenegro y Guardia se aplica a través del tópico de las *gentes furiosas* versus el hombre ilustre.

---

<sup>17</sup> 9 Al pasar Jesús, vio a un hombre ciego de nacimiento. 2 Y le preguntaron sus discípulos, diciendo: Rabí, ¿quién pecó, este o sus padres, para que haya nacido ciego? 3 Respondió Jesús: no es que pecó este, ni sus padres, sino para que las obras de Dios se manifiesten en él. 4 Me es necesario hacer las obras del que me envió, entre tanto que el día dura; la noche viene, cuando nadie puede trabajar. 5 Entre tanto que estoy en el mundo, luz soy del mundo. [...] Llevaron ante los fariseos al que había sido ciego. 14 Y era día de reposo cuando Jesús había hecho el lodo, y le había abierto los ojos. 15 Volvieron, pues, a preguntarle también los fariseos cómo había recibido la vista. Él les dijo: me puso lodo sobre los ojos, y me lavé, y veo. 16 Entonces algunos de los fariseos decían: Ese hombre no procede de Dios, porque no guarda el día de reposo. Otros decían: ¿cómo puede un hombre pecador hacer estas señales? Y había disensión entre ellos. 17 Entonces volvieron a decirle al ciego: ¿qué dices tú del que te abrió los ojos? Y él dijo: que es profeta. [...] y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador. 25 Entonces él respondió y dijo: si es pecador, no lo sé; una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo. 26 Le volvieron a decir: ¿qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos? 27 Él les respondió: ya os lo he dicho, y no habéis querido oír; ¿por qué lo queréis oír otra vez? ¿Queréis también vosotros haceros sus discípulos? 28 Y le injuriaron, y dijeron: tú eres su discípulo; pero nosotros, discípulos de Moisés somos. 29 Nosotros sabemos que Dios ha hablado a Moisés; pero respecto a ese, no sabemos de dónde sea. 30 Respondió el hombre, y les dijo: pues esto es lo maravilloso, que vosotros no sepáis de dónde sea, y a mí me abrió los ojos. 31 Y sabemos que Dios no oye a los pecadores; pero si alguno es temeroso de Dios, y hace su voluntad, a ese oye. 32 Desde el principio no se ha oído decir que alguno abriese los ojos a uno que nació ciego. 33 Si este no viniera de Dios, nada podría hacer. 34 Respondieron y le dijeron: tú naciste del todo en pecado, ¿y nos enseñas a nosotros? Y le expulsaron. 35 Oyó Jesús que le habían expulsado; y hallándole, le dijo: ¿crees tú en el Hijo de Dios? 36 Respondió él y dijo: ¿quién es, Señor, para que crea en él? 37 Le dijo Jesús: pues le has visto, y el que habla contigo, él es. 38 Y él dijo: creo, Señor; y le adoró. 39 Dijo Jesús: para juicio he venido yo a este mundo; para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados. 40 Entonces algunos de los fariseos que estaban con él, al oír esto, le dijeron: ¿acaso nosotros somos también ciegos? 41 Jesús les respondió: si fuerais ciegos, no tendríais pecado; mas ahora, porque decís: Vemos, vuestro pecado permanece.

<sup>18</sup> Entró Jesús otra vez en Capernaum después de algunos días; y se oyó que estaba en casa. 2 E inmediatamente se juntaron muchos, de manera que ya no cabían ni aun a la puerta; y les predicaba la palabra. 3 Entonces vinieron a él unos trayendo un paralítico, que era cargado por cuatro. 4 Y como no podían acercarse a él a causa de la multitud, descubrieron el techo de donde estaba, y haciendo una abertura, bajaron el lecho en que yacía el paralítico. 5 Al ver Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados. 6 Estaban allí sentados algunos de los escribas, los cuales cavilaban en sus corazones: 7 ¿Por qué habla este así? Blasfemias dice. ¿quién puede perdonar pecados, sino solo Dios? 8 Y conociendo luego Jesús en su espíritu que cavilaban de esta manera dentro de sí mismos, les dijo: ¿por qué caviláis así en vuestros corazones? 9 ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: tus pecados te son perdonados, o decirle: ¡levántate, toma tu lecho y anda! 10 Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: 11 a ti te digo: levántate, toma tu lecho, y vete a tu casa. 12 Entonces él se levantó enseguida y, tomando su lecho, salió delante de todos, de manera que todos se asombraron, y glorificaron a Dios, diciendo: nunca hemos visto tal cosa.

### **3.2. La corona fúnebre, código silencioso, y el Estado Nación, entidad inefable, respuesta sociocultural al proyecto liberal en la cultura escrita.**

Siempre en la línea metafórica que se estableciera al principio de esta investigación, según la cual, el antiguo régimen y el nuevo orden se comparan en distancia con el feudo y el Estado nación, surgido de la Paz de Westfalia, es menester añadir a esta figura las improntas ideológicas propias del liberalismo industrial de fines del siglo XIX, condicionado, en la región, a la agroindustria del segundo colonialismo.

No debe sorprender que, durante este periodo, toda producción material y simbólica de la élite burguesa ilustrada contribuyera, por lo menos, en espíritu, al proyecto liberal de orden y progreso. Esta certeza debe fundarse en una cuestión capital: la urgencia de sentido ante las nuevas exigencias del sistema sobre el contingente emocional de la sociedad. Es así como sobre esta elaboración política y simbólica del Estado nación cabe preguntarse: ¿cuál es esencialmente su constitución discursiva?, ¿cuáles, sus rasgos y mecánica retóricos?, y, por último, ¿cómo opera el régimen emocional en la escritura de la muerte, según esos valores del pensamiento liberal en su proceso de reconfiguración de sentidos? Sirva esta reflexión de colofón para reconocer las adherencias y posibles contribuciones de la corona fúnebre como experiencia de cultura escrita a la (búsqueda de) consolidación del nuevo orden, bajo la óptica de las emociones relacionadas con la muerte.

Territorio, población y gobierno se alinean bajo el signo liberal, bajo sus principios filosóficos como generadores de sentido. Dice Vargas (2015):

Con esta filosofía, el sentido que el individuo tiene de sí y de los que le rodea cambia de manera sustantiva al no estar este supeditado al grupo al cual pertenece; también, se redefinen las relaciones productivas entre los seres humanos y se adecuan las instituciones a las necesidades burguesas del momento.

A pesar de su sentido clasista, el liberalismo es una filosofía que se presenta como abanderada de amplios intereses sociales. Esto permite a la burguesía presentar y defender su causa como si incluyera a los otros grupos sociales, con lo cual procura tener un apoyo más amplio.

La nueva visión de mundo que se establece sostiene la existencia de un derecho eterno e inmutable, que puede ser captado por la razón y aplicado a la estructuración de la sociedad. De esta forma, difiere de la situación anterior, en que privaba el dominio de la religión católica y sus dogmas, lo cuales impedían incluso la libre interpretación bíblica. (Vargas, 2015:5).

De tal suerte, el pensamiento liberal tuvo la potestad de impregnar todas las capas de la sociedad, a pesar de las incongruencias sociales y las propias exclusiones del sistema, que no solo tenían que ver con lo económico, sino también con lo étnico:

La historiografía liberal salvadoreña dio más protagonismo a las elites blancas y a los mestizos. No ignoró a los indígenas, pero su visión estuvo muy condicionada por prejuicios raciales e ideológicos. Y es que para los liberales finiseculares, el indígena fue un problema difícil de abordar. Por un lado, eran conscientes de que el país no podía adelantar mucho sin incorporar plenamente al indio en la nación que estaban construyendo; por otro, reconocían que el indio era más rentable como mano de obra barata para la agricultura y lo difícil que era superar los recelos y resentimientos que siglos de dominación habían engendrado en los indios y que la vida republicana había exacerbado. Formados en una matriz de pensamiento ilustrada, liberal y de visos positivistas, terminaban aceptando una verdad conveniente: los indígenas eran el pasado; ellos el futuro.

En general, la historiografía liberal presenta a los indígenas como actores secundarios y circunstanciales que servían de telón de fondo o comparsa de la épica republicana. Cuando la magnitud de un evento era tal que estos aparecían como actores de primera fila, se desvirtuaba presentándolos como producto de la manipulación del llamado “partido servil” o del clero, pero sobre todo como obcecados por el odio hacia el blanco y el ladino. (López, 2013: 101).

La preocupación por dotar de sentido al dilema de la muerte, bajo el nuevo régimen, en medio de una escena tan variopinta como mutable, justifica en mucho esta «comparsa de la épica republicana». Aun los productos simbólicos de prácticas excluyentes, tal como López expone en la cita, sirven al proyecto: los nativos juegan un papel en el teatro liberal, como figurantes del viejo sistema, y que por tanto deben adaptarse en su diferencia, espacio y función, o desaparecer. La monumentalidad, lo espectacular, lo performativo, lo escultórico de la parafernalia liberal es crucial en la elaboración de sentidos ante la muerte laica. El capitalismo liberal necesita sustituir a Dios.

Ante todo, no debe perderse de vista el hecho de que esta nueva idea de nación viene de fuera, de los focos de irradiación del capitalismo industrial, y que el proceso de acoplamiento al territorio del viejo régimen constituyó un escollo que debía ser superado. Por eso existe la urgencia de un discurso sólido. Sin embargo, esta misma reconfiguración del régimen emocional que se produce, ante el dilema de la muerte desritualizada, generará que el proyecto discursivo del Estado nación liberal resulte en un fenómeno social depresivo y fracasado —el siglo XX regresará a la religión, justamente por este resultado—. Habría que considerar que el Estado liberal es el proyecto de un proyecto: nunca hay consolidación, acaso, enunciación misma; se trata de un frágil suspiro que exhala el ideal, y que se perdería cuando lo toque la leve brisa. La cultura escrita se adscribirá a esta necesidad enunciativa, no solo en la literatura de pretensiones canónicas, sino en todo el ejercicio de la escritura, entre él, la corona fúnebre.

En estas tres elaboraciones discursivas analizadas en este capítulo es plausible observar la búsqueda de conciliación de sentidos con el dilema de la muerte individual. La efigie del hombre ilustre, a quien espera un paraíso en el espacio terrenal de la memoria de los hombres, y cuya historia será recogida en la corona, y su hagiografía secular pueden percibirse como una estructura de sentidos, ya simbólica, ya ideológica, permeada de elementos volitivos y otros emotivos, sin que los límites entre uno y otro apelativo queden del todo claros. Las marcas silenciosas que demandan una urgencia de sentido y una *forma* a la cual asirse se leen en las estrategias retóricas, en omisiones y afirmaciones, desde lo ideológico hasta lo poético.

El componente dramático, como base de la performatividad del proyecto ideológico y estético del liberalismo, cobrará matices trágicos, tras los reveses que la crisis económica y los tratos desfavorables que traban los gobiernos centroamericanos con las naciones industriales y, principalmente, con empresarios estadounidenses, en la vorágine incontenible de un segundo colonialismo. En la construcción del ferrocarril al Atlántico, en Costa Rica, el gobierno de Guardia debe enterrar en el primer año a cuatro mil trabajadores, víctimas de la malaria, las condiciones extremas y los tratos abusivos<sup>19</sup>, en este espacio «como tierra de

---

<sup>19</sup> Recoge Murillo (1995) de documento del 2 de junio de 1872, n° 1508 de Fomento, páginas 12 y 13:

excepción». (Murillo, 1995:65). El ideal de progreso se tiñe de sangre, desde el Atlántico costarricense hasta las tierras de los izalcos<sup>20</sup>, en aras del ideal de orden y progreso.

Sin embargo, la carga emocional más significativa en el proceso de reconfiguración del dolor ante la muerte, no se evidencia en los titulares ni en las denuncias, sino en los subterfugios de la escritura, allí donde el solaz de las capitales en que residen los miembros de la oligarquía y sus privilegios no abandona una silenciosa desolación que subyace de sus ideales, de sus alianzas internacionales, de su alta cultura europea y todo sentido de la grandeza. Esta empresa de progreso no deja de mostrar cierto temblor bajo los blasones del pragmatismo y la mirada delante; una sombra sigue proyectada de soslayo, a la vera de ese camino luminoso del sistema universal y triunfante. Es la sombra de la muerte, que acaso escapa del discurso fúnebre de pompa y tremendismo romántico, que aún parece no aplacarse con las promesas de bienestar, con la llama de la razón.

---

Esta Dirección comprende muy bien el celo inflexible de un Juez cuando se trata de una sociedad como la del interior de la República; pero poner en práctica leyes tan excesivamente represivas sobre individuos que han sido traídos á aquellas costas por la Empresa del F. C. con la mira de utilizar sus fuerzas en la ejecución de la obra que tiene á su cargo, no omitiendo gastos y venciendo mil dificultades, es inconcebible... La Dirección del F. C. no pide que se suprima la autoridad en la Comarca de Limon; pero sí que se modere el tratamiento que se da á los hombres con quienes cuenta para dar cima al compromiso que tiene contraído con la Nación. (Murillo, 1995: 68).

<sup>20</sup> En el contexto salvadoreño, señala López Bernal (2013) que:

La participación de los izalcos en las campañas de los primeros dos tercios del siglo XIX apenas es mencionada en la historiografía liberal; el sesgo ideológico de esos trabajos dificulta establecer con claridad cuál era la agenda que movía a esos pueblos en sus luchas. El panorama se aclara a medias para el último tercio del siglo XIX; Patricia Alvarenga deja ver que estos pueblos del occidente estuvieron muy involucrados en las luchas contra Rafael Zaldívar, que sufrieron su represión y fueron actores importantes para el triunfo de la revolución menendista de 1885. (López, 2013:104).

## Bibliografía para este capítulo

- Allouch, J. (2006). *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*. Ediciones Literales.
- Ariès, P. (1975). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Adriana Hidalgo Editora.
- \_\_\_\_\_. (1999). *El hombre ante la muerte*. Taurus.
- Arroyo, B. et ali. (2013). *Nuestra historia, debates y propuestas*. Editorial Cara Parens Universidad Rafael Landívar.
- Benítez Castillo, M. (2010). *Entre lo espiritual y lo terrenal: aproximación a las actitudes ante la muerte en la provincia de Sonsonate a finales del periodo colonial*. Tesis de grado. Universidad de El Salvador.
- López Bernal, C. (2013). «Historiografía y movimientos sociales en El Salvador (1881 – 1932): un balance preliminar. *Revista de Historia* N° 67.
- Murillo Chaverri, Carmen. (1995). *Identidades de hierro y humo. La construcción del Ferrocarril al Atlántico 1870 – 1890*. Editorial Porvenir.
- Vargas Arias, C. (2015). *Hacia la consolidación del Estado liberal en Costa Rica (1870-1890)*. Editorial UCR.

# CAPÍTULO IV

## CONCLUSIONES

## IV. CONCLUSIONES

### 4.1. Sumario.

Este estudio se ha centrado en analizar las implicaciones del proceso de modernización en Centroamérica de fines del siglo XIX, en la reconfiguración de un régimen emocional de la sociedad en su experiencia con el dolor asociado a la muerte, según las constantes de progreso, muerte y escritura. Para ello ha debido comprobar un cambio entre lo que llama antiguo régimen (precapitalismo agroindustrial) y el nuevo régimen (inserción violenta de la región en dicho sistema), tomando prestados estos conceptos de la historia de la economía. El punto de partida de esta metamorfosis profunda y abrupta se observa en la ruptura del concepto de tiempo, según el antiguo régimen colonial católico. Es así como se transita de una naturalidad de la muerte, apuntalada por el ritual, lo inefable y lo sagrado, a la muerte como una anomalía, como un disruptor del ideal de progreso: tangible, racional, práctico. En este sentido, la idea de muerte sufre una reconfiguración en torno a la emocionalidad que la rodea, y así se concebirá el acto del duelo como una especie de incoherencia. Lo ideal-armónico del antiguo régimen se desdibuja y pierde sentido, la muerte ya no está normalizada en la naturaleza, sino que se opone a ella. Es una muerte antinatural, desarraigada de cualquier relación con la vida, una muerte seca (Allouch, 2006:106), carente de sentido y, sobre todo importante en este estudio: ilegible. Para establecer una clara diferencia en estas etapas se recurre a los estudios de Benítez Castillo, M. (2010), sobre los modelos de duelo en la colonia, y de Velázquez, (1996), con «Morir en el siglo XVII, un estudio sobre los ritos funerarios en la ciudad de Cartago, en Costa Rica.

La legibilidad de este nuevo régimen emocional dependerá de dos dimensiones: la escritura y la lectura, pero solo bajo la experiencia de convertirlas en una sola fuerza generadora-consumidora, en una especie de autofagia inherente a la expresión de la corona fúnebre, y quizá solo a ella. Así pues, se analizan las obras bajo la óptica de una escritura al servicio de la muerte, diseñada para rescatar el sentido de dicho fenómeno, sin abandonar el raciocinio liberal de la época. Se reconoce la teoría de Moscoso (2021) con respecto a la materialización del contingente emocional relacionado con el dolor, en esta escritura de la muerte, según la elaboración de estructuras retóricas específicas.

El segundo capítulo de esta tesis está dedicado al reconocimiento de las articulaciones entre capitalismo, una valoración positiva del individualismo, la experiencia subjetiva y sus formas de expresión en el discurso fúnebre centroamericano de finales del siglo XIX.

La demanda de individualidad del sistema se reconoce en el proceso de identificación del individuo ante la eminencia de la muerte: una muerte desritualizada, racionalizada, y por tanto, insoluble como emoción dolorosa. La idea de la muerte se desproporciona en una negación del sistema por anomalía, por mal funcionamiento: el simple ser humano, el mortal no conviene al sistema: es menester crear un ser que, en su soledad, sea capaz de trascender la muerte, para darle un sentido práctico: este sentido no debe contravenir los principios liberales de razón, orden y progreso. El concepto de la experiencia aquí empieza a jugar un papel axial. El ser individual en el capitalismo implicará una construcción completamente necesaria, plenamente articulada con un principio de acción, de velocidad y dinamismo: tiempo en marcha, flujo imparabile. Semejantes demandas revelan una idea de realidad en transformación, allí donde la muerte tanto como su lenguaje deben ser replanteados.

La transición de esta experiencia bien codificada al registro de la escritura constituye la gran labor retórica de las coronas fúnebres, su razón de existir a fines del XIX. Se trata, pues, de la elaboración de un lenguaje alegórico, en el que abundan las imágenes, los modelos y los ideales materializados en iconos, tomando prestado de la escultórica, de la arquitectura, incluso de la misma literatura, muy al tanto, no obstante, de su naturaleza mimética, de su sustento en la “realidad objetiva”. Es una escritura poética en sus valores y mecanismos diegéticos, pero firme en su sentido de la materialidad del capital, de la materialidad de la vida y de la solidez que ambos elementos deben procurar al sistema de producción.

El tercer capítulo de esta tesis intenta dilucidar las funciones socioculturales de la corona fúnebre. Se pregunta sobre la contribución resultante de una elaboración retórica en plena crisis ideológica. También intenta responder a la naturaleza del proceso, según el carácter traumático de las causas y la volición de las consecuencias, si patentes o latentes. Se propone el constructo teórico de la hagiografía laica del hombre notable, como solución al trauma de la desritualización, y la afirmación del individuo ante la muerte. Asimismo, se percibe la relación entre este fenómeno y el establecimiento de los modelos de Estado-Nación en la Centroamérica finisecular.

El fenómeno denominado hagiografía laica, como materia textual, se analiza como un tránsito entre la mimesis (la causa de la emoción) a la diégesis: una construcción de discurso (la materialización de la emoción).

La corona fúnebre como manifestación de la cultura escrita es susceptible de caracterización, sin embargo, esta tarea no aportaría al objetivo planteado, de modo que nunca se aborda el problema del género. Por otro lado, se estudia esta expresión a partir de su código silencioso: latencias, resonancias, omisiones, (Acosta. 2018), poetizaciones que intervienen en la elaboración de un lenguaje sí característico y el Estado Nación, entidad inefable, respuesta sociocultural al proyecto liberal en la cultura escrita.

#### **4.2. Fundamentos conceptuales y procedimientos, suficiencias y aporías.**

Barrera y Sierra (2020) hace un recorrido histórico que cubre las principales reflexiones sobre el problema de las emociones, desde el principio del siglo XX, con Lucien Febvre (1941) y «La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?», hasta los teóricos más recientes, como Pampler (2015) y Bodicce (2017). Este artículo organiza las corrientes de pensamiento, e informa sobre aportaciones ulteriores de áreas como la neurociencia, en los trabajos de Joseph LeDoux (1996) y Antonio R. Damasio (1994).

La síntesis de estos estudios arroja luz sobre las oportunidades de reflexión que propicia el análisis de los contingentes emocionales en los procesos históricos y sus formas de representación, tal contribución se traduce en un aporte significativo en la construcción de una historia social, capaz de explicar, según las expectativas, grandes transformaciones en las sociedades de Occidente, más allá de la mera lucubración política y económica, que rigen el pensamiento y la academia. Aquí se recuerdan las palabras de Ahmed, con respecto a la trascendencia y provecho de las investigaciones sobre el campo:

En lo que se refiere a los desafíos teóricos creo que es importante entender que la vindicación de las emociones como horizonte de análisis no implica la cancelación de los regímenes discursivos. Al contrario. Quienes trabajan en

cuestiones irreductibles a la cualidad textual de lo social afirman el complejo ensamblaje de una amplia constelación de elementos y, por lo tanto, proponen una forma renovada de constructivismo que excede a su dimensión exclusivamente discursiva sin por ello desestimarla. (Ahmed, 2015: 24).

También para Moscoso (2021) la relevancia del objeto de estudio se descubre principalmente en las circunstancias límite, que involucran las experiencias traumáticas, las cuales, determinan en buena medida las transformaciones de la sociedad:

Después de todo, la presencia de elementos culturales o evaluativos en el estudio del dolor ha hecho posible la sustitución del viejo mito de la objetivación progresiva de la experiencia subjetiva por una aproximación holística que reconoce la subjetividad de la experiencia como un hecho objetivo de la cultura. (Moscoso, 2021: 32).

En la presente investigación, los aportes de esta teoría fundaron la base para el ejercicio de una lectura analítica de las coronas fúnebres, como texto de la cultura escrita, bajo la premisa de comprobar la hipótesis planteada con respecto a las transformaciones del régimen emocional y las concepciones llamadas “profundas” por la antropología, durante una época clave en el desarrollo y devenir de la región centroamericana. Sin embargo, fue necesario apropiarse nociones específicas sobre este proceso, ante las demandas del tema del dolor y la muerte, que exponía el corpus elegido. Para esta tarea la exploración de la obra de Javier Moscoso (2021) constituyó la piedra de toque, en la búsqueda de asideros dónde fundar el análisis textual. El principio de materialización de Moscoso fue fundamental para aislar y distinguir las diferentes operaciones de lenguaje que constituyen la especificidad y las claves hermenéuticas de la escritura fúnebre. Se rescata a Moscoso: «...la presencia de elementos culturales o evaluativos en el estudio del dolor ha hecho posible la sustitución del viejo mito de la objetivación progresiva de la experiencia subjetiva por una aproximación holística que reconoce la subjetividad de la experiencia como un hecho objetivo de la cultura». (Moscoso, 2021: 32). Para las coronas fúnebres escritas a fines del siglo XIX en Centroamérica, este dolor como hecho objetivo se revela justamente en el objeto de estudio, y se identifica en los tratamientos escriturales de la efigie y la alegoría, que generan lo aquí llamado “hagiografía laica”, como respuesta a las demandas de significado de los eventos terminantes y traumáticos, provocados por la irrupción del nuevo orden.

La tercera etapa del proceso de análisis, una vez identificado y delimitado el objeto de estudio, tiene lugar con la lectura analítica del texto escrito en contrapunto con la dimensión histórica-social. Para este ejercicio hermenéutico, que representa el procedimiento de la investigación propiamente dicho, fue vital la teoría de Barrera Daza y Acosta López, con su gramática de la escucha. Según este método de lectura, para la comprensión de una emocionalidad determinada por las experiencias traumáticas, que no se representan si no en formas oblicuas, distorsiones y aun omisiones, es menester primero el reconocimiento de unos signos: latencias, resonancias, silencios; para más tarde establecer el criterio de interpretación, según unas demandas emocionales dictadas por la violencia bajo la cual se somete a una sociedad. La comunicación del mensaje, según el esquema de Jacobson, ya no obedecería al registro llamado poético, si no al que propenda del canal (de la tesitura) eminentemente material. En el caso de las coronas fúnebres, dicho material consiste en una elaboración del lenguaje a propósito de una iconografía claramente definida: efigies, alegorías y otros préstamos del lenguaje plástico, y particularmente, el de la escultura. Esta búsqueda de peso visual en las formas se articula con una urgencia de afirmación relacionada con la idea del individuo, y, por tanto, de la soledad ante la muerte. La solución retórica de este vacío exige la elaboración de un tramado específico, en el cual se sujetan las afirmaciones, expectativas y compromisos de una sociedad sometida de manera abrupta a una transformación simbólica, cuya marca es indeleble, aunque abstrusa.

La gramática de la escucha benefició la lectura analítica ya que impulsó el estudio más allá de los tropos de la retórica —conspicuos pero insuficientes— y condujo a interpretación a derroteros que afianzaron la hipótesis de concebir un dominio emocional que sustentara esta reconfiguración forzosa del individuo con la muerte, y de los individuos con la muerte de los otros. Se trata de una visualidad del sentido ritual perdido, merced al ejercicio de la espectacularidad (efigies) en la representación que filtra y consolida la cultura escrita.

Para ventura de esta investigación, tanto la base de estudio de las emociones, el principio de materialización del dolor en Moscoso —también con un aporte de la teoría de Bul Chun Han—, como las gramáticas de la escucha de Barrera Daza, constituyeron un andamiaje teórico capaz de soportar la lectura hermenéutica de unos textos poco considerados bajo el lente de los estudios literarios, y codificados exclusivamente desde su

dimensión histórica o su valor como documento conmemorativo, pero jamás, desde su expresión emocional, desde la experiencia del dolor.

Los límites de este procedimiento se revelan un poco más allá de las fronteras temporales que se ha impuesto esta investigación. En este punto ya es posible especular que la cultura escrita en su enorme diversidad discursiva es susceptible también de revelar marcas emocionales impresas bajo el hierro de la violencia en cualquiera de sus formas, y que permanecen invisibles a la interpretación. Porque las coronas fúnebres son un género extinto este trabajo puede darse por satisfecho, pero del mismo modo, la exigencia de reconocer este mismo fenómeno, esta vez, en textos llamados literarios y con otros detonantes políticos y económicos, sociales y filosóficos es más que patente.

#### **4.3. Otras limitaciones técnicas: problemas con el corpus.**

La falta de representación de todas las naciones de la región constituyó la principal limitación que lamenta este trabajo y que no consiguió enfrentar del todo. En el caso de Guatemala, la actual situación de la Universidad de San Carlos provocó que se truncara un viaje de reconocimiento bibliográfico, cuyo objetivo era incrementar el corpus con coronas fúnebres escritas en este país. La expectativa era grande, como puede deducirse de la cantidad de población y el movimiento que, durante la época, experimentó el país, tanto desde el punto de vista económico como político. Sin embargo, los riesgos de aventurarse a una empresa incierta condicionaron negativamente la primera iniciativa.

Otra circunstancia inhibidora en la nutrición del corpus consistió en el cierre de la UCA, en Nicaragua. A pesar de que la corona del Licenciado Llaría fue un aporte del reservorio de dicho recinto, la expectativa se orientaba a conseguir más material, sobre todo de Honduras y El Salvador. Sin embargo, el investigador solo pudo procurarse el material en línea, tras otro viaje truncado, y aquel no resultó particularmente abundante.

El estado de conservación de los documentos decimonónicos en la Sección de libros antiguos de la Biblioteca Carlos Monge, de la Universidad Nacional, en Costa Rica es óptimo y sirvió de fuente para nutrir el corpus de análisis. Sin embargo, el rescate de documentación en el resto de la región centroamericana no parece constituir una prioridad institucional. Esta

falta de interés por preservar el legado escrito pone en peligro, con cada día que pasa, las investigaciones sobre el pasado de la región.

#### **4.4. Las aportaciones hechas.**

Ha sido posible aproximarse a los textos de las coronas fúnebres más allá de su valor documental o conmemorativo, y abrir la posibilidad de una lectura sensible (Eco, 2000) de los detonadores históricos y sus peculiaridades sincrónicas, rasgos que el procedimiento fue capaz de despejar. En principio, se emplea el escrutinio retórico, como forma ortodoxa de aproximación al lenguaje de las coronas fúnebres, sin embargo, surge la necesidad de colegir signos que extrapolan la dimensión preceptiva y merecen un ejercicio hermenéutico atinente a las expresiones emotivas, en este caso, a las materializaciones del dolor y el duelo en el lenguaje convertido en escritura. En adelante se detallan estas etapas del proceso efectuado.

##### **4.4.1. Lectura de latencias (Gramática de la escucha).**

Mención aparte merece la puesta en práctica del ejercicio de escucha efectuado, como complemento al estudio retórico. No debe perderse de vista la intención de efectuar un estudio literario a un texto que no pertenece al canon tradicional, pero que emplea los rudimentos del lenguaje poético. Sin embargo, las condiciones de violencia que la imposición del sistema agroindustrial imprime en la experiencia de individuación de una sociedad de rasgos coloniales, católica y villana demandan una lectura contrapuntística que involucra por lo menos estos rudimentos retóricos y las modulaciones y decodificaciones provocadas por un cambio ríspido de paradigma. Es así como el ejercicio de la escucha de resonancias y latencias en la construcción del discurso provee herramientas hermenéuticas que, aunque de manera oblicua y poética, permiten colegir la configuración de un régimen emocional que elude las lecturas históricas convencionales.

#### **4.4.2. Estudio de las emociones como plataforma de una historia social, ni política ni económica.**

Esta operación hermenéutica permitió la identificación de códigos literarios, que superan el problema de “realidad versus ficción”, un problema teórico que se relaciona con la crítica literaria próxima a la referencialidad histórica. El hecho de que resulte inconcebible desligar los presupuestos de referencialidad demuestra cuánta preocupación existe en la filiación de la ciencia material con el ejercicio de la crítica literaria contemporánea. Con respecto al problema de la verdad objetiva, dice Lacan:

No jugamos a la paradoja de negar que la ciencia tenga que conocer la verdad, pero tampoco olvidamos que la verdad es un valor que responde a la incertidumbre, con la que la experiencia vivida del hombre se halla fenomenológicamente signada y que la búsqueda de la verdad anima históricamente, bajo la rúbrica de lo espiritual, los ímpetus del místico y las reglas del moralista, las orientaciones del asceta y los hallazgos del mistagogo. Esa búsqueda, que le impone a toda una cultura la preeminencia de la verdad en el testimonio, ha creado una actitud moral que ha sido y sigue siendo para la ciencia una condición de existencia. Pero la verdad en su valor específico permanece extraña al orden de la ciencia: ésta puede honrarse con sus alianzas con la verdad, puede proponerse como objeto su fenómeno y su valor, pero de ninguna manera puede identificarla como su fin propio. (Lacan, 2009:86).

#### **4.5.1. Conclusión y resultados: la melancolía ideológica, como fenómeno de materialización.**

Los ideales del liberalismo y su avalancha de promesas de desarrollo imparable, demandas y transformaciones sociales sustituyeron sin verdadera capacidad de eficiencia (Pastor, 2008) ni de satisfacción de sentidos a las viejas estructuras rituales del mundo colonial y sus trescientos años de permanencia. Semejante suplantación, por lo vertiginosa y divergente, provocó una melancolía en el mejor sentido freudiano a una sociedad distraída con los afanes políticos y la mirada cosmopolita.

En las coronas fúnebres, último testamento de aquellos que trascendieron la muerte burguesa según los parámetros del capital, aquellos que, su vida acabada, debían continuar representando los valores de la modernidad en una especie de Paradisum laico, en un Valhala de héroes guerreros también imparables, también sempiternos, sin muerte simbólica, se cantó o construyó su leyenda de mármol, hierro y vidrio, allí mismo, en los discursos que componen estos compendios luctuosos, esta escritura de fantasmas concretos, que allende los tiempos aún dejan escuchar sus voces, con el tono de aquellos días, con el silbato del ferrocarril y los clamores de las guerras fratricidas entre bandos hegemónicos. Son cantos sublimes en su tejido, tanto como ominosos en su vacío de sentidos, en su experiencia trastocada por la muerte tan absurda como incontestable.

Las coronas son la respuesta perentoria de una sociedad que deja el pasado en una nube de polvo y humo, con un rencor y una ira ilegibles; una melancolía ideológica que superpone a las humanas necesidades las demandas del capital, ahora elevado a la dignidad de los Tronos y Virtudes, con santos patronos humanos no obstante divinizados merced a los trenos de sus honras funerarias; seres que incapaces de sublimación, permanecen momificados en los loores y encomios de su postrer poema épico, coronados con la esperanza de aquellos que jamás habrían de conseguir sus laureles, y acaso, jamás consigan.

#### 4.6. Bibliografía

- \_\_\_\_\_. (2019). *Biblia de Jerusalén*. Edición española, revisada y aumentada. Editorial Desclée de Brouwer.
- Acosta, M. (2018). «Gramáticas de la escucha: Descolonizar la historia y la memoria». *Sujeto, Decolonización, Transmodernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*. Mabel. Moraña, Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Edinburgh University Press.
- Allouch, J. (2006). *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca*. Ediciones Literales.
- Anapios, L. Hammerschmidt, C. (2022). *Política, afectos e identidades en América Latina*. CLACSO. Librería latinoamericana y caribeña de Ciencias Sociales.
- Ariès, P. (1975). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Adriana Hidalgo Editora.
- \_\_\_\_\_. (1999). *El hombre ante la muerte*. Taurus.
- Arroyo, B. et ali. (2013). *Nuestra historia, debates y propuestas*. Editorial Cara Parens Universidad Rafael Landívar.
- Barrera Daza, A. (2023). «El sonido de la comunidad». *A la escucha de Cuando lo negro sea bello*. Editorial Universidad del Rosario.
- Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. Liveright Publishing Corporation.
- Benítez Castillo, M. (2010). *Entre lo espiritual y lo terrenal: aproximación a las actitudes ante la muerte en la provincia de Sonsonate a finales del periodo colonial*. Tesis de grado. Universidad de El Salvador.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Boddice, R. (2017). «The History of Emotions: Past, Present, Future». *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 62, nº 10-15.
- Bury, J. B. (2010). «The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth». *The Project Gutenberg*. EBook. [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org).
- Davis, P. (2014). *La Revolución Francesa: Una breve introducción*. Alianza Editorial.
- Davis-Zemon. N. (1973). *Sociedad y Cultura en la Francia moderna*. Barcelona: Crítica.

- De la Maza, L. M. (2006). «Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer». *Revista Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile*.
- Elías, N. (1981). *La soledad de los moribundos*. FCE.
- Ette, O. (2016). *TransArea: A Literary History of Globalization. Alemania*. De Gruyter.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los Hombres Infames*. Ed. Piquete.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Freud, S. (2014). «El trabajo del sueño». *La Interpretación de los sueños*. Lectorum.
- Fumero, P. (2002). «Vida cotidiana en el Valle Central: 1850-1914. Los cambios asociados con la expansión del café». *Costa Rica, Estado, economía, sociedad y cultura*. EUCR.
- Fuss, D. (2013). *Dying Modern*. Duke University Press.
- González Ortega, A. (1997). *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Gross, D. (2006). *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. University of Chicago Press.
- Han, B. C. (2020). *La pérdida de los rituales*. Herder.
- Harré, R. (1986). *The Social Construction of Emotions*. Basil Blackwell.
- Heller, A. (2009). *A Theory of Feelings*. Lexington Books.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*. Traducción: Joaquín Ibarburu. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Rústica.
- Lacan, J. (2009). «Más allá del principio de realidad». *Escritos I*. Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. (1982). «Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel» (1953). *Bulletin de l'Association freudienne*, N° 1.
- LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinning of Emotional Life*. Simon and Schuter.
- López Bernal, C. (2013). «Historiografía y movimientos sociales en El Salvador (1881-1932): un balance preliminar». *Revista de Historia* N° 67.
- Lutz, C. A. (1985). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press.
- Massumi, Brian. 1995. «The Autonomy of affect». *Cultural Critique*, n° 31 (The Politics of Systems and Environments, Part II).

- Marín-Cobos, N. (2021). *Sujeto, duelo y escritura: la palabra escrita ante la pérdida del Otro en la literatura de la posmodernidad*. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid.
- Matt, S. J. & Stearns, P. (2013). *Doing Emotions History*. University of Illinois Press.
- Mitford, J. (1963). *The American Way of Death*. Simon & Schuster.
- Molina, I. (2014). *Del legado colonial al modelo agroexportador*. Editorial UCR.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Industriosa y sobria. Costa Rica en los días de la Campaña Nacional*. Plumsuck Mesoamerican Studies.
- Moscoso, J. P. (2021). *Historia cultural del dolor*. Taurus.
- Motta Roth, D. y Rabuske Hedges, G. (2010). *Producción textual en la universidad*. Parábola Editorial.
- Murillo Chaverri, Carmen. (1995). *Identidades de hierro y humo. La construcción del Ferrocarril al Atlántico 1870-1890*. Editorial Porvenir.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions*. Oxford University Press.
- Pastor, R. (2017). *Historia mínima de Centroamérica*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Brignoli, H. (1997). *Historia de Centroamérica: 1502-1980*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Pérez Méndez, K. (2017). «Los bordes de la escritura: la crónica modernista de Arturo Ambrogio». *Ístmica*. Número 20. Enero-diciembre 2017.
- Reddy, W. (1977). «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions». *Current Anthropology* Vol. 38, n° 3.
- \_\_\_\_\_. (2008). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (2007). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Schopenhauer, A. (2009). *Los dolores del mundo*. Ediciones Sequitur.
- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper & Brothers Publishers.
- Staiger J. et al. (2010). *Political Emotions*. Routledge.
- Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Ed. Tiempo Contemporáneo.

- Swales, J. (2004). *Research Genres: Explorations and Applications*. Cambridge University Press.
- Thomas, L. (1983). *La Antropología de la Muerte*. FCE.
- Vargas Arias, C. (2015). *Hacia la consolidación del Estado liberal en Costa Rica (1870-1890)*. Editorial UCR.
- Velázquez, C. (1996). «Morir en el siglo XVII». *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo VII*- Tesis Universidad de Costa Rica.
- Venero, L. (1880). *Aniversario de la Revolución del 27 de abril de 1870*. Imprenta Nacional.
- Watson, G. (2014). *Philosophy of Emptiness*. Reaktion Books LTD.
- Weber, Max. (2019). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.

### **Corpus**

Honras Fúnebres Tributadas al General Don Tomás Guardia. 1882.

Corona Fúnebre a la Memoria de Lorenzo Montenegro. 1891.

Corona Fúnebre a la Memoria del Malogrado Director del “Colegio De Granada” Pbro. Lcdo. Don Pedro Saenz Llaria. 1878.

Discurso pronunciado por el Coronel Don Irineo Delgadillo ante el cadáver del General Máximo Jerez. Managua, 1894.