



Vigilar y castigar como modelo social
en *El crimen del padre Amaro* de Eça de
Queirós

Cristián H. Ricci
Department of Spanish and Portuguese
University of California, Santa Barbara (USA)

[Localice en este documento](#)

Este trabajo surge a raíz de una lectura social y foucauldiana del último capítulo (XXV) de *El crimen del padre Amaro*. Es mayo de 1871 y llegan a Lisboa las últimas noticias sobre los alzamientos de los comuneros parisinos. El canónigo Días, Amaro y el conde de Ribamar comentan los hechos allende los pirineos en un suburbio lisboeta rebosante de paz, hambre, crimen y prostitución (380). Los representantes del clero y el estado irónicamente se jactan de que en Portugal no hayan hecho mella las diatribas sanguinarias de Proudhon y su turba de masones, republicanos y socialistas (376) debido a la existencia de “sacerdotes respetables” (380) como Amaro y Días y por la fe, “la base del orden” (380). En este último capítulo se observa que al verse desbordado el sistema, o sea, el orden de la sociedad y salvaguarda del poder eclesiástico, se hace evidente (y así lo expresan los representantes de los poderes eclesiásticos y estatales) volver a los antiguos métodos medievales de defenderlo con la utilización de la fuerza para preservar sus “principios conservadores y religiosos” (377) a fuerza de bayonetas o volviendo a “las antiguas represiones y mazmorras” (378). Estas apreciaciones por parte de aquellos que ostentan el poder en Portugal representan el más claro y contundente corolario de lo que ha sido el meollo de toda la novela: la representación de un estado policíaco conformado por las leyes morales, dogmáticas e invisibles, de la religión católica que hacen del pueblo el vigilante más eficaz de la irregularidades legales (no me refiero a las escritas, sino a aquellas que residen en la memoria colectiva del pueblo¹) que, puestas en práctica, podrían hacer desestabilizar (como los comuneros parisinos) el status quo de la aletargada sociedad portuguesa del último tercio del XIX.

De esta forma, se propone hacer una lectura del texto partiendo de los siguientes postulados: existen dos cuerpos bien definidos en la novela: uno institucional y abstracto basado en los postulados dogmáticos de la iglesia y otro físico e individual que lo componen cada miembro de la sociedad. El primero lo conforman todos los representantes de la sociedad y es el que, en última instancia y a juzgar por lo enunciado por los protagonistas, debe permanecer inmaculado más allá de los errores humanos (incluido los crímenes) en los que puedan incurrir los particulares que lo componen. Por otro lado, será este cuerpo general y abstracto el mismo que se encargará de officiar de verdugo cuando algún miembro particular intente desestabilizarlo². El individuo, por otro lado, es el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina” (Foucault 199). El individuo es uno de los engranajes de la máquina panóptica³, dominado por sus efectos de poder que prolonga sobre sí mismo. En este sentido, el cuerpo institucional se encuentra recubierto de una legalidad que le permitirá actuar como establecedor del orden y administrador de castigo en caso de cometerse alguna violación de su código moral. Al hablar de orden, desestabilización del mismo y castigo me refiero puntualmente a tres casos dentro del corpus novelístico: por un lado a la eliminación física por parte de Amaro (primero encierro y luego muerte) de Amélia y su hijo, y al destierro de Juan Eduardo.

Es obvio que el motivador y gestor de todos estos crímenes es el cura Amaro, pero debido a que el mismo pertenece a la misma institución que se pretende preservar no sufrirá ninguna punición personal. De esta forma, las víctimas de sus fechorías se convertirán en los principales desestabilizadores del orden y por consiguiente la institución-comunidad se encargará de separarlos de su seno. Sobre este doble signo de vigilancia y castigo se elaborará la tesis de Eça para su novela.

La figura del cura no queda inmune a esta prerrogativa ya que se observará que el mismo actúa acorde a una insatisfacción y coerción de su voluntad individual en lo que respecta a la elección de su futuro como hombre. Se ha escrito mucho acerca de los motivos que llevan al cura a cometer estos ilícitos, pero no se ha mencionado que los mismos responden a la naturaleza castradora de la institución que lo forma. De esta forma se advierte que Amaro encarna la negación de todas las virtudes, especialmente la caridad, que se le atribuye a todo digno representante de la iglesia⁴. Esta falta de libertad de elección se advierte al comienzo de la novela cuando el narrador dice que Amaro: “empezó a sentir cierto despego por la vida eclesiástica *porque no se podía casar*” (143). En este sentido, el cura ya no responde a la religión que toma como norma la misericordia y el amor, sino que abraza la religión del poder. De la misma forma que Paula Raíces en la conocida novela española *La Regenta* había decidido la profesión de su hijo, Fermín de Pas, “impidiendo de esta forma toda clase de madurez psicológico-social” (Ortega 331), la marquesa de Alegros impone la misma condición sobre Amaro, respondiendo a un super-yo dictatorial, policía, de un yo idealizado que cuida que el yo real no se interponga. Por lo tanto la prisión de Amaro estará simbolizada por su tonsura y su sotana. En esta represión real del monasterio es donde el cura sin vocación maldice de su condición y hasta llega a blasfemar contra la figura de la virgen, llegando incluso a masturbarse ante su imagen y exclamar: “¡Cuántos encantos en el pecado!” (145)⁵.

El amancebamiento entre curas y barraganas es un tema muy común en la literatura universal; lo notable es que Eça, a través de la minuciosidad en el relato, haya logrado hacer una fotografía tan elocuente del mismo y haya puesto en evidencia hasta los vicios más bajos cometidos por el clero. Lo que trata de probar el novelista de tesis es la inutilidad del celibato y que el hombre devenido en cura sigue teniendo las mismas pulsiones y arrebatos sexuales como cualquier otro. Al respecto, el narrador utilizando el estilo indirecto libre elabora a través de las reflexiones del padre Sequeira la confirmación de dicha tesis:

¡Son todos del mismo barro!... se elevaban en dignidades, entraban en los cabildos, regían los seminarios, dirigían las conciencias escudados en Dios como en una absolución permanente, y tenían, entretanto una vieja... en cuya casa iban a descansar de las actitudes devotas... la idea tan libertina de los dos curas y las dos concubinas en pleno enredo daba a aquel hombre encadenado por los votos un goce depravado. (176-7)

La cita es elocuente en más de un sentido. Por una lado, Sequeiros pone en evidencia la actitud concupiscente de ambos curas. Por otro lado, señala la relación de poder que ejercen estos malos curas con respecto a la manipulación dogmática de la comunidad; y por último, el narrador nos da a entender que este mismo sacerdote que supuestamente condena la actitud de sus colegas, y que goza pensando en lo que estarán haciendo en la casa de la Sanjuanera, no puede llevarlas a cabo él mismo por estar “encadenado” a los votos. Se intuye, por lo tanto, que aquellos que deben hacer respetar y vigilar el cumplimiento de las leyes dogmáticas de la moral religiosa no sólo son los primeros que la infringen en el afán de dar rienda suelta a su libertad sexual, sino que al infringirlas no sufren de castigo alguno por estar amparados por la misma institución que elabora y da sustento a esas leyes. Dentro de este marco de legalidad encubierta, se advierte el deseo de Amaro por conseguir su libertad como hombre y al compararse con Juan Eduardo y su relación con Amelia dice que lo que más le envidia es “¡su libertad!” (177), al tiempo que maldice a la marquesa “que le hizo cura” (178). Libertad que el cura no puede gozar debido a que tiene la obligación de sujetarse a la legalidad de la institución que lo ha hecho “hombre.”⁶

En esta misma vena, es Amelia la que anuncia el deseo de poseer una “situación legítima y duradera, el respeto, los beneficios de la honradez!” (178). Es obvio que Amaro, más interesado en cuestiones materiales y en sus ansias de ser obispo, no le puede dar esa legalidad, por lo que apela al deseo de corromper a la muchacha, prostituirla para su propio beneficio y, entre sombras y a escondidas, poseerla físicamente. Se observa que ambos personajes están sólo preocupados por la fachada externa que le tienen que dar a sus vidas para poder seguir viviendo dentro del margen de la legalidad que les impone la sociedad vigilante. Es coherente en este sentido las diatribas represoras de Amaro que, al ver la imposibilidad de su acercamiento hacia Amelia por culpa de Juan Eduardo, desea “encender las hogueras de la Inquisición” (193)⁷. Como veremos más adelante, logrará su cometido.

Más adelante, en casa del abad de Cortagassa, se reúnen todos los clérigos y entre chanzas e ironías sugieren no sólo que la propiedad debería estar en poder de la iglesia (180), sino que era necesario seguir sometiendo a los pobres que viven en promiscuidad y llenos de miseria: “¡Era necesario andar siempre con el cayado sobre ellos! (181). La culpa de “¡el pecado que hay en el mundo!” (180) parece recaer en las mujeres casadas que “habían perdido todo recato” (180). El colmo del rol vigilante del clero, que apañado bajo la solemnidad de la institución que los ampara y les da legalidad, llega al extremo de utilizar la confesión para manipular las elecciones⁸. Se utiliza la confesión para la persuasión y la absolución como arma para someter al pueblo. En este diálogo entre los curas directamente se pone en evidencia la capacidad omnipotente que les confiere el sacerdocio, del cual Dios les provee el derecho divino, convirtiéndoles en pequeños demiurgos, con vía libre para no sólo interceder por las almas de sus confesados, sino también para manipular la voluntad de los mismos y hacerlos seguir sus designios: en el caso de las mujeres, prostituirlas, en el caso de los pobres para que sigan sufriendo a causa de su pereza y pillería (180), y en el caso de los ricos para

que, con el fin de conseguir la absolución, sigan colaborando con “su capital para legados piadosos, construcción de capillas...” (180); en otras palabras, para seguir manteniendo a estos mismos curas, burócratas de la religión.⁹

Este rol de demiurgo materialista al que se hace referencia aparece claramente establecido en la novela. El deseo de Amaro es el de llegar a ser obispo: “estaría ya muy por encima de los hombres, en la zona de luz que está frente a Dios Padre! . . . Era un Dios dentro de la catedral” (193). Se adivina un alto grado de narcisismo en esta frase y bien le cabría la sentencia de Ortega hacia Fermín de Pas de *La Regenta*: el cura al adorar a Dios se está adorando a sí mismo. Por otro lado, este derecho divino de dominio sólo “válido en la región abstracta de las almas” (193) contrasta con la voluntad individual del hombre ya que nunca lo podría manifestar con actos triunfantes en el seno de una sociedad vigilante que le coarta el privilegio de gozo de los placeres humanos y sociales. Este es el punto de inflexión en la novela, a partir de aquí (capítulo VII), Amaro, amparado bajo la legalidad de la tiranía católica, utilizará todas las artimañas inquisitoriales y permisivas que le confiere su investidura para cometer toda clase de actos ilícitos, desde la ruptura de su celibato hasta el asesinato de su propio hijo¹⁰.

Para enfatizar con más vehemencia el poder que representa Amaro dentro del marco religioso de Leira, Eça logra una imagen simbólica excepcional durante la misa dominical. En la misma resaltan la figura del cura “como si él fuera el propio Dios” (197), ante el arrebató místico-carnal de Amelia y el pasmo de los hombres de campo ante los oros del sagrario.

De acuerdo con lo establecido al comienzo de este trabajo y haciendo referencia al último capítulo de la novela, se ha mencionado la voluntad de los curas de volver al oscurantismo de la Edad Media y castigar a aquellos herejes que se atrevan a fustigar los vicios del clero. Es así como al aparecer publicada la denuncia de las actividades *non sanctas* de los curas escrita a la *Voz del distrito* por Juan Eduardo, ni siquiera el progresista doctor Godiño, que “siempre detestó a los curas” (205), saldrá en su defensa por considerar la “necesidad de la religión entre las masas” (206). Lo que se puede entender de las palabras de Godiño es la necesidad por parte del poder laico de mantener el *status quo* en la sociedad: la paz y el orden son más importantes que la denuncia a la inmoralidad de los curas. En esta misma tónica inquisitorial, Natario intima al secretario general de Leira para que la autoridad proteja “la religión del Estado e implícitamente a sus ministros” (212), instando al burócrata a que cierre el periódico donde apareció el comunicado. Los deseos del cura no serán satisfechos en la inmediatez de los hechos, pero el narrador da a entender en los próximos capítulos que el nombre de Juan Eduardo como principal culpable de las calumnias en el periódico surgen de los conciliábulos entre Godiño y Natario. De esta forma, clero y Estado se dan la mano para mantener la paz en Leira y castigar al hereje. La condena cuasi-inquisitorial que le cabe a Juan Eduardo va desde la pérdida de su trabajo hasta el repudio de toda la comunidad: “No hay caridad para los impíos”, rezonga el Natario, “La Inquisición los atacaba con el fuego. No me parece mal atacarlos con el hambre” (228). Según Foucault los castigos de tipo inquisitoriales que se concentraban primariamente en el

sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, han pasado en la edad moderna (se entiende luego de la Revolución Francesa) a una economía de derechos suspendidos (18)¹¹. Esta nueva dinámica del castigo tiene como objetivo la corrección, la reforma o la cura del procesado. Por lo último lo que se busca es la prevención que se aguarda como efecto del castigo y de su resonancia. Hay que castigar lo suficiente como para impedir (Foucault 98).

Entre las voces de protesta que se alzan desde el pueblo se pide excomulgación y se reprocha la falta de temor a Dios y falta de religión (238)¹². A esto responde el canónigo Díaz, “¿Qué falta de religión?... ¡Falta de guardas jurados y nada más!” (238). Es evidente en este caso, una vez más, el rol de verdugo que reclama el clérigo para aquellos que osen romper el orden de las leyes eclesiásticas, sustento legal en lo que a moral se refiere de la sociedad civil de un pueblo católico, más allá de su hipocresía y falso misticismo, como el de Leira. “¡Cuando un hombre lleva una sotana debe ser respetado!” (242), reclama doña Josefa y no duda en catalogar de secta hereje a aquellos que se dignan a hablar de libertad en desmedro de la iglesia. He aquí donde simbólicamente se gesta el primer crimen. Juan Eduardo dice: “¡me han matado!” (243) y se presenta ante el doctor Godiño aduciendo ser la víctima del padre Amaro y del sacerdocio en general. Godiño le aconseja tener cuidado de desprestigiar al sacerdocio, “¡indispensable en una sociedad bien constituida! (245). De esta forma la víctima se transforma en victimario y el propio Godiño se encarga de hacer valer esta trasposición de roles cuando Juan Eduardo amenaza con resarcir las injurias del clero: “...perder el respeto a la autoridad, a la ley, a las cosas sagradas y al hogar [dice Godiño]. ¡Por ese camino se va al crimen! No abra usted tanto los ojos... ¡Al crimen, le repito!... ¡ha de ser respetada la fe y el principio del orden! (246-7)¹³. A la revolución o intento de desestabilización del poder responde el orden. La confusión que causa el comunicado implica un desorden que tiene como correlato político la disciplina. Al comienzo se habló de una entidad regidora y disciplinaria abstracta y esto conjuga con lo expresado por Foucault al respecto de que la disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato específico. Es por eso que en el momento de amonestar al delincuente surjan voces desde los distintos estratos e instituciones que conforman la sociedad (pueblo, políticos y curas); por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad (la policía).

En este sentido, el delito, según Foucault (53), además de su víctima inmediata (Amaro y por extensión todo el sacerdocio) ataca al soberano (Dios) que es no sólo el hacedor de la ley (divina), sino sobre el que recae también toda la autoridad para castigar. Castigar pertenece a ese derecho absoluto de Dios de decidir entre la vida y la muerte del hombre. Ese “me han matado” de Juan Eduardo es la justa pena del que se ha atentado contra la persona misma de Dios (o soberano, según Foucault), “es ella, según Foucault -o al menos aquellos en quienes ha delegado su fuerza- la que se apodera del cuerpo del condenado para mostrarlo marcado, vencido, roto” (54)¹⁴.

Refuerza lo dicho por Godiño el doctor Gouvea, en lo que se podría considerar el discurso más racional de toda la novela. Al fin de cuentas, Gouvea resume que las vidas del pueblo portugués está regulada por la

autoridad eclesiástica (abad, obispo o canónigo), aprobado o prohibido por el confesor, aconsejado y ordenado por el *director espiritual*. El buen católico no se pertenece; carece de raciocinio, de voluntad, de juicio, de sentido propio; su *director* piensa, quiere, decide, siente por él (250).

Aduce por último Gouvea que el padre Amaro tiene en relación con las mujeres, como hombre, pasiones y órganos, y, como confesor, tiene la importancia de un Dios. Con estos pretextos del servicio divino, Gouvea piensa que “es natural” (251) que con esa apariencia espiritual el cura encubra el instinto al goce que como todo hombre posee¹⁵. En otras palabras, y aunque suena contradictorio, el hábito le brinda una inmunidad divina para que pueda gozar como hombre de los placeres terrenales que le estarían vedados por el celibato. A Juan Eduardo no le queda otra salida que el exilio: “desterrado de su país por la tiranía mezclada de curas y autoridades y por haber amado a una mujer” (343). De esta forma se observa como el mismo sistema, sustentado por el dogma inflexivo de la iglesia, apoyado por la autoridad del estado que procura no contradecir la legalidad moral de ésta, y por la fuerza de un pueblo abocado a extinguir todo resabio de anticlericalismo en su afán de conseguir a través de estos mismos curas la intercesión divina que les brinde la absolución ante Dios, hacen de Juan Eduardo un hereje despreciable que no tiene cabida en el seno de una sociedad que entiende que ha violado los códigos morales que la sustentan.¹⁶

Más adelante, coherente con lo espetado por Gouvea, observamos la actitud sumisa y suplicante de Amelia para con Amaro: “esclava suya por entero” (294). El cura responde tanta pleitesía como un verdadero tirano, prohibiéndole las fiestas, novelas y poesías: “¿para qué iba a ilustrarse? ¿qué le importaba lo que sucedía en el mundo” (294); llegando incluso a abusarla físicamente y amenazarla con lo que a la postre se haría verdad: “te mataré” (294) le habría dicho el párroco en un arranque de ira debido al deseo de Amelia de concurrir a un baile. Este control minucioso sobre el cuerpo de otro al que se le impone una relación de docilidad-utilidad lo define Foucault como la disciplina¹⁷. Esta disciplina representa una forma de dominación distinta de la de la esclavitud o misticismo¹⁸, sino más bien de domesticidad que implica una relación constante, global, masiva, no analítica, ilimitada, y establecida bajo la forma de la voluntad singular del amo, su “capricho” (141). El cuerpo de Amelia es sujeto a una política de coerciones por parte de Amaro. Su cuerpo entra a formar parte de un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone.

Otra vez surgen los símiles entre Amaro y Dios, pero esta vez los hace el mismo cura para consigo mismo en lo que se puede entender como una reafirmación de su poder omnipotente por sobre la comunidad laica, pero por sobre todas las cosas, para deslumbrar a Amelia con la retórica de citas venerables y seguir sojuzgando su voluntad: “La virgen María , ¿tenía un

poder mayor que el padre Amaro. No... San Clemente llamó al sacerdote el Dios en la tierra” (295). Es tanto el respeto que posee Amelia para con Amaro que hasta le teme más que a Dios (308).

Al estallar el escándalo del embarazo de Amelia, Amaro piensa primero en fugarse (310) para luego buscar una solución legal al problema: casarla con Juan Eduardo. Ante la negativa de Amelia asoma con toda claridad el egoísmo y ambición de Amaro: “Perdido, también expulsado, procesado tal vez... ¿De qué quieres que viva yo? ¿Quieres que me muera de hambre?” (312). El conflicto planteado de esta forma habla de la necesidad del cura para seguir manteniéndose dentro de los parámetros legales de la sociedad y así seguir viviendo del fruto de su profesión, sin importarle ni Amelia ni su hijo. Amaro utiliza todo tipo de retórica eclesiástica (política de coerciones se ha dicho anteriormente) para explicarle a Amelia que es Dios quien la manda casarse. Mientras Amelia piensa en el castigo, la venganza de la virgen, Amaro y Díaz, amparándose en una de las apostillas legales del Concilio de Trento: “*Nos, atamos y desatamos*” (312), piensan en como des-excomulgar a Juan Eduardo para que se case con Amelia. Este punto marca el sumo grado de hipocresía eclesiástica al hacer y deshacer la ley divina para ajustarla a su propia conveniencia y seguir viviendo amparados bajo la legalidad de un sistema que ni ellos mismos respetan pero que igualmente los ampara debido a su condición de portadores de la fe e intercesores entre Dios y sus feligreses: “Aquel hombre que él había echado [Juan Eduardo] y suprimido, venía ahora, por una de esas peripecias malignas en que la Providencia se complace, a quitarle la muchacha legalmente” (315).

En este capítulo XX es donde, otra vez en forma simbólica, comienza a gestarse el segundo crimen. Con frases agoreras Amaro no hace más que presagiar el futuro funesto de la muchacha. Primero la abofetea y llama perdida y desvergonzada (316). Amelia le ruega que no la mate (317). Amaro luego opina que aquel “pacto” que resultaría en el matrimonio de Amelia con Juan Eduardo era una de esas necesidades que impone la sociedad (otra vez la referencia al marco legal), pero que el verdadero marido del alma iba a ser él mismo, el párroco. Al otro, a Juan Eduardo, “tendría todo lo demás, el *cadáver...*” (317). Al constatar que Juan Eduardo se había marchado (desterrado también) al Brasil y que no podría legalizar la situación suya ni la de su amante ante la sociedad, Amaro piensa en una salida de compromiso: deshacerse del cuerpo del delito. En otras palabras, quitar del seno de la ciudad de Leira a Amelia y mandarla al exilio de Ricoça, para que luego del alumbramiento, se reúnan de nuevo, estando ella ya “libre y fresca” (321)¹⁹. Amelia se da cuenta que ya no volvería con vida de aquel destierro y así lo expresa: “Tenía la certeza de que iba a morir allí, en aquel destierro” (324).

No es curioso que en ese destierro de Ricoça, “en aquel caserón donde puede vivir una persona sin que nadie de alrededor lo sepa” (321), Amelia conozca de la mano del cura Ferrao a un Dios bueno y no al iracundo presentado por los rígidos representantes de Leira. En esas desoladas tierras no es necesario el sometimiento de la religión hacia los fieles porque al no haber interacción entre los individuos no hay necesidad de mantener el orden a través de una institución vigilante. Por otro lado, no había temor de ser

sometida a la lascivia de Amaro, cuyo amor podías ser la explosión momentánea del deseo comprimido sustentados por una falsa retórica, la hipocresía y el egoísmo (347).

En el capítulo XXIV, Amaro teje la estratagema para disponer del hijo y así es como, a través de Dionisia, su ama, conoce a Carlota, *tejedora de ángeles*. La idea de que el chiquillo llegara a ser *el hijo del párroco* lo obnubila y ante el temor del escándalo, indagatoria, suspensión o traslado a las sierras, decide deshacerse del niño una vez nacido para poder seguir manteniendo su estatus legal dentro de la feligresía de Leira. Amaro piensa y desea la muerte de los dos, madre e hijo, para que su vida volviera a ser como antes de llegar a Leira, “limpia y tersa como una página en blanco” (361). Por su parte Amelia siente el deseo de quererle criar “si no le diese vergüenza” (356) y, por otro lado, convencer a Juan Eduardo para que se case con ella para que el niño “no fuera un expósito” (356). Como se observa, Amelia sigue preocupada también por la legalidad de su primogénito, pero también por el sustento de su honor, que no es más que otra forma de legalizar su situación ante la sociedad. En la soledad, Amelia reflexiona. Sola en presencia de “su crimen” aprende a odiarlo y se esfuerza por pensar como puede readaptarse a la sociedad. Es allí donde ella se da cuenta que también quebrantó la ley, precepto sagrado cuya infracción acarrea un daño justo y legítimo (Foucault 241). No llegará a ver su deseo concretado porque morirá en un confuso episodio en el que el narrador insinúa más que una negligencia una participación dolosa por parte del médico en la muerte de Amelia. Dice Gertrudis: “querer sangrar a la muchacha en aquel estado es querer matarla... ¡Sangrar con convulsiones! ¡Si da hasta horror!” (367). El abad es reticente a acercarse ya que se trata de un parto ilegítimo y el médico, con una displicencia anormal para un caso extremo como el acontecido, sólo atina a decir sin saber quién será el padre que “hay una pecado y un crimen” (367). Como corolario de estas dos muertes, el antiguo *Bibi* exclama que “Dios ha cometido un verdadero crimen” (373).

Arribamos de esta forma a la conclusión de este ensayo donde se ha puesto en evidencia el mecanismo panóptico de vigilancia y punición como engranaje principal de la novela. El cuerpo institucional eclesiástico (asistido principalmente por el Estado) actúa en forma inquisitorial para someter y castigar (o hacer desaparecer del seno de la sociedad) a los miembros desestabilizadores del sistema. Amelia paga con su vida su deseo de legitimar su relación con un padre de la iglesia; su hijo corre la misma suerte; Juan Eduardo es expulsado (excomulgado) del seno de Leira por acusar y poner en jaque la credibilidad de la institución que le da sustento moral a la sociedad a la que pertenece. A su vez, el sistema policíaco clerical actúa como salvaguarda de sus propios representantes (Canónigo Días y Amaro, principalmente) más allá de los errores (“pecados”) que como seres humanos puedan cometer. Amaro logra reestablecer (a pesar de sus crímenes) la pulcra imagen que poseía antes de llegar a Leira, ahora en otro lugar, haciendo esta vez blanco de sus “deseos humanos” a mujeres casadas. La imagen del último capítulo donde, sumidos en un marco de clara impunidad, los representantes del clero y el estado irónicamente se mofan de las diatribas libertarias de los comuneros parisinos, habla a las claras de la intención del

autor: poner en evidencia la hipocresía de los hacedores y agentes de la ley y mostrar la ineficacia del celibato.

Notas:

- [1] Ver Foucault, “Castigo”, *Vigilar y castigar*: “Y la memoria popular reproducirá en sus rumores el discurso austero de la ley” (116). Ver también “Los medios del buen encauzamiento” 188, “Ilegalismos y delincuencia” 286.
- [2] Ver Foucault 134.
- [3] Más allá del aspecto arquitectónico del panóptico de Bentham (“construcción en forma de anillo y en el centro una torre con muchas ventanas...” (203), se quiere rescatar el efecto vigilante del mismo sobre cada individuo de la sociedad: inducir en el mismo un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Esta organización de la disciplina crea focos de control emanados de distintas instituciones (siendo la iglesia una de las más importantes) en toda la sociedad. Ver también “Panoptismo” 217 y 218.
- [4] Son repetidas las veces que tanto el narrador o alguno de los curas hacen abiertas referencias la falta de caridad de estos últimos. Como se verá más adelante es Natario el que dice odiar a quien lo fustiga: “Y cuando odio, odio en serio”. El mismo Natario dirá que no ha caridad para los impíos (228). El mismo Amaro dice no sentir caridad ni compasión por Totó, sino mas bien odio hacia la chica “salvaje y terca” (291).
- [5] Introduzco esta escena en el corpus de este artículo a sabiendas que el tema requiere un estudio más pormenorizado de la sexualidad y la trasgresión en la novela. El desarrollo del mismo escapa al objetivo del presente estudio.
- [6] Deseos inconscientes y reprimidos, expresa Ortega, por la religión católica y la intransigencia teocrática que mantiene vigente la eternización del conflicto del Yo y el Ello (341).
- [7] Más adelante deseará Amaro volver otra vez a los tiempos de la Inquisición: ¡Ah, en aquella época cómo gozaban los eclesiásticos!” (231)
- [8] Este es un tema bastante común en la literatura del XIX. Ver *Los pazos de Ulloa* de Pardo Bazán, *La Regenta* de Leopoldo Alas y *Fortunata y Jacinta* de Pérez Galdós.

- [9] Norman Araujo considera que, “To such an extent has this religious materialism gained identification with the prevalent commercial values of a business society that the whole problem of salvation is reviewed commonly in a context of financial terminology” (3).
- [10] En la primera versión el mismo Amaro le da muerte al hijo. En la segunda, que es la que estamos analizando, el cura le encarga dicha tarea a “la tejedora de ángeles.”
- [11] Entre los mismo se contempla la pérdida de la propiedad para aquel que robe, *calumnie*, secuestre o mate (111).
- [12] En las ceremonias de suplicio, el personaje principal es el pueblo... El papel del pueblo es ambiguo. Se lo llama como espectador,” pero también porque hace falta “que se [lo] atemorice” (Foucault 62-3).
- [13] La política, como técnica de la paz y orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil. Garantizar la paz civil con un acero siempre amenazador. De ahí lo enfático de las palabras y el cierto tono amenazante en el reproche de Godiño. (Foucault 173)
- [14] Puesto que como se ha dicho ya no es el cuerpo sino el alma del condenado sobre la que recae el castigo, no es extraño que Juan Eduardo exprese que lo han matado. Le han matado el alma, el golpe ha sido al corazón, al pensamiento y a la voluntad. No en vano, acto seguido, se observa una profunda abulia en el estado de ánimo del personaje, quien abatido y embriagado, deambula solo por las calles de Leira.
- [15] Más adelante en la novela al estallar el escándalo de la relación entre Amaro y Amelia, el primero se disculpa ante el canónigo diciendo: “La naturaleza manda. Somos hombres. Y como sacerdotes, en honor a nuestra profesión, ¡lo que tenemos que hacer es ayudarnos!” (305).
- [16] Ver Foucault 114 y 134 de “Castigo”: De esta forma se hace participar a todo el pueblo en el castigo del enemigo público y se hace que el ejercicio del poder de castigar sea adecuado y transparente a las leyes que públicamente lo delimitan.
- [17] José Ortega acertadamente opina que la religión en el caso de Fermín de Pas actúa “como escapismo o sublimación de su instinto sexual, así como un instrumento de su obsesiva ansia de dominación” (330). Se podría aplicar lo mismo al caso de Amaro.
- [18] Ver Foucault, “Cuerpos dóciles” 141.
- [19] Ver Foucault, “El arte de las distribuciones”: la disciplina exige la clausura, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo (145).

Obras citadas

- Araujo, Norman. "The Practice and Pretense of Religion in Eça de Queirós' *O Crime do Padre Amaro*." *Aquila*. 1. I (1968): 1-7.
- Birmingham, David. *A concise history of Portugal*. New York: Cambridge U P, 1993.
- Coleman, Alexander. *Eça de Queirós and European realism*. New York: New York U P, 1980.
- Elizalde Armendáriz, Ignacio. "Los curas en la novela de Galdós." *Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977. 269-90.
- Fedorchek, Robert M. "On Character Portrayal in *O Crime do Padre Amaro*." *Hispania*. 59 (1976): 34-40.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. 1976. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- Ortega, José. "Don Fermín de Pas: 'De superbia et concupiscentia catholicis.'" *Revista de Estudios Hispánicos*. 9 (1967): 323-42.
- Queirós, Eça de. *El crimen del padre Amaro. Obras completas*. Vol. 1. Ed. Julio Gómez de la Serna. Madrid: Aguilar, 1964.
- Ventura Agudiez, Juan. *Inspiración y estética en La regenta de "Clarín"*. Oviedo: Hijos de Rogelio Labrador Pedregal, 1970.
- Zola, Émile. *The sin of Father Mouret*. Trad. Sandy Petrey. Lincoln: U of Nebraska P, 1983.

© Cristián H. Ricci 2002

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/p_amaro.html

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

