

LITERATURA, RELIGIÓN Y SOCIEDAD:

DE LA PORTENTOSA VIDA DE LA MUERTE

A DON CATRÍN DE LA FACHENDA

Francisco José López Alfonso*

Un observador tan lúcido como Tocqueville apuntaba: “La Revolución francesa (...) no ha hecho más que desarrollar el germen de las cosas principales, pues éstas existían antes que ella”. Y añadía: “Estoy seguro de que todo lo que hizo la Revolución también se habría hecho sin ella”².

No comparto la seguridad de esta segunda afirmación, por lo demás no comprobable, pero sí me parece acertada la idea de que el presente anida en el pasado, aun cuando ese germen no sea reconocible como tal. Es el caso de *La portentosa vida de la Muerte*, de fray Joaquín Bolaños, impresa en México, en 1792; es decir, en los últimos años de la Colonia, y en cuyas páginas late, como una amenaza, la mentalidad burguesa que era preciso combatir y que a la postre animaría la Emancipación.

El texto, de evidente intención doctrinaria, está lejos de ser una novela, como ha querido interpretar algún crítico. Se trata de un sermón y el predicador que asume la palabra —el mismo Bolaños podemos suponer— no lo oculta:

En cumplimiento de esta orden, y de la obligación que nos incumbe, yo el mínimo entre los predicadores, llamado al ministerio apostólico por especial gracia de Dios, así como lo hago saber desde los púlpitos a todos los que se dignan de escucharme, así lo hago saber a todos los que se dignan de leerme;[...]³.

El sermón adopta la forma de una alegoría narrativa, en la que la personificación de la muerte ocupa el lugar central. La fábula de

* Universitat de València, España.

¹ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, vol. 1 p. 41.

² *Ibid.*, p. 42.

³ Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1944, p. 137.

abstracciones, muy coherente en lo que se refiere a su contenido religioso, carece, sin embargo, de la misma solidez como narración. Si a la ausencia de una mínima trama narrativa, se le añade el pobre ingenio de que hace gala Bolaños para decir quiénes fueron los padres de la Muerte, quiénes, su padrino y su abuela, es suficiente para advertir que nos encontramos ante uno de esos desahogados productos de la cultura intelectual y artística de la Colonia, elaborados a la sombra de los palacios episcopales, conventos y seminarios, de los colegios y universidades, igualmente regidos por religiosos.

“Lo frustráneo en *La [portentosa] vida de la Muerte* como obra de imaginación”⁴, por decirlo con las palabras que usara Agustín Yáñez en el “Prólogo” que le dedicó, no quita que sea un documento muy interesante para calibrar el desarrollo de la nueva ideología burguesa. De manera análoga a los cuadros de costumbres que, por su carácter generalmente conservador, serán testimonios inequívocos de la modernización experimentada por la sociedad⁵, los sermones constituyen una fuente indirecta de las fuerzas que intentaban combatir.

Es sabido que los burgueses precisaron su ideología en la crítica de la visión de mundo de la iglesia⁶. Aunque en el mundo hispano el clima de libertades no fuese el más propicio para la discusión, pues, a pesar de la limitación impuesta por la reforma de Carlos III a la jurisdicción de la iglesia sobre cuestiones temporales, esto es, sobre los casos penales y civiles de laicos y eclesiásticos, delito y pecado siguieron confundiéndose, como prueba que la actividad de la Inquisición hasta ser abolida en 1813.

Por ello, únicamente entonces se hizo posible expresar su condena:

⁴ Agustín Yáñez, “Prólogo” Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1944, p. XIX.

⁵ Véase Rafael Gutiérrez Girardot, *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, Editorial Cave Canem, 1989, principalmente pp. 75-87.

⁶ Ésta es una de las tesis principales del estudio de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981.

¿Con que si a un miserable le levantan una calumnia? *Chitón*. ¿Si lo enterraban en un calabozo? *Chitón*. ¿Si le confiscaban sus bienes? *Chitón*. ¿Si le embarazaban las defensas? *Chitón*. [...]

El secreto y las excomuniones —escribía Fernández de Lizardi— eran los escudos que protegían las iniquidades e injusticias de ese lúgubre y enlutado tribunal. El secreto era la llave misteriosa de las ilegalidades, usurpaciones y calumnias que cometía, y las excomuniones conminaban más que las bayonetas⁷.

La existencia de tan ominosa institución explica el silencio de los laicos ante los representantes de la iglesia durante la época colonial; pero indudablemente tuvieron que formularse preguntas sobre lo que se predicaba desde los púlpitos, tuvieron que discutir sobre los dogmas, aceptando unos y rechazando otros, forjándose su propia idea de la religión, tal como haría más tarde Fernández de Lizardi, desde la frontera más libre que representaron la Constitución de 1812 y la posterior Emancipación.

Ya me tiene usted aquí en cuerpo y alma, no para argüir ni para disputar, porque yo no soy teólogo ni lo permita Dios —escribirá al inicio de un folleto publicado en 1826—, sino para proponerle unas cuantas dudas que tiempo ha que me traen inquieto, acerca de su *incomparable maestro el padre Ripalda*⁸.

Declaro ser cristiano, católico, apostólico y romano, y como tal creo y confieso todo cuanto cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia —afirmará en el “Testamento y despedida de El Pensador Mexicano”— [...].

Más acerca de aquellas cosas cuya creencia es piadosa o supersticiosa, no doy mi asenso ni en artículo mortis. Así es que no creo que el papa es el rey de los obispos, [...].

⁷ José Joaquín Fernández de Lizardi, “El Pensador Mexicano sobre la Inquisición” (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, México, FCE, Fundación para las Letras Mexicanas, UNAM, 2006, p. 229.

⁸ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Dudas de el Pensador Mexicano consultadas a Doña Tecla acerca del incomparable catecismo de Ripalda” (1826), *ibid.*, p. 280.

Tampoco creo que es infalible sin el Concilio General, pues la historia de todos los obispos de Roma me hace ver que son errables como todos, [...]⁹.

Éstas y similares actitudes contestatarias no debieron ser extrañas a finales del siglo xvii. En *La portentosa vida de la Muerte* aparecen sugeridas en locuciones como “los críticos de nuestros tiempos” o “la crítica curiosidad de mis amados lectores”¹⁰. Pero, dado el clima de represión, es de suponer, se expresarían con cautas reservas. Y sobre todo puede suponerse que su expresión más contundente no sería simplemente verbal, sino práctica, afirmando un modo de vida profano, marcado por el desarrollo del comercio, del lujo, del dinero.

En esas nuevas circunstancias se hizo más necesario que nunca subrayar la autoridad de la iglesia. El laico tenía que ser seriamente amonestado a reconocer la autoridad de la iglesia y a creer en lo que ella enseñara, justo por ser ella quien lo enseñaba. El principio fundamental del orden tenía que ser respetado: unos, los religiosos, enseñaban y ejercían la autoridad y otros, los laicos, escuchaban y obedecían¹¹. Todo el mal derivaba de la desobediencia, como señala el padre Bolaños en el primer capítulo, recordando que el paraíso fue destruido por “el delito criminal del primer hombre inobediente”¹². En “el siglo de los cocineros, de los bodegones, del ocio, de la abundancia, de los caldos buenos y generosos”¹³, como lo caracteriza el Apetito, uno de los ministros de la Muerte, era imperioso amenazar con el peor de los males a los laicos que seguían un comportamiento distinto al prescrito por la iglesia.

Pero no todos los laicos eran iguales, como observa el Demonio, otro ayudante de la Muerte. Estaba “la gente granada” y estaba “la gente pobre”, que mal podría satisfacer su gula. Y no eran los pobres, atados por una religiosidad supersticiosa y fanática, los que cuestionaban la autoridad de la iglesia, sino aquellos.

⁹ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Testamento y despedida de El Pensador Mexicano” (1827), *ibid.*, p. 290.

¹⁰ Joaquín Bolaños, *op. cit.*, pp. 118 y 130, respectivamente.

¹¹ Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, *passim*, I “La fe sencilla”.

¹² Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 118.

¹³ *Ibid.*, p. 150.

[...] Muchos de los pobres –dice la Muerte– no penetran el fondo de esta sagrada ceremonia [del Miércoles de Ceniza]; y de los ricos y nobles que componen las clases de la grandeza, los más no asisten, o porque se avergüenzan de practicar esta santa ceremonia, o por el grande horror y miedo que me tienen [...]¹⁴.

En la lucha que la iglesia sostuvo contra los artífices de esta “antigua sociedad burguesa”¹⁵, por decirlo con las paradójicas pero iluminadoras palabras de Marx al referirse al Antiguo Régimen, la idea de la muerte fue su argumento más eficaz. La iglesia se creía segura del triunfo porque la muerte revelaba el carácter caduco de todo lo terreno, su condición ilusoria, su naturaleza de “sueño”¹⁶. Por eso, fray Bolaños predica que no hay oráculos más verdaderos y que mejor nos desengañen que los finados”¹⁷, que si mañana hay que “morir para dar cuenta a Dios”¹⁸ sólo cabe ordenar al alma “retírate del mundo a llorar, a la penitencia”¹⁹. En este uso de la idea de la muerte contra “los hombres para aterrarlos y contenerlos en el extraviado camino de los vicios y desórdenes”²⁰, la iglesia no dudó en recurrir a su exhibición concreta como moribundo –“entre angustias, amargos paroxismos y mortales agonías”²¹– y como cadáver –“podridos cadáveres y desnudos esqueletos”²², devorados por “un copioso ejército de asquerosos gusanos, y una tropa inmensa de ratones y otros feísimos animalejos, los cuales solamente se mantienen de carne humana”²³. Pero ese terror natural debía ser orientado de manera religiosa. El cristiano debía comprender que no había que temer a la muerte propiamente, sino al juicio final, al infierno, pues la muerte, como subraya el predicador, es “pena hereditaria de la primera culpa”²⁴.

¹⁴ Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵ Marx, “Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano”, *Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 78.

¹⁶ Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, *passim*, II “La idea de la muerte”

¹⁷ Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 176.

¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹ *Ibid.*, p. 173.

²⁰ *Ibid.*, p. 139.

²¹ *Ibid.*, p. 133.

²² *Ibid.*, p. 132.

²³ *Ibid.*, p. 133.

²⁴ *Ibid.*, p. 124.

Lo interesante es notar que en este proceso, la muerte, que en principio es “ministra y fiel ejecutora del Altísimo”²⁵, termina convirtiéndose de manera inadvertida en imagen del mismo Dios. En su propósito de someter la voluntad de esos laicos desobedientes, la iglesia ha deshecho la estrecha unidad que integraban el amor y el temor de Dios, reduciéndola únicamente a éste último. Creer en Dios acaba por ser temer a la muerte pero sin amar a Dios. Para muchos creyentes, Dios no será otra cosa que el fantasma de la muerte.

Las damas que componen el partido de la moda, los petimetres más regalados, los ricos comerciantes están demasiado atrapados en la red de la carne para dejarse conmovir por la promesa celestial, aquella “vista beatífica” de Dios en que “consiste la suma felicidad”²⁶ mencionada al principio de la obra. No queda otro remedio que infundir miedo al pecador. Creerán si temen y si temen, obedecerán.

Pero es posible tener miedo sin llegar a creer. Y, sobre todo, es posible vivir dejando a un lado, arrinconado, ese miedo. Es posible vivir sin considerar que la muerte dota de sentido a la vida. Para una élite laica la vida ya no es “sueño”, ni es necesariamente un valle de lágrimas. Ha perdido su sentido negativo. Estos laicos cultivados han contrastado su modo de vida con la visión de mundo propuesta por la iglesia y han hallado una serie de valores propios que oponer a los religiosos²⁷. En esta lucha han ido tomando conciencia de sí mismos, desarrollando una nueva ideología que sólo cabe llamar burguesa. Estos sujetos, como ejemplifica Fernández de Lizardi, en su “Testamento y despedida”, no dejarán de ser católicos, pero su existencia social estará determinada por su calidad de burgués y no por la de católico.

Ante esta resistencia crítica, fundada en el crecimiento del comercio que erosionaba paulatinamente la estructura de la vieja sociedad estamental y sus correspondientes relaciones políticas, la iglesia se vio forzada a extremar la severidad de sus ideas para intentar mantener el control social. El cristianismo ratificó la validez universal de su doctrina, cuya mayor virtud consiste supuestamente en ser suprahistórica y, sobre todo, acentuó el rigor de su autoridad: la muerte, como advertía fray Bolaños, “se ha

²⁵ *Ibid.*, p. 132.

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁷ Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, *passim*, II “La idea de la muerte”.

dado a temer en todas las naciones y en todos los siglos”²⁸ y era “la cosa más terrible de las terribles”²⁹. El cristiano no debía rebelarse contra lo establecido; todo debía permanecer como estaba ...so pena de muerte eterna.

De este modo, se entreveían los intereses sociales del catolicismo, el fundamento material de su existencia. Pues la religión, como apuntó Marx, no es otra cosa que el reflejo religioso del mundo real, “lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre”³⁰. El clero era un estamento privilegiado en el mundo del Antiguo Régimen. Y en el mundo colonial, su influencia y autoridad resultaban todavía mayores debido a los poderes especiales y exenciones concedidas a las órdenes para promover sus labores de evangelización. La política tradicional de los Habsburgo consideró a iglesia y estado como socios iguales e interdependientes, a pesar de la condición del rey de vicario y patrono de la iglesia americana, necesaria para señalar la supremacía de la autoridad real sobre las autoridades eclesiásticas³¹. Pero los Borbones, en el proceso de concentración del poder político en la figura del príncipe que caracterizó a la monarquía durante el Antiguo Régimen, juzgaron que el poder de la iglesia resultaba todo un desafío al poder real: su exención de la autoridad judicial y coercitiva del estado, su exención fiscal y el privilegio de la enorme propiedad en régimen de manos muertas podían hacerle creer en su autonomía. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, la reforma eclesiástica, en su conjunto, sancionaron de manera rotunda el predominio de la monarquía sobre la iglesia y dejaron muy claro al servicio de quién debían los clérigos ejercer su poder espiritual.

El arzobispo Francisco Lorenzana y el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, no sólo aplaudían la expulsión de los jesuitas “como un juicio divino”; también exhortaban a los fieles a rendir obediencia ciega al rey, que “hace las veces del Autor de Todo”³². Igualmente Bolaños mencionaba en su obra el “poder y suprema autoridad” que el derecho natural había depositado en los reyes³³. Y aunque

²⁸ Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 125.

²⁹ *Ibid.*, p. 128.

³⁰ Marx, “Un último coqueteo”, *op. cit.*, p. 632.

³¹ Vid. N. M. Farris, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México D.F., FCE, 1995, p. 18 y ss.

³² *Apud.*, N. M. Farris, *op. cit.*, p. 126.

³³ Joaquín Bolaños, *op. cit.*, p. 133.

no aludiera al derecho divino, la imagen que trazaba de Dios era la de un monarca absoluto, al que sus súbditos no tienen derecho a pedir cuentas, un soberano aislado frente al pueblo y aislado de sus servidores; un Dios terrible que vela celosamente por su poder y ante el que no había otra cosa que humillarse. Significativamente, lo contrario del nuevo Dios concebido por los jesuitas como un rey dispuesto a entenderse con sus súbditos. De modo que Carlos III, un profundo creyente que no dudaba en llamarse “viceDios en la tierra”³⁴ era, en realidad, el fundamento de Dios y no su reflejo en el mundo. No en vano, afirmaba Marx, refiriéndose a la doctrina política propia de la sociedad civil que: “Todas las otras formas del estado son el Antiguo Testamento de la democracia”³⁵.

En cualquier caso, no deja de ser chocante que la política de concentración de poder llevada a cabo por estos monarcas absolutistas, terminase contribuyendo a la erosión del Antiguo Régimen. Aunque su propósito no fuese el de construir una sociedad más igualitaria, lo cierto es que la reforma eclesiástica carolingia, como la restricción de los privilegios de la nobleza, debilitó los cimientos de aquella sociedad tan rígida y favoreció al menos el esbozo de otra, basada en el predominio del comercio³⁶.

En esta lucha, la monarquía contó con la ayuda de la burguesía, con lo que se deja entrever que las resistencias de los laicos ante la autoridad de la iglesia eran un aspecto de la lucha de clases. “La crítica de la religión –como dice Marx– es el presupuesto de toda crítica”³⁷. “La crítica de la religión es ya implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión”³⁸; como también lo es de ese monarca absolutista que servía de fundamento al soberano de los cielos.

Hacia el final de la Colonia, el suelo ideológico para el surgimiento de una nueva realidad estaba preparado. El aumento del comercio, del lujo, del dinero, del valor de cambio lo había abonado de manera suficiente. La obra de Fernández de Lizardi es un testimonio relevante de esta ideología burguesa que iba a promover la liquidación del Antiguo Régimen y su cambio por la

³⁴ *Apud.*, N. M. Farris, *op. cit.*, p. 99.

³⁵ Marx, “Monarquía y democracia”, *op. cit.*, p. 84.

³⁶ *Vid.*, N. M. Farris, *op. cit.*, pp.104-105.

³⁷ Marx, “De la crítica del cielo a la crítica de la tierra”, *op. cit.*, p. 54

³⁸ *Ibid.*, p. 55.

sociedad civil, y posiblemente, *Don Catrín de la Fachenda*, sea la que mejor refleje su complejo desarrollo.

Como *El Periquillo Sarmiento*, *El Catrín* es una narración autobiográfica en la que su protagonista, postrado en el lecho de muerte, escribe su biografía para que sirva de ejemplo. La gran diferencia consiste en que Pedro Sarmiento escribe desde el arrepentimiento, mientras que Catrín lo hace ratificando su asocial modo de vida. La desfachatez de que hace gala provoca la sonrisa del lector, porque, en literatura, el egoísmo puro es delicioso y, curiosamente, escaso.

Mucho más dueño de su oficio de novelista, Lizardi puede prescindir de las digresiones moralizantes o al menos disminuirlas sensiblemente, convencido de que su intención será igualmente comprendida. Y así resulta, como muestra la aprobación del censor, a principios de 1820, que describe *El Catrín* en estos términos: "[...] un jocoseria con que ridiculiza a los viciosos merecedores de este epíteto por su vida libertina, deduciendo una sana moral con que arreglen sus sentimientos y deberes a los de la religión"³⁹.

El censor comprendió que la novela funcionaba como un ejemplo vitando, es decir, como una amenaza irónicamente presentada bajo la forma de un consejo, pues la pobreza del narrador, su soledad, la pierna amputada y la hidropesía que finalmente lo llevará a su tumba son consecuencias directas de su desarreglada vida.

En cualquier caso, Lizardi quiso asegurarse de la recta interpretación de su novela, cediendo la voz a un segundo narrador en el último capítulo. En éste, don Cándido, el practicante que ha asistido en su enfermedad a don Catrín y ha de encargarse de dar a conocer la historia del holgazán, extrae la lección que el lector debe alcanzar:

Ellos [sus padres] le enseñaron a salirse con lo que quería; ellos no cultivaron su talento desde sus tiernos años; ellos fomentaron su altivez y vanidad; ellos no lo instruyeron en los principios de nuestra santa religión; ellos crearon un hijo ingrato, un ciudadano inútil, un hombre pernicioso y tal vez a esta hora un infeliz precito [...]⁴⁰.

³⁹ *Apud*, Jefferson Rea Spell, "Introducción" a José Joaquín Fernández de Lizardi, *Don Catrín y fragmentos de otras obras*, México, Editorial Cultura, 1944, p. XV.

⁴⁰ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, México, UNAM, 1980, p. 618.

Como en *El Periquillo Sarniento* y en *La Quijotita y su prima*, *El Catrín* presentaba la vida de las clases medias, una burguesía que no había definido claramente su ideología y a la que se conminaba a abandonar los irracionales principios que regían en la caduca sociedad colonial, cifrados en una ética del honor que, por ejemplo, impedía a un noble, aunque fuese un pobre hidalgo, desempeñar oficios mecánicos y que, por extensión, tornó vil cualquier trabajo.

Gran vida me pasaba con mi oficio [de mendigo]. Os aseguro, amigos, que no envidiaba el mejor destino, pues consideraba que en el más ventajoso se trabaja algo para tener dinero, y en éste se consigue la plata sin tener que trabajar, que fue siempre el fin a que yo aspiré desde muchacho⁴¹.

Se entiende así que la Ilustración en el mundo hispano fuese —aunque no sólo eso— un enorme esfuerzo de regeneración económica. La sociedad civil, de la cual la obra de Lizardi describe los albores, hacía de la racionalidad su principio organizador y de la ética del trabajo, su moral. El enemigo, como sentenciase Rousseau en el *Contrato social*, era todo aquél capaz de afectar el orden burgués apuntado. El enemigo era la nobleza inútil, la burocracia improductiva, los malos jueces, los escribanos y abogados embrolladores mencionados en el “Prólogo...” de *El Periquillo Sarniento* y, naturalmente, los mendigos.

Sin embargo, don Catrín no es, como pudiera creerse, un resabio de la vieja sociedad estamental, sino un producto de la nueva sociedad burguesa. Al respecto, no constituye ninguna casualidad que termine por romper sus ejecutorias de hidalguía. El catrín es, como lo caracteriza, un anciano, portavoz del mundo sensato, “una paradoja indefinible, porque es caballero sin honor, rico sin renta, pobre sin hambre [...]”⁴²; es decir, apenas una apariencia, una máscara social del Antiguo Régimen.

En realidad, si algo explica al Catrín es su egoísmo. En un diálogo entre Heráclito y Demócrito, publicado en 1815 con el título de “Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre”, Lizardi definía al egoísta como “aquél que amándose

⁴¹ *Ibid.*, p. 608.

⁴² *Ibid.*, p. 586.

demasiadamente a sí mismo, se contempla unido a los demás hombres en lo favorable y enteramente separado de ellos en lo adverso⁴³ y añadía que el egoísta “para satisfacer sus pasiones emplea cuantos medios le parecen oportunos, aun cuando sean repugnantes e injustos”⁴⁴.

No es probable que Lizardi conociese la obra de Hegel, pero esta caracterización del egoísta, que tan exactamente se ajusta al personaje del Catrín, coincide con los dos principios básicos de la compleja sociedad burguesa tal y como el filósofo alemán la caracterizó en sus *Lecciones sobre filosofía del derecho*: primero, la finalidad egoísta en su realización y segundo, la “generalidad” del egoísmo.

El tipo del catrín era, por lo tanto, la exacerbación del burgués, su realización plena que, como la del monarca absolutista en el Antiguo Régimen, conducía a la destrucción de la sociedad que lo fundamentaba, una vuelta de tuerca que significaba pasarse de rosca.

Algo similar escribía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* a propósito de *El sobrino de Rameau*, de Diderot. La gran diferencia entre el texto de Diderot y el de Lizardi estriba en que el escritor francés fue capaz de afrontar el riesgo que representaba dialogar sinceramente con ese otro, escuchar con atención sus argumentos, tan sólidos como los propios y, sin embargo, incompatibles, porque eran los mismos argumentos, pero despojados de toda coartada idealista⁴⁵. Lizardi es también sabedor de la coherencia del pensamiento de Catrín –similar a la del Demócrito del diálogo citado– y del mismo modo conoce que el desorden y el absurdo, la verdad sin atenuantes pueden anular el discurso de la razón y del sentido, porque la racionalidad burguesa no es la única racionalidad.

Si Lizardi no se hubiese asustado de lo que estaba poniendo en juego posiblemente estaríamos ante una obra maestra: Pero Lizardi reculó ante la risa burlona por la existencia, ante la risa por la confusión de todo e incluso de sí mismo. Tuvo miedo del nihilismo

⁴³ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre” (1815), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, op. cit., p. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ Una cuestión diferente es que Diderot luego no se atreviese a publicar la novela.

que personificaba el Catrín y que hubiese destruido la sociedad civil antes de su consolidación. Y por ello, junto a la exposición de este conocimiento desintegrador de todas las relaciones, incluyó en su discurso su burda disminución, su trivialización moralizada con conclusiones clericales.

Gocemos de todos los placeres que están en nuestro poder [...] y dejemos por todas partes las señales de nuestra alegría, oprimamos al pobre; despojemos a la viuda; no respetemos las canas de los viejos; sea nuestra fuerza la regla de nuestra justicia; no guardemos los días de fiesta consagrados al Señor; exterminemos en especial al hombre justo, cuyo aspecto nos es insoportable⁴⁶.

Para Lizardi, el tipo del catrín es un monstruo; una hipótesis fracasada, un error de la naturaleza. Catrín es, como Rameau, el monstruo social, el ciudadano que no vale para nada. Es un inútil, incapaz para el trabajo. Lo que no quiere decir que renuncie al esfuerzo⁴⁷. Se atreve a cualquier cosa por conseguir la ropa con que se engalana, pero no al precio de convertirse en un moderno vasallo. Y no es que esté exento de talento, pero no quiere hacerlo producir del modo “conveniente”. El Catrín es un ciudadano pernicioso, un peligro que hay que conjurar. Lizardi propone para ello dos instrumentos. El primero es la educación, un “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad” como rezaba el título de un artículo publicado en *El Pensador Mexicano*, en 1814; el mismo que propondría en *El Periquillo* y en *La Quijotita*. Lizardi, el burgués ilustrado, sabe que el estado de educación del pueblo es lamentable. En “esta capital y otras ciudades —dice— en cada cien plebeyos hallaremos uno que medio sepa leer y escribir”⁴⁸. Lizardi, el educador, el hombre de bien, sabe que es necesario arrancar a los hombres de la ignorancia en la que han vivido en la sociedad colonial para que pueda instaurarse la sociedad civil. Pero esta tarea filantrópica tiene un lado oscuro, porque la pedagogía no sólo busca liberar; también, someter:

⁴⁶ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, op. cit., pp. 589-590.

⁴⁷ Vid., Félix de Azúa, “Introducción” a Denis Diderot, *El sobrino de Rameau*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, pp. 5-18.

⁴⁸ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad” (1814), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, op. cit., p. 101.

¿Quién ignora –se pregunta en el mencionado artículo– que, según es la primera educación de la infancia, así son las operaciones de los hombres?⁴⁹ Y añade: “[...] aquella sociedad cuya plebe se vea con abandono en punto de educación no debe prometerse cuidados [*sic*, por ciudadanos] útiles, morales, ni subordinados, porque el hombre en el estado salvaje precisamente ha de ser mal marido, mal padre, mal vecino; [...]”⁵⁰.

El Catrín no pertenece a la plebe, pero no deja de ser un salvaje, porque aunque sepa leer y escribir –y no sin ingenio– no fue correctamente educado por sus consentidores padres. No fue enseñado a obedecer.

Lizardi recurre entonces a un segundo instrumento, la religión, pues como el ateo conde de Saint-Simon, autor de *El nuevo cristianismo*, cree que para guiar a los hombres en una dirección es factible excitar el terror a la vista de los terribles males que resultarían de un comportamiento distinto al que se les ha prescrito:

El predicador [...] –escribe Saint-Simon– debe estremecer a su auditorio con el cuadro de la espantosa situación en que se encuentra en esta vida el hombre que ha merecido la repulsa pública; debe incluso mostrar el brazo de Dios levantado sobre el hombre cuyos sentimientos no estén dominados por la filantropía⁵¹.

Don Catrín de la Fachenda no es simplemente el discurso de un moribundo. Es, otra vez, un sermón sobre la muerte, como la obra de fray Bolaños; sólo que ahora formulado por el laico Fernández de Lizardi. Y ello es perceptible incluso cuando Lizardi resume este sermón en la voz de algún religioso, en especial, en el del cura, tío de don Catrín:

Veinte y ocho años tienes, todos mal empleados en la carrera de los vicios. Inútil a ti mismo y perjudicial con tu mal ejemplo y pésimas costumbres a la sociedad en que vives, has aspirado siempre a subsistir con lujo y con regalo sin trabajar en nada ni ser de modo alguno provechoso. [...]

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹ Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, *El nuevo cristianismo* (1825), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 53-54.

Ya has experimentado en ti mismo hambres, desnudeces, desprecios, golpes, cárcel y enfermedades. ¡Triste de ti si no te enmiendas! [...] Teme esto sólo; y si no crees estos avisos, estos gritos de tu conciencia, prepárate a recibir en los infiernos el premio de tu escandaloso proceder⁵².

Estamos en las antipodas del argumento expuesto una y otra vez por la iglesia y presente en *La portentosa vida de la Muerte*; la idea de la vanidad de todo lo terreno, la idea de la muerte que reduce a la nada todo lo que pueda tener algún sentido en la visión profana de la existencia. Al Catrín precisamente lo que se le reprocha es su comportamiento asocial y la amenaza del infierno es apenas un último recurso para mantener el orden público.

La idea de pecado ha perdido su específico carácter religioso para acercarse al mundo del derecho; del mismo modo que el antiguo Dios, incomprensible y cruel, ha pasado a ser un Dios humanizado que ha definido claramente su relación jurídica con el hombre. El trabajo ya no es un castigo divino, sino una responsabilidad humana y la vida, un bien que merece ser disfrutado y que no necesita de la muerte para tener sentido, una vida emancipada de la muerte.

Treinta años después del sermón de fray Bolaños, las ideas que intentaba combatir se han hecho explícitas:

Muerte, eternidad y honor —razona don Tremendo, otro catrín— son fantasmas, cocos con que se asustan los muchachos. *Muerte* dicen; pero ¿quién temerá la muerte, cuando el morir es un tributo a la naturaleza? [...] *Eternidad*, ¿quién la ha visto, quién ha hablado con un santo ni con un condenado? Esto es quimera. *Honor*, ésta es un palabra elástica que cada uno le da la extensión que quiere⁵³.

La afirmación burguesa de este mundo, al margen de los excesos, le permite al Catrín ajustar su ética al sentido de la tierra. No “es —dice— tan interesable que se dé mala vida por el cielo, ni tan cobarde que se prive de darse una buena vida por temor de un infierno que no ha visto”⁵⁴. Y de este modo, a pesar de unas razonables

⁵² José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, op. cit., p. 587.

⁵³ *Ibid.*, p. 554.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 585.

dudas sobre la existencia del más allá, se enfrenta al trance de la muerte –“Aun cuando hago estas reflexiones, ni me acobardo, ni siento en mi corazón ningún extraño sentimiento: mi espíritu disfruta de una calma y de una paz imperturbable”⁵⁵– ; por más que en el siguiente capítulo, el practicante se apresure a mentir afirmando que entregó el “espíritu en medio de los remordimientos más atroces”⁵⁶.

En suma, Lizardi que en sus *Conversaciones del Payo y el Sacristán* afirmó la emancipación del estado frente a la religión, que propuso su “destierro” como dice Marx, del derecho público al derecho privado⁵⁷, siempre consideró su utilidad política. Y no sólo para el mantenimiento del orden público; también, por lo que sospecho, como *religatio*, esto es, como medio para volver a unir a los aislados miembros de la sociedad burguesa, cuya disgregación se le hacía visible ya en una época tan temprana como 1813:

El mayor vicio que les noté [a los americanos] –escribía en número 18 de *El Pensador Mexicano*– fue la desunión que tienen entre sí, la que es causa de que ni se socorran, ni se civilicen, ni se instruyan; el americano que tiene dinero no es para nadie, sino para él; se mete en su concha [...] Es tal su desunión que degenera en insociabilidad⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 617.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 619.

⁵⁷ Marx, “Los límites de la emancipación política”, *Antología*, op. cit., p. 70.

⁵⁸ José Joaquín Fernández de Lizardi, “Concluye el diálogo extranjero” (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, op. cit., p. 62.

Bibliografía citada

- Azúa, Félix de "Introducción", en Denis Diderot, *El sobrino de Rameau*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, pp. 5-18.
- Bolaños, Joaquín, *La portentosa vida de la Muerte*, en Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, pp. 115-180.
- Farris, N. M., *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México D.F., FCE, 1995.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, México, UNAM, 1980. Tomo VII de *Obras*, pp. 539-619.
- , "Concluye el diálogo extranjero" (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, FCE, Fundación para las Letras Mexicanas, UNAM, 2006, pp. 59-65.
- , "Refútase el egoísmo y trátase sobre las obligaciones del hombre" (1815), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 66-71.
- , "Proyecto fácil y utilísimo a nuestra sociedad" (1814), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 101-111.
- , "El Pensador Mexicano sobre la Inquisición" (1813), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 228-235.
- , "Dudas de el Pensador Mexicano consultadas a Doña Tecla acerca del incomparable catecismo de Ripalda" (1826), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 280-288.
- , "Testamento y despedida de El Pensador Mexicano" (1827), *El laberinto de la utopía. Una antología general*, pp. 289-293.
- Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, Editorial Cave Canem, 1989.
- Marx, "De la crítica del cielo a la crítica de la tierra", *Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, pp. 54-55.
- , "Los límites de la emancipación política", *Antología*, pp. 66-73.
- , "Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano", *Antología*, pp. 73-81.
- , "Monarquía y democracia", *Antología*, pp. 83-84.

- , "Un último coqueteo", *Antología*, pp. 628-633.
- Rouvroy, Claude-Henri de, Conde de Saint-Simon, *El nuevo cristianismo* (1825), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Spell, Jefferson Rea, "Introducción", en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Don Catrín y fragmentos de otras obras*, México, Editorial Cultura, 1944, pp. IX- XXXI.
- Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Yáñez, Agustín, "Prólogo", Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen* y Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte*, México, D.F., Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, pp. VII - XXVI.