

El federalista como rito de convivencia entre dos culturas rivales

The Federalist Papers as a ritual of coexistence between two rival cultures

Eric-Clifford Graf¹

Recibido: 04/09/2025

Aceptado: 31/10/2025

Resumen

El artículo explora la dimensión mítica, teológica y sacrificial de *El federalista*, situándolo en continuidad con epopeyas fundacionales como *Beowulf*, el *Poema de mio Cid* y el *Popol Vuh*. A partir de la etimología de *federalista* –de *foedus*, “pacto” o “alianza”–, se sostiene que la Constitución estadounidense no sólo fue un acuerdo político, sino también un rito sagrado destinado a mediar dos facciones irreconciliables: el Norte mercantil y abolicionista y el Sur agrícola y esclavista. En ese marco, *El federalista* se interpreta como una epopeya constituyente, donde las metáforas de monstruos, sacrificios y pactos reproducen los mecanismos de purificación y violencia simbólica que fundan toda comunidad. Las “hidras” de Hamilton y el “no-sacrificio” de Madison expresan la tensión entre unión y destrucción: el intento de suprimir la amenaza interna –la esclavitud en base de la raza– sin romper el equilibrio político. Así, la retórica del sacrificio y la figura del héroe abnegado (Madison) permiten sublimar la violencia fundacional en un relato de armonía civil. El texto plantea, en definitiva, que *El federalista* es una epopeya sagrada de la modernidad política, donde la fundación de la república norteamericana se configura como un mito de conciliación entre facciones mediante la sustitución del sacrificio real por su equivalente jurídico.

Palabras-clave: El federalista, mito político, sacrificio, facción, raza, modernidad.

¹ Eric-Clifford Graf (Ph.D. en Literatura Hispánica por la University of Virginia, 1997) es escritor independiente. Se dedica al estudio de grandes autores como Mariana, Cervantes, Palafox, Jefferson y Tocqueville. Es experto en literatura europea medieval y renacentista, filosofía del Renacimiento, historia de la novela, literatura comparada, literatura latinoamericana, así como teoría literaria, cultural, política y económica.

Abstract

The article explores the mythical, theological, and sacrificial dimensions of *The Federalist Papers*, situating it in continuity with foundational epics such as *Beowulf*, *The Poem of the Cid*, and the *Popol Vuh*. Starting from the etymology of federalist –from *foedus*, meaning “pact” or “alliance”– it argues that the U.S. Constitution was not merely a political agreement but also a sacred rite meant to mediate two irreconcilable factions: the mercantile and abolitionist North, and the agrarian and slaveholding South. Within this framework, *The Federalist Papers* are interpreted as a constitutive epic, in which metaphors of monsters, sacrifices, and covenants reproduce the mechanisms of purification and symbolic violence that underlie the founding of any community. Hamilton’s “hydras” and Madison’s “unsacrifice” express the tension between union and destruction –the attempt to suppress the internal threat of race-based slavery without breaking the political equilibrium. Thus, the rhetoric of sacrifice and the figure of the self-sacrificial hero (Madison) serve to sublimate foundational violence into a narrative of civil harmony. Ultimately, the article suggests that *The Federalist Papers* function as a sacred epic of political modernity, in which the founding of the American republic is conceived as a myth of reconciliation between factions through the substitution of real sacrifice by its juridical equivalent.

Keywords: *The Federalist Papers*, political myth, sacrifice, faction, race, modernity.

“Todos consideran la sociedad como un cuerpo en progreso y la Humanidad, como un cuadro cambiante donde nada está ni debe estar fijo para siempre, y admiten que lo que les parece bien hoy puede ser reemplazado mañana por algo mejor, oculto todavía”.

Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, 1.2.10



Imagen 1: Gréndel de la película *Beowulf* (2007)

La etimología de la palabra “federalista” nos informa sobre su esencia. Su raíz latina, *foedus*, significa “convenio, liga, pacto o alianza”. Un federalista favorece un acuerdo formal cuyo fin es establecer la paz entre dos contrincantes. Pero también es importante entender que esa armonía sociopolítica implica la persistencia de algo religioso. En inglés la palabra *federalism* nace alrededor del año 1640 y se vuelve común a lo largo de las dos décadas siguientes; eso es durante el período de las tres guerras civiles inglesas. Los federalistas querían remediar la tensión dogmática que daba lugar a tanta sangre vertida entre protestantes y católicos. Y para señalar su deseo de conjugar cosmovisiones opuestas, recurrieron a la idea arcaica del pacto entre bandos rivales. Por lo tanto, no nos debería sorprender que a lo largo de los 85 ensayos de *El federalista* (1787–88) –la mayor contribución en el campo de la filosofía política por parte de los fundadores de los Estados Unidos– la palabra *facción* aparece más de 60 veces.

Al estudiar los orígenes de la jurisprudencia norteamericana, cometemos un error cuando creemos que *El federalista* era un mero manual para exponer las estructuras y los protocolos del gobierno federal. Es más que eso. Es un texto épico, fundacional y voluntariamente religioso en el que se cuentan 53 palabras con la raíz *sacer* (latín: “sagrado”). La tesis de este ensayo es que *El federalista* es un texto de género sagrado en la medida en que manifiesta los ritos sacrificiales que servirán para unir las dos facciones principales de la nación: el Norte urbano, mercantil y democrático y el Sur rural, agrícola y esclavista. En ese sentido, tanto mítico como teológico, *El federalista* es una especie de altar colectivo y por ende no exento de sus propios misterios, siendo éstos precisamente los rasgos más significativos del texto.

Epopeyas y constituciones

Cada sociedad tiene sus propios aspectos lingüísticos, religiosos y culturales. Pero los seres humanos compartimos tendencias universales que sólo rara vez superamos. Entre esas tendencias está la necesidad de sentirnos miembros de un grupo. Ese grupo se suele entender según nuestros orígenes de manera más o menos mitológica, teológica, histórica o jurídica. Además, nuestros cimientos imaginarios evolucionan y varían con el tiempo. Un mito dará lugar a un rito, y viceversa. Un arqueólogo o un historiador verificará la existencia de un evento olvidado o un héroe legendario. Dado que nuestras normas sociales y políticas, incluso las fiscales, se justifican por lo que recordamos de nuestros rituales de autorreconocimiento, siempre que cambia la esencia de una nación, su pasado colectivo se reajusta.

Tales reajustes suelen surgir cuando la investigación de nuestros orígenes nos revela algo que no buscábamos. O viceversa, cuando se socava la estabilidad social pactada anteriormente entre nuestros ancestros, reaparece una traición o una víctima antaño ocultada. En ese momento apartamos la mirada en busca de detalles, nombres, estructuras, ideas o acciones que nos puedan distraer de lo que nos perturba.

Dado nuestro deseo de definirnó según nuestros orígenes, no nos debería sorprender que los textos fundacionales –los sagrados y épicos– manifiesten una serie de rasgos «constituyentes» en el sentido amplio de la palabra. Las constituciones más antiguas –las más naturales por ser escritas sobre la marcha durante una crisis sociopolítica– suelen compartir sus líneas principales con las epopeyas y los mitos de creación. También comparten momentos de confusión acerca de cómo habíamos logrado ponernos de acuerdo en algo que antes se nos había escapado. Veamos tres ejemplos de este fenómeno.

El paralelismo implícito entre una constitución y una epopeya se constata en el caso de la *polis* primitiva inglesa. En el año 1014 –eso es dos siglos antes de la *Carta Magna* (1215)– la más antigua constitución inglesa fue pactada entre un grupo de nobles y el rey Etelredo II “el indeciso” (r. 978–1013 y 1014–16). El caos dinástico en torno al año 1000, debido a las incursiones de vikingos y daneses, debilitaba el poder monárquico hasta tal punto que los nobles se vieron capaces de imponerle límites al rey.

Paralelamente a ese pacto, el manuscrito más antiguo de la epopeya *Beowulf* (Lerate y Lerate 2004: 25-121) data aproximadamente del año 1000. La constitución marcó una singularidad política y la epopeya representó la misma en términos mitológicos. De ahí que la epopeya cuenta cómo el héroe Beowulf socorrió a su homólogo Hrothgar, matando al monstruo Gréndel, descendiente nada menos que de Caín: “una criatura de las tinieblas, exiliada de la felicidad y maldita por Dios, la destructora y devoradora de nuestra especie humana” (Jones 1972: 12). Si dudamos de la existencia de bestias diabólicas, nos vemos obligados a considerar la posibilidad de que Gréndel fuese una proyección de la amenaza que representaban los vikingos y los daneses, o incluso del riesgo de la disolución interna entre rivales ingleses. De hecho, la amenaza externa y el riesgo interno son lo mismo. La civilización es como un esfera hueca. Gréndel simboliza el dilema de ese estado de naturaleza que siempre carcome la tranquilidad de cualquier colectividad, tanto desde dentro como desde fuera: “la guerra de todos contra todos” o en latín: *bellum omnium contra omnes* (Hobbes 2017: 119).

¿En qué consiste el heroísmo de Beowulf? En el ámbito mitológico, mata tanto a Gréndel como a la madre de este, y después a un dragón. Pero en el ámbito sociopolítico une a los gautos y los jutos, quienes eran precisamente las tribus ancestrales de los anglosajones de la Inglaterra de Etelredo II “el indeciso”. Los monstruos simbolizan la dificultad de unir dos grupos escandinavos en una sola *polis*. ¿Y qué son los anglosajones medievales sino un monstruo, o sea, una mezcla hasta entonces inconcebible de gautos y jutos? Los aspectos misteriosos de una epopeya siempre emanan de la falta de unión sociopolítica. A la medida que se va realizando la añorada unión, la superación de la amenaza coincide con la muerte de los monstruos, la realización de la estabilidad colectiva y la conclusión de la epopeya fundacional. El caos inhumano retrocede ante la constitución de la nueva nación.

Un detalle más, quizás el más importante. Beowulf muere al final de sus aventuras. ¿Quién le asesina? ¿Su hermano? ¿Otro rey? ¿Un gauto? ¿Un juto? No, un dragón; y ese dragón también muere, a manos del héroe. Otra vez, la proyección del dilema principal de cualquier sociedad en la figura de un monstruo o un héroe –frecuentemente los dos a la vez– sirve para ocultar la discordia interna. Así se evita la necesidad de las represalias entre dos bandos

recién unidos. El héroe es sacrificado y no queda nadie a quién culpar. La nación, otrora bivalente, puede pensar en su futuro. Ha superado la aniquilación mutua.

El mismo proceso constituyente contra la violencia divisora se encuentra en el *Poema de mio Cid* (2005), la epopeya de la *polis* medieval española. En este caso, el tono es más realista, menos mitológico, pero todavía hay dos bandos rivales, un héroe sacrificial y una escena enigmática en la cual se contempla el cainismo arcaico. El contexto histórico de la epopeya es el cierre de la guerra fratricida entre Castilla (Sancho II) y León (Alfonso VI). El Cid, como anterior lugarteniente de Sancho II, es el héroe sacrificado y expulsado a fin de mantener la tenue unión entre los dos reinos. En el episodio de la Afrenta de Corpes se realiza ese sacrificio de manera indirecta cuando los infantes de Carrión abusan de las hijas del Cid. Hay que reconocer que a lo largo del texto Fernando y Diego González (los infantes de Carrión) son indistinguibles, formando así una especie de amenaza cósmica en su función de “hermanos enemigos”. La Afrenta de Corpes expresa el horror de la colectividad ante esa rivalidad y su violencia consecuente.

En cambio, al final de la epopeya, el Cid consigue justicia en la corte de Alfonso VI en Toledo y sus hijas se casan con príncipes de Navarra y Aragón, de modo que se evade la obligación del héroe de vengarse de los leoneses. Luego se muere en el Día del Pentecostés, así trayendo el espíritu de la paz a la comunidad (véase *Hechos de los Apóstoles*, 2.1–31). Al igual que Cristo o Beowulf, el héroe es sacrificado por el bien del nuevo grupo social. En ese sentido elemental, una religión es igual a una patria o una nación.

Los elementos más misteriosos de la epopeya castellana se manifiestan en el episodio de Corpes. Así como los tres monstruos de *Beowulf* son proyecciones de la discordia previa al pacto entre gautos y jutos, los límites simbólicos del episodio insinúan ese “aro” de la tenue la paz entre leoneses y castellanos. Las ramas de los árboles “pujan con las nubes”, andan alrededor unas “bestias fieras” y en medio del robledo hay una insólita “limpia fuente”. Además, se hace eco aquí de un sacrificio godo. El poeta alude a una misteriosa mujer “Elpha” que fue encerrada en una cueva por un tal “Álamos”, el arcaico fundador de “Griza”. Tales residuos de la violencia sagrada entre dos bandos largamente olvidados dan por fin con su esencia mimética en el clímax del episodio, cuando los infantes de Carrión compiten entre sí para ver cuál de los dos puede abusar más de las hijas del Cid: “rivalizando ambos cuál dará mejores golpes” (tirada 128, verso, 2745; Funes 2009: 260).

La mejor fecha para el *Poema de mio Cid* es entre 1180 y 1230. Vimos que la constitución pactada entre Etelredo II y la nobleza inglesa fue anticipada por el más viejo manuscrito de *Beowulf*. Del mismo modo *Las siete partidas* redactadas entre 1251 y 1265 coincidieron con la popularidad del *Poema de mio Cid*. Las normas jurídicas del imperio de Castilla y León, expandido y

consolidado por Fernando III (r.1230–52) y su hijo Alfonso X (r.1252–84) –los dos enterrados en Sevilla–, concretaron la esencia social expresada previamente en los versos del poeta Per Abbat. La ley y la estética nacional van de la mano.

Tres detalles más. Primero, el deseo de evitar otra guerra fratricida asoma al comienzo del *Poema de mio Cid* a través de la figura del abad Sancho. Ese abad no se encuentra en el récord histórico de San Pedro de Cardena. Más bien sirve como una especie de fantasma de Sancho II, un recordatorio, aunque neutro e inocuo, del motivo original de la epopeya. Asesinado durante el asedio de Zamora, Sancho resucita entre las luces nocturnas del monasterio en las afueras de Burgos. Y el Cid deja a sus hijas, Sol y Elvira, y a su mujer, Ximena, bajo la protección del abad homónimo. Así se evita la obligación del siervo de vengar la muerte de su primer amo. Ahora puede servir a Alfonso VI incluso durante su exilio de Castilla y León. Visto desde la perspectiva opuesta, si Alfonso VI viola el santuario de Sancho, se arriesga a otra guerra civil.

Segundo detalle. Después de la Afrenta de Corpes, las hijas del Cid se refugian en la misteriosa “Torre de Urraca”. La torre vuelve a señalar la guerra entre Alfonso VI y Sancho II, ya que Urraca mandaba en Zamora cuando Sancho fue asesinado por Vellido Dolfos. El abad y la torre son ecos de la violencia recíproca entre Castilla y León que tanto el poeta como su público se esfuerzan por dejar atrás.

Tercer detalle. Podemos percibir cierto monstruo bivalente en la combinación antitética del rey moro Abengalbón –alcalde de Molina y aliado del Cid– y el rey Búcar –enemigo moro, al que el Cid mata dándole un golpe con la espada que le divide desde el casco hasta el cinturón. El discurso cuasi amoroso que acompaña a los dos moros les proporciona una ambivalencia mutua. ¿Serán aliados o enemigos de la nueva entidad política pactada entre Castilla y León? Al igual que el mismo Cid (árabe: *sayyid* o “señor”), Abengalbón y Búcar son figuras híbridas y fronterizas. El alcalde anfitrión de Molina representa el estado de derecho contrastado con el estado de naturaleza representado por el moro militar muerto en las afueras de Valencia. Así Abengalbón, Búcar y el Cid forman una “anti trinidad” que se evanece cuando el héroe se sacrifica para reparar la enemistad entre Alfonso VI y Sancho II. Pero de manera sutil, el moro se afilia a esa nueva polis establecida en Toledo, eso es un paso más hacia el sur de Castilla y León. El imperio cristiano está en alza en Iberia, pero eso implica convergencia con el Sur. En algún sentido el Cid es un monstruo en sí mismo, un exiliado que se vuelve un sureño subordinado y al servicio de la unión norteña.

El *Popol Vuh* (2007) el texto sagrado de los quiché-maya –también una epopeya– manifiesta un proceso de fusión tribal en el altiplano de Guatemala durante los siglos XIII, XIV y XV. La llegada de un bando de españoles en el XVI bajo el mando de Pedro de Alvarado marca el desenlace del texto con

el injerto de una nueva civilización. Pero tanto en el caso de los apocalipsis como en el de las fundaciones surge el deseo de reivindicar la unión de dos facciones. Las constituciones y las epopeyas son las dos caras de la misma moneda, y siempre implican el fin de un pacto anterior junto con su historia correspondiente. Por ende, la mayoría de lo que se narra en el *Popol Vuh* son las aventuras de Ixbalanqué y Hunahpú, los “héroes gemelos” que por su parte tienen antecedentes arcaicos que se han encontrado a lo largo de Mesoamérica.

Los monstruos que representan el amenazante estado de naturaleza están por todas partes en el *Popol Vuh*: caimanes, murciélagos, insectos, dioses del inframundo (siempre en pareja), etc. El momento de máxima tensión transcurre cuando los dos hermanos se esconden de manera mágica dentro de una sola cerbatana en la Casa de los Murciélagos. Ixbalanqué le pide a su hermano que saque la cabeza para ver si amanece. Justo en ese momento Hunahpú es degollado por Camazotz, un misterioso murciélago bajado del cielo. La reacción de Ixbalanqué ante la muerte de su hermano es curiosa. Grita: “¡Qué he hecho!”.

La admisión de Ixbalanqué de su responsabilidad en la muerte de su hermano —incluso su admisión de su incompreensión al respecto— debería llamar la atención. No obstante, y como evidencia de la incapacidad del ser humano para poder contemplar la aniquilación mutua, jamás he observado a un solo lector llegar a percibir que Ixbalanqué ha asesinado a su hermano. Llevo cuarenta años enseñando el *Popol Vuh*, tanto a norteamericanos como a españoles e hispanoamericanos, incluso a guatemaltecos, y simplemente no lo ven. Deberíamos matizar ese lema, o frase apócrifa, frecuentemente atribuido a Alexis de Tocqueville: “Es más fácil aceptar una simple mentira que una verdad compleja”. Es al revés cuando se trata de la violencia sagrada: “Es más fácil aceptar una compleja mentira que una verdad simple”. Pero al comparar las tradiciones de distintos pueblos, revelamos la verdad en toda su simplicidad.

Al igual que los jutos y gautos de *Beowulf* o los infantes de Carrión del *Poema de mio Cid*, los héroes gemelos del *Popol Vuh* representan la sempiterna dificultad de unir dos facciones. La epopeya castellana nos hace testigos del breve brote de competencia entre los infantes en el misterioso robledo de Corpes. En la epopeya quiché-maya la muerte repentina de Hunahpú en la Casa de los Murciélagos nos señala la misma violencia mimética. Al inicio de la epopeya angla, quince guerreros gautos acuden en auxilio de Hrothgar, el monarca juto. El hecho de que los jutos hayan tenido que abandonar el palacio comunal durante doce años sugiere que los monstruos que lo asaltan representan la persistencia de las facciones. De manera parecida, el gigante caimán Zipacná mata a los “cuatrocientos hermanos” cuando éstos intentan construir una choza comunal. La muerte de Zipacná a manos de los hermanos Ixbalanqué y Hunahpú es tan constituyente como la muerte de Gréndel y su madre a manos de Beowulf.

El vencimiento de los monstruos en una epopeya siempre da lugar a los cimientos de una polis. Los seres humanos somos iguales en todas partes. Nos preocupa incentivar a nuestras dos facciones a convivir. Por lo tanto, siempre hacemos un sacrificio mutuo, aunque oculto. Oculto, porque para conseguir la paz debemos eliminar los motivos de venganza. Si se ve asesinato en lugar de sacrificio, el tenue acuerdo desencadenará represalias mutuas. Para establecer una nueva nación, el estado de naturaleza debe transformarse en un estado de cooperación. Eso requiere de un proceso sutil y complejo de sacrificio, limpieza, sublimación y engaño. Por ende, los detalles tanto de una epopeya como de una constitución tienden a distraernos de la realidad de un asesinato acordado.

En el *Popol Vuh*, el juego sagrado de la pelota tiene el propósito de arrastrar nuestra atención en la dirección opuesta a la muerte de Hunahpú a manos de Ixbalanqué. Los sacerdotes fundadores de los quiché-maya enfatizan una serie de detalles a fin de pacificar el pueblo, suspendiendo sus instintos violentos a través de una fascinación por los detalles sagrados de la armonía anteriormente imposible. El poeta del *Popol Vuh* nos tira fauna delante: una liebre que se confunde con la cabeza de Hunahpú, unos animales de la selva que acuden para ayudar a Ixbalanqué a recuperar dicha cabeza, unas hormigas que traen flores para satisfacer a los señores de Xibalbá. Sin embargo, el autor de la historia se permite un juego de palabras basado en la similitud fonética entre el balón sagrado, *b'ate*, y la navaja sacrificial, *b'aq*. Incluso cada detalle importante del *Popol Vuh* tiene su paralelo astral. Los personajes semi divinos de la epopeya mesoamericana siempre exhiben conexiones con el Sol, la Luna, Venus y la Vía Láctea.

De la misma manera, a lo largo del *Poema de mio Cid*, Per Abbat nos distrae con múltiples ejemplos de la astucia militar del Cid, los numerosos detalles topográficos de sus batallas y sus sutiles gestos jurídicos en el episodio final del proceso en la corte de Alfonso VI en Toledo. Pero en unos momentos determinados, el poeta alude a la anterior guerra civil entre leoneses y castellanos al traer ante nuestros ojos al abad Sancho, la Torre de Urraca y la crueldad de la violencia mimética de los legendarios condes de Carrión.

Para concluir nuestro repaso de “epopeyas constituyentes”, una vez que entendemos que los surgimientos de gobiernos estables a los finales del *Popol Vuh* y el *Poema de mio Cid* se realizan a través de un proceso de distraer a dos facciones de las posibles detonantes de la temida violencia recíproca, es fácil entender que el poeta de *Beowulf* nos elabora una historia bien parecida, llena de ogros y dragones diseñados para elaborar y también para ocultar los cimientos sacrificiales del primitivo parlamento inglés.

El federalista

A primera vista los orígenes de la jurisprudencia estadounidense radican en la Ilustración inglesa (Locke), escocesa (Smith) y francesa (Montesquieu). Los autores de *El federalista* avanzan valores supuestamente derivados de la filosofía dieciochesca: la razón, el libre comercio, la política representativa, la separación de poderes. Pero hay detalles textuales desatendidos que todavía apuntan a rasgos de los fenómenos arcaicos que predominan en *Beowulf*, el *Poema de mio Cid* y el *Popol Vuh*, en particular la ansiedad ante la rivalidad y la violencia tribal que de ella se deriva. Ecos de esa ansiedad surgen a través de alusiones a sacrificios, monstruos y chivos expiatorios, todos articulados (a la vez que velados) a fin de cimentar un pacto sobre el que se basará la nueva nación.

Veamos las hidras de Alexander Hamilton en *El federalista* 29 y 80, los ritos triangulares imaginados por James Madison en *El federalista* 45 y 51 y los extraños compromisos sobre el conteo de esclavos y la política asimétrica del Senado en *El federalista* 54 y 64.

Desde el inicio mismo de la llegada de los colonos anglosajones a la costa este de lo que vendría a ser los EE. UU. hubo dos tribus con valores y sistemas socioeconómicos diferentes. A lo largo de *El federalista* vemos esa división entre el Norte urbano, mercantil y democrático y el Sur rural, agrícola y esclavista. Hamilton la subraya explícitamente en *El federalista* 12, 35 y 36 y Madison alude al mismo conflicto como una versión de la lucha entre Atenas (Norte) y Esparta (Sur) en *El federalista* 18, 38 y 63. Esta tensión es la columna dorsal de *El federalista*, y es precisamente la que se busca resolver mediante el pacto de la Constitución de 1789. Para propugnar dicho pacto, *El federalista* empieza reivindicando la nueva unión nacional como única forma de no vulnerar el país ante la amenaza de las potencias europeas. A continuación, explica los compromisos formales diseñados para facilitar esta unión. Y luego concluye dando una visión del poder judicial como el mecanismo que resolverá la contradicción de la esclavitud en un país supuestamente fundado en los principios universales de libertad e igualdad.

Así es el rito fundacional de los EE. UU. en *El federalista*. Nos toca desvelar los monstruos, los ritos sacrificiales y las maniobras contradictorias expresadas en sus metáforas más enigmáticas. Hay dos principales monstruos, en el sentido mitológico del término: una bestia híbrida, exótica y asimétrica por ser una recombinación de otros animales o una entidad no del todo humana. Empecemos por el monstruo más explícito: las dos hidras traídas por Hamilton en *El federalista* 29 y 80.

Hamilton cita, en *El federalista* número 29, el famoso verso de *El paraíso perdido* (2.628) de John Milton (precisamente la epopeya de las guerras civiles inglesas): “El hombre que lea muchas de las publicaciones contra la Constitución, está expuesto a imaginarse que está recorriendo alguna novela o un cuento mal escrito, que en vez de imágenes naturales y agradables, ofrece a su imaginación horribles y deformes figuras: Gorgonas, hidras y horribles quimeras que desnaturalizan y deforman lo que quieren representar y convierten a todo lo que tocan en un monstruo” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 118). Hay que reconocer que Hamilton inaugura la metáfora de la hidra insistiendo en que no existe. Es una mentira fantástica concebida por todos los supuestos enemigos de la Constitución.

En cambio, en el caso de la hidra en *El federalista* 80, Hamilton concretiza que el monstruo representa los estados que podrían rechazar la autoridad del Tribunal Supremo. Es más, en este caso habrá que aniquilar el monstruo. Aunque Hamilton no lo expresa explícitamente, se entiende que la abolición de la esclavitud es lo que provocará la necesaria decapitación de los estados rebeldes: “La necesidad, simplemente, de que la interpretación de las leyes nacionales sea uniforme, resuelve la cuestión. Trece tribunales independientes de última instancia, para juzgar los mismos asuntos, suscitados por las mismas leyes, serían una hidra gubernamental de la que sólo pueden resultar confusiones y contradicciones” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 339).

Antes de contemplar el segundo monstruo de la epopeya estadounidense, consideremos al héroe abnegado, siempre peculiar por sí mismo, pero que también encarna la esencia del país. Madison desempeña ese papel en *El federalista* 45 y 51, donde se asemeja a Beowulf, el Cid y Hunahpú. En su función de representante del poder esclavista y regional del Sur, Madison se ve sacrificado ante el poder abolicionista y demográfico del Norte (Hamilton). Pero Madison insiste en que ha ganado algo a cambio de su propia aniquilación, eso es, la asimetría electoral que asegurará la estabilidad de la nueva república.

Al inicio de *El federalista* 45, Madison utiliza en un solo párrafo cuatro palabras con la raíz *sacer*. Al final del párrafo, y por primera vez en inglés, introduce la palabra *unsacrificed* (“no-sacrificada”). Este neologismo nos obliga a contemplar un concepto a la vez imposible y necesario, señalando un paso esencial en el rito de la epopeya norteamericana. El virginiano está contemplando el sacrificio de la soberanía de los estados esclavistas del Sur. No obstante, y de manera mágica, insiste en que la ha logrado preservar, al menos en parte: “Ya se ha mostrado cuántos sacrificios son necesarios. Hasta dónde se halla en peligro la parte no sacrificada, es la cuestión que se nos presenta” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 196). Con este conceptismo, Madison se ubica entre la muerte y la vida, pintándose como héroe y víctima del drama constituyente. Al igual que Hunahpú, Madison es sacrificado y luego resucita.

Unas páginas más adelante, Madison presenta en *El federalista* 51 la explicación más famosa de la teoría natural de la jurisprudencia norteamericana:

“La justicia es la finalidad del gobierno, así como de la sociedad civil. Siempre nos hemos esforzado por alcanzarla y seguiremos esforzándonos hasta establecerla, o hasta perder la libertad en su búsqueda. En una sociedad, cuya organización deja al partido más fuerte en aptitud de unirse al más débil, se puede decir que reina la anarquía tan ciertamente como en el estado de naturaleza, en que el individuo más débil carece de protección contra la violencia de los más fuertes; y de la misma manera que en el último caso, incluso éstos se ven inducidos por lo inseguro de su situación a someterse a un gobierno que proteja igualmente a unos y a otros; así, en el primer caso, el partido o acción más poderoso se encontraría arrastrado, por el mismo motivo, a desear un gobierno que protegiese a todos los partidos, fuertes o débiles” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 222).

Aquí vemos el “principio de la minoría” que está en los cimientos de la nueva nación. De hecho, según los defensores de la filosofía de la ley natural, este principio está en los cimientos de todas las naciones que hayan existido jamás. Es esencial entender que Madison ha convertido el problema del respeto de dos rivales por un tercer rival minoritario en una virtud universal. Es decir, el lenguaje alegórico de Madison ha logrado que el “principio de la minoría” sea aplicable tanto en el caso de la guerra civil entre ingleses y americanos como en el de la posible futura guerra civil entre latifundistas sureños e igualitarios nortños. Pero ha ocurrido algo misterioso. Se ha evitado el abuso de una tercera entidad minoritaria convirtiéndola en la fuente del pacto entre dos entidades más grandes. Nos encontramos ante una epopeya “constituyente” en el sentido escurridizo de textos como *Beowulf*, el *Poema de mio Cid* y el *Popol Vuh*.

Al permitir que las hidras de Hamilton se superpongan con la idea de Madison del “no-sacrificada”, vemos que estas ideas convergen en torno a la cuestión de cómo acabar con la esclavitud sin que los sureños se vean obligados a rendirse demasiado pronto. Hamilton comienza con una hidra general: los ambiguos enemigos de la nueva constitución en *El federalista* 29. Pero termina especificando la hidra como los enemigos del tribunal que resolverá el estatus de los esclavos en *El federalista* 80. Paralelamente, el mágico “no-sacrificio” de Madison expresa el deseo de evitar la futura muerte de 700.000 soldados en la guerra civil estadounidense. Los autores de *El federalista* fallaron en ese sentido. Pero su objetivo era promover la gradual armonización de las leyes a nivel nacional. Ese fue el motivo por el que prohibieron la importación de esclavos a partir del año 1808². Buscaban un compromiso para darse tiempo para derrotar la hidra y así exigir el estatus humano completo para los esclavos,

² Véanse *El federalista* 38 y *El federalista* 42.

permitiéndoles convertirse en ciudadanos de una manera que no pusiera en peligro la estabilidad de la nueva república.

Hemos dado con el segundo y más importante monstruo de la epopeya jurídica de los EE. UU. Por supuesto, ese monstruo está relacionado con el conflicto entre el Norte y el Sur. Más precisamente, los dos monstruos en *El federalista* son sureños. Al formular un peculiar rito sacrificial en *El federalista* 45 y al reformularlo en términos abstractos en *El federalista* 51, Madison disimula la esencia sureña de la hidra de Hamilton. Pero al igual que Hamilton, Madison se ve obligado a desvelar la realidad del monstruo. Tal realidad emerge en *El federalista* 54, donde Madison defiende de manera tortuosa el célebre e igualmente escandaloso compromiso de las “tres quintas partes” de los esclavos, compromiso que se formuló para determinar el número inflado de escaños que los sureños obtendrían en la Cámara de Representantes.

Al trazar una versión jurídica de la universal confusión que ya hemos visto en la Afrenta de Corpes en el *Poema de mio Cid* y en la Casa de los Murciélagos en el *Popol Vuh*, Madison nos señala el verdadero rito religioso en el epicentro de la epopeya norteamericana. El “casi sacrificado” esclavo en *El federalista* 54 es la cruz de la cara de ese “residuo no-sacrificado” del poder sureño, cual fue voluntariamente aceptado, aunque curiosamente incumplido, en *El federalista* 45. Al final, estamos ante la analogía invertida del esclavo que es un ser humano sin serlo en *El federalista* 54. Y el problema de las quintas partes de los esclavos es el que queda por resolver para poder perfeccionar la primera república americana.

Las contradicciones de *El federalista* 54 coinciden con el intento por parte de los fundadores de satisfacer tanto a los abolicionistas nortños como a los esclavistas sureños. De ahí que los esclavos se consideraran tanto propiedad como personas, una entidad monstruosa por ser bivalente: “La Constitución federal decide, por lo tanto, muy oportunamente, el caso de nuestros esclavos, al considerarlos con el carácter mixto de personas y de propiedades” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 232). Pero luego Madison concede que el compromiso torcido resulta de una mentira irracional sobre el estatus de los esclavos. Ese compromiso de “los tres quintos” ha surgido pues “sólo con el pretexto de que las leyes han transformado a los esclavos en objetos de propiedad, y el mismo Madison afirma que “dado que es cosa admitida que si las leyes les devolvieran los derechos que les quitaron no sería posible negar a los negros la misma participación en la representación de que disfrutaban los demás habitantes” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 232). Finalmente, el sureño invierte el concepto en la base del compromiso de una manera que evoca la perspectiva más humana de los abolicionistas: a cada esclavo le quita “unos dos quintos de su condición de HOMBRE” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 233).

El sacrificio imposible de Madison en *El federalista* 45, junto con sus cálculos distintivos acerca de la humanidad fraccionaria de los esclavos en *El federalista* 54, articula una de esas incertidumbres que se plantean en momentos claves de las epopeyas arcaicas. Encima “Publius”, seudónimo con el que los tres autores de *El federalista* firmaron sus ensayos, encarna una trinidad imposible parecida a la de Beowulf, Hrothgar y Gréndel en la epopeya inglesa, la de Ixbalanqué, Hunahpú y Camazotz en la epopeya quiché-maya, o la de Alfonso VI, Sancho II y el Cid en la epopeya española. En fin, Hamilton y Madison son otro caso de “hermanos enemigos” en busca de una reconciliación imposible para poder establecer los cimientos de una nueva nación.

Antes de concluir, contemplemos la función de John Jay, el tercer autor del drama fundacional de EE. UU. Con Jay hay una trinidad de hombres independientes entre sí, pero todos misteriosamente iguales en el momento de fundar una nueva nación (véase Origen). Tampoco es una casualidad que se ve la misma idea triple en la separación de los poderes del gobierno de EE. UU. El colectivo, el poder político y la casta de sacerdotes se transmuta en el Congreso, la Presidencia y el Tribunal Supremo. Los fundadores razonaron que el funcionamiento estable de EE. UU. dependía de un modo de unión basada en la división. En todas estas tríadas vemos de nuevo los protocolos contradictorios de la epopeya arcaica.

El mismo rito de compromiso que hemos venido palpando en *El federalista* 45 y 54 se revela de manera aún más sutil y formal en la institución asimétrica del Senado. Incluso si el Norte abolicionista ganara la mayoría en la Cámara de Representantes, el Sur esclavista tendría su última línea de defensa en la cámara alta, por ser basada en la representación regional en lugar de la demográfica. ¿Pero cuánto podría aguantar al asalto norteamericano? Sólo era cuestión de tiempo, sobre todo después del fin de la importación de esclavos en 1808. Para señalar y también ocultar la inevitabilidad de ese giro que transcurriría en el altar clave del templo fundacional norteamericano, hemos a Jay en su función del sacerdote intermediario monstruoso (véanse Gréndel, Camazotz o el abad Sancho). El mayor diplomático de la temprana república era prudente y formalista, pero también partidario abolicionista de Hamilton. Aunque facilitaba el compromiso, dio dos indicaciones simbólicas de que estaba más afiliado a Hamilton que a Madison y, por tanto, de que el futuro del país implicaba una confrontación que pondría fin a la esclavitud.

En primer lugar, Jay escribió cuatro de los primeros cinco ensayos de *El federalista*, habiendo escrito el primero Hamilton. Así los abolicionistas dominan las cinco quintas partes de la exposición de la epopeya. Pero luego Jay se escusó del proyecto porque se enfermó. No obstante, y de manera misteriosa y hercúlea, resucitó para escribir *El federalista* 64, justo el ensayo bisagra sobre el propósito del Senado, y lo situó justo entre los dos pares de ensayos

escritos por Madison y Hamilton. Luego abandonó el proyecto de nuevo, y para siempre. Dado su abolicionismo, la reaparición de Jay en *El federalista* 64 le da la ventaja a Hamilton entre los cinco ensayos sobre el Senado. Vale decir, a medida que el abolicionismo gane terreno en la política local de los estados, acabará ganando terreno también a nivel nacional.

Pero hay un compromiso desequilibrado aquí también. Esencialmente, Jay ha resucitado el “principio de la minoría” previamente traído por Madison en *El federalista* 51. Según Jay, es natural que surjan turbas y tiranías mayoritarias de cuando en cuando. La vida social es ondulante por definición: “Quienes se han consagrado al estudio de los asuntos humanos tienen que haber percibido que éstos sufren alternativas de duración, intensidad y dirección sumamente irregulares, que raramente se producen dos veces exactamente de la misma manera o con la misma energía” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 274). Jay señala que la representación asimétrica regional y demográfica, que permitiría a los estados esclavistas resistir el creciente movimiento abolicionista, se ha convertido en un principio institucionalizado en el Senado. Para llevar ese principio a un nivel más abstracto, podríamos decir que las distorsiones (monstruosidades) son la norma en la vida sociopolítica. Es decir, con su quinta y última contribución, Jay ratifica que “el residuo no-sacrificado” de Madison es el propio Senado.

La diferencia entre la jurisprudencia y un rito religioso se suele exagerar en el estudio de los orígenes de EE. UU. Pero las facciones tribales son ineludibles y requieren de sacrificios. Jefferson decía, guiñando a los invitados a Monticello que siempre se quedaban anonadados ante los dos bustos del norteno Hamilton y del sureño Jefferson a cada lado de la entrada: “opuestos en la vida al igual que en la muerte”. Cuando Jay se esfuerza a mediar entre Madison (Jefferson) y Hamilton, los historiadores atribuyen su presencia a la casualidad de su recuperación de una enfermedad. Apuesto que la realidad es más sublime y que la consciencia de Jay, en sintonía con la consciencia colectiva, le obligó a levantarse de su convalecencia para expresarse una vez más en el momento más arquitectónico de la nueva constitución. Extendiendo esta numerología simbólica, tampoco me parece casual que el abolicionista escribiera *las cuatro quintas partes* del inicio del tratado y luego *su quinta* contribución en *El federalista* 64. De la misma manera, en el contexto del conteo de los esclavos como las tres quintas partes de un hombre en *El federalista* 54, me parece arriesgado ignorar el hecho de que, en la sección sobre el Senado, fuese Jay el autor del ensayo decisivo, así asegurando que las tres quintas partes de los ensayos sobre el refugio final de los esclavistas fueran escritas por abolicionistas. El mensaje será que ese gradualismo en torno a las quintas partes sólo se permite en el contexto de un conteo unidireccional. La nulidad (0) debe dar paso a la existencia (1).

Visto de otra forma, en la lucha mareante de *El federalista* 50 entre la pasión y la razón, los fundadores quisieron establecer una estructura que permitiera a esta última ganar la mayor parte del tiempo. Madison ya sabía que los esclavistas perderían al final. De ahí su lenguaje sacrificial en *El federalista* 45; de ahí sus citas de Jefferson en los dos ensayos que preceden al conflicto entre la razón y la pasión en *El federalista* 50; de ahí su articulación triunfante del “principio de la minoría” en *El federalista* 51. La razón favoreció la libertad de la población esclava hiper minoritaria. Y la Constitución fue diseñada para que así fuera, irradiando la idea a través de la razón, así como de una misteriosa alquimia numerológica. Cuando Madison afirma metódicamente en *El federalista* 52 y 53 que el mandato de los representantes de la cámara baja será de dos (2) años, insinúa la inevitabilidad del estatus humano de los esclavos. En otras palabras, en cuanto al peso del “compromiso de las tres quintas partes” que se expresará en *El federalista* 54, ya se valora la humanidad más que la propiedad en una proporción de tres a dos. Claro, allí Madison concluirá que al esclavo le restan “dos quintos de su condición de HOMBRE”. Ya no hay marcha atrás.

Sin embargo, y debido a la inevitabilidad del tribalismo —esas “mareas” en la experiencia humana a las que alude Jay en *El federalista* 64—, la razón como un principio político siempre ha de ser una propuesta tenue. Como afirma Madison en *El federalista* 55: “En todas las asambleas muy numerosas, cualquiera que sea la índole de su composición, la pasión siempre arrebató su cetro a la razón. Aunque cada ciudadano ateniense hubiera sido un Sócrates, sus asambleas habrían seguido siendo turbamultas” (Hamilton, Madison y Jay 2006: 236). A fin de cuentas, *El federalista* es un rito sacrificial disfrazado del establecimiento de un gobierno en base de la razón. Es más bien “la razón de la sinrazón” de la jurisprudencia norteamericana.

Para concluir, ¿qué hacer con los monstruos de *El federalista*? ¿Qué hacer con esas hidras, esos “residuos no sacrificados” y esas personas que siguen siendo en parte propiedades en el documento fundacional de EE. UU.? ¿Qué hacer con todas esas alusiones numerológicas y alquimistas en torno a las quintas partes? No debería sorprendernos que el lector no estadounidense no preste atención a tales simbolismos. Eso será porque no tiene por qué estar interesado en el rito de otra nación. Pero no sería prudente ignorar esos detalles desde la perspectiva doméstica de EE. UU. Son los símbolos según los cuales los estadounidenses superaron su primera crisis sacrificial. Son equiparables a los animales, insectos y plantas que surgen en el marco del sagrado juego de pelota de los quiché-maya en el *Popol Vuh*, equiparables también a la sugestiva topografía que rodea la Afrenta de Corpes en el *Poema de mio Cid*. Pero en todo caso son “distracciones significativas” que unen a las dos facciones implicadas en una ceremonia seria. Por tanto, se descartan a riesgo de desencadenar la violencia que siempre amenaza los cimientos nacionales. Por un lado, hay que

admitir que tales detalles sólo son comprensibles por los devotos que hayan practicado el rito nacional. Lo que más importa es el resultado del rito, o sea, el sacrificio. Por otro lado, sin sus detalles, el rito en sí mismo corre el riesgo de convertirse en una especie de convivencia fallida, lo que conllevará a un ajuste y a la búsqueda de un nuevo rito. Y esa búsqueda será ominosa, pues traerá consigo nuevos monstruos.

Bibliografía

- Anónimo 2005: *Poema de mío Cid* (Buenos Aires: Colihue, 2009).
- Anónimo 2017: *Popol Vuh* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017).
- Girard 1983: R. Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1983).
- Hamilton, Madison y Jay 2006: A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista*, (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- Hobbes 2017: T. Hobbes, *Leviatán* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 2017).
- Jones 1972: G. Jones, *Kings, Beasts and Heroes* (Oxford: Oxford U.P., 1972).
- Lerate y Lerate 2004: L. Lerate y J. Lerate (trads.), *Beowulf y otros poemas anglosajones (Siglos VII-X)* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

