



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Jefatura de la División del
Sistema Universidad Abierta

LA RELIGIOSIDAD EN *EL LUTO HUMANO*
DE JOSÉ REVUELTAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LENGUA Y
LITERATURAS HISPÁNICAS

P R E S E N T A
JORGE GARCÍA AZAOLA

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. EDITH NEGRÍN

MÉXICO, D. F.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con cariño y agradecimiento dedico este trabajo

A mis padres

A mis tíos Enrique, Rosa, Elena, Herón y Ligia

A mi hermana Paty

Índice

Introducción

1) La vida de José Revueltas

2) Análisis literario de *El luto humano*

2.1 *El contexto literario y la recepción crítica de la obra*

2.2 *La red temporal y espacial*

2.3 *El narrador*

2.4 *Los personajes*

3) Una perspectiva del cristianismo en la novela

3.1 *Los mitos bíblicos*

3.2 *Caín*

3.3 *Sincretismo en el discurso explícito del narrador*

3.4 *El cura bajo una perspectiva intertextual:*

los curas de Greene, Unamuno y Bernanos

4) Conclusiones

4.1 *Una visión del cristianismo en la novela*

5) Epílogo. Algunas interpretaciones

5.1 *Introducción al mito*

5.2 *Religiosidad popular y los ensayos de José Revueltas*

5.2 *Marxismo y existencialismo*

Introducción

Más que resolver preguntas una novela revela su presencia entre nosotros, nos hace sentir su fuerza y nos inquieta enormemente con ellas. Una novela no es un tratado filosófico o político. Tampoco es razonable leer la ficción literaria como si fuera un hecho indiscutiblemente autobiográfico. La suposición de que una novela es una confesión de las convicciones y creencias personales del autor suele abrir el camino a todo tipo de argumentos extra literarios que reemplazan la discusión crítica de un texto. Una vez que uno se convence de que el texto literario es un manifiesto político o religioso, inevitablemente comienza a escribir crítica política o teológica acerca de él. Atribuir al autor las actitudes y opiniones de sus personajes es un gesto que deriva fácilmente en afirmaciones de carácter extra textual sobre, por ejemplo, las ideas filosóficas del autor. Una novela no promueve conclusiones firmes sobre los problemas que expone.

Esta tesis apunta sobre todo al universo literario, pero se ha detenido en cuestiones de orden extraliterario. He intentado asumir el doble compromiso de atender a las condiciones internas del texto y al entorno histórico que contribuye a determinarlo. El equilibrio, piensa Juan Villoro, habría de “rescatar a la literatura tanto del análisis del discurso ajeno al contexto, como de las explicaciones extraliterarias que hacen de la obra un mero vehículo para la sociología, el psicoanálisis o los estudios culturales.”¹ El lector juzgará si el centro de gravedad no se ha desplazado temerariamente hacia un plato de la balanza.

Por ello esta tesis no es, en sentido estricto, crítica literaria pura: no creo en la autonomía literaria. Pero al reconocer la ambigüedad poética y la polivalencia que hacen de ella un texto literario y no una biografía o un documento social, también estoy consciente de que el punto de partida y de llegada es la crítica literaria, no la biografía ni el análisis filosófico o político. Aspiro solamente a reconocer y a deslindar los distintos niveles de interpretación sin confundirlos. Espero también escapar a la tentación, no del todo ajena a la crítica literaria que se concibe objetiva y pseudo científica, de señalar el significado y el valor último del texto.

¿Cuál es el carácter, si existe, de la constante preocupación religiosa que invade *El luto humano*? ¿Es verdad que el tono y la pasión religiosa distingue a las dudas planteadas en la novela? ¿Es cierto que las preguntas que se hizo Revueltas son especialmente significativas dentro de una perspectiva religiosa? ¿Vivió Revueltas el marxismo como un cristiano, de acuerdo con lo que afirmara Octavio Paz en su estudio sobre *El luto humano*? ¿En otro caso, son los símbolos, referencias y mitos religiosos que aparecen en la novela tan sólo un instrumento para criticar una concepción del mundo y revelar otra que nada tiene que ver con el cristianismo?

Revueltas intuía que el lenguaje de metáforas y mitos era más afortunado que el discurso racional para expresar ciertas realidades. Los motivos bíblicos de la caída, la huida, la culpa y la persecución, así como los temas del éxodo y la búsqueda de una tierra prometida, son fundamentales en *El luto humano* no sólo por su dimensión literaria: el fin de figuras, mitos, metáforas y relatos es, como decía Juan José Arreola, ayudarnos a entender por qué se sufre tanto en el mundo, por qué somos culpables y de qué.²

Fueron, sin embargo, al parecer varios los motivos e intereses que llevaron a Revueltas a través de la imagería religiosa, particularmente en torno al cristianismo.

Profanar lo sagrado, aquello que se pretende eterno, sirve para subvertir verdades dogmáticamente aceptadas. Revueltas, sin duda, intentó desenmascarar las palabras para lograr que revelen la verdad. En cierta medida su obra continúa el uso que el propio Marx le dio a las categorías religiosas como vías de la crítica a la sociedad mitificadora, fetichista, supersticiosa.

Revueltas también concebía su trabajo como crítica del lenguaje.

Las palabras, ubicadas en una situación histórica concreta, tienen una carga subversiva. Y aquellos que, por definición, detentan el uso de las palabras, los escritores, tienen un poder de subversión que deciden, o no, emplear. Lo que en el terreno religioso sería vocación redentora, por parte de los artistas, en el político se traduce en consciente responsabilidad social.³

¹ Juan Villoro, *Efectos personales*, México, Editorial Era, 2000, p.10

² Juan José Arreola, *Memoria y olvido. Vida de Juan José Arreola*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, p.15

³ Edith Negrín, *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas*, México, UNAM/El Colegio de México, 1995, p.290.

Según la Dra. Edith Negrín, el objetivo de Revueltas es decir las palabras develadoras de la verdad, profanar lo sagrado, subvertir las “verdades” fácilmente aceptadas. Así, el lenguaje religioso, las referencias bíblicas o mitológicas, cumplen en la obra literaria de Revueltas una función paradójica: usa palabras sagradas con la intención de desacralizarlas. Revueltas no quería huir de las palabras sólo porque remiten a un mundo en el que no cree, tampoco las abandonó en el silencio cómplice, prefirió enfrentarlas, desacralizarlas, desenmascararlas.

Es sociológico en buena medida el interés que Revueltas manifiesta por las cuestiones religiosas. Pero hay también atención a un fenómeno de orden cognoscitivo: en la medida en que se trata de un problema relacionado con la conciencia humana, Revueltas también se aproxima desde el plano psicológico y del lenguaje:

—Ha dicho usted que el hombre no puede prescindir de Dios.

—Sí, el hombre no puede deshacerse de la falsa conciencia. Dios es una falsa conciencia del hombre, como lo dijo Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*. La fe en la existencia de Dios sigue siendo muy poderosa. En tanto no podamos prescindir de la ideología, tanto más seguirá manteniéndose en nuestra mente la dicotomía entre el pensamiento abstracto y la práctica de la vida cotidiana. El pensar abstracto se va enclavando, insertando, entre las paredes de la cotidianidad sin integrarse con ella, sino lo que hace es convertirse de nueva cuenta en otro lenguaje, el lenguaje de la ideología. Y así precisamente la concepción monista del mundo —que pretende explicar el universo como una sustancia única—, al estar reñida con la práctica de la vida, se vulgariza hasta cierto punto en forma de convicción de que el universo está gobernado por un Dios.⁴

La obra de José Revueltas plantea preguntas y problemas importantes incluso desde la perspectiva cristiana: el uso de mitos, figuras, conceptos y símbolos religiosos emite un poder sugestivo, insinuante, provocativo que no puede agotarse en conceptos racionales. No es accidental la asociación que muchos críticos han hecho entre Revueltas y el cristianismo.

⁴ *Ibid.*, p.156.

La vida de José Revueltas

El 20 de noviembre de 1914 nació en Durango el último de los once hijos que hasta ese día habían tenido don José Revueltas Gutiérrez, comerciante que recorría varios estados del país dedicado a vender granos, telas, abarrotos, utensilios de labranza, y Romana Sánchez, quien venía de un pueblo de mineros perdido en las montañas y recibía, en las cartas de su esposo trashumante, emotivos mensajes donde se le pedía rogara a Dios por un pronto y feliz reencuentro. Religioso y severo, don José fue un mercader esforzado que impuso con rigor deberes de adultos a sus hijos en medio de la incertidumbre y la violencia que caracterizaron una de las épocas más turbulentas en la historia del país. Sin mucha preparación, pero audaz y generoso, logró sacar adelante a su familia. Temía a Dios, pero en su casa nunca impuso con violencia sus creencias religiosas: inculcó en sus hijos un catolicismo moderado donde la rectitud moral y una forma laica de convivencia, más afín a la racionalidad crítica, predominaron sobre el dogma y la observancia de los sacramentos. Como su mujer, Romana, él deseaba que sus hijos fueran artistas. La herencia más notable que 'Los Revueltas' recibieron de sus padres, particularmente Silvestre (compositor), Fermín (pintor y muralista) y José (escritor), fue el reconocimiento *en* el otro, no solamente *del* otro, tramado en vocación artística. La necesidad de compartir la desgracia ajena, de sentirla y dolerse de ella, fue característica importante en José y Silvestre. Tiene razón Álvaro Ruiz Abreu cuando afirma que aparte del gusto por la literatura española y rusa del siglo XIX los hijos recibieron otra influencia más decisiva: la piedad y una moral inquebrantable.

El espacio de las oportunidades y los sueños tomó para la familia Revueltas la forma de la ciudad de México. Llegaron en 1920. El éxito económico de don José, basado en el esfuerzo y el sacrificio constante, permitió a la familia vivir en la entonces aristocrática colonia Roma y a los niños más pequeños estudiar en el Colegio Alemán; las mujeres tomaron también clases de música en el Conservatorio. En 1923 los problemas renales que don José padecía ya desde muy joven le causaron una muerte inesperada que sacudió a toda la familia. José tenía nueve años. La situación económica y familiar se deterioró tan rápido como la salud emocional de Doña Romana. Muy pronto tuvieron que mudarse al barrio de La Merced.

Las calles sucias, los canales putrefactos, las vecindades sórdidas, la violencia que acecha, la inseguridad, el miedo y la batalla por la supervivencia forman parte de una experiencia que José vislumbró siendo muy niño, incluso antes de la muerte de su padre, cuando conoció la colonia de los Doctores de la mano de una sirvienta que caminaba hacia un encuentro "amoroso". Las aventuras de su infancia pueden haberle revelado de golpe, como lo señala José Emilio Pacheco, la necesidad de cambiar el mundo. La crudeza y el contraste de sus experiencias más inmediatas, sobre todo ante las carencias que la familia tuvo que sobrellevar después de la muerte del padre, despiertan un agudo sentido de la justicia y el deseo de luchar que más tarde encontrarán un perfil definido a través del marxismo y la militancia política. Aparecen también las primeras dudas, una vacilación en el ámbito del conocimiento que tiene su primera manifestación en una crisis religiosa temprana. Las primeras señales se manifiestan después de un encuentro en la calle "con un 'Cristo' de túnica blanca, barba crecida, ojos luminosos, que hablaba de igualdad, del Apocalipsis, de Dios".⁵ Así recuerda Olivia Peralta aquél incidente que José debió contarle mucho tiempo después:

Lo fascinaban los personajes típicos, como el 'predicador', de túnica blanca, que un día apareció recorriendo las calles y predicando el bien al prójimo y que por un tiempo lo sedujo y a quien le gustaba oír. Burlando la vigilancia de su casa, lo seguía entusiasmado escuchando sus prédicas hasta que un día accidentalmente se tropezó con él, cuando éste en cuclillas a manos llenas se atragantaba un queso. Confrontar su poca espiritualidad lo decepcionó profundamente y se separó molesto e irritado contra él.⁶

Revueltas padece, según un testimonio propio, su primera crisis espiritual entre los nueve y los once años. Deambula por las calles cercanas a su casa en la esquina de Uruguay y Las Cruces, se encierra en la Biblioteca Nacional durante días enteros, trata de encontrar respuestas en los libros. El misterio que más le angustia en ese momento es la existencia de Dios. Busca la certeza, un suelo firme, un asidero para defenderse de la hostilidad y la mudanza constante del mundo, pero no encontrará la verdad en la religión. Después de sus primeras lecturas autodidactas llega al materialismo: muy pronto niega, como lo hará en varias ocasiones durante su vida, la existencia sobrenatural de Dios. De las constantes citas a pasajes y personajes bíblicos que aparecen en su obra, o de la religiosidad de sus padres,

⁵ Álvaro Ruiz Abreu, *José Revueltas: Los muros de la utopía*, México, Cal y Arena, 1993, p. 52.

⁶ Olivia Peralta, *Mi vida con José Revueltas*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 32-33.

no puede inferirse directamente el carácter de su relación con el cristianismo. Ni siquiera sus declaraciones explícitas parecen definitivas. Pero hay quienes piensan de otra manera:

José tenía en su concepción política y en su militancia, en su obra misma, una clara tendencia cristiana. Sin ser crítica puedo observar sus constantes citas a pasajes bíblicos, sus referencias a Dios y a Cristo. Él no pudo sustraerse del todo de una formación católica, porque mis padres eran muy devotos. No puede negarse que su conducta era de amor hacia los otros, más que a sí mismo.⁷

La obra y la vida de Revueltas está marcada en diferentes aspectos por la tradición cristiana; la crítica literaria lo ha señalado en distintas ocasiones. Es preciso aclarar que no es lo mismo ser anticlerical que ser antirreligioso. El anticlericalismo razonado a fondo de la tradición marxista, a la que sin duda pertenecía Revueltas, dificulta, sin embargo, cualquier afirmación sobre la religiosidad de Revueltas: José no era un socialista cristiano, no era suya la tendencia de enmascarar la ideología religiosa detrás de una fraseología socialista.⁸ Pese a ello mi postura, a ser demostrada a lo largo de esta tesis, es que hay en Revueltas una actitud resueltamente práctica, no una afinidad teórica o ideológica, que lo acerca a cierta noción del cristianismo. Al hablar de la fe en José Revueltas parece más adecuado comprender la diferencia que hace Luis Villoro entre creer y saber que apoyarse en preceptos teológicos que distinguen entre fe humana y divina.⁹ Cuando Revueltas

⁷ María Revueltas, "Una familia chocarrosa" en José Ángel Leyva, *El naranjo en flor. Homenaje a los Revueltas, México*, Juan Pablos Editor/Instituto Municipal del Arte y la Cultura, 1999, p.67. Es curioso que Rosaura, otra hermana de José Revueltas, afirmara que su padre no era tan religioso: "No dejaba que mi madre se confesara, ni tampoco íbamos a misa todos los domingos". (*Ibid.*, p. 228). Según María su madre era tan devota que "nada pudo convencerla para que faltara a misa los domingos. Era muy devota. Sólo faltó el de aquella semana cuando cayó muy enferma y falleció a los pocos días". (*Ibid.*, p. 50)

⁸ Esta cuestión es resuelta, si acaso, en la parte final de la tesis donde analizo los ensayos donde Revueltas toca el tema de la religión y el cristianismo. Por ahora sólo quisiera señalar que Revueltas suscribía la postura de Marx sobre la religión: lo expresó directamente en textos como "Esquema teórico para un ensayo sobre las cuestiones del arte y la libertad" (1966), "Prólogo a mi obra literaria" (1967), "Un personaje de Gide y algunas ideas sobre el arte" (1963). Los siguientes textos de Karl Marx y de Friedrich Engels, comentados con más detalle en la sección dedicada a los ensayos, han servido para formarme una opinión sobre la crítica marxista a la religión: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, 1844*; *La ideología alemana*; *Manifiesto del partido comunista*; *El movimiento anticlerical. Manifestación en Hyde Park, 1855*; *Del socialismo utópico al socialismo científico, 1892*. En el caso de *la Contribución a la filosofía del derecho de Hegel, 1844* y de *El movimiento anticlerical. Manifestación en Hyde Park, 1855* sólo fueron consultados los pasajes incluidos en la antología preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate: *Karl Marx-Friedrich Engels, Sobre la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.

⁹ Según la interpretación de algunos teólogos, la fe humana significa admitir por cierto el testimonio de otros hombres. La fe divina, por otro lado, sería la respuesta o aceptación del hombre a todo aquello que Dios le ha revelado. En ese orden: primero la Revelación, después la fe. Por supuesto que no es esta la fe de Revueltas. Menos aún si consideramos la fe, según la definición más extensa del Concilio Vaticano I, como 'una virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado; no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón, sino por la

defiende la fe no se refiere a la virtud teologal, intenta más bien promover la solidaridad y la confianza de los hombres en su propia fuerza. Esto es claro en un texto como *Sentido de la fe* (1940) que habré de analizar más adelante.

Pero no hay que ir tan rápido, hace un momento José apenas era un niño. Para entender la dirección que tomaría su vida, después de que muy al principio de la adolescencia apareciera su vocación por la lucha social y una cierta vacilación religiosa, también hay que tener en cuenta la influencia de sus hermanos. Fermín, el pintor, colaboraba permanentemente con el Partido Comunista y trabajaba, entre otros, con Diego Rivera y José Clemente Orozco. Silvestre, el ejecutante y compositor, acerca a su hermano la literatura rusa y determina buena parte de sus actitudes políticas. El anticlericalismo de su hermana Consuelo le permite observar las contradicciones y la ambivalencia, en verdad maquiavélica, de la Iglesia católica justo cuando él buscaba a Dios en todas partes.

De acuerdo con la biografía de Ruiz Abreu, Revueltas recibió las primeras lecciones de marxismo, cuando tenía trece años, en las bodegas de la ferretería "Rico y Trujillo" donde trabajaba. En una época donde los comunistas vivían entre el fervor y el martirio —el Partido Comunista fue declarado ilegal en México y pasó a la clandestinidad en 1929— la revelación sobre su vocación no tardó en presentarse, José descubrió la causa a la cual debía entregar su vida: la lucha de los comunistas por la salvación terrenal del hombre, la solución dialéctica de un mundo sin enajenación.

autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos'. (Véase Pablo Arce y Ricardo Sada, *Curso de Teología Dogmática*, México, Ed. Minos, 2001) La pregunta sobre qué es el conocimiento, como lo advierte Luis Villoro en su libro *Creer, saber, conocer*, puede tener sentidos diferentes que obligan a respuestas distintas. El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre; pero también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos. Tanto el desarrollo como las consecuencias del conocimiento competen a muy diversas ciencias, naturales y sociales, que no pueden olvidar la dimensión histórica, temporal, del problema. Sin embargo, si la pregunta se refiere a la justificación y validez del conocimiento; es decir, si se plantea en términos de ¿en qué condiciones algo puede calificarse de conocimiento?, la respuesta compete entonces de manera especial a la filosofía, la cual intentará distinguir el conocimiento de las creencias que no lo son. No le importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la realidad. Por ello, el primer sentido de la palabra 'creer' es opuesto a saber, quiere decir tener algo por verdadero pero sin estar seguro de ello, ni contar con pruebas suficientes. "Equivale a 'suponer', 'presumir', 'conjeturar', pero no a 'estar cierto'." (Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1996, p.15) La fe, como la entienden algunos teólogos, sería opuesta a esta concepción de 'creer'. "En la fe se admite la verdad *con toda certeza*, no por la evidencia de la verdad en sí, sino por la confianza de aquél que nos enseña la verdad". (Pablo Arce y Ricardo Sada, *Op. cit.*, p.36) Para estos autores, la fe, en tanto gracia divina, sería más un *saber* que un *creer*.

Después de asistir a un mitin en el Zócalo, Revueltas pasó su cumpleaños número quince en la correccional. Al salir fue aceptado en el Socorro Rojo Internacional y después de un periodo de prueba se integró al Partido Comunista Mexicano (PCM) en 1930, sin haber pasado por la Juventud Comunista. Así empezó su larga participación en huelgas obreras, mítines, movilizaciones campesinas, discusiones revolucionarias.

... José dejó la correccional, y puede decirse que también a la familia. Ingresó al Partido Comunista. Muy pocas noches llegaba a dormir a la casa. De golpe se transformó en un ser elocuente, iluminado. Hablaba de un nuevo amanecer para la humanidad, de un sol pleno de justicia, de la extinción del hambre y de los opresores, de las guerras y de la miseria. Mi hermano se había despojado de su niñez para nacer en la soledad de sus sueños y en una infatigable lucha pública.¹⁰

En 1932 volvió a ser detenido cuando participaba en una manifestación. Después de pasar algunas noches en la cárcel de Santiago Tlatelolco fue llevado a Manzanillo y de ahí a la prisión de las Islas Marías. Cinco meses después, enfermo de paludismo, fue dejado en libertad en un muelle de Mazatlán. Una mujer delgada y miserable que recogía desperdicios en el mercado lo ayudó y le hizo compañía durante su enfermedad. En medio del delirio y la agonía descubrió la desnudez y la fragilidad de su condición; pero también reconoció el consuelo y la piedad entre los hombres.

En 1933 ya era secretario juvenil de la Confederación Sindical Unitaria dirigida por el PCM. Un año después, cuando se encontraba haciendo proselitismo a favor del comunismo internacional en Monterrey, recibió la noticia de que había estallado una huelga de obreros agrícolas en Camarón, Nuevo León. Se puso en marcha. Tenía poco tiempo de haber llegado a Camarón cuando fue detenido con otros dos colegas. Después de un largo paseo por varias cárceles de la región, entrelazada la incertidumbre de su situación jurídica con amenazas de muerte, Revueltas fue enviado por segunda vez a las Islas Marías. Tenía 20 años, salió diez meses después gracias a la amnistía decretada por el presidente Lázaro Cárdenas.

Como puede observarse en la *Cronología del partido comunista* de Marcela Neymet, las relaciones entre el cardenismo y el Partido Comunista Mexicano oscilaron entre la coincidencia y el desencuentro. El 24 de agosto de 1934, menos de dos meses después de las elecciones presidenciales, el Buró Político de la Comisión Ejecutiva del PCM se

¹⁰ María Revueltas, *Op. cit.*, p.59.

pronunció contra el propósito de Cárdenas de lograr la unificación y de armar a los campesinos. Afirma que las diferencias entre Calles y Cárdenas no son esenciales y concluye que "concentrar los ataques contra Calles no significa apoyar a Cárdenas de ninguna manera."¹¹ El primero de diciembre del mismo año, día que Cárdenas llega a la presidencia, el mandatario ordena inmediatamente la liberación de los comunistas presos en las Islas Marías. Doce días más tarde apareció en el Diario Oficial la reforma al artículo tercero constitucional que buscaba consolidar la decisión de emprender el camino hacia una educación "socialista" : los primeros pasos los había dado Narciso Bassols a raíz de su nombramiento como titular de la Secretaría de Educación Pública en 1931. Estas señales no eran suficientes: el 21 de abril de 1935 Hernán Laborde, Secretario General del PCM, criticó duramente al presidente, afirmó que las reivindicaciones estaban limitadas por una realidad que Cárdenas no estaba dispuesto a cambiar: la dominación económica extranjera apuntalada por capitalistas nativos y hacendados en el poder. El VII Congreso de la Internacional Comunista, llevado a cabo en Moscú entre julio y agosto de 1935, modificó la estrategia respecto de la posición de los partidos frente al Estado. La amenaza fascista imponía la necesidad de crear un frente único de la clase obrera en la lucha contra el fascismo. En ese momento lo más importante no era preparar directamente la revolución sino detener mediante frentes populares al fascismo y a la ofensiva del imperialismo: había que apoyar movimientos progresistas y nacionalistas como el de Lázaro Cárdenas.

El Congreso se pronunció en contra de la intervención directa en los asuntos de la organización interior de los partidos comunistas y promovió que se tuvieran en cuenta las peculiaridades nacionales.

La conducta de Revueltas reflejó por un tiempo las oscilaciones ideológicas del Partido Comunista. En 1935 Revueltas atacó en *La Voz de México* al gobierno de Cárdenas.¹² Tres años más adelante publica en *El Machete* una opinión muy favorable al mismo gobierno que había criticado antes del VII Congreso de la Internacional Comunista: "Hoy estamos ante una coyuntura totalmente nueva de la revolución en México (...). La revolución mexicana es una parte de la revolución que nosotros anhelamos."¹³ El optimismo llega a su punto más alto cuando en mayo de 1938 Revueltas escribe un folleto, "La revolución

¹¹ Marcela de Neymet, *Cronología del Partido Comunista Mexicano. Primera parte, 1919-1939*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1981.

¹² Álvaro Ruiz Abreu, *Op. cit.*, p. 84.

¹³ José Revueltas, *Escritos políticos I*, México, Ediciones Era, 1984, p.17-19.

mexicana y el proletariado", donde después de reconocer el carácter democrático-burgués de la revolución mexicana celebra lo que percibe como su tránsito hacia la revolución socialista:

La participación cada vez más activa de la clase obrera en la vida pública, su conciencia de clase cada vez más acusada y su grado de organización cada vez mayor, han impreso a la revolución mexicana un carácter dinámico de radicalización progresiva. En las condiciones actuales de México, cuando la revolución ha ascendido a tal grado que la reforma agraria preconizada en la Constitución de 1917 ha sido dejada atrás por la colectivización de La Laguna y Yucatán, colectivización originada por el carácter capitalista, no feudal, de las explotaciones, que hacía imposible la creación de la pequeña propiedad clásica de la reforma agraria burguesa; con la acentuación del carácter antimperalista a través de la expropiación petrolera, en estas condiciones, repito, no se puede establecer una frontera irreductible entre la revolución democrático-burguesa propiamente hablando y su estadio inmediato superior. (...) El futuro de la revolución se presenta, hoy como nunca, pleno de perspectivas inmejorables.¹⁴

En sus últimas líneas el texto revela un rasgo importante sobre el proceso de Revueltas dentro del Partido Comunista. El autor envía un mensaje a los miembros que encabezan el partido al citar un pasaje de Lenin donde éste advierte que no basta llamarse 'vanguardia' pues hay que marchar realmente a la cabeza del proletariado: nombrar no es obrar. "Y quien no entienda, dentro de los destacamentos proletarios revolucionarios de México, esta afirmación de vida o muerte, podemos decir que está condenado a vegetar en el pantano."¹⁵ Tiempo después el mismo Revueltas reconocerá que este texto era un llamado a la transformación del PCM: eran las primeras líneas dedicadas al problema de la inexistencia histórica del partido.

La ausencia de publicaciones marxistas y la ortodoxia ideológica derivaron en una incapacidad teórica que, junto con el rígido control de la Internacional Comunista, distorsionó el trabajo de los miembros del Partido Comunista Mexicano. Si bien las características peculiares de la cultura nacional y de la izquierda mexicana influyeron en las decisiones tomadas por el Comité Central del PCM, la verdad es que la 'línea' de Moscú ignoraba con frecuencia la realidad mexicana. Los dirigentes Laborde y Campa se negaron a participar en el asesinato de Trotsky y por ello fueron expulsados de manera humillante del PCM. A través del Partido Comunista Estadounidense (CPUSA), principalmente, la Comintern imponía en México sus decisiones. La consigna del frente popular —como ya se dijo, originalmente creada para oponerse al fascismo y caracterizada por la política de la

¹⁴ José Revueltas, *Ensayos sobre México*, México, Ediciones Era, 1985, p. 107.

'unidad a toda costa'— acercó al PCM al partido oficial y los costos de esta estrategia fueron altos. Su alianza con las grandes centrales de trabajadores como la CTM y la CNC, no obstante el compromiso de estas organizaciones con el Estado mexicano, inauguró una crisis prolongada en el PCM. Según J. Encarnación Pérez, la línea de unidad a toda costa debilitó tanto la conciencia de clase del partido como su independencia política.¹⁶

La desorientación, los errores tácticos, el desconocimiento de la doctrina marxista, las contradicciones políticas, las deformaciones ideológicas y el dogmatismo decepcionaron a Revueltas. Poco a poco, con el paso del tiempo, se fue convenciendo de la inexistencia histórica del partido que debía representar la conciencia del proletariado y la vanguardia de la revolución.¹⁷ Combatió la ortodoxia y se entregó a la causa con convicciones férreas, paradójicamente intransigentes. Entre ellas, la "necesidad" de sacrificar el bienestar elemental de su familia en nombre de una causa más elevada. Su primera esposa, Olivia Peralta, padeció privaciones y sacrificios con un hombre al que admiraba por su "inmenso deseo de servir y amar al prójimo".

Me enamoré de él por la forma fogosa con que se expresaba. La intensidad y el calor que ponía en sus ojos, en su rostro y en el ademán de sus manos. Cuando lo conocí lo primero que me impresionó fue su desbordante manera de emplear adjetivos, que unida a la pasión con que hablaba hacía contundente su aseveración. (...) lo conocí mal vestido, usando pantalones que su hermano Silvestre le regalaba y que desde luego no eran de su medida, por lo que ajustaba todo el sobrante a la cintura por medio de un viejísimo y muy gastado cinturón de cuero. (...) Completaba su vestimenta con camisas raídas del cuello, pero muy limpias, un suéter tejido a mano, de color blanco y con estambre azul en la cintura y la V del cuello que las lavadas habían desteñido, corriéndole indistintamente el color. Además, calzaba unos toscos zapatos mineros.¹⁸

Vivíamos con muchas estrecheces. El ingreso principal provenía de mi sueldo de maestra, ya que José era profesional del Partido, no tenía salario fijo y recibía muy poco.¹⁹

...la menor injusticia o miseria humana lo desajustaba y hacía padecer horriblemente. Beber era una forma de anestesiar su pesar y su congoja. (...) el alcohol era un sedante. En periodos de entusiasmo y actividad, no necesitaba tomar. Cuando iba a escribir, siempre estaba en un estado de sobriedad y lucidez total; tenía una gran disciplina y respeto a su trabajo.²⁰

¹⁵ *Ibid.* p.108.

¹⁶ Citado por Edith Negrín en *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas*, México, UNAM/El Colegio de México, 1995, p.125.

¹⁷ La culminación de estas ideas se encuentra en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* que sería publicado en 1962.

¹⁸ Olivia Peralta, *Op. cit.*, pp.24-25.

¹⁹ *Ibid.*, p.45.

²⁰ *Ibid.*, p.55.

Siempre se sintió muy solo, nunca encontró resonancia, se sabía predestinado al aislamiento, rodeado de una desgarradora incompreensión. Sin ser creyente guardaba fielmente en su memoria lo que de religión le enseñaron de niño y no dejaba de resultar extraño que tuviera mejor presentes las palabras del Evangelio que los mismos que se la viven comulgando. (...)

Seguido le preguntaba a José: '¿Por qué con todo el mundo eres considerado, te solidarizas con su causa, y conmigo eres exigente, duro y casi cruel? ¿Por qué con todos los demás eres generoso y desprendido, y en cambio a mí me haces pasar privaciones?' 'Porque tú eres parte de mí mismo —me contestaba invariablemente—; yo soy el que me castigo, tú conmigo, y yo no me tengo consideraciones. Eres parte mía y tienes que sufrir lo mismo...'²¹

Diez años estuvo casado con Olivia Peralta, de 1937 a 1947; otros veinticuatro, de 1947 a 1971, con María Teresa Retes. En todo ese tiempo nunca pasó por una situación económica estable, su actitud ante los bienes materiales fue siempre desaprensiva, por no decir francamente irresponsable. La educación de sus hijos no corrió por su cuenta, apenas compartía tiempo con ellos o cubría su manutención. Este abandono originó un intenso sentimiento de culpa, también reproches amargos y frecuentes que se sumaron a otros desencuentros y terminaron con el fracaso de sus relaciones amorosas más queridas.

Revueltas alimentó sus sentimientos de culpa fervorosamente, religiosamente. Un texto como 'Mi temporada en el infierno', escrito inmediatamente después de la muerte de su madre en 1939, refleja la intensidad con que vivió sus culpas. La agitada vida de Revueltas angustiaba a su madre, quien por otro lado nunca recibió ayuda económica de su hijo. En ese escrito se confunden el llanto y la escritura; desprecia su trabajo, se agrede a sí mismo, considera a la inteligencia un poder que engrandece injustamente al hombre.

La realidad del dolor fue siempre parte importante de su visión del mundo. En una carta de 1938 su hermano Silvestre escribió lo siguiente:

Decía Dostoievski, a quien cada día amo más, que para él no hay nada más fantástico que la realidad. Pero para poder ver la realidad en ese sentido lleno de misterios (quiero poner Misterios, tal si se tratara efectivamente de los Misterios de la Iglesia), necesitamos vivir en medio de la exaltación y el sufrimiento. Hay que sufrir ahora por los demás. Entender que el artista en esta sombría etapa de la historia no puede ser sino un sacrificado, un ser que llora todas las lágrimas que no quiere que lloren los demás. No excluyo la alegría, pero me parece que el drama es lo que más acerca al hombre —mientras tengamos un hombre tan dramático— y que mientras más cerca del hombre esté el arte, es más arte.²²

²¹ *Ibid.*, pp. 63-64

El dolor, la injusticia, la exaltación y el sacrificio permiten a Revueltas y a Dostoievski aprehender la realidad: "El sufrimiento es para ellos una de las formas del conocimiento, pues es a través de las situaciones límite que el hombre enfrentado a sí mismo puede acceder a los intrincados meandros de su intimidad."²³

José siempre admiró la vocación de su hermano para el sufrimiento: veía en ella una pasión que le permitía entrar más en la vida, una vida que soportaba con talento y rebeldía entre el alcohol y la música. En 1940, con la muerte de su hermano Silvestre, termina la década más entrañable de su vida, según las palabras del mismo Revueltas. La más entrañable, tal vez, porque fue también la más dolorosa.

Precisamente durante los años treinta, como lo señala su hija Andrea, José Revueltas había tomado la decisión de luchar por la revolución con todas sus energías. La idea de Revolución, como anhelo de redención del hombre dentro de la comunidad humana, es central en su vida. Revueltas sentía el deseo de intentar la escritura pero la consideraba una actividad de segundo orden que podía distraerlo de su tarea revolucionaria. En realidad, desde el momento en que su esposa Olivia le regala una máquina de escribir en 1937 "la militancia revolucionaria y la obra literaria se yuxtaponen y complementan". Simultáneamente a su nacimiento como escritor de cuentos y novelas surge en él la necesidad de redactar textos teóricos o de análisis histórico que tienen como principal función servir al proletariado mexicano en su misión histórica.

Revueltas criticó a Dionisio Encina, dirigente del Partido Comunista, a partir de la expulsión de Laborde y Campa, quienes supuestamente no siguieron los principios del "marxismo-leninismo-estalinismo". José fue acusado de "actividad fraccional" y salió expulsado del PCM en noviembre de 1943.

Acaso con este perfil biográfico sea suficiente para los propósitos de esta tesis, pues 1943 fue el año en que apareció *El luto humano*. Sin embargo, me parece adecuado terminar de dibujar el perfil de José Revueltas antes de entrar directamente con el análisis de la novela. Por tratarse de los años posteriores a la publicación de *El luto humano* apenas incluyo unas cuantas líneas, el retrato es más burdo, los trazos son más gruesos.

En mayo 1944, más de un año después de la publicación de *El luto humano*, Revueltas reconoce los errores del movimiento revolucionario y denuncia el carácter mítico de los

²² José Revueltas, "Carta a Silvestre" en *Las evocaciones requeridas*, México, Ediciones Era, 1987, p.135.

²³ Eugenia Revueltas, "Dostoievski y Revueltas" en *Vasos comunicantes*, México, UAM, 1985.

actos "socialistas" del gobierno de Cárdenas. Afirma que el régimen de Ávila Camacho no es más que la continuación lógica, histórica, del cardenismo. Sin embargo, asegura que la culpa del desencanto de las masas es atribuible no tanto al gobierno como a los dirigentes de la clase obrera que no han sabido dar a esas masas la conciencia de su poder, de su independencia, ni de su destino.²⁴

Los días terrenales (1949) es una novela que muestra una visión desgarrada del mundo, un texto paradójico que se apoya con frecuencia en mitos y analogías bíblicas para desmitificar la realidad y desenmascarar a quienes han pseudosacralizado la vida. Esta novela es también una reflexión autobiográfica, sobre todo una crítica al comunismo ortodoxo del Partido Comunista Mexicano. En ella el autor busca evidenciar la deshumanización y el envilecimiento de algunos marxistas dogmáticos. No obstante el enfrentamiento con sus camaradas y el penoso examen de conciencia —primero, convencido de su herejía, pedirá disculpas y retirará *Los días terrenales* de circulación; posteriormente se arrepentirá de haber rechazado su obra y la defenderá—, Revueltas *quería creer* y añoraba regresar al PCM. Fue aceptado de nuevo en 1956, pero la autocrítica, el desaliento y la distancia que separaba a todas las organizaciones políticas de izquierda de un auténtico partido marxista, provocaron siempre su marginalidad. Impugnaba, señalaba errores y volvía a ser expulsado: del Partido Popular en 1955, otra vez del PCM en 1960, de la Liga Leninista Espartaco en 1963.

En 1964, en medio de agudas dificultades económicas y líos conyugales, aparece *Los errores*, novela donde Revueltas vuelve a criticar el sectarismo y la dirección vertical del PCM. Más pesimista, desmoralizado, enjuicia por primera vez en su obra literaria los crímenes de Stalin. Cada vez con más frecuencia denunciaba la censura soviética apoyada en "razones" de Estado y la amenaza nuclear de la URSS. En 1968 afirmó incluso que nunca fue stalinista fuera del periodo que coincide precisamente con los criminales juicios de Moscú. Sin embargo, la mencionada *Carta de Budapest a los escritores comunistas* de 1957, donde celebra los "indiscutibles méritos históricos" de Stalin, parece contradecir esta afirmación. En esa época también justificó la intervención militar de Moscú en Hungría (1956), en realidad un acto *stalinista* de Khrushchev.

²⁴ José Revueltas, "Hay que resolver la crisis del movimiento revolucionario" en *Ensayos sobre México*, México, Ediciones Era, 1985, pp.112-113.

Según su amigo Jaime Labastida, Revueltas era un hombre contradictorio, a ratos disciplinado y entregado, con frecuencia desorganizado, que carecía de una formación sistemática en filosofía o economía política y que no tenía una forma coherente de vivir. Era un hombre que amaba la vida intensamente y deseaba un mundo mejor, pero al mismo tiempo "bebía como para hacerse daño" y "denotaba un gozo mórbido por la muerte, por situaciones escatológicas, por los amores nacidos de la descomposición social o existencial".²⁵

Durante los últimos veinte años de su vida Revueltas criticó constantemente la ideología del socialismo soviético. En sus demandas podía escucharse también el reclamo por una sociedad más democrática, el apoyo a proyectos de autogestión que limitaran el gigantismo del Estado: "Pepe cambió poco a poco. De una militancia casi mesiánica, de una devoción acrílica y martirológica en el interior del partido, pasó a una actitud de crítica hasta, finalmente, una actitud de franco rechazo a las formas dogmáticas de sujeción al partido."²⁶ Cada vez veía más lejano el cumplimiento del sueño socialista. Tal vez perdió la fe en el sueño socialista, si acaso, apenas cinco años antes de su muerte, cuando en 1971 salió enfermo del páncreas de la cárcel de Lecumberri. Como lo sugiere el trabajo de Álvaro Ruiz Abreu, poco tiempo después de su última experiencia carcelaria Revueltas comprendió que el mundo había cambiado y "descubrió que su historia como militante de izquierda había sido un fracaso en ascenso".²⁷

Murió en 1976.

²⁵ Jaime Labastida, "Una contradicción insalvable", en José Ángel Leyva, *Op.cit.*, p.160.

²⁶ *Ibid.*, p.63.

²⁷ Álvaro Ruiz Abreu, *Op. cit.*, p.17.

2. Análisis literario de *El luto humano*

Junto a un río colérico, desbordado sobre una aldea muy pobre y prácticamente abandonada, Cecilia amortaja el pequeño cuerpo de su hija Chonita. Exige con pavor furioso y terco a Úrsulo, su pareja, la presencia de un sacerdote. Él sale durante la noche en busca del cura del pueblo vecino, pronto se extravía en la tormenta y se encuentra ante la barraca de su enemigo, Adán. Juntos, gracias una frágil tregua que no anula el temor mortal que sienten entre sí, cruzan el río, encuentran del otro lado al sacerdote y vuelven con él a casa de Úrsulo, donde ya se lleva a cabo un lóbrego velorio "entre la borrachera de los vecinos y una dramática confusión del erotismo con la muerte y el hálito monótono de los rezos de las mujeres".²⁸ La casa comienza a inundarse, el viento predispone al miedo: las tres parejas que ahí se encuentran, junto con el cura, se preparan para huir cuando la casa anegada se vuelve inhabitable. Pero será una emigración extraña, sin sentido, pues no hay lugar alguno a dónde ir. Más bien huyen, caminan sin destino, sin objeto.

Conforme el *Requiem* avanza, de los primeros fragores de la tormenta a los aleteos de los zopilotes sobre los últimos sobrevivientes encaramados en una azotea, el apocalipsis va narrando sus causas y orígenes a manera de retrospectivas de los diversos personajes: las haciendas del porfiriato, las masacres y traiciones de la Revolución, el caciquismo impuesto por los gobiernos posrevolucionarios, las luchas cristeras y el fracaso de ese pueblo que había tratado de organizar su producción agrícola: sus dirigentes habían sido asesinados, y la presa había quedado con la cortina cuarteada. La inundación rubricaba un fracaso social.²⁹

Caminan en círculos: no hay porvenir, ni refugio para ellos. Las palabras de consuelo se agotan, al cansancio lo acompañan una conciencia desgarrada, el hambre, los celos, la cada vez más cercana conciencia de la muerte; poco a poco se derrumban las esperanzas finales. Úrsulo comprende que al abandonar el cuerpo de Jacinto, inconsciente en su embriaguez, el grupo ha perdido el cariño por la vida: entre ellos ya no habrá ni piedad ni consuelo. Poco antes de emprender el éxodo, Marcela y Jerónimo, Úrsulo y Cecilia, Calixto y *La Calixta* sabían que iban a morir juntos, uno al lado del otro, entendían (nos dice el narrador) que sus destinos estaban unidos, pues compartían los mismos sufrimientos y esperanzas: amaban casi por instinto aquella relación última que los unía, formando una misma cosa solidaria y

²⁸ José Luis Martínez, "Premio Nacional de Literatura, *El luto humano* de José Revueltas" en *Literatura Mexicana. Siglo XX, 1910-1949*, México, CONACULTA, 2001, p. 229.

²⁹ José Joaquín Blanco, "José Revueltas: la soledad habitada" en *Crónica literaria. Un siglo de escritores mexicanos*, México, Cal y Arena, 1996, p. 299.

oscura. Pero con el cansancio llega la desesperanza y una soledad cada vez más radical. Ya no pueden compartir la desgracia ajena, sentirla, ni dolerse de ella.

Se amó alguna vez y acaso, otra, se tuvieron hijos que salían doliendo; también hubo lágrimas y trabajo y sexo. Del cuerpo brotaban cosas, silencios magníficos en ocasiones, o voz, o semen o excremento. Proximidades, saludos, un ir y venir cuando la mañana, amanecida apenas, o cuando el mediodía fidedigno, para que hoy todo nada más como un monzón dentro del cráneo, derribando una y otra las esperanzas finales. Primero la de llegar, la de una habitación con una madre y una frente; luego la de un sollozo, y la del olvido. No sufrir y que se perdone todo, que nadie clame y se apaguen los ojos con ira; que cien por cien veces, por un siglo, la persecución muera. (...)

Las mujeres, a cada momento más bestiales, eran sólo ya como masas de resignación, fieles, tremendamente fieles, respirando.

Se detuvo Úrsulo asimismo, ciego de odio. Comprendía brutalmente todo. Comprendía que si Calixto abandonaba el cuerpo de Jerónimo era nada más porque terminaba ahí aquello por lo cual tuvieron tanto cariño, y que era la vida. A su madre, a sus hijos, abandonaría Calixto también, porque la lucha aquí no era sino por uno mismo.³⁰

Camina en círculos, regresan al punto de partida y muy pronto se encuentran aguardando la muerte en una azotea, ya sólo esperan que los cubra el río, torvo caballo herido que galopa fuera de su cauce:

Todos estos acontecimientos ocurren en unos cuantos días. Pero la novela apenas alude a lo que hacen realmente los campesinos para escapar de la inundación; Revueltas prefiere decirnos qué piensan, qué recuerdan y qué sienten. Con frecuencia substituye a sus personajes; en su lugar, nos expone sus propias dudas, su fe y su desesperanza, sus opiniones sobre la muerte o sobre la religiosidad mexicana. La acción se interrumpe cada vez que uno de los personajes, antes de morir, hace un resumen de su vida.³¹

La inminencia de la muerte va llamando a la memoria de los protagonistas todos los hechos pasados, sombríos, criminales, furiosamente ansiosos de vida y de justicia, que habían determinado su situación actual. A partir del capítulo VIII, hacia la mitad del libro, la atención de la novela se dirige ya absolutamente a esa rememoración o al grupo de historias particulares que ya en sí mismas forman relatos individuales de singular interés.³²

2.1 El contexto literario y la recepción crítica de la obra

Las citas anteriores, de Octavio Paz y José Luis Martínez, pertenecen a dos de los primeros textos de crítica literaria sobre *El luto humano*.

³⁰ José Revueltas, *El luto humano*, México, Ediciones Era, 1999, pp. 57-58.

³¹ Octavio Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas" en *Hombres en su siglo*, México, Seix Barral, 1998, p.143.

³² José Luis Martínez, *Op. cit.*, p.229

Octavio Paz detecta en 1943 una constante preocupación religiosa en la novela, subraya el carácter paradójico de la religiosidad de Revueltas y encuentra "una visión del cristianismo dentro de su ateísmo marxista". Según Paz, "hay algo que distingue a las dudas y a las críticas de Revueltas de las otras: el tono, la pasión religiosa. Y hay más: las preguntas que una y otra vez se hizo Revueltas no tienen sentido ni pueden desplegarse sino dentro de una perspectiva religiosa. No la de cualquier religión sino precisamente la del cristianismo."³³

Paz afirma que la novela está contaminada de sociología, religión e historia antigua y presente de México. Revueltas sacrifica a sus personajes, descuida el lenguaje. Paz considera que pese a los defectos de juventud "Revueltas es el primero que intenta entre nosotros crear una obra profunda, lejos del costumbrismo, la superficialidad y la barata sicología reinantes."³⁴

Más adelante intentaré profundizar en la cuestión de la religiosidad, por ahora hay bastante que decir sobre el realismo de Revueltas. ¿Qué lo distingue del costumbrismo?

En su texto, José Luis Martínez ubica la obra de Revueltas dentro de la literatura de contenido social: una categoría aparte de la literatura de vanguardia y de la novela de la revolución.

Con escasa diferencia temporal respecto a la novela de la Revolución, apareció en México otra tendencia, la literatura de contenido social que, a pesar de su semejanza y relación con aquella, tiene una existencia propia. Más aún que en el caso anterior, pueden reconocerse amplios antecedentes de este tipo literario. A partir de Fernández de Lizardi, y sin interrupción a lo largo del siglo XIX, se ha cultivado en México la literatura al servicio de una convicción política y social, aunque en cada periodo la distingan caracteres propios. Acaso el rasgo peculiar de esta tendencia literaria, en los años que siguieron a 1929 cuando empieza a advertirse su presencia, sea la improvisación que promueve de escritores de todas especies. Como consecuencia de su antiintelectualismo y aun su repudio de lo que podría llamarse literatura culta, créase pues el tipo de escritor espontáneo y extraño a la tradición. Todos los géneros literarios —poesía, novela, teatro— se trasmutan en manifiesto político, en que sólo importa la pureza ideológica. Si nuestros novelistas de la Revolución prescindían del espíritu de aquella lucha para sólo atenerse a sus peripecias, los escritores de esta especie, por el contrario, abandonan los hechos revolucionarios para insistir sobre todo en las ideas o en los conflictos que esas ideas provocan. De la temática de la vida militar, se pasa ahora a la temática de la vida campesina, obrera y de los bajos fondos de la ciudad, tanto para exaltar sus virtudes como para abominar de las clases privilegiadas que condicionan esas existencias. Pero junto al tipo más generalizado de escritor que determina el movimiento, es preciso reconocer, además, al escritor ya formado que se acerca a él para contribuir con su obra a una causa que comparte. De estos últimos provienen casi siempre la doctrina y las escasas obras valiosas surgidas entonces. La doctrina se reduce al propósito de poner la literatura al servicio de una causa política y al alcance de las masas; servirse de ella para inculcar en el pueblo el ideario socialista; regresar al realismo, sólo que dirigido; y

³³ Octavio Paz, *Op. cit.*, p.148.

³⁴ *Ibid.*, p.145

finalmente, agremiar la producción intelectual. (...) Por su dramatismo seco y desesperado, por esa épica de la miseria que ha expresado tan vigorosamente, la obra de Revueltas, pese a sus limitaciones, es una de las más distinguidas contribuciones que esta corriente ha aportado a nuestras letras.³⁵

La aproximación de José Luis Martínez, no obstante la poco afortunada asociación que vincula a Revueltas con un "realismo dirigido", me parece que revela un rasgo importante, más allá de los temas o la pureza ideológica: la singularidad dentro de una corriente marginal que, según José Luis Martínez, apenas ha dejado a nuestra literatura unas cuantas obras valiosas de autores como Miguel Ángel Menéndez, José Mancisidor, Xavier Icaza, Juan de la Cabada y José Revueltas.

Sin duda es discutible la manera en que José Luis Martínez organiza la historia literaria mexicana: es posible inventar infinitas clasificaciones para encasillar escritores. Pero no es el único crítico que encuentra a Revueltas un tanto aislado de las principales corrientes de la época. Héctor Manjarrez, un autor más afín a Revueltas, afirmó en un texto de 1976 que una característica de la personalidad literaria de José es su marginalidad, una "inadaptabilidad perenne", "curiosa mezcla suya de sabiduría e ingenuidad", en la que se aísla y mantiene heterogéneo.

Otra revolución, otra novela, otro país. Revueltas se margina durante treinta años de la ideología de la revolución mexicana, de las modas literarias, del país oficial. En esa marginalidad singular, tremenda, hay una profundidad, un patetismo, una desesperación y una fe que no tienen la menor concordancia con todos los optimismos —económicos, sociales, culturales— del México que transcurre por los años cuarenta y cincuenta, y parte de los sesenta, como una mancha de aceite en el agua.³⁶

Esta reconocida singularidad no ha impedido nuevos intentos de ubicar a Revueltas, junto a otros escritores, en "nuevas" categorías. Adalbert Dessau, por ejemplo, incluye a Revueltas entre los autores jóvenes que poco después de 1940 dan comienzo a una etapa "de neutralización de la novela de la Revolución", una etapa donde finalmente ocurre un equilibrio entre el aspecto social y los problemas psicológicos, entre los temas de la novela de la Revolución y una orientación nueva hacia la temática espiritual. Para Christopher Domínguez, *El luto humano* de Revueltas es sobre todo la culminación del ciclo de la Revolución como "afirmación nacionalista": ha llegado la hora del mito como pregunta frente a la historia. Efectivamente, Revueltas era consciente de su ruptura con la retórica

³⁵ José Luis Martínez, "Literatura de contenido social" en *Literatura Mexicana. Siglo XX, 1910-1949*, México, CONACULTA, 2001, pp. 61-63.

narrativa imperante, desde 1939 se había deslindado del colorismo anecdótico y del folklorismo nacionalista:

No se conoce nuestro pueblo real, nuestro pueblo de lágrimas y, o unos hacen anécdota artesana, colorista, como Rubén Romero, u otros pintan un pueblo folklórico, sin sentido, nada más pintoresco, como los López y Fuentes, Ferretis y demás burócratas. Nosotros tenemos el deber de escribir esa rabiosa novela mexicana sin tregua; hay que hacerla, como una aportación a la patética esperanza de nuestro proletariado y nuestros campesinos.³⁷

El luto humano es una novela que "ya no pone su mirada sobre el paisaje (ahora macabro); se lleva a cabo un golpe de timón que traslada el eje de la realidad social hacia la conciencia humana, concebida como cámara de tortura."³⁸ Por otro lado, Christopher Domínguez coincide con Octavio Paz cuando habla del "ateísmo cristiano" de José y señala que "la naturalidad con que las aguas cristianas y comunistas confluyen en Revueltas necesitará de la Escritura bíblica para manifestarse".³⁹

José Joaquín Blanco opina que la prosa de José Revueltas es la de un gran poeta, una prosa caracterizada por un ritmo envolvente y patético perfectamente paralelo a la anécdota. Sin embargo, el mismo crítico duda de la modernidad literaria de una obra como *El luto humano*:

Revueltas no es un 'novelista moderno': la 'modernidad' de su obra es escasa y tiene más que ver con el espíritu crítico y solidario que con el estilo, la estructura o la concepción narrativas; es un gran descendiente a destiempo de los mayores realistas del siglo XIX, muy especialmente los rusos. El patetismo de sus páginas más sentidas se debe al impacto del realismo cristiano de Gogol o Dostoyevski, y no a Zola; el melodrama y los tipos caricaturescos recuerdan más a *El primo Pons* (Balzac) o a *Nuestro común amigo* (Dickens) que a ningún novelista del siglo veinte.⁴⁰

³⁶ Héctor Manjarrez, "Inadaptable Revueltas" en *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, México, Era, p.37.

³⁷ En una carta a Olivia del 15 de diciembre de 1939, publicada en José Revueltas, *Las evocaciones requeridas I*, México, Era, 1987, p.192.

³⁸ Christopher Domínguez Michael, *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX*, México, FCE, 1996, p. 1014.

³⁹ Christopher Domínguez Michael, "José Revueltas: lepra y utopía" en *Literatura Mexicana del siglo V*, México, Ediciones Era, 1997, p.366.

⁴⁰ José Joaquín Blanco, *Op.cit.*, pp. 300-301.

Otro crítico que duda de la modernidad de Revueltas es Adolfo Castañón: "Es y no es un escritor moderno. Ignora la ambigüedad, la ironía y el escepticismo y, no obstante, está desnudo."⁴¹

Si hacemos caso a los criterios que, según Carlos Fuentes, caracterizan a la nueva literatura latinoamericana, probablemente dejaríamos a Revueltas fuera de la lista de los grandes innovadores del siglo en nuestras letras, entre los que estarían Alejo Carpentier, Mario Vargas Llosa o Juan Rulfo.

Para Carlos Fuentes, Revueltas se ubica más bien entre los escritores que transitan "de la antigua literatura naturalista y documental a la nueva novela diversificada, crítica y ambigua", "tránsito de la tipicidad a la personalidad y de las disyuntivas épicas a la complejidad dialéctica del aislamiento frente a la comunidad".⁴²

Esta opinión, que nos lleva a encontrar a Revueltas entre el principio y el fin de la novela de la revolución mexicana, en tránsito de Azuela a Rulfo, es acertada, pero me parece que es limitada.

Evodio Escalante describe de manera muy afortunada el realismo que *buscaba* José Revueltas:

Revueltas nunca cayó en el realismo 'agotado', su realismo materialista-dialéctico se oponía al realismo socialista tanto como a la noción decimonónica de 'un pedazo de la realidad', 'un reflejo mecánico, directo, de la realidad'. Revueltas buscó el movimiento interno de la realidad, sus hilos y leyes ocultas: el movimiento 'a través del cual esta realidad aparece en trance de extinción, en franco camino de desaparecer y convertirse en otra cosa'. (...) Para el autor de *Los muros de agua*, la realidad no es una simple materialidad: ni un caos ni un mero 'estar ahí'. Por el contrario, es una realidad ordenada, afectada de un movimiento propio, no externo sino interior a ella, y que se rige por los principios más generales de la dialéctica. La tarea del realismo, o más concretamente, del realismo materialista-dialéctico, consiste en captar este movimiento interno de la materia, así como descubrir la lucha de

⁴¹ Adolfo Castañón, "José Revueltas: piedad y tragedia" en *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, México, Era, p. 47. La crisis de identificación entre novela y realidad, acompañada de la creencia de que la realidad carece de toda coherencia, son nociones bastante extendidas entre los novelistas contemporáneos desde Proust, según nos dice Juan García Ponce en el texto "¿Qué pasa con la novela en México?". Sin embargo, estas nociones difícilmente pueden servir para describir el caso de Revueltas, quien, como ya vimos, escribió buena parte de su obra bajo la convicción de que la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes. Revueltas sabía que la identificación entre novela y realidad no era un asunto simple, pero creía que era posible salvar los obstáculos a través de un realismo "materialista-dialéctico". Pese a la reivindicación que el mismo García Ponce hace de *El apando* en "La voz de la novela", parece difícil pensar que Revueltas sea un novelista que desaparece en sus novelas, es decir que se mantenga al margen de la realidad que la narración crea. No es un creador que entre al terreno "neuro" de la narración sin ningún atributo personal. Así, al menos en el caso de *El luto humano*, donde el narrador interviene todo el tiempo en la voz de los personajes, es arriesgado afirmar que "la que habla es la novela", es difícil ubicar esta obra en esa "zona de vida que ha creado para sí la narrativa contemporánea de México". (Juan García Ponce, *Apariciones. Antología de ensayos*, México, FCE, 1994.)

⁴² Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1972, pp. 24-27.

contrarios y los cambios cuantitativos y cualitativos que le son inherentes y la conducen hacia su extinción necesaria.⁴³

Hay muchas diferencias entre *El luto humano* y la narrativa *canónica* del siglo XX: apenas aparecen el humor y la ironía (el elemento lúdico) o el sueño vinculado a lo imaginario (una especie de fusión del sueño con lo real que libera a la novela del imperativo de la verosimilitud), elementos centrales en la novela contemporánea según Milán Kundera. Pese a ello, sí hay algo de la dimensión novelística actual en *Revueltas*: hay un lugar especial para la reflexión y el pensamiento, incluso para la experimentación con el tiempo, ya sea el de la historia personal, el tiempo individual, o el tiempo colectivo, universal.

No es fácil etiquetar la obra de José con las categorías de nuestro tiempo, pero la verdad es que *El luto humano* tampoco encaja bien entre las obras realistas del siglo XIX, así pensaba José Luis Martínez:

En principio, es muy perceptible en su obra la falta de lo que pudiera llamarse geografía, es decir, dibujo externo de los personajes y su ambiente. Esto, que era materia tan importante en la novela del siglo XIX, enriquecida con descripciones de interiores, escenarios naturales y ambientes históricos, desaparece por completo en la novela de *Revueltas* para dejar el campo a una pura exploración de los fondos y trasfondos emocionales y sensoriales de los personajes. Antes que narrar lo que ellos hacen o cómo son en su exterior, se transcriben sus emociones y sus sensaciones, pero sí muchas veces valioso, muchas otras mera repetición de ciertos tópicos en boga cuya procedencia es fácil percibir.⁴⁴

2.2 La red temporal y espacial

La novela, cuyo asunto central es la caminata circular e inútil de los personajes, establece una duración de unos cuantos días: inicia con la muerte de Chonita y concluye con los sobrevivientes esperando a los buitres en la azotea de la misma casa donde comienza la historia. Este plano, el del presente, es cruzado por escenas retrospectivas y evocaciones de los personajes: la memoria de éstos edifica la esfera del pasado. En este plano la perspectiva delirante de los personajes permite vislumbrar su interior. Las historias narradas se desdobl原因 en otras y estas a su vez en otras: sólo el plano del presente las integra. Alrededor de cuarenta años quedan comprendidos en una especie de síntesis de la historia de México del siglo XX, con breves alusiones a la historia anterior y al origen del país. Se trata de cuarenta años de ensayos equívocos: es el periodo de la consolidación de las

⁴³ Evodio Escalante, *José Revueltas. Una literatura del 'lado moridor'*, México, Editorial ERA, 1979, p. 19.

⁴⁴ José Luis Martínez, *Op. cit.*, p.230.

instituciones que surgieron de la Revolución mexicana. “La novela sugiere con precisión sintética el proceso de concentración del poder que, consecuencia de la institucionalización, tuvo lugar en el sistema político mexicano posrevolucionario; muestra la absorción central de los poderes locales.”⁴⁵

El plano del presente es posterior a la etapa de la reforma agraria, su escenario es el “maximato” del presidente Calles, comprendido entre 1929 y 1935. El propio Revueltas ubica con más precisión el tiempo histórico que corresponde al de la novela:

Aciertas al considerar que la aparición de mi nombre como personaje novelístico es para darle una data histórica. En el caso que mencionas de *El luto humano*, José de Arcos, Prudencio Salazar y García fueron compañeros míos en las Islas Marias. Son personajes existentes, personas reales en mi biografía. Los introduzco en ese otro ambiente, pero simplemente para darles una connotación de existencia. Yo participé en la huelga del sistema de riego como uno de los organizadores. Esto ocurrió bajo el gobierno de Abelardo Rodríguez, en que el sistema de riego había sido construido de una manera artificial y a un costo de millones de pesos. El agua era mala, no servía para el riego. Era un *affaire* de los medios gubernamentales y por eso no les importaban los salarios. Esto sucedía en el norte del país, en Nuevo León, cerca de la frontera con Estados Unidos. Era una gran estafa; para decirte que desaparecieron las poblaciones y aquello quedó calcinado. Yo comparecí allí. Como consecuencia, fui enviado a las Islas Marias junto con los compañeros que aparecen en el recuerdo de los personajes de *El luto humano*.⁴⁶

En la novela, “el campo no es descrito como un lugar idílico o armonioso, salvo en la corta fase del Sistema de Riego.” El ensayo de la presa puede incluirse entre los mecanismos fallidos de la Reforma Agraria: una promesa incumplida de reivindicaciones sociales.

El gobierno del centro, preocupado vivamente de imprimir a la reforma agraria un sentido moderno y avanzado, había establecido en el país diversas unidades de riego, en tierras expropiadas al latifundismo. Ríos de avenidas irregulares eran aprovechados para construir grandes represas donde se almacenaba el agua que se distribuía después, en forma racional, de acuerdo con las necesidades de los agricultores. Una agencia del banco agrícola, en combinación con un alto organismo de la secretaría de Agricultura, refaccionaba a los colonos y éstos amortizaban la refacción entregando al banco el producto de la tierra, el cual, en su mayor parte, se destinaba al mercado yanqui. De esta suerte el gobierno lograba una serie de objetivos: establecía con seriedad raigambre una mediana propiedad, sólida y conservadora; moderaba, con ello, los ímpetus extremistas de la revolución agraria y, al mismo tiempo, aparecía como un gobierno que no abandona sus principios y que aún es capaz de inscribir en sus banderas aquel vandálico tema de ‘Tierra y libertad’. (...)

El gobierno no ocultó jamás el júbilo que le causaba el experimento, y los intelectuales revolucionarios de la época redactaron profundos artículos y tesis nutridas de hondos pensamientos para comunicar al mundo la buena nueva del ‘socialismo mexicano’.⁴⁷

⁴⁵ Edith Negrín, *Op. cit.*, pp. 128-129

⁴⁶ Andrea Revueltas y Philippe Cherón, (compiladores), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Editorial ERA, pp.117-118

⁴⁷ José Revueltas, *Op. cit.*, pp.132-133.

Muy poco tiempo después de haber llegado a la población donde corre la mayor parte de la historia, Natividad detecta los problemas que aquejan mortalmente al Sistema de Riego: no sólo la pobre calidad del agua o el inadecuado sistema de rotación de cultivos parecen estropear la tierra: el modo de propiedad es descrito como el obstáculo más importante en cualquier reforma. La rajada en la cortina de la presa que origina después el éxodo de casi toda la población es sólo el punto culminante y definitivo de un proceso que no podía terminar bien.

Natividad, uno de los personajes centrales como veremos más adelante, es asesinado alrededor de tres meses después de haber comenzado la huelga en el Sistema de Riego, probablemente entre la renuncia de Ortiz Rubio en septiembre de 1932 y la entrega del poder a Lázaro Cárdenas en 1934. Más o menos un año después de la muerte Natividad, Úrsulo engendra a Chonita, quien muere a los diez o quince meses de edad. Esta muerte, como se dijo anteriormente, marca el inicio de la novela.

El fracaso del Sistema de Riego es atribuido a razones humanas, pero son responsables del desastre del campo, y del destino de aquellos que viven en él, también razones históricas y naturales como la guerra o la tempestad. La guerra cristera es uno de los dramas históricos que atraviesan la vida de los personajes. Adán, quien en un principio había formado parte de la Revolución mexicana en el mismo bando que Natividad, durante la guerra cristera combate del lado de los federales y aniquila a sus enemigos los cristeros. Después asesina a Natividad por organizar y encabezar la huelga en el Sistema de Riego.

José Revueltas todavía era un niño cuando la guerra cristera sembró en el país cerca de 250,000 muertos entre 1926 y 1929: no fue sólo un capítulo más del conflicto entre la Iglesia y el Estado. El presidente Calles, místico del anticlericalismo como lo llamó Jean Meyer, era un jacobino celoso de la hegemonía del Estado que, convencido de la incompatibilidad de éste con el catolicismo e interesado en el ejercicio del poder espiritual para controlar a las masas, veía cómo la institución religiosa competía cada vez con más vigor espacios políticos decisivos, particularmente a través de la sindicalización cristiana. El intento en 1925 del líder de la CROM, Luis Morones, de crear una iglesia mexicana cismática desató el conflicto:

La Iglesia suspendió los cultos, la vida litúrgica y sacramental prácticamente desapareció. El pueblo respondió con el levantamiento, la Cristiada, la guerra de los cristeros, guerra terrible de un pueblo contra sus dirigentes, su Estado, su ejército, guerra que tuvo todo de

revolucionaria y de colonial. (...) La guerra fue una sorpresa para el Estado, que consideraba la religión como un asunto de 'beatas', y para la Iglesia, que subestimaba al pueblo cristiano. Las dos potencias se aprovecharon de ella para fijar altos sus costos en la subasta, y en tanto que una denunciaba la persecución, en tanto que el otro condenaba la 'guerra santa' de los reaccionarios, la guerra se volvió por largo tiempo la vida y la muerte de los cristeros.⁴⁸

La cristiada fue desgarradora para el país. Revueltas condenó la violencia en ambos bandos. El cura que aparece en *El luto humano* expresa muy claramente el rechazo de Revueltas a la manera como los cristeros defendieron su fe. Ninguna virtud encuentra el narrador en lo que ocurre durante y después del enfrentamiento de la guerra cristera: "Sobre el desaliento del pueblo fincóse la sangre y se empezó a luchar sin sentido, al parecer únicamente con el sentido de acabar, de perderse."⁴⁹

Dado el objetivo y la extensión de esta tesis, he decidido no extenderme más en cuestiones históricas sobre la Revolución mexicana, la Reforma Agraria o la guerra cristera. Atendiendo una sugerencia de la Dra. Edith Negrín he incluido en el análisis de los personajes un breve estudio tanto del nivel histórico como del nivel mítico.

2.3 *El narrador*⁵⁰

El narrador interviene en ocasiones de manera excesiva en la narración de *El luto humano*. En buena medida a eso se refería Octavio Paz cuando decía que Revueltas sustituye a sus personajes, les impone su experiencia.

La mirada privilegiada del narrador en tercera persona se corresponde en la novela con el poder de saber.

El dotador de sentido es, pues, un narrador omnisciente que, situándose fuera de la acción, es capaz de abarcar varios planos espaciales al mismo tiempo: conoce a los personajes, su presente y su pasado, mucho mejor de lo que ellos se conocen a sí mismos "su discurso es casi el único y, sin duda, el dominante en la narración. (...) Además de su omnivigencia y

⁴⁸ Jean Meyer, *La revolución mexicana*, México, Ed. Jus, 1991, pp.159-164.

⁴⁹ *Ibid.*, p.172.

⁵⁰ La metodología del análisis literario que aquí se presenta está basada en el estudio de teoría narrativa de Luz Aurora Pimentel (*El relato en perspectiva*, México, UNAM/Siglo XXI, 1998). El libro de Luz Aurora dedica la primera parte al mundo narrado, el cual abarca las dimensiones espacial y temporal del relato (dónde y cuándo sucede la acción), así como la dimensión actorial (ser y hacer de los personajes) y el punto de vista (perspectiva del narrador, de los personajes, de la trama y del lector). "La segunda sección, la correspondiente al narrador, abarca su identidad, los niveles enunciativos y temporales del acto de narrar, y las relaciones que la lectura del texto produce entre el narrador y el narratario." (Tomado de la cuarta de forros de *El relato en perspectiva*)

omnisciencia, el narrador de *El luto humano* es una instancia superior porque posee el lenguaje: su discurso es casi el único y, sin duda, el dominante en la narración.

El narrador usa, como se dijo, casi siempre la tercera persona gramatical, a excepción de determinados pasajes significativos; y, en concordancia, emplea por lo general los tiempos verbales pretérito imperfecto y pretérito indefinido. (...)

El dominio de la tercera persona no implica la existencia de un único punto de vista narrativo. El narrador alterna o imbrica, casi sin transición, su propio punto de vista con los de algunos personajes, cuya perspectiva asume por momentos. Es decir, en un movimiento continuo, el narrador entrecruza su visión panorámica con las visiones limitadas correspondientes a cada personaje.

La participación del narrador, además de caracterizar a los personajes, expresa su simpatía, identificación o diferencia respecto de cada uno.⁵¹

El narrador en ocasiones se aproxima mucho al personaje, adopta su perspectiva, se identifica afectivamente con él en un grado extremo y prácticamente desaparece como una instancia aparte. Comparto la opinión de Negrín, en el sentido de que hay varios párrafos que reflejan bien la angustiada afectividad de los personajes. No obstante, me parece que nunca desaparece el narrador lo suficiente como para hablar de un monólogo interior, menos aún podría pensarse en el libre flujo de conciencia.⁵² Lo que sí resulta incuestionable

⁵¹ Edith Negrín, *Op. cit.*, pp.23-25.

⁵² Según José Luis Martínez, la novela de Revueltas "recuerda no poco" a una novela de William Faulkner (*As I lay dying*), incluso encuentra afinidades "en el tono, en el tratamiento de sus temas y en su apasionado y torrencial aliento". Aclara, sin embargo, que los monólogos son "profundizaciones analíticas de los personajes, mas no (son) tratados a la manera del llamado monólogo silente joyciano", técnica que, como la del discurso indirecto libre, William Faulkner heredó del autor de *Ulises*. El monólogo interior se caracteriza por "la no interferencia del narrador, la afluencia incontrolada del inconsciente y de sus formas de manifestación en el campo de la conciencia, la emergencia desorganizada y confusa de imágenes, sensaciones, sentimientos e ideas expuestas sin ilación lógica, por medio de libres asociaciones, con la consiguiente alteración o disolución del tiempo y del espacio". (Demetrio Estébanez Calderón, *Breve diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.329.) Por otro lado, según *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, los críticos aún no se han puesto de acuerdo sobre si el flujo de conciencia es una categoría más grande o menor a la del monólogo interior. La postura que me parece más apropiada, sin embargo, señala que el flujo de conciencia se refiere a un flujo ininterrumpido en el cual la lógica, la sintaxis convencional y hasta la puntuación se abandonan. El monólogo interior sería una categoría más amplia, pues se refiere a una técnica para conservar el continuo de impresiones, pensamientos e impulsos provocados ya sea por una experiencia consciente o por el pozo del inconsciente. En cuanto a la diferencia entre el monólogo interior y el discurso indirecto libre, la clave está en los distintos grados de participación del narrador: Free indirect style or discourse is "the presentation of thoughts or speech of fictional characters which seems by various devices to combine the character's sentiments with those of a narrator. (...) Fruitful ambiguity is created when the author's hand in the passage is not clearly marked out from the voice of the character (...)" (pp.330-331) Luz Aurora Pimentel señala que la diferencia entre el monólogo interior y el discurso indirecto libre reside en que el primero equivale a una transcripción (pues el personaje pronuncia sus propias palabras sin intermediación alguna) y el segundo a una transposición o apropiación, en distintos grados, del discurso del personaje. En realidad, el discurso indirecto libre es la forma más transparente de una transposición, es decir, de una operación de convergencia de dos discursos, el del narrador y el del personaje. En esta convergencia discursiva el discurso del narrador es el vehículo, pero el contenido en su totalidad corresponde a las palabras que están en la conciencia del personaje; es decir, el discurso es de origen figural. El tiempo gramatical en pasado, la narración en tercera persona y la sintaxis declaran la filiación narrativa del discurso, pero, en rigor, la voz del narrador no se oye. Claro que hay otras formas más mediadas de

es que el narrador no permanece fijo en su relación con los personajes: en ocasiones se aproxima y adopta su perspectiva, otras veces se distancia y se distinguen claramente las perspectivas.

Considero que los principales defectos de esta novela están relacionados con el papel del narrador. Los excesos de éste impiden que aparezcan en el texto algunas de las más notables características y técnicas de la novela —como la narración estrictamente focalizada en la conciencia de uno o más personajes; como la pluralidad de narradores o instancias focales que ofrecen distintas versiones de un mismo suceso o segmento narrado—, instrumentos que permiten a los personajes expresar, de manera más autónoma respecto al narrador, su visión, consciente o inconsciente del mundo. Acaso más importante que esto sean los abusos del narrador de *El luto humano*, los cuales trastocan el "equilibrio" en el funcionamiento de la narrativa: "en este texto, el recurso de narrar los hechos prevalece sobre el de mostrarlos a través de la acción directa de los personajes".⁵³ Nuevamente es Edith Negrin quien observa y cuestiona los excesos de la omnisciencia: el narrador se desborda, impone interpretaciones o inunda el texto con sus reflexiones; el narrador señala su posición superior, no sólo al asumir el punto de vista de varios personajes simultáneamente, en ocasiones incluso hace explícito que él es el poseedor de "la verdad"; el narrador manipula, adjudica a los personajes opiniones que no corresponden a su caracterización psicológica o social.

No aparece con frecuencia la acción directa de los personajes; su experiencia *única* rara vez es expresada a través de sus propios pensamientos o lenguajes:

La novela está literalmente saturada de especulaciones acerca de la muerte, del ser nacional mexicano, de la religión, de la condición humana. (...) También se desborda el narrador en

transposición en las que la presencia y la voz del narrador se hacen sentir más. "En estas formas el contenido ya no es puramente figural; pueden aislarse frases introductorias, paráfrasis y toda suerte de operaciones de síntesis, que ya no corresponden al discurso original, tal y como lo debió haber pronunciado el personaje, sino que han de atribuirse al narrador." (p.92) Revueltas recurre con frecuencia a estas formas más mediatizadas por el narrador, por lo que la caracterización de los personajes es más débil, su punto de vista sobre el mundo se diluye en la intervención del narrador. Hay que decir que Revueltas negó en varias ocasiones haber leído a Faulkner antes de escribir *El luto humano*: lo hizo en "Sobre mi obra literaria" (Véase Cuestionamientos e intenciones), pero también en "Sobre Faulkner" (en *Visión del Paricutín*). En este último texto José considera que hubiera sido más apropiado hablar de una sensibilidad común, de un modo de ver común: "Pero ¿cómo va a conceder el crítico con juicio de alcalde literario de villorio, que el escritor mexicano se universalice —o haya podido universalizarse ya— en la comunidad de inquietudes, de angustias, de preocupaciones, que atormentan a todos los escritores *inteligentes* de la tierra, se llamen o no Faulkner?" (p.251)

⁵³ Edith Negrin, *Op. cit.*, p.30.

su intento de hacer explícitas las claves de la novela, (...) trata de imponer al lector una interpretación y confiere al texto un carácter más bien cerrado.⁵⁴

Edith Negrín se refiere a la manera en que Revueltas explica en detalle el simbolismo de sus personajes, pero también al hecho de que hace explícitas las contradicciones irresueltas que caracterizan el movimiento del texto: vida /muerte, ruido/silencio, afirmación/negación, noble/siniestro, etc. En efecto, *El luto humano* está plagado del enfrentamiento de opuestos, de contradicciones y paradojas reveladas:

Y algo tan ilógico, tan descomunal, tan extraño, sólo pudo ocurrírsele porque así era la tierra de este país: tierna, cruel, hostil, cálida, fría, acogedora, indiferente, mala, agria, pura.⁵⁵

...¿qué otra cosa que no odio era ese frío violentarla, ese amor empecinado, duro? Para Úrsulo, Cecilia era fieramente suya, como si se tratara de algo a vida o muerte. Suya como su propia sangre o como su propia cabeza como las plantas de sus pies. La quería cual un desposeído perpetuo, sin tierra y sin pan; cual un árbol desnudo y pobre. Amor de árbol, de cacto, de mortal trepadora sedienta.⁵⁶

...Dios era aquello que ocurría en los corazones, con todo lo que encerraba: lágrimas y vida; muerte y creación.⁵⁷

El narrador, como lo señala Luz Aurora Pimentel, es la fuente misma de la información que tenemos sobre la historia propuesta en la novela, su mediación no es optativa sino constitutiva. Incide en la novela de una manera definitiva: por su mediación se construye progresivamente un mundo de acción e interacción humana. El narrador selecciona,

⁵⁴ *Ibid.*, pp.31-32. La interpretación que hace Edith Negrín de la paradoja en Revueltas, basada en lecturas de Lukács y Goldmann, me parece muy acertada: en efecto, el problema estético de la novela traduce el problema ético del novelista. Detrás de la paradoja hay una visión trágica: si bien la paradoja "trata de aprehender 'la verdad' de una realidad que se percibe ambigua y contradictoria, (...) dicha aprehensión es en última instancia imposible, y la paradoja ha sido con frecuencia un medio idóneo para expresar tal imposibilidad, la visión trágica. (...) Según Goldmann, el existencialismo, tanto ateo como cristiano, retoma, sin solucionarla, la problemática expresada por Pascal a través de la paradoja. Pero sólo la dialéctica marxista puede, epistemológicamente e históricamente, superar las contradicciones de la visión trágica: lo paradójico se vuelve dialéctico, la tensión contradictoria se resuelve en un nuevo estadio." (Edith Negrín, *Op. cit.*, p. 41) Las entidades opuestas que enfrenta Revueltas en ocasiones se resuelven en síntesis negativas (él mismo señaló que era equivocada la idea de que para un marxista las síntesis históricas eran siempre positivas, progresistas); sin embargo, me parece que muchas veces las paradojas de Revueltas no se resuelven, no terminan en síntesis: permanecen en esa angustiada búsqueda de totalidad de la que habla Negrín. He aquí nuevamente un rasgo que distingue a Revueltas del marxismo doctrinario y lo acerca a Pascal o a Kierkegaard.

⁵⁵ José Revueltas, *Op. cit.*, p. 19

⁵⁶ *Ibid.*, p.41.

⁵⁷ *Ibid.*, p.53.

restringe, combina la información narrativa; ésta no depende sólo de las limitaciones de tipo cognitivo, perceptual, espacial o temporal de los personajes. De ahí la importancia de estudiar la perspectiva del narrador. Aquí es importante tener en cuenta el deslinde que hace Genette entre la voz que narra y la perspectiva que orienta el relato: no es lo mismo quién narra que la perspectiva o el punto de vista desde el que se narra. En *El luto humano*, por ejemplo, cuando narra un personaje, en realidad el punto de vista ideológico, cognitivo o ético desde el que se narra es más bien el del narrador.⁵⁸ Muchas veces los personajes son meros portavoces de la visión del mundo del narrador. Éste, si bien está ausente del mundo narrado como personaje, no es ajeno al discurso narrativo, hace sentir su presencia con juicios y opiniones.⁵⁹

La teoría de la focalización de Genette describe los tipos de elecciones narrativas que se le presentan al narrador y le permiten narrar desde su propia perspectiva, desde la perspectiva de uno o varios personajes o desde una perspectiva neutra, fuera de toda conciencia. Se trata de una especie de filtro o tamiz de conciencia por el que se hace pasar la información narrativa.

Existen tres códigos de focalización básicos: la focalización cero o no focalización, la focalización interna y la focalización externa. (...) En la focalización cero el narrador se impone a sí mismo restricciones mínimas: entra y sale ad libitum de la mente de sus personajes más diversos, mientras que su libertad para desplazarse por los distintos lugares es igualmente amplia. De este modo, el foco del relato se desplaza constantemente de una mente figural a otra en forma casi indiscriminada. Este modo de focalización corresponde al tradicional narrador omnisciente; aunque su 'omnisciencia' es, de hecho, una libertad mayor no sólo para acceder a la conciencia de los diversos personajes, sino para ofrecer información narrativa que no dependa de las limitaciones de tipo cognitivo, perceptual, espacial o temporal de los personajes. (...) Debo subrayar que en un relato en focalización cero, la perspectiva del narrador es autónoma y claramente identificable, tanto por los juicios y opiniones que emite en su propia voz, como por la libertad que tiene para dar la información narrativa que él considere pertinente, en el momento que él juzgue adecuado. (...) En la focalización interna el foco del relato coincide con una mente figural; es decir, el narrador restringe su libertad con objeto de seleccionar únicamente la información narrativa que dejan entrever las limitaciones cognoscitivas perceptuales y espaciotemporales de esa mente figural. (...) (En el último caso) (...) la restricción no está constituida por las limitaciones de las mentes figurales; al contrario, en la focalización externa la restricción

⁵⁸ Luz Aurora Pimentel agrupa los puntos de vista en siete planos: espaciotemporal, cognitivo, afectivo, perceptual, ideológico, ético y estilístico.

⁵⁹ Lo que importa es la relación de participación que tiene el narrador con el mundo narrado y no el uso de un pronombre u otro. El pronombre oculta a veces la identidad de la voz que narra. Si el narrador está involucrado en el mundo narrado (no tanto como narrador sino en tanto que personaje) es un narrador homodiegético o en primera persona, si no lo está es heterodiegético o en tercera persona. El acceso a la conciencia de los personajes es privilegio de un narrador heterodiegético. El monólogo interior es más común en narraciones homodiegéticas. (Véase Luz Aurora Pimentel, *Op. cit.*, pp.135-136)

consiste precisamente en su inaccesibilidad. (...) la restricción está justamente en el no poder ingresar a la conciencia de ningún personaje...

En el caso de *El luto humano* el narrador en ocasiones tiene el privilegio cognitivo, perceptual o espaciotemporal que no tiene ninguno de los personajes: sabe siempre más que ellos, conoce el pasado de todos y nos puede dar visiones panorámicas de espacios que nadie más podría darnos. Pero no todo el tiempo es un relato en focalización cero, también hay momentos en que el narrador deliberadamente cierra el ángulo de percepción y conocimiento y lo hace coincidir, alternativamente, con el de uno o varios personajes. *El luto humano*, por momentos, es entonces también un relato en focalización interna.⁶⁰ Sólo entonces cede la dominación sobre la perspectiva de los personajes. La ausencia de la focalización externa, generalmente utilizada para generar suspenso en la medida en que no podemos acceder a la conciencia de uno o más personajes, es notoria en esta novela. Dado que en estos casos la interioridad de los personajes permanece sellada para el narrador, con frecuencia es el lector el que tiene que ensamblar con gran dificultad las escasas piezas de información. El lector participa de manera más activa en la medida en que tiene que inferir la información de la acción y el diálogo de los personajes. Esto no ocurre en *El luto humano*: novela con poco suspenso donde casi toda la información que el lector recibe pasivamente proviene de la perspectiva autoritaria del narrador. El narrador se hace transparente, mas no por ello deja de narrar: con frecuencia ocurre que la perspectiva del narrador es disimulada; quien narra, no sobra decirlo de nuevo, no siempre es el mismo que aquel desde cuya perspectiva se narra. Así, las características que Luz Aurora Pimentel encuentra en la novela de tesis, o en relatos extremadamente simples o autoritarios, se encuentran también en la perspectiva dominante del narrador de *El luto humano*

La perspectiva del narrador domina cuando es él la fuente de información narrativa. Su medio de transmisión puede ser, o bien el discurso narrativo, o bien la narración seudofocalizada en la que, a pesar de que la deixis de referencia sea en apariencia figural, el grado de restricciones de orden espaciotemporal, cognitivo, perceptual, estilístico, etc., corresponde más bien a la perspectiva narratorial que a la figural; o bien el medio de

⁶⁰ Cuando aparece la focalización interna generalmente el grado de convergencia, entre la perspectiva del narrador y la del personaje, es mínima, pues se puede distinguir la voz, la personalidad, la sensibilidad o la ideología del narrador como distinta a la del personaje. Pero no siempre la narración es disonante, puede ocurrir que el narrador se pliegue totalmente a la conciencia focal, narrando y describiendo desde las limitaciones espaciales, temporales, cognitivas, perceptuales e ideológicas de los personajes. También es significativo el que este tipo de narración, la consonante, sea muy rara en *El luto humano*. Puesto que casi nunca es la perspectiva de los personajes la que orienta el relato. Generalmente ocurre lo contrario: el discurso de los personajes es más bien el vehículo para reforzar la perspectiva del narrador, convirtiéndose así, como ya dijimos, en meros portavoces de la visión del mundo del narrador.

transmisión puede ser el propio discurso de los personajes utilizado como portavoz de la perspectiva narratorial. (...) en un relato en el que domina la perspectiva narratorial será el narrador quien describa los lugares, objetos y personas del mundo narrado; él quien decida cuándo interrumpir el relato para narrar segmentos temporales anteriores o posteriores al relato en curso, o bien para dar cuenta de otras líneas de la historia; será él quien narre sucesos y actos, quien dé cuenta incluso de los pensamientos y discursos de los personajes pero haciéndolos pasar por el filtro de su perspectiva. Él opinará, juzgará, corregirá, matizará... Sin embargo son pocos los relatos, o bien relatos extremadamente simples o autoritarios, en los cuales domina totalmente la perspectiva del narrador. En general la tendencia es a la polifonía; es decir, a la constante alternancia o interacción entre la perspectiva del narrador —o de los narradores— y la de los personajes.⁶¹

2.4 Los personajes

Los campesinos Úrsulo, Cecilia, Chonita, Jerónimo, Marcela, Calixto y la Calixta son, junto con el cura, Adán el mercenario y Natividad el organizador comunista, los personajes principales de la novela.

Si quisiéramos interpretar la novela a partir del extremo más positivo y el más negativo de la red de personajes podríamos empezar con la enemistad entre Adán y Natividad: asociados a las figuras bíblicas de Caín y Cristo, “simbolizan respectivamente los polos de la contradicción generadora del texto: amor o vida/muerte.”⁶²

Natividad, militante comunista que organiza la huelga del Sistema de Riego y representa la conciencia y solidaridad que agrupa a los demás campesinos, encarna como ningún otro personaje la esperanza de mejores condiciones de vida. Las implicaciones de su muerte a manos de Adán, asesino a sueldo de un gobernador que ha surgido de la Revolución mexicana, no sólo pueden encontrarse en el plano de la analogía simbólica con Cristo —en el capítulo sobre los mitos analizo más a fondo esta analogía—, su muerte en realidad es el principio del fin, el inicio de la caída definitiva de todos los personajes de *El luto humano*. El sentido de los actos y fracasos de Natividad también es ideológico: su abatimiento, junto con el de la causa comunista, implica el aplazamiento de un mundo más humano y solidario. Como lo señala Edith Negrín, “en gran medida, los valores de Natividad provienen de su absoluta fusión con las masas hacedoras de la historia”.⁶³

¿Qué era Natividad? ¿Qué era la multitud? ¿Qué eran las masas?

⁶¹ Luz Aurora Pimentel, *Op. cit.*, p.114

⁶² Edith Negrín, *Op. Cit.*, p. 75.

⁶³ Edith Negrín, *Op. cit.*, p.85.

Natividad era un hijo de las masas; en ellas nutría su poderosa fe. Las masas repartían el pan de la historia y de este pan alimentábase Natividad. ¿Cómo iba a morir nunca? Cual en los antiguos ritos egipcios, un alimento, un pan de cada día, dábanle las masas al muerto vivo. Un pan secreto y nuevo, nutricio, inmortal, inmortalizador.⁶⁴

A pesar de sugerir la supervivencia de su impulso (o, si se quiere, de su espíritu), la muerte de Natividad acaba con el único personaje que establece auténticas relaciones positivas, solidarias o amorosas, con los demás.

Natividad es, por otro lado, un personaje que tiene mucho en común con otras víctimas del odio y la violencia humana que aparecen en tres narraciones de José Revueltas escritas en el mismo periodo: "Dios en la tierra"(1941), "La acusación" (1943) y "Cuanta será la oscuridad" (1944). Es muy notoria en esta etapa la presencia de un personaje muy especial: el hombre que a cambio de su sacrificio, o de un servicio desinteresado en favor de los más desprotegidos, recibe un brutal castigo, con frecuencia la muerte, como en el caso de Natividad o del maestro rural de "Dios en la tierra". La misma figura volverá a encontrarse en *Los días terrenales*, incluso, aunque en un lugar menos central, en *Los errores*.

Si bien los críticos comparten la certeza sobre la importancia de esta figura en la obra de Revueltas, también es cierto que discrepan en cuanto a la interpretación de su significado. Para algunos, como Helia Sheldon, se trata del arquetipo mítico del *pharmakos*,⁶⁵ de la víctima cuya muerte o sufrimiento, en un sacrificio de carácter ritual, "fortalece los lazos de la colectividad":

En su ficción (la de Revueltas) reaparece asiduamente la víctima sacrificada, el agonista no necesariamente afiliado a ideologías o categorías sociales. Esta víctima perseguida y atormentada por los otros, es el tipo de individuo que en antropología, psicología y la crítica literaria se reconoce con el nombre de chivo expiatorio o *pharmakos*.

Revueltas, a la búsqueda de un renacimiento espiritual dentro del estancamiento moral que sofoca al hombre, incorpora este motivo en su obra en múltiples ocasiones. La mayoría de las veces se vale de imágenes cristianas, puesto que Cristo es el ejemplo más conocido a través de los siglos, en la cultura occidental, de la figura trágica del sacrificio ritual.⁶⁶

⁶⁴ José Revueltas, *Op. cit.*, p.180. "Las apreciaciones del narrador sobre las masas no son siempre positivas, sino más bien paradójicas. (...) Las masas carentes de conciencia, como la de indígenas enviados a romper la huelga del Sistema de Riego, constituyen una fuerza brutal pero impotente; son víctimas de la ignorancia, la irracionalidad y el alcohol. (...) Sólo a través de la conciencia política, de acuerdo al narrador, podría la masa de indígenas vencer el alcoholismo, la ignorancia, la falta de comunicación atávicas e ingresar a un estadio realmente humano." (Edith Negrín, *Op. cit.*, pp. 85-86)

⁶⁵ También Eugenia Revueltas detecta el mismo arquetipo mítico en un personaje de *Los días terrenales*. Gregorio, dice la hija de Silvestre Revueltas, es un 'héroe *pharmakos*' "que se asume en el sufrimiento y el sacrificio, héroe de raigambre dostoiévskiana por excelencia."⁶⁵ (Eugenia Revueltas, *José Revueltas en el banquillo de los acusados*, México, UNAM, 1987.)

⁶⁶ Helia Sheldon, *Op.cit.*, p.122. En la Grecia antigua la figura del *pharmakós* estaba vinculada a las víctimas humanas de ritos sacrificiales. Según René Girard, "se consideraba que los ritos *pharmakós* purificaban las ciudades griegas de sus miasmas y las hacían más armoniosas (...), los sacrificios estaban destinados, en

Evodio Escalante reconoce, en una entrevista con José Ángel Leyva, la presencia, en la obra y en la vida de Revueltas, del "héroe *pharmakos*" como "una especie de chivo expiatorio que necesita sacrificarse en nombre de los demás, justamente para que el orden cósmico pueda continuar".⁶⁷ Sin embargo, en su libro *José Revueltas. Una literatura del 'lado moridor'* (1979), Escalante no menciona jamás este arquetipo mítico e incluso niega expresamente la importancia de símbolos, metáforas y arquetipos en la obra de Revueltas: "Toda la arqueología de metáforas, símbolos, arquetipos, el lastre excedente de esferas sublimadas, queda inutilizado por completo."⁶⁸ Opina que Revueltas no continúa "con los juegos obscenos de la cultura, entendida como espacio privilegiado de las sustituciones".⁶⁹

primer lugar, a complacer a los dioses que se los habían enseñado a los hombres y después a consolidar o restaurar, si llegaba el caso, el orden y la paz en la comunidad. (...) Los sacrificios cruentos son intentos de refrenar y moderar los conflictos internos de las comunidades arcaicas reproduciendo del modo más exacto posible, a expensas de las víctimas sustitutorias de la víctima original, violencias reales que en un pasado no determinable, pero que no tiene nada de mítico, habían reconciliado verdaderamente a esas comunidades, gracias a su unanimidad. Las divinidades aparecen siempre mezcladas en los sacrificios porque las violencias colectivas que tratan de reproducir son las mismas que, precisamente por haberlos reconciliado, convencieron a sus beneficiarios del carácter divino de sus víctimas. En suma, lo que sirve de modelo a los sacrificios es siempre un «mecanismo victimario», considerado divino porque realmente pone fin a una crisis mimética, a una epidemia de venganzas en cadena hasta entonces imposible de detener. Y el hecho de que sus rasgos estructurales más característicos sean siempre los mismos, aunque en sus detalles sin duda difieran, es la prueba de que los sacrificios se basan en violencias reales, en el modelo de la violencia colectiva espontánea que los inspira de un modo evidente." (René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, pp.109-11)

⁶⁷ Evodio Escalante, "El humor de la inconformidad" en José Ángel Leyva, *El naranjo en flor. Homenaje a los Revueltas*, México, Juan Pablos Editor, 1999, p. 168. "Un chivo expiatorio es, en primer lugar, la víctima del rito judío que se celebraba durante las grandes ceremonias de expiación (Levítico 16,21). (...) Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados de Israel. El gran sacerdote posaba sus manos sobre la cabeza del chivo, gesto con el que se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se pensaba, y en esto residía la eficacia del mito, que con la expulsión del chivo se expulsaban también los pecados de la comunidad, que quedaba así liberada de ellos. Se trata de un rito de expulsión semejante al del *pharmakós* griego, pero mucho menos siniestro, puesto que la víctima no es humana." (René Girard, *Op. cit.*, p.200)

⁶⁸ Evodio Escalante, *José Revueltas. Una literatura del 'lado moridor'*, México, ERA, 1979, p.27. No sólo la entrevista con José Ángel Leyva delata un cambio en su aproximación a los símbolos y arquetipos míticos en la obra de Revueltas. En la introducción a la edición crítica de *Los días terrenales* publicada por la Colección Archivos en 1991, Escalante afirma que Marta Portal, autora del ensayo "Destino terrenal y redención de la existencia por el discurso. Una lectura mítica de *Los días terrenales*" incluido en esta edición, "nos introduce en una lectura mítica del texto, indispensable si se quieren subrayar las estructuras de la redención que permanecen en su trasfondo", (p.XXIV)

⁶⁹ *Ibid.*, p.26. Cuando Escalante toca el tema del sacrificio habla de "un impulso positivo de despersonalización, de olvido de sí mismo".(p.51) El crítico encuentra la "particular encarnación de algunas categorías básicas del pensamiento marxista"(p.27) en la obra de Revueltas y celebra "los flujos revolucionarios que se desprenden de esta literatura". Éstos aparecen en el contraste entre el lenguaje obsesivo, repetitivo, circular, que se cierra en sí mismo (paranoide) y los personajes 'fugados' (esquizos, los llama) que se desbordan y personalizan. No obstante la opresión y la ubicuidad que padecen los personajes, Revueltas deja abierta la posibilidad de una salida, afirma Escalante. No hay un pesimismo absoluto en Revueltas, según él, pero tampoco habría un punto de llegada, una finalidad dada por Dios, pues esto sería tanto como creer en el Paraíso. La clave de esa oportunidad que aún le queda al hombre estaría, según Escalante, en la despersonalización, en el dejar de pertenecerse a sí mismo y "desbordarse", abrirse como un

No todos los críticos estarían de acuerdo con Evodio Escalante cuando sostiene que la interpretación correcta del sacrificio en los personajes de Revueltas se encuentra en un "más allá que la cultura occidental no está dispuesta a reconocer, a considerar en sus justos términos".⁷⁰ Una postura contraria, al menos muy diferente, es la de Octavio Paz, quien no sólo afirma que "Revueltas vivió el marxismo como cristiano y por eso lo vivió, en el sentido unamunescos, como agonía, duda y negación".⁷¹

Hay que regresar al análisis de los personajes de *El luto humano*. Adán es la figura contraria a Natividad. Se opone a él no sólo en el nivel del mundo narrado, también lo hace en el nivel simbólico. Adán encarna los aspectos negativos del hombre: desune, hace mal uso de su poder, asesina a sus compañeros. Sin embargo, también es un ser contradictorio: "Adán era la impotencia llena de vigor, la indiferencia cálida, la apatía activa."⁷² Adán es un fratricida, como Caín: sus hermanos son los campesinos, hombres del mismo origen social.

Pensaba en todo lo que Adán *debía* (...); en las vidas que *debía*, de las que era deudor, pues así se dice, y matar es *deber*; (pensaba) en el macizo, inexorable Caín de que estaba hecho; en los nombres muertos, sepultados, de Natividad, Valentín, Guadalupe, Gabriel, que Adán había borrado de la tierra.⁷³

Adán descubre un día que en él se encuentra el monstruo que domina su voluntad y discernimiento: la primera muerte que consume enteramente por voluntad propia, no por encargo, le enseña que ya no tendrá paz jamás, que será perseguido mientras viva.

Habiase creído algo así como un ejecutor del destino, al margen de las cosas y dueño de una clara independencia, pero de súbito comenzó a comprender que su alma era una hoja perdida en la borrasca, sin asidero alguno, zarandeada a capricho y carente de albedrío.⁷⁴

La identidad de Adán es descrita como una combinación delirante y confusa de varias naturalezas (humana, semidivina y animal): en Adán late la violencia sangrienta y vencida de Huitzilopochtli; de Adán se dice que es hijo de los animales precortesianos, desciende del "pardo izcuintle sin pelos y sin voz, con cuerpo de sombra", de la serpiente, principio del mal, de "las iguanas trístimas y pétreas", del coyote.

abánico de posibilidades al actuar "total y exclusivamente por los hombres", pues la vida del individuo no tiene finalidad, ni un significado personal.

⁷⁰ *Ibid.*, p.50.

⁷¹ Octavio Paz, *Op. cit.*, p.146.

⁷² José Revueltas, *Op. cit.*, p.25.

⁷³ *Ibid.*, p.19

⁷⁴ *Ibid.*, pp.129-130.

Adán, en realidad, es mestizo: “Tenía Adán esa sangre envenenada, mestiza, en la cual los indígenas veían su propio miedo y encontraban su propia nostalgia imperecedera, su pavor retrospectivo, el naufragio de que aún tenían memoria.”⁷⁵

La relación entre Adán, el personaje de la novela, y el Caín bíblico se aborda con más detalle en el apartado dedicado a los mitos. Por ahora, y para concluir el análisis del lugar que ocupa Adán dentro del texto, cabe decir que la caracterización de este personaje, como lo señala Negrín, está subrayada también por otras analogías simbólicas: el Adán de la Biblia, Huitzilopochtli y Prometeo. De éstos sólo conserva los rasgos negativos, poco queda de su carácter original, liberador o positivo. Prometeo y Adán son utilizados como arquetipos trágicos: ambos han desobedecido a los dioses y legado la culpa a la humanidad que padece un destino aciago.⁷⁶ Huitzilopochtli, dios náhuatl de la guerra, Sin embargo, dado que el significado de Adán como personaje se desprende en buena medida de su oposición a Natividad, se encuentra asociado más a la figura de Caín que a ningún otro personaje mítico o bíblico. No obstante, pese a las diferentes analogías simbólicas que contribuyen a perfilar el carácter del personaje, Adán es también historia, hijo de la Revolución y de la guerra cristera, es decir, producto de relaciones económicas y sociales.

Tan es así que:

Natividad y Adán no devienen enemigos a causa de motivaciones personales, sino a partir del papel social que han elegido o les ha tocado en suerte jugar. Más precisamente, con base en la conciencia y práctica políticas, vinculadas con la tendencia hacia los impulsos vitales en una diversidad de manifestaciones, o a la falta de conciencia y práctica, asociada con una tendencia mortal. La cotidiana de ambos personajes, a lo largo de sus biografías, está definida por el impulso que encarnan.⁷⁷

Historia, sí; pero Natividad y Adán también están hechos de la materia del mito. En realidad la disyuntiva que simboliza estos personajes no se limita solamente a ellos:

Los personajes de la narrativa de Revueltas, se ha podido observar en este recorrido, oscilan entre ser como Caín y ser como Cristo. Casi todos se asemejan al primero: hombres culpables, fraticidas y desarraigados. Pero, desde la perspectiva del sujeto-narrador, esta mayoría está compuesta por ‘los otros’. Hay asimismo, en casi todas las narraciones, algún o algunos personajes de signo positivo, con quienes el sujeto-narrador se identifica y que

⁷⁵ *Ibid.*, p.18

⁷⁶ Probablemente Revueltas eligió el nombre de Adán para su personaje, a pesar de ser más afín a la figura de Caín, por la contraposición entre Jesucristo y el Adán bíblico: uno trae el pecado, simboliza la falta original, el otro confiere la redención y la gracia, simboliza la antítesis de Adán. “En la Epístola de San Pablo a los Romanos se afirma que por un hombre, Adán, ‘entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte’. Y, frente a este hombre, otro, Jesucristo, trajo ‘la abundancia de la gracia y el don de la justicia’ (Rom. 5,12,19;...)” (Edith Negrín, *Op. cit.*, p.81)

⁷⁷ *Ibid.*, p.76.

siguen el modelo de Cristo. (...) Los personajes de Revueltas parecidos a Cristo son solidarios, religadores de los hombres. Pero nunca son poderosos, sino más bien inseguros, atormentados...⁷⁸

Con la excepción de Chonita, Natividad y Adán, quienes ya han muerto cuando la tormenta ha inundado completamente la tierra, el resto de los personajes principales emprende un peregrinaje que no siempre se parece al Éxodo bíblico, a una salida hacia la liberación: la huida, que es al mismo tiempo búsqueda y deseo de encontrar un pedazo de tierra, vital, en ocasiones parece más bien una expulsión seguida de un descenso a la iniquidad y la abyección:

Los personajes de *El luto humano*, vimos, en diversos momentos de su peregrinar, son comparados con vegetales, minerales, animales, cosas y, por último, con basura, materia en descomposición. Tales comparaciones van señalando un proceso de degradación de su condición humana, que se relaciona con su incapacidad de establecer lazos solidarios y de actuar. (...)

Hacer notar la degradada condición de los hombres es una forma de decir la enajenación. Ésta, además de expresarse en las semejanzas humanas con animales, vegetales, minerales y cosas, lo hace mediante las situaciones que tienen que ver con la destrucción del cuerpo. Mutilaciones, deformidades, enfermedades diversas, funcionan como metáforas de la corrupción moral. En este sentido, es esclarecedor el prólogo de Revueltas a *Los muros de agua*, en el que quiere ver en el mundo de los leproso una metáfora, si bien paradójica, de la realidad.⁷⁹

Úrsulo, el cura, Cecilia, Jerónimo, Calixto y La Calixta padecen este proceso de corrupción moral, pero no lo viven de la misma manera.

El cura de *El luto humano*, por ejemplo, expresa buena parte de la problemática ética en la novela: su identificación con el narrador es tan estrecha que no sólo es difícil discernir la procedencia de algunas reflexiones brillantes y entrañables, incluso parece, en ocasiones, que la conciencia lúcida del cura, su honestidad intelectual, lo coloca moralmente por encima de los demás personajes, aun en los momentos en que se encuentra más ligado a ellos. He aquí un ejemplo, tomado del primer encuentro que tiene el cura con Adán y Úrsulo, enemigos provisionalmente unidos por una circunstancia fortuita:

Únicamente de oídas los conocía. Invulnerables y vivientes; símbolos quietos con su pasión terca corriéndoles por la sangre. 'Y —pensó— si enemigos como son hoy se les ve juntos, no es sino porque tan sólo han aplazado el odio para sustituirlo por esa convivencia silenciosa y sombría del país.' Imposible concebir que alguna vez se tendieran la mano con verdadera lealtad o que alguna vez el contenido de las palabras cristianas se les revelase con su voz cálida. (...) Sentíase el cura deprimido frente a los dos hombres, aunque, de otra parte, algo duro e incomprensible lo ataba a ellos, como si le hubiesen abierto un profundo

⁷⁸ Edith Negrín, *Op.cit.*, pp. 279-281

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 271-272

vacío en el corazón. (...) Su iglesia estaba ahí caminando con aquellos hombres. Su iglesia viva, sin ubicación, junto a la muerte mexicana que iba y venía, tierna, sangrienta, trágica. El propio Úrsulo comprendió que el cura no podría regresar ya, y no tan sólo por la tormenta, sino porque de pronto se encontraba ligado a eso que ellos, Úrsulo, Adán, Cecilia, Chonita, representaban: contradicción, desesperanza.⁸⁰

La supuesta superioridad del cura se diluye poco a poco en el misterio de una vocación que no tiene su origen en la certeza de lo que ofrece la otra vida, la salvación sobrenatural, sino en todo lo que no hay en esta tierra, en las carencias de esta vida:

No eran, por cierto, ellos dos, Úrsulo y Adán, quienes lo habían llamado. Lo llamaban, mejor, las sombras, el abismo, la tristeza, todo aquello sin amanecer y sin aurora que latía tan fuertemente en el aire, en su iglesia, en el río, en el secreto de la confesión. El paisaje era el mismo, ahí dentro del pecho de cada hombre y dentro de la historia. Y por eso iba con los sacramentos; para compartir la revelación siniestra del naufragio, del permanente naufragio en que se vivía.⁸¹

Compartir un naufragio: ese es el punto de partida, pero también el de llegada. De ahí la desesperanza: no hay en el horizonte nada más que las sombras de este mundo y el silencio de Dios. El hombre es un ser agónico, camino de la muerte. De ahí el significado que la religión tiene para el cura:

Aquellos dos hombres caminando, eran su iglesia; iglesia sin fe y sin religión, pero iglesia profunda y religiosa. Lo religioso tenía para su iglesia un sentido estricto y literal: *re ligare*, ligarse, atarse, volver a ser, regresar al origen o arribar a un destino; aunque lo trágico era que origen y destino se habían perdido, no se encontraban ya, y los dos hombres caminando, los tres hombres caminando, dos y tres piedras religiosas bajo la tempestad, eran tan sólo una vocación y un esfuerzo sin meta verdadera. ¿A dónde? ¿A la niña moribunda o muerta? ¿A los sacramentos rojos y morados de Roma? ¿O simplemente a llorar de nostalgia por otra muerte, lejanísima y consustancial, común a todos y que no era la de Chonita, pequeño accidente de la tierra, apenas blandas o rígidas medicinas color de rosa?⁸²

Un cansancio infinito, una vaga piedad, un aire sobrecogido y lleno de pena, un alma abandonada e inútil: estas palabras describen el terrible estado físico y anímico que llevan al cura de la desesperación al pecado mortal. Apuñala a Adán: no es capaz de cumplir su misión, no logra religar a los hombres (ni entre sí, ni con Dios), nada puede hacer para salvarlos, apenas logra librarlos de un mercenario que tiene una deuda larga con la muerte. El cura combate erróneamente: el asesinato es el único medio efectivo que encuentra para acabar con Adán, para acabar con el mal “reproduce la conducta del mercenario

⁸⁰ José Revueltas, *Op. cit.*, pp. 23-29.

⁸¹ *Ibid.*, p.29

fratricida.”⁸³ Le queda entonces no la indiferencia que caracterizó en vida a su víctima, cuando cumplía las ordenes de matar, sino una culpa terrible:

Contrito, sus ojos eran una súplica, una especie de innombrable limosna, pues sentíase hundido, abandonado, y el recuerdo de Adán lo hería. Le daban pena, luego, aquellas pobres gentes reunidas por la fe. Pobres gentes que creían en la pobre capacidad de él para salvarlas.⁸⁴

Aquí es la culpa, en otro pasaje es la confesión, como cuando recuerda su responsabilidad en los sangrientos episodios de la guerra cristera: paradójica, cruel y fanática defensa de la religión cristiana:

Él había contribuido a desatar fuerzas superiores a sí mismo. Las fuerzas de la ira y de una fe atroz, que lo señoreaban todo. Era incapaz de dominar la violencia. Preguntábase entonces si la verdad no estaría en ningún lado y toda aquella confusión trágica no era otra cosa que descubrir el abismo inesperado de los hombres, la sentina. ¿Podía creerse en algo? ¿Por qué todo era injusto? ¿Qué iba a ser del pueblo? ¿Dónde estaba su historia? Odio. Odio. Odio. Odio. Odio. Cincuenta clases de odio. Odio santo y otros.⁸⁵

Me parece que el narrador (¿Revueltas?) no considera moralmente superior al cura por el hecho de arrepentirse, sentir culpa o confesar sus faltas. Sin embargo, no deja de ser curioso que sea más cercana y estrecha la relación entre el narrador y el cura que la relación que media entre el narrador y Natividad, el militante comunista. No sé si esto es suficiente para hablar de la sensibilidad cristiana en *Revueltas*: acaso sólo confirma que *Revueltas* simpatizaba más con los leprosos y fracasados que con los héroes y virtuosos.

Ante la proximidad de la muerte, el cura siente que todo, incluyendo su fracaso, está consumado: derrotado, se convence de la esterilidad de su existencia, se duele de la sequedad de su alma, de haber vivido sin dejar “huella, ni rama, ni sombra, ni abrigo”. A un paso está de la rebeldía que, como en el Libro de Job, encuentra en la misericordia de Dios sólo palabras sarcásticas:

¿Qué era el bien?, meditó. El bien consistía en que los hombres llorase, estremecidos de su propio corazón. Que lo tomaran para ver cómo era, de animal, de furia, desconsolado. ¿Eran el bien los Mandamientos? ¿O Monstruosos porque se erigían sobre todo lo que el hombre no puede hacer jamás? Amar a Dios sobre todas las cosas. ¿Y dónde Dios? Que se removiese la tierra entera hasta convertirla en polvo, y el infinito, hasta desorganizarlo. ¡Dios, Dios! ¿Por dónde? De puerta en puerta. ¡Dios! Nadie contestaba. Por senderos, por ciudades, por aldeas, en las llanuras sin fin, nadie. Lo amarás por encima de todas las cosas.

⁸² *Ibidem*

⁸³ Edith Negrín, *Op. cit.*, p. 112.

⁸⁴ José Revueltas, *Op. cit.*, p.42.

⁸⁵ *Ibid.*, p.176.

Por encima de tu madre, de tu esposa, de tu hijo, de tu hermano, porque eso que amas, en verdad, es tu sufrimiento, las lágrimas que te salen, la entraña que se te pudre lentamente.⁸⁶

La idea que tiene el cura de la vida después de la muerte es terrible: detrás del rechazo a un paraíso idílico no sólo está la convicción de que lo celeste es inhumano, hay también una obsesiva y dolorosa reflexión sobre la existencia y la muerte:

El cura había huido del pueblo un poco antes de que éste cayera en manos de los federales y los agraristas. Empero, desde algún sitio pudo contemplar la muerte de Guadalupe cuando a éste le disparara a Adán, en las espaldas del templo. Huyó entonces aterrorizado, pues el pavor de la muerte circulaba por sus venas. Siempre tuvo miedo de morir, un gran miedo. Sentía que la muerte era como una vida especial, hiperbólica, de la conciencia; una vida en que tan sólo la conciencia, sin limitaciones físicas ni sociales ni terrenales, actuaba para desnudar sin remedio el espíritu del hombre, penetrándolo como nadie lo había penetrado jamás. Sobrevenía entonces el horror; pero un horror inhumano, más allá de todo lo que conocemos, donde la conciencia, insomne, descubría uno a uno los rincones que se estuvieron negando siempre, antes de la muerte, pero que después no se podían contradecir. (...) Moriría sin saber la verdad, y su cuerpo, sus ojos, sus manos, el ser entero, se le convertiría en conciencia absoluta, en la conciencia de la conciencia, en la conciencia abstracta y quiméricamente pura, sin posibilidad de sueño, o sin razón, clarísima, para ver.⁸⁷

El cuestionamiento radical tanto de su vocación religiosa como de la religión misma enmarca un proceso creciente de pérdida de la fe en el cura. Veamos ahora qué ocurre con otros personajes.

Úrsulo, como Adán y Natividad, es un personaje que se encuentra a medio camino entre el mito y la historia. Como lo señala Edith Negrín, el ámbito mítico combina la leyenda prehispánica con el relato bíblico para sugerir su mestizaje. Los atributos positivos y negativos de Quetzalcóatl, héroe trágico y contradictorio, sirven para describir el nacimiento de Úrsulo, pero también aparecen como los fundamentos del pueblo mexicano, mestizo en su mayoría: como Úrsulo, el mexicano ha heredado de Quetzalcóatl la culpa, el sentimiento de la derrota y la fatalidad. El drama de esta figura mitológica es también el de la identidad, el de la huida ante el destino.

Úrsulo fracasa, como los demás personajes, pero su fracaso no alcanza las dimensiones trágicas que tienen las vidas de Natividad o el cura:

La muerte de Natividad deja a Úrsulo como heredero de su mujer, Cecilia; de su trabajo político, asumir la dirección de la huelga; y de su destino último, ser asesinado por Adán. Sin embargo, Úrsulo no puede ocupar el lugar de Natividad en los sentimientos de Cecilia, la huelga fracasa y aun Adán se niega a matarlo. (...)

⁸⁶ *Ibid.*, p.68.

⁸⁷ *Ibid.*, pp.175-176

Aprisionado entre el deseo y la realidad, el mexicano Úrsulo es definido por el narrador, en su recuento conclusivo, como 'la transición amarga, ciega, sorda, compleja, contradictoria, hacia algo que aguarda en el porvenir'.⁸⁸

Mientras Calixto vive el drama de los desposeídos y su resentimiento le impide mostrar cualquier gesto de solidaridad, Jerónimo es retratado como un campesino alcohólico portador de una personalidad vulnerable pero comprensiva y tierna:

Quería suplicar Jerónimo que no lo abandonaran, que estaba solo, muerto, pues cómo vagaría más tarde, sin amigos, sin familia. No. Alcohol ya no. Era la promesa firme. Que detuviesen ese río de alcohol, donde los ojos se le quemaban, como si dentro de ellos tuviese los pies de Chonita, que ardían. (...) Se puso a llorar entonces con toda su alma, pues no quería dejar a sus amigos: a la buena Cecilia, que lo quiso tanto en vida; a Calixto, con quien a veces tomaba copas; a Úrsulo. ¡Eran buenos todos! Quiso decir algo, protestar, pero lo llevaron a fuerza, a través de un mundo donde el viaje duró quinientos años.⁸⁹

Después de su muerte, algunos compañeros recuerdan a Jerónimo con cariño, aun cuando están también a unos momentos de morir:

Los buitres están en un extremo y el hombre en el opuesto. El hombre va hacia ellos y se defiende con la tierra o el fuego, al morir. Ellos esperan. Su turno está escrito. 'Siquiera —se le ocurrió a Marcela— que Jerónimo, quien sabe, se salvó de los zopilotes', y su cariño entrañable por aquel cuerpo amado le nacía otra vez. Jerónimo era dueño de unos ojos comprensivos y dulces. Miraba como con lágrimas. Entre él y Natividad organizaron el sindicato y más tarde la huelga.⁹⁰

Las mujeres cumplen un papel importante en la novela: no cuentan con la posibilidad de elegir y, pese a ciertas cualidades positivas, apenas existen por sí mismas, dada su dependencia e identificación con los hombres, Cecilia, madre de Chonita y compañera momentánea del malogrado Natividad y luego de Úrsulo, Marcela, pareja de Jerónimo, la Borrada, mujer de Adán, la Calixta, compañera de Calixto, y la propia Chonita. Casi todas las mujeres se identifican con la tierra: la infertilidad y la perversión de la maternidad aparecen como metáforas de la nación mexicana.

Si el nombre es, como lo señala Luz Aurora Pimentel, el punto de partida para la individuación de un personaje, un centro de imantación semántica de todos sus atributos, el referente de todos sus actos y el principio de identidad que permite reconocerlo a través de todas sus transformaciones, Chonita, por lo tanto es un personaje de gran significación en la novela, aun cuando aparece en la historia sólo unos instantes. Encarnación es el nombre que

⁸⁸ Edith Negrin, *Op. cit.*, pp. 95-96

⁸⁹ José Revueltas, *Op. cit.*, p.66

eligió su padre para ella por el día de su nacimiento: Chonita, entonces, es en primer lugar un símbolo religioso. Si la Encarnación, el misterio que trata del nacimiento de Cristo, el único ser que comparte en su persona una naturaleza divina y humana, representa el principio de la redención y salvación del hombre, la muerte de Chonita al principio de la historia, simboliza la imposibilidad de reparar el pecado del hombre, pero también la destrucción de toda esperanza: el hombre ya no merecerá gracia ni salvación alguna. Chonita encarna la agonía y reafirma la tragedia de Natividad, quien pudo ser su padre.

⁹⁰ *Ibid.*, p.186.

3. Una perspectiva del cristianismo

Esta tesis parte de una curiosidad en torno a la religiosidad en la persona y en la obra de José Revueltas. De esta inquietud surgió el título del trabajo: “Sobre la religiosidad en *El luto humano*”. El proyecto era demasiado ambicioso, acaso debería llamarse “Una visión del cristianismo en José Revueltas”: la novela no sólo toca aspectos centrales de la religión cristiana, también hace referencia a las religiones prehispánicas y a la religión y mitología clásica griega, pero finalmente decidí concentrarme en un análisis de la religiosidad sólo desde la perspectiva cristiana. En esta sección intento desentrañar la aproximación de Revueltas al cristianismo en la novela, particularmente a través del tratamiento de algunos mitos y figuras bíblicas. Antes de entrar en este terreno quisiera fijar una postura personal frente al cristianismo.

El cristianismo es una tradición cultural que tiene en el centro la figura humana de Cristo. Yo no creo en la doble naturaleza, divina y humana, de Cristo. Mi aproximación al cristianismo se aparta aquí de la ortodoxia. Cristo fue, según entiendo, un hombre que creía en una misión sobrenatural y que concibió la tarea de salvar al hombre dada la aproximación del fin del mundo: Jesús pudo considerar divina su misión sin tenerse por Dios. Era un hombre que sentía la necesidad de mostrar la miseria física de lo temporal y la fragilidad de la existencia humana. Cristo no despreciaba, sin embargo, la tierra y lo terrenal, aún cuando en cierta medida la Iglesia que se creó en su nombre sí exige una lealtad al ámbito sobrenatural que resulta muy corrosiva para cualquier comunidad política. Coincido con Leszek Kolakowski cuando considera que Cristo fue un reformador judío que intentó anular el Viejo Testamento al enseñar

que todas las prescripciones son superfluas, de modo que el amor arrasa por sí solo con ellas, (pues), en cierta medida, se vuelven superfluas en una alianza libre: sólo el amor es importante. Con otras palabras: la alianza como contrato entre hombre y Dios no sufre una mera modificación por un cambio en su contenido, sino que el convenio mismo deja de existir en beneficio de la alianza del amor.⁹¹

Por otro lado, como lo señala Sheldon Wolin, no es del todo afortunada la interpretación tradicional sobre la dimensión política del cristianismo:

⁹¹ Leszek Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1971, pp.25-27.

El cristianismo tuvo éxito allí donde habían fracasado las filosofías helenística y clásica del último período, porque propuso un ideal de comunidad nuevo y vigoroso que convocaba a los hombres a una vida de participación significativa. Aunque la naturaleza de esta comunidad contrastaba vívidamente con los ideales clásicos, aunque su finalidad última se situaba más allá del tiempo y del espacio, contenía, no obstante, ideales de solidaridad y pertenencia destinados a dejar una marca perdurable —y no siempre para bien— en la tradición occidental de pensamiento político. Al mismo tiempo, el movimiento se transformó con rapidez en una forma social más complicada que un cuerpo de creyentes unido en el fervor y el misterio; la comunidad mística no tardó en encerrarse en su propia estructura de gobierno. (...) En estos procesos hubo también ironía. La notable expansión del cristianismo, y la evolución de su compleja vida institucional, fueron acompañadas por una politización de la Iglesia, tanto en su conducta como en su lenguaje, cuyo involuntario efecto fue continuar la educación política de Occidente. Al perseguir fines religiosos, la conducción de la Iglesia se vio obligada a adoptar modos políticos de conducta y modalidades políticas de pensamiento. (...) La ironía, sin embargo, reside en el hecho de que la Iglesia pagó un precio —una pérdida de vitalidad religiosa— que fue estrictamente exigido durante la Reforma.⁹²

El cristiano, dada la convocatoria que se le ha formulado, vive atrapado entre la tierra y el cielo, a pesar de formar parte de un grupo que se considera fuera del orden político y parte de una sociedad mucho más pura y de fines más elevados.

Al exhortar a los cristianos a dar al César lo que le correspondía, Pablo no quiso sugerir que las lealtades cívicas estuvieran totalmente separadas de las religiosas, y que, en consecuencia, el orden político existiera en deslucido aislamiento respecto del resto de la creación divina. La lección de Pablo tuvo significación crítica porque situó al orden político dentro de la economía divina, obligando así a los cristianos a enfrentarlo. (...) Con demasiada frecuencia, las discusiones se han enfocado sobre el conflicto causado por la creencia cristiana de que los límites de la lealtad política debían ser determinados a la luz de un deber superior hacia Dios. Esto, sin duda, introdujo una concepción radicalmente diferente de la sostenida en la antigüedad; pero el aspecto verdaderamente revolucionario era que el cristiano podía abordar la cuestión de la obligación política de un modo vedado al clasicismo. (...) El cristianismo podía abrigar dudas coherentes respecto de la obligación y la pertenencia políticas, porque su respuesta no era guiada por una rígida elección entre pertenecer a una sociedad política y no pertenecer a ningún tipo de sociedad. Podía elegir porque pertenecía ya a una sociedad que superaba a cualquiera existente en todo lo más importante; pertenecía a una sociedad que era «una avanzada del cielo». Fueron, pues, los cristianos primitivos quienes, por primera vez, convirtieron el desentendimiento en un desafío fundamental a la sociedad política.⁹³

Aunque parezca una digresión, estas notas permiten acaso medir con más justicia el vínculo “natural” entre la Iglesia y el cristianismo primitivo: más que la corrupción de una

⁹² Sheldon S. Wolin, “Principios de la era cristiana: Tiempo y comunidad” en *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1993, pp.107-108.

⁹³ *Ibid.*, pp.109-113.

institución, o la traición a los principios fundadores, hubo un proceso de politización del cristianismo que entró en tensión con la doctrina original:

En cuanto a los cristianos primitivos de avanzada, estos no querían una sociedad burocrática, sino espiritual; una sociedad de espíritus ascéticos, no diferenciada por el rango ni la autoridad, ligada no por el poder, sino por la verdad, y eternamente estremecida por una explosiva intensidad. (...) Según la Iglesia, la promesa divina había sido establecida únicamente en la vida de la sociedad religiosa, sobre la cual presidía; la gracia divina era expresada por medio de sus instituciones. En consecuencia, la santidad personal de un obispo dependía de si había sido debidamente investido de la autoridad de su cargo. El hecho de que la Iglesia adoptara esta posición, indicaba, en cierta medida, la distancia recorrida desde la época en que era una escueta organización de creyentes que procuraban imitar la vida de Cristo. En consonancia con la conducta institucional que ahora se exigía, los dirigentes ya no fundamentaban su superioridad —como antes— sobre la base de que sus acciones eran *in imitatio Chirsti*, sino en la ficción de representatividad, vale decir, en el cumplimiento de una función institucional y la autoridad que la acompañaba. (...) Una vez que aceptó el poder como instrumento legítimo para el logro de sus fines, la Iglesia se vio ante el peligro de perder su identidad específica en un argumento que probaba demasiado.⁹⁴

Hubo quienes, como San Agustín, insistieron en que el amor y el poder no eran necesariamente incompatibles. Pero para muchos, entre ellos el Revueltas de “La iglesia y el hombre”, la institución negaba al hombre auténticamente cristiano.

Tal vez las notas de Wolin también nos permitan afirmar que la caridad y la compasión — en tanto virtudes que forman parte de ese legado original en tensión con la historia del cristianismo— encarnan valores y virtudes individuales más que sociales o políticas (si entiendo bien el desafío fundamental del cristianismo a la sociedad política que menciona Sheldon Wolin).

Finalmente, quisiera reconocer que simpatizo en parte con el cristianismo, por ejemplo, en torno a un sentido amplio de la compasión que será expuesto más adelante; pero al mismo tiempo coincido en diferente medida con las críticas de Maquiavelo, Kant, Nietzsche o Bertrand Russell. Este no es, sin embargo, el lugar para plantear mi interpretación, acaso contradictoria, sino para intentar entender la postura de Revueltas.

El luto humano, como otras narraciones de este autor, está plagado de referencias a pasajes, figuras y mitos bíblicos. También aparecen, aunque con menor frecuencia y generalmente sin la misma trascendencia literaria, elementos de la mitología griega y prehispánica. En ocasiones los mitos conservan el sentido original, otras veces Revueltas invierte estos sentidos: “No existe una correspondencia absoluta entre las características del personaje

mítico y las del novelesco.⁹⁵ Entre las referencias mitológicas y bíblicas a las que alude la novela se encuentran Prometeo, el Adán de la Biblia, Caín, Cristo, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Caín y Cristo son las figuras que más nos interesan ahora dada su cercanía con Natividad y Adán, personajes centrales en la novela.

Cabe recordar que, en términos generales, la postura de Revueltas hacia el mito literario o religioso fue bastante ambigua. Como puede verse con más detalle en el epílogo, en ocasiones la crítica de Revueltas es un intento por desmitificar y desacralizar la realidad, incluyendo al lenguaje, en otras no sólo defiende el “enigmático y oscuro fondo de verdad” que encuentra en los mitos sino que participa de una tradición cultural que ha mitificado la realidad del campo mexicano.⁹⁶

Según su propio dicho, el Cristo que cautiva a Revueltas no es aquel de los misterios de la Santísima Trinidad, el Verbo Encarnado o el de las dos naturalezas, una divina y otra humana. Le interesa Cristo, en primer lugar, como una entidad social, histórica o psicológica, objetivable en la conducta humana, en la religiosidad popular:

El mito de Cristo rey, por ejemplo, no existe sino como realidad ilusoria, fantástica, abstracta y subjetiva, en el inescrutable y misterioso reino de la teología, pero se convierte de inmediato en una realidad verdadera cuando desata la guerra de los cristeros que asoló al país desde 1926 a 1929-30.⁹⁷

⁹⁴ *Ibid.*, p. 122-123.

⁹⁵ Edith Negrín, *Op.cit.*, p.77

⁹⁶ Roger Bartra es quien expresa esta opinión en *La jaula de la melancolía* (México, Editorial Grijalbo, 1987, pp. 43-44.). “La cultura mexicana ha tejido el mito del héroe campesino con los hilos de la añoranza. Inevitablemente, la imaginaria nacional ha convertido a los campesinos en personajes dramáticos, víctimas de la historia, ahogados en su propia tierra después del gran naufragio de la Revolución mexicana. La reconstrucción literaria del campesino es una ceremonia de duelo, un desgarramiento de vestiduras ante el cuerpo sacrificado en el altar de la modernidad y del progreso.

El luto humano, la novela de José Revueltas, es uno de los ejemplos más transparentes de este mito (...). La imagen que se va configurando del mundo rural siempre es la del pasado que ha sido necesario inmolarse; por este motivo, la imagen se construye de manera paralela y muy similar a ese omnipresente arquetipo occidental al que tanto deben la psicología y la literatura: *la melancolía*. (...) El estereotipo del campesino, como ser melancólico, ha llegado a convertirse en uno de los elementos constitutivos más importantes del llamado carácter del mexicano y de la cultura nacional. (...) Como en la novela de Revueltas, el cadáver del campesino flota durante largo tiempo en la conciencia nacional; por eso, esta conciencia se presenta con frecuencia como una doble sensación de nostalgia y de zozobra, tan característica del síndrome de la melancolía. Se llega a creer firmemente que, bajo el torbellino de la modernidad —exacerbado por la Revolución—, yace un estrato mítico, un edén inundado con el que ya sólo podemos tener una relación melancólica...”

⁹⁷ José Revueltas, “Escuela mexicana de pintura y novela de la revolución” en *Cuestionamientos e intenciones*, México, Era, 1981, p.241.

Revueltas habla aquí de la existencia y proyección del mito de Cristo desde el punto de vista humano: “Dios existe en el hombre, no existe fuera del hombre”. En citas como estas, las cuales sin duda contrastan con las alusiones literarias a la figura de Cristo —pues en general éstas son positivas— Revueltas parece concebir a Cristo más bien como una expresión ideológica, una falsa carta *constitucional* que autoriza, gracias a la enajenación previa de la conciencia humana, donde ejerce su dominio, la continuidad y/o deformación de instituciones, costumbres, creencias y ritos. Esta interpretación, apenas es necesario decirlo, corre en sentido opuesto a la lectura de la Iglesia católica. Por otro lado, esta interpretación es muy limitada, incluso es opuesta a las aproximaciones literarias a la figura de Cristo, aproximaciones donde expresa su admiración, por decir lo menos.

3.1 Los mitos bíblicos

Para una introducción más completa al concepto del mito véase el epílogo. Por ahora sirva este pasaje de Robert Graves y Raphael Patai para reconocer algunas diferencias entre los mitos griegos y los relatos bíblicos

Los mitos son relatos dramáticos que forman una carta constitucional sagrada por la que se autoriza la continuidad de instituciones, costumbres, creencias y ritos antiguos, allí donde son comunes, o se aprueban sus modificaciones. La palabra *mito* es griega, la mitología es un concepto griego y su estudio se basa en ejemplos griegos. Los intérpretes literales de la Escritura que niegan que la Biblia contenga mito alguno están, en cierto sentido, justificados. La mayoría de los mitos tratan de dioses y diosas que intervienen en asuntos humanos, cada uno favoreciendo a héroes rivales, mientras que la Biblia sólo reconoce un único Dios universal.⁹⁸

La Biblia, el conjunto de libros canónicos de la tradición judeocristiana, ha sido escrita, según la doctrina cristiana, por inspiración divina: por ello hasta el menor indicio de politeísmo ha sido objeto de eliminación. Si bien la Biblia ha perdido buena parte de sus riquezas mitológicas, muchos mitos suprimidos reaparecen tanto en libros apócrifos como en documentos posbíblicos. Incluso el Viejo Testamento, cambiando algunos nombres y combinando algunos pasajes, ofrece ejemplos que según Graves y Patai bien podrían pasar como mitos griegos, textos que son leídos por intérpretes cristianos como metáforas o hipérboles fantásticas para validar leyes, ritos y costumbres o, incluso, para expresar con claridad la preferencia de Dios por su Pueblo Elegido. Según Graves y Patai, aunque la

Biblia no contenga mitos en sentido estricto, algunos ejemplos demuestran la imposibilidad de una distinción tajante: “El Génesis, no obstante, contiene fragmentos de relatos acerca de dioses y diosas antiguos —disfrazados de hombres, mujeres, ángeles, monstruos o demonios—.”⁹⁹

Por otro lado, pese a la relativa prolongación de los mitos griegos en los hebreos, hay muchas diferencias entre ellos. Graves, desde una perspectiva histórica y antropológica, destaca algunas:

De las hazañas de los héroes griegos no se extraían conclusiones morales, a menos que fuera una advertencia contra la veleidad de la fortuna. Mientras que la destrucción de Troya sólo acarrió mala suerte a todos los líderes griegos importantes (...), Abraham, Isaac, Jacob y José murieron cumplidos sus años y se reunieron honorablemente con sus antepasados. (...) La diferencia principal entre los mitos griegos y hebreos —aparte de ese evidente contraste en cuanto a la recompensa de la virtud— consiste en que los griegos eran regios y aristocráticos, lo que explica la existencia de ciertas instituciones religiosas en determinadas ciudades-estado, presididas por sacerdotes que pretendían descender de los dioses o héroes correspondientes. Sólo el héroe, o sus descendientes, podían esperar una existencia posterior agradable en las Islas Afortunadas o los Campos Elíseos. Las almas de los esclavos y extranjeros, por muy ejemplares que hubieran sido sus vidas, estaban condenadas a un Tártaro lúgubre por el que volaban a ciegas agitándose como murciélagos. Entre los judíos de la sinagoga, por el contrario, todos los que obedecieran la ley mosaica, cualquiera que fuese su nacimiento o posición social, podrían gozar de un Reino Celestial que surgiría de las cenizas del mundo actual. Los griegos nunca dieron un paso tan democrático (...). Los mitos griegos son cartas constitucionales que permitían a ciertos clanes —descendientes de Perseo, Pélope, Cadmo o cualquier otro— gobernar determinados territorios siempre que aplacasen a los dioses locales con sacrificios, danzas y procesiones. La celebración anual de tales ritos reforzaba su autoridad. Los mitos hebreos son principalmente cartas constitucionales de índole nacional: el mito de Abraham para confirmar la posesión de Canaán y el matrimonio patrilocal, el mito de Jacob para sancionar la posición de Israel como pueblo elegido y el mito de Cam para legitimar la propiedad de esclavos cananeos.¹⁰⁰

Este tipo de interpretaciones contrastan con las que provienen de la ortodoxia católica. Según ésta, no obstante las diversas épocas y autores que mediaron en la Biblia, y a pesar de los diversos géneros literarios, tópicos tratados e interpretaciones posibles, habría una sorprendente unidad en su contenido y temas principales:

La Biblia tiene un *personaje central*: Nuestro Señor Jesucristo —que aparece a través de figuras o profecías por todo el Antiguo Testamento y como realidad histórica, «Dios y hombre verdadero», en el Nuevo. (...) La Biblia tiene una trama principal: el plan de Dios de redimir el mundo por medio de su Hijo; plan que es anunciado en el primer libro de la Biblia (Génesis) y se da como consumado en el último (Apocalipsis). (...) La Biblia

⁹⁸ Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 7

⁹⁹ *Ibid.*, p. 9

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 16-17

contiene una sola historia; las relaciones entre Dios y su pueblo —Israel, o pueblo judío, en casi todo el Antiguo Testamento, y la Iglesia, o pueblo cristiano, en gran parte del Nuevo.¹⁰¹

La inspiración divina, ese impulso carismático y sobrenatural por el cual el escritor sagrado es movido a comunicar aquellas cosas que Dios quiere hacer conocer, no sólo coloca a Dios como la causa y el autor principal de las Sagradas Escrituras. La doctrina afirma que, al haber sido inspiradas por Dios, las Escrituras no contienen ningún error, no admiten ninguna interpretación que lo implique o suponga la contradicción de un pasaje bíblico con otro. Sólo unos cuantos pueden comunicar lo que Dios ha querido revelar: no puede aceptarse interpretaciones contrarias a las definiciones de Cristo o a las palabras de sus apóstoles. No es extraño entonces que desde el Concilio de Trento, para los católicos, sólo la Iglesia puede juzgar el verdadero sentido de la Biblia.

Para un cristiano, el término mito puede designar todo tipo de asuntos —símbolos colectivos, ideologías, concepciones del mundo, relatos de dioses paganos, cuentos populares, testimonios religiosos, relatos heroicos, historias sobre los orígenes del mundo, alegorías de la naturaleza, un comportamiento social estandarizado, ‘mitos de la vida cotidiana’, etc.— menos la historia sagrada y verdadera.

Si bien desde nuestra perspectiva histórica y cultural el mito parece un término más adecuado para las divinidades paganas de los griegos antiguos, el relato de Caín o la vida de Cristo, como veremos ahora, forman parte también de una carta constitucional sagrada por la que se autoriza la continuidad de instituciones, costumbres, creencias y ritos. Sólo en este sentido son considerados aquí como figuras mitológicas.

3.2 *Caín*

El relato de Caín, más allá de las interpretaciones históricas, contiene una carga simbólica enorme: imposible agotar los significados del mito en unas cuantas líneas. Caín, fratricida, es también el sedentario agricultor cuya furia se dirige en contra de un nómada pastor, su hermano Abel. Caín es el primer hombre cuya ofrenda no es del agrado de Dios. Celoso de su hermano, orgulloso de su trabajo, Caín se rebela en contra de Dios. Odia y envidia: mata a su hermano. Luego es rechazado, desterrado y alejado de la presencia de Dios. Librado a

¹⁰¹ *Sagrada Biblia*, Versión directa de los textos primitivos de Mons. Dr. Juan Straubinger, Chicago, The Catholic Press, 1958, p. viii.

sí mismo, solo en un mundo ignoto y ajeno, Caín asume todo el riesgo de la existencia, toda consecuencia de sus actos: condenado a errar, anda sin fin y construye sin cesar un porvenir. Vista de esta manera, la aventura de Caín, como lo señala Jean Chevalier, es de una grandeza sin par: “Caín es el símbolo de la responsabilidad humana”.¹⁰² Grandeza trágica: para liberarse ha cometido un crimen horrible. Caín no sólo revela la muerte, la adelanta: muestra a la humanidad el primer rostro de un hombre muerto.

El primer hombre nacido de hombre y mujer es un asesino. Y también un rebelde. Caín desafía a un Dios personal, creador y responsable de todas las cosas, entre ellas el mal y la muerte. Caín le habla de igual a igual a una divinidad cruel y caprichosa que prefiere, sin motivo convincente, el sacrificio de Abel. Caín se rebela por todos aquellos que no aceptan el misterio de la predestinación, misterio que divide a los hombres en réprobos y elegidos. ¿Pero en realidad es así? ¿Quién provoca el primer crimen: Dios, Adán, Caín?

Vayamos por partes: ¿Por qué Dios prefirió la ofrenda de Abel? Nada dice expresamente el libro del Génesis.¹⁰³ La Epístola de los Hebreos (11:4), ya en el Nuevo Testamento, explica la elección de Dios: “Por la fe, Abel ofreció a Dios un sacrificio más excelente que Caín, a causa del cual fue declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por medio de ella habla aún después de muerto.”¹⁰⁴ Robert Graves ha documentado algunas variantes incluidas en distintos documentos sagrados posteriores a la Biblia: tal vez Abel escogió el mejor cordero de su rebaño, mientras Caín no supo (o no quiso) elegir los mejores frutos de la tierra; tal vez Abel amaba a Dios y Caín le odiaba; tal vez la ofrenda de Caín no fue total porque se atribuía una parte de su trabajo (afirmaba el valor propio de su esfuerzo prescindiendo de Dios) sin reconocer que esa parte también la debía a Dios. En realidad, las

¹⁰² Jean Chevalier Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.

¹⁰³ Génesis (4:3, 4:4, 4:5, 4:6 y 4:7). 4:3 Pasado algún tiempo, presentó Caín a Yahavé una ofrenda de los frutos de la tierra. (Factum est autem post aliquot dies ut offerret Cain de fructibus agrimunus Domino.) 4:4 Y también Abel ofreció de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahavé miró a Abel y su ofrenda. (Abel quoque obtulit de primogenitus gregis sui et de adipibus eorum. Et respexit Dominus ad Abel et ad munus eius.) 4:5 Pero no miró a Caín y su ofrenda, por lo cual se irritó Caín en gran manera, y decayó su semblante. (Ad Cain vero et ad munus illius non respexit. Ira tusque est Cain vehementer, et concidit vultus eius.) 4:6 Entonces dijo Yahvé a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué ha decaído tu semblante?» 4:7 «¿No es cierto que si obras bien, podrás alzarlo? Mas si no obras bien, está asechando a la puerta el pecado que desea dominarte; pero tú debes dominarle a él.»

¹⁰⁴ *Sagrada Biblia*, Nuevo Testamento, Versión de Mons. Dr. Juan Straubinger, Chicago, La Prensa Católica, 1958, p.186.

numerosas interpretaciones del rechazo de Dios a la ofrenda de Caín no pueden resolver del todo el misterio de la gracia de Dios.¹⁰⁵

Sabemos que el nombre de Caín significa posesión, sabemos que su figura está asociada a la codicia: pero Caín no sólo codicia la posesión de la tierra, ante todo busca la posesión de sí mismo. Tal vez la vida de Caín antes del asesinato de su hermano, antes incluso de la ofrenda desafortunada, esconde parte del secreto sobre la predilección de Abel: Caín es agricultor, él “quiere añadir a la tierra de Dios el fruto del trabajo del hombre, para ser verdaderamente el amo de su obra”.¹⁰⁶

La elección de Caín en favor de la vida sedentaria simboliza el final de la santa edad de las cosas comunes, el nacimiento de la propiedad privada y la ambición. Esto opina Gabriel Zaid:

Con la vida sedentaria se desarrollan las artesanías: el tejido de canastas y telas, los utensilios de cerámica cobre y hierro. Pero, sobre todo, la ambición (y el castigo) de producir, el espíritu previsor y acumulativo, el cálculo astronómico y contable que, a su vez, dio origen a la escritura (los primeros escritos que se conocen son notas de inventario y remisión). Apareció la producción excesiva, el trueque y el comercio de excedentes, la defensa de los graneros y ganados contra las incursiones de recolectores y cazadores, que seguían creyendo en el paraíso de que no hay mío ni tuyo, y ahora resultaban asaltantes. Apareció el Estado, la desigualdad, la prosperidad, la ley, la moneda, el mercado, el capital, la esclavitud.¹⁰⁷

El relato de Caín está ligado a las paradojas del progreso material (la prosperidad agrícola desembocó con el tiempo en la vida urbana, trajo bondades y nuevas amenazas): como Prometeo, Caín quiso conquistar para la humanidad un poder divino. Caín representa a quienes no entienden el desprecio de Dios por las grandezas terrenas. Pero la vida de Caín es significativa no sólo por ser, como Prometeo, un rebelde y un símbolo del hombre que reivindica su parte en la obra de la creación. Caín encarna un esfuerzo desesperado para establecer el imperio de los hombres, aun a costa del crimen. El asesinato fundador de Caín inaugura una cultura. Veamos.

La señal de Caín es sin duda uno de los aspectos más significativos del mito. La Biblia habla de una señal que Dios dejara en el cuerpo del asesino para que nadie le atacara o matara al encontrarle. Leopold Szondi se pregunta: "¿No consistiría la señal no en que Caín

¹⁰⁵ La Gracia, en la Teología, es un don de Dios infundido gratuitamente en el alma y en las facultades del hombre, un don que confiere al hombre la potencia de actuar sobrenaturalmente en orden a la vida eterna.

¹⁰⁶ Jean Chevalier, *op. cit.*, p.230.

¹⁰⁷ Gabriel Zaid, "La santificación del progreso" en *Letras libres*, México, Febrero 2001.

no podía ser matado, sino precisamente en que *no podía ser jamás destruido?*¹⁰⁸: la señal de Caín simboliza un mal inmortal. Caín permanece por toda la eternidad como una necesidad instintiva. La interpretación de Szondi no encuentra, como la cristiana, en la marca de Caín una señal de vergüenza sino un emblema contra la continuidad de la violencia: no es la señal *de* Caín, sino la señal *para* Caín. La señal no está ahí para que los hombres apunten con el dedo acusatorio, está ahí para advertirnos que Caín está en nosotros mismos: hay muchos asesinos potenciales y es preciso impedir que maten; quien encuentre la señal de Caín no debe continuar la violencia de Caín.

René Girard detecta también el poder civilizatorio que contiene el mito. Según Girard, el asesinato de Caín produce consecuencias rituales, no sólo vengativas: tras el asesinato Dios promulga la primera ley contra el homicidio: «si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces» (Génesis 4,15). En realidad esta ley, opina Girard, no es más que la reedición (ritual) del asesinato: cada vez que se cometa un nuevo asesinato, se inmolarán siete víctimas en honor de la víctima inicial. No se trata de una repetición vengadora que suscite nuevos vengadores, no es una cadena de imitaciones y asesinatos que constituyan un ciclo mimético y sangriento. Aun cuando parezca precaria y tenue la diferencia entre la repetición ritual y la repetición vengadora, en realidad el fruto del asesinato de Abel es una ley, una institución en contra del asesinato: lo que suscita la paz es la comunión unánime de la comunidad en el recuerdo del asesinato a través de la naturaleza ritual, sacrificial, de la séptuple inmolación. Las repeticiones rituales del asesinato tienen que estar sujetas a las reglas del ritual, ceremonia en la que participa toda la comunidad: nace así la domesticación y limitación de la violencia salvaje a través de la violencia ritual. El asesinato de Caín es fundador. El ritual inaugura los términos y las fronteras del uso legítimo de la coacción: “Como ha señalado James Williams, el «signo de Caín es el signo de la civilización. Es el signo del homicida protegido por Dios».”¹⁰⁹ Sólo la mediación de la comunidad es eficaz: la violencia ritual inspira a los asesinos un saludable temor, les permite entrever consecuencias desastrosas en el futuro: sabiduría y prudencia moderan la violencia. En realidad, leyes e instituciones modernas no son más que mecanismos “rituales” para controlar y domesticar (que no eliminar) la violencia.

¹⁰⁸ Leopold Szondi, *Caín y el caínismo en la historia universal*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1975, p. 37.

¹⁰⁹ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p.118.

No sabemos hasta qué punto Revueltas conocía, intuía o compartía estas interpretaciones del relato de Caín. No obstante, tanto en *El luto humano* como en los cuentos de *Dios en la tierra*, Revueltas denuncia la violencia entre los hombres, muchas veces apoyándose en mitos y figuras bíblicas.

De grandeza y miseria está hecho Caín: sin duda la fuerza del relato bíblico reside en la combinación de atributos y miserias. En *El luto humano*, sin embargo, prevalece uno de los dos rostros:

Adán, en la novela de Revueltas, es un asesino a sueldo cuya existencia está marcada por el signo de Caín:

Pensaba en todo lo que Adán *debía* (Adán, padre de Caín, padre de Abel); en las vidas que *debía*, de las que era deudor, pues así se dice, y matar es *deber*; en el macizo, inexorable Caín de que estaba hecho; en los nombres muertos, sepultados, de Natividad, Valentín, Guadalupe, que Adán había borrado de la tierra.

Ninguno de los atributos positivos de Caín se encuentran en el personaje de *El luto humano*. Si Caín es un hombre librado a sí mismo, libre en la medida de su abandono y, por lo tanto, símbolo de la responsabilidad humana, el cainita Adán es todo menos un hombre que ha asumido las consecuencias de sus actos:

Habíase creído algo así como un ejecutor del destino, al margen de las cosas y dueño de una clara independencia, pero de súbito comenzó a comprender que su alma era una hoja perdida en la borrasca, sin asidero alguno, zarandeada a capricho y carente de albedrío.

Como lo señala Edith Negrín, Adán simboliza el polo negativo "de la contradicción generadora del texto: amor o vida/muerte"(Negrín, p.75). Dado el impulso de Adán hacia la muerte y el asesinato, pero sobre todo, dado el papel que se le confiere como enemigo de Natividad —militante comunista que simboliza solidaridad y amor, en el extremo opuesto de Adán—, este personaje encarna sólo los aspectos negativos y malditos de Caín.

Este personaje lleva sobre sí la carga de una doble maldición: al igual que Adán, el padre de la humanidad, ha sido expulsado del paraíso terrenal, desarraigado; a semejanza de Caín, el fratricida, ha sido sentenciado a vivir extranjero y, como dice el texto bíblico, 'fugitivo y errante'.

Si Adán, el personaje de *El luto humano*, fuera una interpretación directa del relato bíblico, habría que decir de Revueltas que su lectura de Caín es bastante cercana a la ortodoxa: Caín no tiene un sólo atributo positivo, simboliza el mal. Más que la rebeldía frente al amor de

Dios, acaso sea la impiedad y la sevicia lo que distingue al Caín de Revueltas. Pero si el personaje de *El luto humano* representa un descenso al abismo misterioso de la pura maldad, entonces, en este sentido, es cristiana la interpretación de Revueltas sobre la figura de Caín: el bien (Natividad) de un lado, el mal (Adán/Caín) del otro. No es que de un lado esté Dios (el bien y la verdad) y de otro los hombres (el error y el pecado), pero podría decirse que se trata de la lucha universal entre el mal y el bien.

El relato bíblico de Caín esconde también inquietantes misterios: la imposibilidad de la fraternidad, el miedo al castigo, la expiación, el estar siempre huyendo.

En *El luto humano* Caín/Adán comparte el éxodo con otros hombres y mujeres. En este sentido, casi todos los personajes de *El luto humano* comparten el destino de Caín: huyen sin que sepamos con certeza de qué son culpables.

3.3 Sincretismo en el discurso explícito del narrador

“Dios, siempre Dios. ¿Qué dios triste, sin poder, ése del pobre indígena? No. No tenía dioses. Ni Dios. Tan solamente pena”
(*El luto humano*)

Con cierta frecuencia el cura o el narrador expresan opiniones sobre temas muy diversos: la muerte, la religión, la historia de México, la condición humana, el ser del mexicano.¹¹⁰ Esta sección está dedicada a las reflexiones sobre el sincretismo que aparecen en boca del narrador.

En *El luto humano* la religiosidad de los cristeros es descrita como un expediente del miedo, la opresión y el resentimiento:

La religión de los cristeros era la verdadera Iglesia, hecha de todos los pesares, de todos los rencores, de toda la miseria de un pueblo oprimido por los hombres y la superstición. Llamábanse cristeros tomando el nombre que sus propios enemigos les habían dado. Y la palabra ruda, brutal, arreligiosa, los enorgullecía, pues en efecto está llena de fuerza y contenido: era una suerte de diálogo entre el misticismo y la rabia, entre el pavor y la crueldad: todo lo que hacía retroceder al hombre hasta su yo antiguo y defender en Dios el derecho a la sangre y con la sangre afirmar una fe vaga, siniestra y aturdida. (...) “Lo curioso —pensaba el cura— es que luchamos no sólo por el mismo templo, sino por la misma Iglesia resentida y

¹¹⁰ Edith Negrín ha dicho de manera acertada que el cura de *El luto humano* es un desdoblamiento privilegiado del narrador, por lo que no siempre es posible deslindar los pensamientos de ambos.

oscura.' Porque ni la Iglesia romana ni la del Cisma dependían de Roma, en realidad. Eran ambas una sola Iglesia; una Iglesia de la nostalgia, de la resignación y de la muerte."¹¹¹

En congruencia con la idea que Marx tenía de la religión (como expresión de la miseria real, dicha ilusoria del pueblo, conciencia invertida) en la novela está muy claramente expuesta la convicción de que es el hombre quien hace la religión, no la religión al hombre.¹¹² Dios tiene sólo la existencia que le proporcionan las convenciones y expresiones ideológicas de los hombres.

El iba por el cura con rabia. No podía existir la vida eterna, la muerte eterna; eterna, sin límites. Aunque en los ojos de su mujer sí existía esa vida eterna. Rabia de ir por el cura y de que la muerte, quizá, no tuviese fronteras, grande como un músculo de Dios. 'De cualquier modo ya no podrá salvar su alma', se dijo con pena, pensando en la niña muerta. Y tornaba a mirar las durísimas mandíbulas de su mujer, que parecía creer en Dios con ellas y con su calidad de huesos cerrados. 'Ella es Dios y ella es el sacramento, Dios existe tanto en ella como en mí no existe.' Pero lo cierto es que no era Dios, sino otra cosa la que, bárbara, despiadadamente, estaba exigiendo ahí que aquella muerte pequeña, que aquel soplo evadido, fuese preparado, dispuesto sagradamente para el misterio."¹¹³

El hombre es la medida del mundo.

No está sólo el mundo, sino que lo ocupa el hombre. Tiene sentido su extensión y cuando la cubre, las estrellas, los animales, el árbol. Hay que detenerse, una de esas noches plenas, para mover el rostro hacia el cielo: aquella constelación, aquel planeta solitario, toda esta materia sinfónica que vibra, ordenada y rigurosa, ¿tendría algún significado si no hubiesen ojos para mirarla, ojos, simplemente ojos de animal o de hombre, desde cualquier punto, desde aquí o desde Urano? Se abandona la vida y una esperanza, un júbilo secreto dice palabras, nociones universales: esto de hoy, la muerte, una eternidad... Existo y me lo comunican mi cuerpo y mi espíritu, que van a dejar de existir; he participado del milagro indecible, he pertenecido. Fui parte y factor, y el vivir me otorgó una dignidad inmaculada, semejante a la que puede tener la estrella, el mar o la nebulosa. Si tarde lo entiendo, este minuto en que se me ha revelado es lo más solemne y lo más grande; inclino la cabeza sobre mi pecho: mi corazón es una bandera purísima.¹¹⁴

En varias entrevistas Revueltas explicó cuál era su actitud hacia Dios:

—Pues no tengo ninguna actitud en absoluto, puesto que no me interesa el problema, ya que para mí no existe en ningún sentido, ni en el especulativo o religioso, ni filosófico, ni científico, ni en otro sentido. Es un problema que me preocupa desde el punto de vista humano, porque Dios existe en el hombre, no existe fuera del hombre. En ese sentido sí me preocupa. De ahí el nombre de un cuento mío, 'Dios en la tierra', porque Dios está en la tierra, no fuera de la tierra ni fuera de los astros o de los lugares donde pudiera haber cierta

¹¹¹ José Revueltas, *Op. cit.*, pp.29-31.

¹¹² Una más detallada reflexión en torno a las opiniones de Marx sobre la religión se encuentra en el epílogo de esta tesis.

¹¹³ *Ibid.*, pp.13-14.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.91.

racionalidad organizada. Hasta ese grado solamente me preocupa: Dios como existencia social, como sociología, pero no como un Dios por encima de los hombres o por encima de la naturaleza.¹¹⁵

En otra entrevista dijo algo muy parecido:

Y repito lo que dice Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*: ‘Dios no ha creado al hombre, sino que los hombres son quienes han creado a Dios’. Dios es una entidad social e histórica, y como tal entidad social e histórica, y además ideológica, expresada en la religión, no puede prescindirse de ella. Rige social e históricamente las relaciones entre los hombres, y por lo tanto, no puede prescindirse de esta entidad, bien se crea en ella o no se crea.¹¹⁶

El materialismo de esta especie subyace en la novela, pero no siempre es congruente con el destino de los personajes de *El luto humano*: estos se encuentran atrapados tanto por las condiciones materiales, históricas, como por una fatalidad que, como lo señala Edith Negrín, “implica la presencia de un dios poderoso, aun cuando su poder esté tan cuestionado como su visión disminuida”.¹¹⁷

Vida, enfermedad y muerte, éstos son ámbitos centrales del poder de la divinidad. En la novela los atributos del poder divino suelen mostrar sólo su lado negativo: “violencia ciega, señorío sobre el destino, capacidad de destrucción sin límites”.¹¹⁸ El divino poder de arrebatarse la salud o la vida no viene acompañado de misericordia. Frente a la crueldad o la indiferencia de la naturaleza, sólo ante la hostilidad del mundo, el hombre pide a Dios que lo proteja. Pero Dios apenas responde:

Diosito querido de tepalcate, que era como su cobija, de lana burda y primitiva. Él lo había visto, sin duda, quién sabe dónde, pero en algún lugar, y lloraría sin remedio o bebería alcohol hasta morirse si a Diosito se le hiciera daño.¹¹⁹

En ningún lado aparece el efluvio de amor de Dios hacia la debilidad o miseria de sus criaturas. La ausencia de atributos positivos, la impotencia y el silencio de Dios ante el sufrimiento de los hombres en la tierra, se convierte en una crítica al poder de Dios: “Dios, siempre Dios. ¿Qué Dios triste, sin poder, ése del pobre indígena? No. No tenía dioses. Ni Dios. Tan solamente pena.”¹²⁰ En realidad la crítica de la religión se vuelve crítica del valle

¹¹⁵ Andrea Revueltas y Philippe Cherón, *Op. cit.*, p. 80.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹¹⁷ Edith Negrín, *Op. cit.*, p. 277

¹¹⁸ José Revueltas, *Op. cit.*, p. 119.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.78

¹²⁰ *Ibid.*, p.70.

de lágrimas que es el mundo de los hombres. En ocasiones, como durante la guerra cristera, son éstos quienes en realidad ejercen el inmenso poder de Dios:

Fue dicha la palabra. Fue coronado Jesús y en sus manos puesta la tiara de rey, la tiara furiosa. Rey, rey, rey de los judíos. Cristo, Cristo Rey.

—¡Viva Cristo Rey!

A todos los rincones llegó Cristo Rey y se le veía en las casas, en las habitaciones, en las vecindades, en los míseros talleres de artesanos, ya como Sagrado Corazón de Jesús, rojo, sangriento, con llamas en el pecho y una herida entre los ventrículos de la ardiente víscera, o ya como Cristo del Veneno, ennegrecido, lleno de humo, madera sin luz, o en las imágenes locas, con llagas en las rodillas, con sangre en la comisura de los labios y una mirada de extravió.(...)

Una revolución con Iglesia, con sacerdotes, con cristos absurdos. Sobre el desaliento del pueblo fincóse la sangre y se empezó a luchar sin sentido, al parecer únicamente con el sentido de acabar, de perderse. La cruz crecía. La cruz del milagro, empapada en sangre, como una planta, cruz monstruosa creciendo, la misma del cristero sin cabeza.

Aquello descomunal, todo aquello insensato y extraviado, la inútil sangre, la fiereza, el odio, el río sucio a mitad del país, negro, con saliva, la serpiente reptando, ¿qué era? ¿Qué misterio? ¿Qué pueblo asombroso, qué pueblo espantoso? Sólo podía explicarse por la desposesión radical y terminante de que había sido objeto el hombre, que si defendía a Dios era porque en él defendía la vaga, temblorosa, empavorecida noción de sentirse dueño de algo, dueño de Dios, dueño de la Iglesia, dueño de las piedras, de algo que jamás había poseído, la tierra, la verdad, la luz, o quién sabe qué, magnífico y poderoso.

En el pueblecito la vida se levantó de pronto sobre sus propios pies, desatenta y brutal.¹²¹

Pocas dudas tiene el narrador sobre la verdadera naturaleza del poder que oprime al hombre:

Ni sanguinarios, ni crueles, ni rebeldes, antes apagados, tristes, laboriosos, pacíficos y llenos de temor, eran los indígenas. Constituían una fracción de un numeroso pueblo abatido y aniquilado por los gobiernos y que, con miedo tal vez de nuevas persecuciones, optaban hoy por la sumisión y la humildad.¹²²

El narrador de *El luto humano* con frecuencia interrumpe la historia para expresar una opinión desconcertante sobre la religiosidad del pueblo mexicano atrapado entre los dos bandos de la guerra cristera:

En el fondo las dos Iglesias (la cismática y la de Roma) no hacían más que partir de un mismo sentimiento oscuro, subterráneo, confuso y atormentado, que latía en el pueblo, pueblo carente de religión en el estricto sentido pragmático de la palabra, pero religioso, uncioso, devoto, más bien en busca de la divinidad, de su divinidad, que poseedor de ella, que dueño ya de un dios. Lo hicieron mal los españoles cuando destruyeron, para construir otros católicos, los templos gentiles. Aquello no constituía realmente el acabar con una religión para que se implantase otra, sino el acabar con toda religión, con todo sentido de religión. La colonia española, muy rápidamente hecha a las trapacerías (...) pudo *engañar* con facilidad relativa a los altos dignatarios de la Iglesia, tanto en Roma como en la

¹²¹ *Ibid.*, pp.171-172

¹²² *Ibid.*, p.119

península, mediante informes desmesurados a propósito de la 'conversión' de los infieles. A los juristas teológicos de la Colonia les importaba más el canon que los espíritus, y si la letra era respetada, bien podían los indígenas continuar idólatras en el fondo. Algo quedó faltándole al pueblo desde entonces. La tierra, el dios, Tláloc, Cristo, la tierra, sí. ¿Qué podían esperar ya?¹²³

Cabe recordar aquí una reflexión de José Revueltas que no aparece en la novela, pero que es muy afín a este tipo de intervenciones del narrador: "Es natural, por ejemplo, que la religión católica del mexicano sea una religión triste, desgarradora y llena de nostalgia, pues se trata de una religión destinada a sustituir algo que se ha perdido y que ya no se sabe qué es."¹²⁴

En una charla con Roman Samsel y Krystyna Rodowska Revueltas habla del carácter pagano del catolicismo de los indios mexicanos que según él expresó en *El luto humano*:

Pregunta usted por la vida espiritual, por el mundo interno de los indios mexicanos. Se podría afirmar que ese mundo era tan rico, tan sugestivo, y la religiosidad ligada de manera tan integral a la vida misma, que todo ello penetró con ímpetu en la nueva ideología religiosa, el catolicismo; la caló muy hondo, transformando su carácter. El catolicismo de los indios mexicanos es un catolicismo pagano. A esta cuestión, precisamente, hago una clara referencia en mi novela *El luto humano*: por detrás de cada altar asoma un ídolo nativo. El actual indio mexicano viene siendo la encarnación misma de la nostalgia. No sabe a ciencia cierta qué es lo que añora. Le han quitado algo esencial. Esto influye en su actitud social, orienta su vida espiritual hacia los mitos católicos, se traduce en su trato hacia las demás personas, en las formas de la vida cotidiana. (...) Todo esto explica la subsistencia de la visión mágica de la realidad.¹²⁵ (p.157)

3.4 *El cura bajo una perspectiva intertextual: los curas de Greene, Unamuno y Bernanos*

El poder y la gloria (1940)

Esta novela de Graham Greene narra la historia de un cura aficionado a la bebida que sufre la persecución religiosa emprendida por el régimen del presidente Calles, la misma persecución que derivó en los episodios de la guerra cristera que narra Revueltas en *El luto humano* y en *Dios en la tierra*.¹²⁶ *El poder y la gloria* es también la historia de una

¹²³ José Revueltas, *Op. cit.*, p.171.

¹²⁴ José Revueltas, "Posibilidades y limitaciones del mexicano" en *Ensayos sobre México*, México, Ediciones Era, 1985, pp. 56-58.

¹²⁵ Andrea Revueltas y Philippe Cheron, *Op. cit.*, p.157

¹²⁶ En 1929 Calles ya no era presidente, pero los gobiernos de Pascual Ortiz Rubio y de Abelardo Rodríguez fueron tan claramente subordinados a la voluntad de Calles que el periodo comprendido entre 1929 y

sensibilidad desgarrada que padece la precaria condición del hombre, la historia de un cura que hasta el final de su vida, momentos antes de ser fusilado, está convencido de la inutilidad de su esfuerzo por ayudar a los hombres:

‘Qué tipo más absurdo soy —meditaba—, y cuán inútil. No he hecho nada por nadie. Lo mismo podía no haber existido jamás.’ Sus padres habían muerto... pronto él ni siquiera sería un recuerdo...; acaso, después de todo, no fuese, en realidad, digno del infierno. Sentía tan sólo una desilusión inmensa por tener que ir a Dios con las manos vacías, ya que no había hecho nada en absoluto.¹²⁷

El cura de Graham Greene, desviado de la ley de Dios, abrazado a bienes finitos y terrenales, se duele de sus pecados —ha roto el voto de castidad y tiene una hija prácticamente abandonada en la miseria. Su orgullo lo mantiene en Tabasco, donde ya no queda un sólo sacerdote más, pues todos menos él han huido para salvarse de la persecución del gobierno; es alcohólico y su voluntad no le alcanza para arrepentirse. El amigo del whisky sabe que rueda por el mundo tal vez causando más mártires que evitando el dolor de otros hombres. Conoce la parcialidad y la insuficiencia de su caridad. Es consciente también de su rebelión en contra de Dios: ama el fruto de su pecado, su hija Brígida. El cura padece la incapacidad de hacer un acto de contrición auténtico: el acto interno por el cual se expresa nuestro dolor sincero por haber ofendido a Dios, nuestro aborrecimiento del pecado y nuestro firme propósito de evitarlo, no puede ser perfecto si lo provoca el temor al dolor, al castigo o a la muerte: "la contrición es el fruto de un largo ejercicio, de una prolongada disciplina" que el cura no tiene.

Aunque sólo instantes antes de morir el cura logra dominar su miedo al dolor y a la muerte, éste miedo lo domina y enferma durante largos años de persecución religiosa. En esto se parece bastante al cura de *El luto humano*, cuyo temor es también vacilación y conciencia atormentada. Sin embargo, no hay en el cura de Greene las terribles reflexiones del cura de Revueltas sobre lo que sería la vida después de la muerte (una especie de hiper-conciencia eternamente atormentada por la verdad, según vimos anteriormente). Ya veremos más adelante si es verdad que los curas de Greene y Bernanos, a diferencia de los sacerdotes que aparecen en las novelas de Revueltas y Unamuno, parecen un poco menos obsesionados consigo mismos, con su propia existencia.

El cura de Greene, por lo pronto, sufre porque sabe que es un mal ejemplo:

mediados de 1935 es denominado "maximato" en razón de que Calles, conocido como el "jefe máximo de la Revolución", gobernaba aún.

¹²⁷ Graham Greene, *El poder y la gloria*, México, Editorial Porrúa, 1998, p.178.

Reflexionaba: 'Si me voy encontraré otros sacerdotes, me confesaré, tendré contrición y seré perdonado. Una vida eterna empezará de nuevo para mí. La Iglesia enseña que el primer deber de los hombres es salvar su propia alma'. Las ideas más simples del infierno y del cielo se agitaban en su cerebro; esa vida sin libros, sin contacto con gente educada, había borrado todo de su memoria, excepto el esquema más simple de los misterios. (...) Abandonándolos, se salvaba; y ellos se verían libres de su ejemplo: era el único sacerdote que esos niños habían visto jamás. En él se basarían para imaginar toda una religión, de él tomarían sus ideas acerca de la fe. Pero también de él recibían a Dios en la boca. Cuando se hubiese marchado sería como si Dios, en todo aquel espacio entre el mar y las montañas, hubiera dejado de existir. ¿No sería deber suyo quedarse, aunque le despreciasen, aunque fuesen asesinados por su causa, aunque les corrompiese su mal ejemplo? Le perturbaba la enormidad del problema; yacía con las manos sobre los ojos: en ninguna parte, en toda la gran llanura pantanosa, había una sola persona a quien pudiera consultar. Se llevó a la boca la botella de aguardiente.¹²⁸

El cura es un fracasado, un personaje profundamente humano que ejerce una enorme fascinación en el lector y probablemente también en Graham Greene. Cuando el cura llega a la escena de su desesperación, al pueblo donde está su hija, su pecado imperdonable, piensa que en algún día no muy lejano los desechos de sus fracasos sofocarán totalmente la fuente de la gracia, se acallarían entonces la voz y el ejemplo de Cristo que actúa a través de él: "Hasta ese momento, seguiría luchando, con intervalos de temor, de cansancio, con desvergonzada despreocupación de espíritu".¹²⁹

A diferencia del cura de Revueltas, el de Greene no pierde nunca del todo la fe, aun cuando hasta el final tendrá la certeza de su condenación, aun cuando siente que una perra hambrienta y abandonada tiene más esperanza que él: "De todos modos conservaba (la perra) una especie de esperanza, al contrario que él. La esperanza es un instinto que tan sólo el razonamiento humano puede matar. Un animal jamás desespera."¹³⁰ (p.122). ¿Cuál es la fe que no ha perdido? En realidad nunca se agota la fuente de la gracia que según él lo mueve, hasta el último momento el cura es capaz de actuar para salvar a los demás: asiste a una moribunda en lugar de tomar el barco que habría de salvarlo, cede al hombre que le va a traicionar la mula que posibilitaba su huida para que *Judas* pueda curarse y, finalmente, aún sabiendo que va directo a una trampa mortal decide arriesgar su vida para salvar el alma de un gángster.

El cura de Greene sabe que Dios está en él, y en todos los hombres:

¹²⁸ Graham Greene, *El poder y la gloria*, México, Ed. Porrúa, 1998.

¹²⁹ *Ibid.*, p.52.

¹³⁰ *Ibid.*, p.122

... en el centro de su propia fe permanecía siempre la convicción misteriosa de que estamos hechos a imagen de Dios: Dios era el padre, pero también la policía, el criminal, el cura, el maniaco y el juez. Algunas veces la imagen de Dios colgaba de una horca y adoptaba raras actitudes ante las balas en el patio de una cárcel o se retorció como un camello durante el acto sexual. Sentábase en el confesionario y escuchaba las ingenuidades complicadas y sucias que la imagen de Dios había imaginado. Y ahora esta imagen se bamboleaba, arriba y abajo, sobre el lomo de la mula, con los dientes amarillos clavados en el labio inferior; y la misma imagen había cometido un día su acto de rebelión con María, en la cabaña, entre las ratas. A veces debe de ser un consuelo para el soldado, el que sean iguales las atrocidades cometidas por ambas partes: nadie jamás era el único.

Una reflexión parecida le merece la destrucción que los camisas rojas han sembrado en su lucha contra todo aquello que simboliza o representa la religión cristiana:

Resultaba singular aquella furia mutiladora, porque, por supuesto, nunca la destrucción es suficiente. Si Dios fuera igual a un sapo, uno podría librar de ellos al mundo; pero ya que Dios era como uno mismo, no servía de nada estropear las figuras de piedra: sería preciso suicidarse entre las sepulturas.¹³¹

Hay, sin embargo, otro rasgo que comparten los dos curas: la convicción de su fracaso, la conciencia herida del hombre que se sabe inútil. Unas horas antes de ser fusilado, el cura comienza a perder el miedo que lo acompañó durante los ocho años de su huida, pero la certeza de su fracaso no lo abandona:

Los ocho años de servicio duro y desesperado le parecían tan sólo una parodia de sacerdocio: unas pocas comuniones, unas pocas confesiones, y un mal ejemplo sin fin. Pensaba: 'si al menos tuviera una sola alma que ofrecer, para poder decir a Dios: he aquí mi trabajo...' Hubo gente que murió por él: se merecían un santo. Y un dejo de amargura extendióse por su corazón, condolido por ellos, pues Dios no había juzgado conveniente mandarles uno. (...)

Las lágrimas se derramaban por sus mejillas: no tenía, en aquel momento, miedo de condenarse; incluso el miedo al dolor estaba en último término. Sentía tan sólo una desilusión inmensa por tener que ir a Dios con las manos vacías, ya que no había hecho nada en absoluto. En aquel momento le parecía hubiera sido muy fácil ser santo. No hubiera hecho falta más que un poco de dominio sobre sí mismo y un poco de valor. Sentíase como quien ha perdido la felicidad por llegar unos segundos tarde al lugar de la cita. Ahora comprendía que al final sólo cuenta una cosa: ser santo.¹³²

El cura de Greene, como el de Bernanos en *Diario de un cura rural* o el de Unamuno en *San Manuel Bueno, Martir*, encuentran sentido y valor en la pobreza y el dolor humano, como nunca ocurre con el cura de *El luto humano*:

—Un santo Padre nos ha enseñado que la alegría está condicionada al dolor. El dolor es una parte de la alegría. Cuando tenemos hambre pensamos en lo que disfrutaremos al fin con el

¹³¹ *Ibidem*

¹³² *Ibid.*, pp. 177-179.

alimento. (...) La gente se removía en la sombra sobre el duro suelo. El olor de seres humanos sin lavar luchaba con el de la cera. Él gritaba, obstinado, con voz autoritaria: —Por esto yo os digo que el cielo está aquí; esto es parte del cielo, lo mismo que el pan es parte del placer. —Añadió—: Pedid sufrir más cada día. No es canséis jamás de sufrir. La policía que os vigila, los soldados que os cobran impuestos, los azotes del jefe que siempre recibís porque sois demasiado pobres para poder pagar, las viruelas y la fiebre, el hambre... todo esto forma parte del cielo; es la preparación. Acaso sin esto, ¿quién sabe?, no gozarías tanto del paraíso. No sería completo. ¿Y el cielo? ¿Qué es el cielo? (...) El cielo está allí donde no hay jefes, ni leyes injustas, ni contribuciones, ni soldados, ni hambre. (...) ¡Qué fácil es decir todo lo que *no* hay en el cielo! Lo que sí hay es Dios. Esto ya es más difícil. Las palabras están hechas para describir lo que conocemos por nuestros sentidos. (...) Por encima de todo acordaos de esto: el cielo está aquí. (...) Aquí mismo, en este mismo instante, vuestro miedo y el mío forman parte del cielo, donde ya no habrá miedo nunca jamás. (...) Sintióse humillado por el dolor que los hombres ordinarios soportaban voluntariamente; a él el dolor le era impuesto. Los cirios humeaban y el pueblo se revolvía sobre las rodillas. Sentía una felicidad absoluta saltándole dentro del pecho, antes que retornara la ansiedad; era como si le fuese dado examinar desde afuera la población del cielo. Éste debía contener precisamente aquellas caras hambrientas, asustadas y perplejas. Durante unos segundos sintió satisfacción inmensa, ya que podía hablarles del sufrimiento sin hipocresía. Resulta difícil predicar la pobreza cuando se es un cura orondo y bien alimentado.¹³³

Odian ustedes al rico y aman al pobre. ¿No es así? (...) Pues yo no quisiera criar a mi hija para ser como lo que odio. No es sensato. (...) Nosotros hemos dicho siempre que el pobre es bienaventurado y que el rico hallará dificultad para entrar en el cielo. ¿Por qué habíamos de hacerlo también difícil para el pobre? Oh, ya sé que se nos ha dicho que hay que dar al pobre para que no tenga hambre; el hambre puede hacer al ser humano tanto daño como el mismo dinero. Pero, ¿para qué habríamos de dar poder al pobre? Es mejor dejarle morir en el fango para despertar en el cielo... mientras no le empujemos más la cara contra el fango.¹³⁴

San Manuel Bueno, Mártir (1930)

Analizar esta novela de Miguel de Unamuno bajo la luz de *Del sentimiento trágico de la vida*, obra central del escritor español, puede ayudar a ubicar el alcance de estas polémicas palabras de Octavio Paz: "Revueltas vivió el marxismo como cristiano y por eso lo vivió, en el sentido unamunescos, como agonía, duda y negación".¹³⁵ Sin embargo, no hay manera de alcanzar la certeza en cuanto a este punto: Paz tenía en mente la personalidad completa de Unamuno y no pensaba en una obra o en un personaje unamuniano en particular.

¹³³ *Ibid.*, pp.59-61.

¹³⁴ *Ibid.*, p.168.

¹³⁵ Octavio Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas" en *Hombres en su siglo*, México, Editorial Seix Barral, 1998, p.146.

El párroco de la novela de Unamuno se distingue del cura de *El luto humano* en aspectos importantes: la percepción que tienen de su tarea, el dilema espiritual que los desgarran, el objeto de su creencia y su concepción de la religión.

San Manuel Bueno, mártir es la historia de un cura que no cree en lo que predica pero encuentra razones vitales para defender la fe en sus feligreses: no concibe la vida virtuosa ni cree posible la alegría temporal y terrena entre los hombres sin el consuelo de la religión.

La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella. (...) Yo estoy aquí para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.¹³⁶

Detrás del cura, a quien para creer no le bastan "ni la ingenua e impersonal fe de sus feligreses ni las «razones teológicas» que —como cura— había aprendido"¹³⁷, se encuentran, según Manuel Maceiras, los temas centrales de la obra de Unamuno: el desasosiego existencial para creer, personalmente; la crítica de una fe entendida como irreflexivo legado tradicional y el rechazo al sentido impersonal y colectivista de la fe popular.

Crear supone alienar la razón a favor del objeto de la Fe que trasciende por su naturaleza a toda razón humana. Eso el legítimo creyente lo sabe y lo acepta, pero ello impide hacer de la fe una tranquila posesión (...) sin compromiso y sin riesgo.

Unamuno sitúa a Don Manuel en el trance que supone enfrentar la naturaleza finita del hombre y la infinitud de Dios. Por eso, lo que es creer responsable y razonablemente, es lo más próximo al ateísmo, lo más cercano a negar lo que se cree porque lo contrario sería desconocer la naturaleza misma del acto de fe que tiene como objeto a un ser del que no podemos vislumbrar siquiera un atisbo de su naturaleza. Por eso la fe es pelea, lucha por creer, combate con la propensión a hacer de ella un acto más de la experiencia ordinaria. La fe es lo más extraordinario y por lo tanto lo más escandaloso. (...) la posibilidad de toda creencia está vinculada al reconocimiento de esta situación de desconcierto, de escándalo racional. Lo contrario es destruir al mismo Dios en que se dice creer.¹³⁸

En 1930, año en que fue escrita esta novela, Unamuno participó intensamente en la vida política de su país en contra del dictador Primo de Rivera y del rey Alfonso XIII. Según John Butt, Unamuno incluso fue públicamente identificado como una de las cabezas simbólicas

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Edaf, 1985, pp. 95-96.

¹³⁷ Manuel Maceiras Fafián, Introducción a *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Edaf, 1985, p.29.

del ascendente movimiento republicano en España. No obstante, en *San Manuel Bueno, Mártir* no hay una sola opinión favorable al punto de vista político de signo progresista. La novela incluso muestra un claro desdén hacia el mundo público y la vida política. Don Manuel defiende la pobreza, la resignación y la religión precisamente por su carácter de opio del pueblo:

No, Lázaro, no; la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad. Yo no he venido a someter los pobres a los ricos, ni a predicar a éstos que se sometan a aquéllos. Resignación y caridad en todos y para todos. Porque también el rico tiene que resignarse a su riqueza, y a la vida, y también el pobre tiene que tener caridad para con el rico. ¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida? Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... Opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio. Y no logro dormir bien y menos soñar bien.¹³⁹

Asumir la novela como autobiográfica, como si fuera un reflejo directo de las ideas del autor sobre la realidad, es una trampa que Butt intenta librar: señala que raramente los trabajos de Unamuno son una expresión directa de su personalidad. No obstante, interpreta la contradictoria relación entre *San Manuel Bueno, Mártir* y la actitud política de Unamuno a partir de las frecuentes crisis de incredulidad y desesperanza que habrían destruido el entusiasmo del vasco en el ámbito político.¹⁴⁰

(Las vacilaciones, decepciones y dudas que también padeció Revueltas en el ámbito político resultaron en posturas muy diferentes.)

San Manuel Bueno, mártir no es una obra realista: la estructura y el lenguaje de la novela revelan que la intensión de su diseño no es reflejar o conectarse con la historia contemporánea o determinadas condiciones sociales.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁹ Miguel de Unamuno, *Op. cit.*, pp.104-105.

¹⁴⁰ La desilusión y el poco respaldo de sus convicciones en sus actividades políticas aparecen claramente en el prefacio de 1930 a la edición de *La agonía del cristianismo*: "...y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: 'Y después de esto, ¿para qué todo?, ¿para qué?' Y para aquietar a esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia, y para convencerme a mí mismo de sus excelencias." (Citado en John Butt, *Miguel de Unamuno. San Manuel Bueno, mártir*. London, University of London, King's College, 1981, p.29.) Según Butt, Unamuno amaba la celebridad y el reconocimiento público, pero ocasionalmente se detestaba a sí mismo por sucumbir a la

Como en *El luto humano*, la novela de Unamuno contiene un conjunto de contradicciones simbólicas muy importantes (la altura de la montaña-el abismo del lago; lo mutable y lo permanente, la vida y la muerte, la fe y la razón, la destrucción y la inmortalidad) que enmarcan y definen la vida del pueblo de Valverde de Lucerna. Pero a diferencia de lo que ocurre en la novela de Revueltas, donde en ocasiones el narrador hace explícito el significado de este tipo de contradicciones, en *San Manuel Bueno, Mártir* nunca se resuelven ni explican.

Comparto la opinión de John Butt en el sentido de que la novela del cura Don Manuel

is a highly fictionalized, mythical work with a strong element of mystery, unreality and even fantasy (...). It is very much an anti-realist novel, a statement of which Unamuno would certainly have approved, and it is also a typically modern work of art in the sense that we cannot be sure to what the work refers: it is, in a complex and difficult sense, a work which is curiously enigmatic in its structure.¹⁴¹

Para Butt los personajes son de hecho figuras alegóricas que cargan un mensaje filosófico o religioso: la función y la identidad de los personajes conecta con la naturaleza mítica y simbólica del texto. Según Butt, la novela no trata sobre un cura escéptico que engaña a los habitantes de un pueblo español para mantenerlos en la creencia: la novela es más bien una alegoría de Cristo, una historia velada sobre la verdadera naturaleza del cristianismo. Detrás de Don Manuel se encontraría una interpretación peculiar de la vida de Cristo: Jesucristo subió a la cruz sabiendo que había enseñado a los hombres algo falso. Movidado por piedad sufrió el martirio de una muerte cruel para que los hombres ordinarios creyeran y pudieran consolarse con su fe: sin la vida de Cristo la existencia no tiene sentido y revela un estado miserable de indefensión y desamparo. Visto así, Jesús sería un personaje heroico que sufrió la muerte para crear y reforzar las ilusiones que brindan satisfacción a los hombres, un mártir de una fe fundada por él sin creer realmente en ella. Varios pasajes respaldan la identidad entre Don Manuel y la figura de Cristo que esta interpretación supone: la frase que proclama Don Manuel en el sermón del Viernes Santo acentúa el dramatismo y hace temblar a todo el pueblo: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?"¹⁴²

tentación de buscar notoriedad pública e intentaba rescatar su autoestima escribiendo libros como *San Manuel Bueno, mártir*, donde desdeña, incluso desprecia, el mundo público y todo lo que de él se desprende.

¹⁴¹ John Butt, *Op. cit.*, p.32.

¹⁴² En opinión de Manuel Maceiras el grito de Cristo en la cruz, antes de expiar, no es sólo la expresión del desamparo de Cristo, es sobre todo una clave para entender la tensión existencial entre el silencio de Dios y las exigencias de la creencia. "El fondo de toda reflexión unamuniana sobre la fe tiene como sustento esta concepción agónica (combativa) de la conciencia que quiere creer." (p.72)

Unamuno admiraba a Cristo por sacrificar, como Don Manuel, todo en nombre de un ideal de felicidad humana. Para Unamuno la idea del alma inmortal es una creencia que se añade con el tiempo al cristianismo y que no está realmente justificada en las escrituras. En *La agonía del cristianismo* afirma que, como Jesús, él no cree en la inmortalidad del alma sino en la necesidad de satisfacer la desesperada nostalgia del hombre común por una fe en su supervivencia después de la muerte terrenal. Para Unamuno la figura de Jesús es mucho más humana y trágica que la personalidad que tiene el hijo de Dios de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. : "...luego que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes (...) nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma."¹⁴³ En esta frase duda de la vida sobrenatural y sugiere la oportunidad de mejorar la vida aquí en la tierra, pero a través de una mentira piadosa, no de una conciencia revolucionaria. El heroico sacrificio de Cristo ha dado nueva vida a los hombres, su muerte ha dado sentido y propósito a la vida de los hombres y finalidad humana al universo. Sólo por la muerte de Jesús los hombres han aprendido la esperanza.

Al final de la novela Unamuno nos recuerda que *San Manuel Bueno, mártir* es una obra de la imaginación que no expresa necesariamente las convicciones de su autor: recalca la autonomía de las opiniones de sus personajes, como lo hizo en *Niebla*. ¿Cuál es entonces el sentido de la historia del cura Don Manuel?

The central issue in the novel is the relative value of truth and myths: given the miserable facts of existence (specifically that we are doomed to die), which is preferable, happiness or knowledge? This question was probably the most fraught and sensitive of a whole range of problems which exercised Unamuno (...)¹⁴⁴

¿Será entonces la disyuntiva entre felicidad y verdad? ¿Entre religión y filosofía? En principio es inútil averiguarlo, pues Unamuno y Don Manuel no eran la misma persona. Sin embargo, aquí cabe recordar la opinión de María Zambrano. Según ella la lucha de Unamuno no es entre religión y filosofía, como podría deducirse de una lectura ligera de *Del sentimiento trágico de la vida*, sino entre tragedia y religión: sí, como Job, Unamuno es un hombre que frente al Dios escondido se levanta a argüir sin querer oponerle las razones del humano entendimiento sino combatiendo contra la resignación: más con la razón modesta a medida del hombre que con una razón total y verdadera. La contradicción define a Unamuno: no la claridad cierta sino la búsqueda de un futuro inalcanzable que ha de ser

¹⁴³ Citado por John Butt, *Op. cit.*, p.74.

alcanzado. Unamuno elige al Dios hallado en la lucha, al que no es posible ver la cara, el que no se encuentra con la razón: en la medida en que no es suyo el dios del amor y de la fe pasiva el suyo es un cristianismo trágico: “Dios le sale siempre de sí, de su guerra sale más existente y consistente que de su paz, de su quietud. Por eso teme aquietarse.”¹⁴⁵

Por todo lo anterior muchas veces lucen pragmáticas, más que puramente intelectuales, las razones de Unamuno para sostener la fe. Otras veces es sólo el ansia de pervivir, la voluntad, el desnudo afán de seguir viviendo: lucha entre tragedia y religión.¹⁴⁶

Otra cuestión importante es que en ninguna parte Don Manuel explícitamente dice no creer en Dios, sólo afirma que no puede creer en la inmortalidad del alma: la novela no expresa una visión atea en sentido estricto. Según Butt, la posición de Don Manuel (creer en Dios, pero no en la inmortalidad) refleja una característica notable en Unamuno: la única cuestión crucial para el hombre es la de la supervivencia después de la muerte, la cuestión sobre la existencia o inexistencia de Dios es un problema secundario.

También Serrano Poncela opina que el gran tema de Unamuno es el de la inmortalidad del alma como única posibilidad de trascendencia existencial:

... toda la novelística unamuniana es un sólo tema con variaciones: el tema de la muerte y su soledad personalísima, lo que obliga a cada uno a hacerse con una religión individual para la hora de morir. En 'La agonía del cristianismo' queda formulada la cuestión del siguiente modo: cada auténtico cristiano hágase su religión individual, su *religio quae non religat*, su paradoja. Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad. Buscar en estas soledades el hilo común, la ontología de la muerte, es la preocupación máxima de Unamuno a lo largo de poemas y relatos. (...) Para Unamuno la muerte es presencia radical de una soledad; cada muerte es *propia*, tiene su clima propio y su experiencia no puede ser reiterada.¹⁴⁷

¹⁴⁴ John Butt, *Op. cit.*, p. 46

¹⁴⁵ María Zambrano, *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, pp. 87-90.

¹⁴⁶ Así como “Don Manuel vive la tragedia de no poder reducir a la lógica de la razón y no poder experimentar vitalmente las verdades de la fe”, Unamuno rechaza tanto el sentido impersonal y colectivista de la fe popular, como la racionalización de las verdades de la fe: su tragedia, tal vez, es no encontrar razones suficientes para creer de otro modo. (Cita de Manuel Maceiras, *Op. cit.*, p.86) Como también lo señala Segundo Serrano Poncela, la duda dramática sobre la inmortalidad que padece Unamuno, la cual proviene del conflicto entre la solución católica al problema de la inmortalidad del alma y las exigencias de la razón, es una duda de pasión consecuencia del conflicto entre la razón y el sentimiento, no una duda metódica y cartesiana. Ante el dilema Unamuno reclama una solución por medio de la lucha: para él “en la agonía se encuentra la posibilidad única de superar el radical estado de angustia en que el hombre se encuentra, de pronto, inserto”. (Segundo Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964, p.135) Todo en Unamuno es conflicto, decía María Zambrano. Sí, conflicto pasional, trágico.

¹⁴⁷ Segundo Serrano Poncela, *Op. cit.*, p.115.

Unamuno necesita creer en la inmortalidad para seguir viviendo aquí y ahora. En *Plenitud de plenitudes* Unamuno afirma que el fundamento de la creencia en la trascendencia de nuestra existencia se encuentra en la voluntad: "¿En qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable? En que lo quiero, en que quiero persistir."¹⁴⁸ Unamuno en realidad trata de conciliar la falta de fe con la necesidad de una fe.

San Manuel Bueno pone al descubierto las raíces, hasta entonces escondidas, de una antigua contienda entre la fuerte corriente existencialista humana y atea que a veces le atosiga y el existencialismo cristiano de Kierkegaard, su maestro. Todo lo que en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* es angustiosa meditación escatológica se convierte en la novela en humilde experiencia extraída del cotidiano vivir. El sacerdote Don Manuel ha descubierto la terrible verdad de la vida: su soledad y su gratuidad. Sabe que el hombre no es más que una ambulante sombra moviéndose en el vasto perímetro de un mundo hostil y desprovisto de trascendencia. Pero se niega a hacer partícipes de su descubrimiento a los demás. Y para defender su negativa, tan difícil, trata de conciliar dos contrarios: la falta de fe y la necesidad de una fe que salve y ayude al olvido. Una vez más el desgarrado grito evangélico: 'Quiero creer. Ayuda, Señor, a mi incredulidad.' Don Manuel es para el rebaño de sus fieles un portacristo; suprema autoridad en cuestiones de creencia y consolación, por medio de cuyas recetas se mantienen el orden y la existencia diaria de la feligresía. ¿Qué sería de estos humanos si la fe les faltase? Todo el orden moral y social, en ellos, descansa en la creencia de una vida trascendente. ¿En nombre de qué autoridad, respaldado en qué defensa le estaría permitido descubrir la verdad y romper la armonía preestablecida; hacer a los hombres débiles que le siguen responsables de su propio destino? (...)Una vida semejante equivale a un permanente combate contra el suicidio. Pero esta agonía silenciosa es fecunda en cuanto salva, con su doloroso fluir, la vida de los demás. Tal es el punto de vista último de Don Manuel y quizá la dramática concesión unamuniana, ya en el declinar de su vida, que le separa de la ortodoxia existencialista. Tras las vestiduras sacerdotales de Don Manuel Bueno se refugia Unamuno, fatigado, con drama íntimo: la contienda entre el agonista existencial y el peso hispánico de siglos de fe viva y a ultranza, de dogma tridentino, de necesaria defensa de la Iglesia de Pedro y de Cristo. (...) Quizá el viejo Kierkegaard haya removido sus huesos en la tumba escuchando semejante herejía de su discípulo. El cristianismo existencial no puede ir más allá de aceptar la angustia como justificación y penitencia por lo aparentemente absurdo y arbitrario de la vida.¹⁴⁹

Nada más opuesto el talante de José Revueltas que la voluntad de ocultar a los hombres la verdad: no puede salvarse a los demás si se les mantiene en la mentira, José prefería la lucidez descarnada a la "felicidad de los cerdos". Sin embargo, la relación de Unamuno con el cristianismo fue realmente compleja y desconcertante: en otras ocasiones señaló que la verdad y el sufrimiento eran mucho más nobles que una vida de contento en la ilusión. Unamuno en realidad fue mucho más inconsistente que su personaje. Unas veces profesaba orgulloso su íntima y profunda piedad católica y cristiana, otras confesaba un escepticismo

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴⁹ Serrano Poncela, pp.187-188.

radical: "Yo creo que el mundo no tiene finalidad... somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene."¹⁵⁰

A lo largo de su vida Unamuno actuó como un cristiano, incluso como un creyente católico (atendía a misa frecuentemente, usaba un crucifijo, insistía en rezar el rosario regularmente, leía casi todos los días los evangelios en griego, le gustaban los retiros en monasterios, etc); pero, por otro lado, en sus textos afirmaba que un adulto puede aceptar el catolicismo sólo si niega su propia inteligencia. En *Vida de Don Quijote y Sancho* se lanza contra los espíritus menguados que prefieren ser cerdos satisfechos e ignorantes en lugar de hombres desgraciados al asumir la verdad de la soledad y el sufrimiento. En *Del sentimiento trágico de la vida*, en el capítulo 11, señala lo contrario a la postura de Don Manuel: "La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y la modorra de la materia, sino despertarlos en la zozobra del espíritu... No hay que darse opio, sino poner vinagre y sal en la herida del alma." Ambas citas revelan similitudes con las palabras del propio Revueltas. No obstante, decir que Revueltas vivió el marxismo en sentido unamunescos como agonía, duda y negación produce más desconcierto que revelación: a Unamuno le preocupaban sobre todo las aspiraciones más profundas y emotivas del alma humana (la inmortalidad, entre todas). Unamuno nunca se decidió por vivir o no de acuerdo con los mitos confortables de la religión. Le interesaba la conciencia para legitimar sus propias intuiciones y aspiraciones, por problemáticas que sean. Revueltas no quería servirse de la conciencia para legitimar aspiraciones, creía en la revelación de una conciencia, de una verdad, para cambiar al mundo.

Según Butt, de la lectura del diario de Unamuno se desprende que a partir de 1897 una disyuntiva era clara y capital en su vida: optar por el catolicismo (y por sus creencias que sabemos no son verdaderas) o por una vida de angustia y congoja. Sin duda Butt tenía razón cuando sostuvo que Unamuno vivió una relación con el cristianismo realmente inconsistente y desconcertante.

Pese a sus dudas y contradicciones, me parece que la obra de Revueltas fue mucho más consistente: heterodoxa dentro de la tradición marxista, crítica de las deformaciones ideológicas, pero nunca antimarxista.

Por otro lado, si Unamuno se ocupó de Don Quijote como ejemplo de un héroe trágico que por un acto de voluntad afirma fe y vida sobre las tristes verdades de la razón y el sentido

¹⁵⁰ Citado en John Butt, *Op. cit.*, pp.48-49.

común, Revueltas se apoyó en modelos “trágicos” de militantes comunistas que hacían precisamente eso: afirmar fe y vida sobre las tristes verdades de una razón espuria y un mundo enajenado.

En ambos escritores hay el reconocimiento de la primacía de lo humano, del dolor y la muerte: la imposibilidad de una fe asistida por Dios, segura y tranquilizadora revela en Unamuno a un hombre permanentemente afectado de pura ansia agónica. Revueltas también concibe al hombre como un ser agónico. Los dos coinciden en la búsqueda de un futuro inalcanzable que ha de ser alcanzado. Tal vez por la intensidad con que vivieron sus contradicciones los dos comparten una actitud entrañable: ambos quieren creer.

De la esperanza nace la desesperación, en este momento trágico. Y de entre la desesperación, se alza la esperanza, cobrando de ella su fuerza. La duda, pues, la intelectual o racional, queda sobrepasada por esta dialéctica de la desesperación y de la esperanza, que dibuja un extraño movimiento, que ya no es pendular, sino más bien como una espiral, la terna espiral en que se resuelven las contradicciones del espíritu.¹⁵¹

Diario de un cura rural (1936)

El diario del joven cura de Ambricourt hilvana experiencias e impresiones sobre un cuerpo de miembros dolientes: su parroquia, la Iglesia, la humanidad. Ese cuerpo también dispone de la dicha y la alegría que corresponden a este mundo, ama su hermosura y sencillez, pero en la sensibilidad enferma que llena las páginas del diario pesa más la omnipresencia y fuerza del mal:

La ignorancia, la enfermedad, la miseria, devoran a millones de inocentes, y cuando la Providencia, por milagro, reserva algún asilo donde pueden florecer la paz, las pasiones acuden a esconderse, arrastrándose, y cuando llegan a aquel lugar aúllan como bestias.¹⁵²

Oprimido por su incapacidad y miseria, el cura intenta servir a la salvación de las almas, pero narra en realidad su propia lucha entre la Gracia y la desesperanza.¹⁵³ El protagonista principal remite todo el tiempo a un conflicto de carácter sobrenatural: la lucha entre el

¹⁵¹ María Zambrano, *Op. cit.*, p.190.

¹⁵² Georges Bernanos, *Diario de un cura rural*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, p.154.

¹⁵³ Según el diccionario católico que contiene la versión directa de la Biblia de Mons. Dr. Juan Sraubinger, la desesperación es un pecado muy grave que puede llegar a rechazar y hacer imposible el influjo de la gracia divina: “Dice Santo Tomás que la desesperación es muy «peligrosa como infidelidad y desprecio de Dios, ya que por medio de la esperanza somos detenidos ante el mal y excitados al bien; si la esperanza faltase, los hombres caerían desenfrenados en el pecado y prescindirían de las buenas obras.»” (Sagrada Biblia, Chicago, The Catholic Press, 1958, pp.80-81)

pecado (la rebeldía contra el amor de Dios, el mal arraigado en las profundidades del corazón del hombre) y la presencia del Hijo de Dios que actúa a través de los hombres. La desesperanza del cura de Bernanos, la falta de confianza en la ayuda, el poder y la misericordia de Dios para obtener su amparo material o espiritual, se convierte en la agonía de un cristiano que teme intensamente a la muerte. Pero por sufrir la tentación de la desesperación puede dar la paz a los otros: cree en la lógica del sufrimiento que salva al mundo, en la renuncia a la alegría para que otros la posean. (Ni siquiera eso le queda al cura de José Revueltas.) Es, sin duda, la salvación en Dios la meta del cura de Ambricourt.

No obstante, pese al extenso y primordial reconocimiento del ámbito sobrenatural en el *Diario de un cura rural*, el párroco expresa, a través de imágenes y metáforas casi palpables de tan concretas, un vínculo entrañable con este mundo:

Era mi parroquia, pero yo no podía hacer nada por ella y la contemplaba tristemente, viendo cómo se hundía en la noche, cómo desaparecía... Dentro de algunos instantes dejaría de verla. Jamás había sentido tan cruelmente su soledad y la mía propia. Sin saber por qué pensé en aquel ganado que oía mugir a veces entre la niebla y que el vaquerillo, al volver de la escuela, con el cartapacio aún debajo del brazo, conducía ante los pastos mojados, al establo caliente y oloroso... También el pueblo parecía aguardar en aquel instante —sin grandes esperanzas de que apareciera— después de tantas noches transcurridas entre el lodo, a alguien a quien seguir hasta algún probable e inimaginable albergue.¹⁵⁴

El cura no es la expresión de un dogma, tampoco el títere de una concepción del hombre autorizada por la Iglesia: es un personaje literario con vida propia. Su espíritu infantil, con frecuencia alegre y fresco, se torna a veces sombrío y pierde el anhelo de los bienes eternos; discute con su amigo, el cura de Torcy, temas delicados que lo convencen de haber aceptado la terrible presencia de la divinidad en su pobre vida; come y bebe apenas para alimentarse, pero encuentra algo de gozo en las alucinaciones del hambre; trata de entender la lujuria, pero el terror que le provocan sus signos en quien no es más que una pequeña niña le perturba como una lлага misteriosa abierta en el flanco de la especie.

La novela de Bernanos, me parece, puede leerse como un magnífico ejemplo sobre la impracticabilidad de la literatura cristiana. ¿Puede existir una literatura subordinada a premisas teológicas? ¿Personajes literarios sujetos a la interpretación de la Iglesia sobre el “verdadero” sentido de la Biblia o del hombre mismo? De hecho el cardenal Henry Newman, acaso uno de los católicos ingleses más destacados del siglo XIX, comprendió así la imposibilidad de la literatura cristiana:

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.10

Si la literatura ha de ser un estudio de la naturaleza humana, no puede existir una literatura cristiana. Es una flagrante contradicción intentar una literatura sin pecado acerca del hombre que peca. Puede construirse algo muy grande y elevado, algo más excelso que todo lo escrito hasta ahora, y cuando se haya logrado, se descubrirá que no es literatura en absoluto.¹⁵⁵

¿Es cierto que no es posible ser un escritor católico? En realidad, como lo señala Gabriel Zaid en *Tres poetas católicos*, “mientras la cultura católica fue la cultura dominante, no se justificaba señalar a los católicos, sino a los gentiles, paganos, infieles, apóstatas, cismáticos, herejes, libertinos, excomulgados. La cultura católica no era católica: era, simple y sencillamente, la cultura.”¹⁵⁶ Zaid cree que es posible hablar de escritores católicos, pero su lugar es el de una zona equívoca, apartida, heterodoxa. Todos los escritores señaladamente católicos, dice Zaid, son creyentes sospechosamente heterodoxos en la medida en que dominan el discurso moderno sin dejar de ser católicos: están adentro y afuera de ambas tradiciones. El siguiente argumento de Zaid lo distingue de la postura de Newman, pero no deja escapar los riesgos que corre un “escritor católico”:

No han faltado creyentes que piensen que esto (situarse en ambos discursos, el moderno y el católico) no es posible o deseable, por razones morales. En sentido amplio, es como volverse un descastado. En un sentido estrecho, es pasar por experiencias prohibidas. La literatura moderna es muy libre, experimental: si quieres ser un buen católico, no puedes ser un buen novelista. (...) Significativamente, estos malos argumentos se dan también entre los protestantes y los comunistas: no son propios del catolicismo sino de la estrechez del juicio literario y moral. (...)

Para entender a otros, para ser entendido, hay que ponerse en su lugar: lugar prohibido o peligroso para mantener mi identidad. Ver desde afuera las propias creencias, verlas con ojos descreídos, como las ven los otros y como vemos las creencias de los otros, puede conducir a quedarse en el aire: a no creer ni en unas ni en otras. (...) ¿Se puede realmente entrar y salir de las culturas? Lo otro es inasequible: o te conviertes falsamente en otro, o supones falsamente al otro, o lo destruyes o, cuando crees llegar a comprenderlo, ya no es otro sino un reflejo de ti. (...)

Tanto la otredad de los otros como la nostredad de nosotros tienen algo de inasequible, pero no algo absoluto, que impida toda posible comprensión. Toda cultura tiene una zona apartada, universal, que nos permite vernos como si fuéramos otros (¿desde dónde?, desde el salto), y comprender así también a los demás. Es una zona equívoca. Asumida como propia, puedo creer (y hasta hacer creer) que lo universal es algo particularmente mío, que la zona apartada está en mi patria (mi cultura, mi religión, mi tribu, mi profesión, mi partido).¹⁵⁷

¹⁵⁵ La cita de Newman pertenece al texto *Idea de una universidad* según la introducción de Graham Greene y Ronald Mattheus que aparece en la mencionada edición de Porrúa de *El poder y la gloria*. No me fue posible corroborar esta cita.

¹⁵⁶ Gabriel Zaid, *Tres poetas católicos*, México, Océano, p.23.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 24-26.

Tal vez la etiqueta “cristiana” nunca se ajuste a la literatura moderna. O al revés, tal vez la literatura moderna jamás podrá ser cristiana. Es más fácil, acaso menos equívoco, hablar de una constante en la conciencia que los curas de Revueltas, Greene, Unamuno y Bernanos tienen de su misión: servir al hombre y compartir su suerte: justamente eso es lo que tienen en común el amor y la compasión: se comparte el gozo, se comparte el dolor. Tal vez esto sea lo verdaderamente importante, la constante clave en los cuatro curas, siendo imposible distinguir quienes están más obsesionados con su propia existencia, con su propia experiencia del dolor y de la muerte.

Para ellos, como lo señala el cura de Ambricourt, el infierno es haber dejado de amar. Pero el amor y la piedad lejos están de ser un acto plácido, dulcemente cálido:

La piedad, date cuenta, es como un animal, un animal al que puede pedirse mucho, pero no noto. El mejor perro puede volverse rabioso. La piedad es poderosa y voraz. No sé por qué la representan siempre un poco llorosa, un poco tonta. Pero en realidad es una de las mayores pasiones del hombre.¹⁵⁸

Sin duda la actitud ante la pobreza distingue al cura de *El luto humano* de sus pares literarios. Se trata, tal vez, de algo más que una actitud: acaso sea un modo radicalmente distinto de compartir el dolor. Acaso el cura de Revueltas, al abstenerse de defender la pobreza, como lo hiciera Cristo, como lo hacen los curas de Greene, Unamuno y Bernanos, representa la actitud menos cristiana entre las aquí descritas.

El cura de Bernanos, por otro lado, incluso afirma que la pobreza es algo que debe enseñarse a los pobres, su condición es la de ocupar el lugar del paraíso perdido:

—Habría que reflexionar mucho antes de hablarles a los ricos de la pobreza. De otro modo nos haríamos indignos de enseñársela a los pobres, ¿y cómo atreverse a presentarse entonces ante el tribunal de Jesucristo?

—¿Enseñársela a los pobres? —dije.

—Sí; a los pobres. A ellos nos envía primeramente Dios y para anunciarles...¿qué? La pobreza. Sin duda esperan otra cosa. Esperan el fin de su miseria y he aquí a Dios, cogiendo a la pobreza de la mano y diciéndoles: «Reconocedla como vuestra Reina, juradle homenajes y fidelidad». ¡Qué golpe! (...) «Habrán siempre pobres entre vosotros». Éstas no son palabras de demagogo, sino la Palabra que nosotros hemos recibido. Tanto peor para los ricos que se esfuerzan en creer que justifica su egoísmo. Tanto peor para nosotros que servimos así de rehenes a los poderosos, cada vez que el ejército de los míseros vuelve a batir las murallas de la Ciudad. ¡Son las palabras más tristes del Evangelio, las más cargadas de tristeza! (...) «Habrán siempre pobres entre vosotros —respondió Nuestro Señor—, pero a mí no me tendréis siempre». Lo que quiere decir: «No dejes que suene en vano la hora de la misericordia. Harías mejor devolviendo en seguida el dinero que me has robado, en vez de tratar de transformar a mis apóstoles con tus especulaciones imaginarias sobre fondos y tus

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.63

proyectos de obras sociales. Además, crees que así halagas mi bien conocida predilección por los mendigos y te equivocas de medio a medio. No amo a mis pobres como las viejas inglesas quieren a los gatos perdidos o a los toros de las corridas. Esos son amaneramientos de rico. Amo la pobreza con un amor profundo, reflexivo y lúcido —de igual a igual— como a una esposa fecunda y fiel. (...) La he querido humilde y fiel, pero no servil. (...) ¡Ricos o pobres, contemplaos en la pobreza como en un espejo, pues ella es la imagen de vuestra decepción fundamental, ella ocupa aquí abajo el lugar del paraíso perdido, ella es el vacío de vuestros corazones, de vuestras manos! (...) Si hubiera permitido que la considerarais como enemiga, o solamente como extraña, si os hubiera dado la esperanza de poder expulsarla un día del mundo, habría condenado al mismo tiempo a los débiles. Pues los débiles serán siempre un peso muerto que vuestras orgullosas civilizaciones se pasan de una a otra con cólera y disgusto. Yo he puesto mi señal sobre sus frentes y sólo os atreveréis a aproximaros a ellos a rastras, a devorar la oveja perdida, sin atreveros a atacar ya nunca al rebaño. En cuanto mi brazo cediera unos instantes, la esclavitud que tanto odio resucitaría por sí misma, bajo un nombre u otro, pues vuestra ley tiene sus cuentas arregladas y el débil no posee más que su piel para dar.¹⁵⁹

El mensaje cristiano, visto dentro de esta tradición, no es una apología de la miseria y la opresión, pero definitivamente no es revolucionario en la medida en que no es este el mundo que realmente le interesa. Giovanni Papini, en unas cuantas líneas, expresa muy bien el vínculo entre pobreza y vida sobrenatural:

La única pobreza que otorga la verdadera riqueza —la espiritual— es la pobreza voluntaria, aceptada, y deseada. La pobreza absoluta que deja libres para la conquista de lo absoluto. (...) En Jesús el amor de la pobreza no sólo es una regla ascética ni es una túnica orgullosa de la ostentación (...). En el Evangelio, la pobreza no es un adobo filosófico ni una moda mística: no basta ser pobre para tener derecho a la ciudadanía del reino, no basta abandonar las riquezas para ser perfectos. La pobreza del cuerpo es un requisito preliminar, como la pobreza del espíritu. Quien no está convencido de su bajeza no piensa ascender a la altura, quien no se ha desprendido de toda propiedad material no puede recobrar el apetito de los bienes esenciales.¹⁶⁰

No es difícil recordar aquí la denuncia de Nietzsche, quien viera en el desprendimiento cristiano una renuncia de la vida, una negación cobarde y tramposa de la fuerza vital e instintiva del hombre. En cualquier caso, está claro que la defensa de la pobreza se sostiene, para el cristiano, de la creencia en un mundo sobrenatural: nadie menos adecuado para defender la pobreza humana que Revueltas.

Finalmente quisiera tocar el único momento de triunfo que tiene el cura de Bernanos: alcanza la paz ayudando a la Condesa a cambiar rebeldía, resentimiento y orgullo por resignación ante la voluntad de Dios, quien le ha arrebatado la vida de su hijo. Este instante consume su pasión redentora, le hace sentir que cumple su misión. Pero el momento es

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 61-68

¹⁶⁰ Giovanni Papini, *Historia de Cristo*, México, Alamah, 2002, pp. 273-277)

breve, muy pronto se siente sólo ante el silencio de Dios: su esperanza, en su más alta tensión, es más bien un martirio que acaba por consumirlo. Esperar contra toda esperanza: esa era también una pasión en Revueltas.

4) Conclusiones. Una visión del cristianismo en la novela

La angustia radical, la desesperación (des-esperanza) tan definitiva, así como la presencia obsesiva de la muerte, son elementos que dominan en la novela, elementos extraños a la esperanza cristiana. Ya George Steiner demostró por qué ni el marxismo ni el cristianismo se encuentran en el terreno de la tragedia absoluta:

El modelo “absolutamente trágico” de la condición del hombre y de la mujer considera a éstos intrusos no deseados de la creación, seres destinados a padecer sufrimientos y frustraciones inmerecidos, incomprensibles y arbitrarios. El pecado original, adánico o prometeico, no es de categoría trágica. Este pecado está lleno de posibilidades tanto de motivación como de redención. En lo “absolutamente trágico”, el crimen del hombre es el de ser, el de existir. (...)

La “tragedia” absoluta, como visión filosófica sistemática o como literatura generada por esta visión, tiene una frecuencia muy escasa porque es casi insoportable. Pascal nos invita a mantenernos despiertos porque “Cristo agoniza hasta el final de los tiempos”. Pero la humanidad sin sueño enloquece. (...)

Independientemente de sus condiciones y postulados religiosos sobre la trascendencia, ni la promesa de la salvación cristiana ni la promesa meliorista y tópica del socialismo —en sí misma, una secularización de la escatología mesiánica judaica— producirían una tragedia. (...) La tragedia absoluta hace implícita o explícita la intuición según la cual ni la venida de un mesías ni la venida de un Cristo hacen posible algún tipo de reparación. No hay una *felix culpa*, sólo la eternidad de la falta y la dignidad insultada pero soberana del hombre que se niega a perdonar al dolor que se cierne sobre él...¹⁶¹

Para un cristiano, como para un marxista, el futuro es una dimensión de la esperanza. Para los cristianos el Apocalipsis pondrá fin al tiempo histórico y terminará con el sufrimiento de los elegidos; para los marxistas la salvación del hombre por el hombre, culminación del proceso histórico, ocurre en un horizonte revolucionario, en un futuro más o menos lejano. Más allá de si la novela de Revueltas es o no suficientemente acorde con la visión marxista o con la cristiana, dada la presencia de la muerte y la desesperanza, me parece que *El luto humano* fracasa en la medida en que Revueltas no subvierte la visión trágica, en la medida en que no expresa “la naturaleza híbrida de la vida, la trama indivisible que forman la esperanza y la desesperación, el invierno y la primavera, la medianoche y el mediodía de los hombres”:

El problema de la existencia humana es imitado, estilizado y seleccionado de forma plural. Allí donde hay tormento y ruina hay también placer y esperanza. Es en ese movimiento pendular y en esa simultaneidad donde se considera que reside la verdad vital, la esencial trivialidad de la supervivencia humana. En el mismo instante en el que se asesina a

¹⁶¹ George Steiner, “Tragedia absoluta” en *Pasión intacta*, Bogotá, Siruela/Ed.Norma, 1997, pp.115-131.

Agamenón o se envenena a Hamlet se celebra una boda, nace un niño o tiene lugar una alegre y tranquila comida en alguna casa fuera del palacio o incluso en una habitación del palacio más o menos distante del baño real o de la escena del duelo. La experiencia humana corriente afirma esta realidad y el arte dramático actúa según esta idea.¹⁶²

Las consecuencias del “absoluto trágico” en la novela de Revueltas son tan severas que no admiten salida: domina la desesperación, el invierno, la medianoche. Revueltas olvida que la risa se encuentra hasta en la garganta de la muerte. Steiner considera que lo absolutamente trágico no sólo es insoportable para la sensibilidad humana, es incluso falso con la vida.

Aunque no son elementos lo suficientemente importantes como para abrir una ventana, es posible encontrar en la novela algunos pasajes, sobre todo en torno a la figura de Natividad, donde se perfila por un instante la esperanza, la compasión, la solidaridad, aunque nunca el humor o la alegría. Son breves y frágiles estos momentos, pero me parecen centrales: no alcanzan a liberar a la novela de la visión trágica, pero perfilan algunos rasgos del humanismo de Revueltas que me parecen realmente importantes. Los extremos de agonía e injusticia no excluyen algunos momentos de fuerza vital.

En la novela aparece la palabra piedad más de 15 veces, la piedad no es un sinónimo de la solidaridad de clase, la compasión no es intercambiable por la responsabilidad de la que hablaba Sartre. La compasión, en principio, es el acto de compartir la desgracia ajena, de sentirla y dolerse de ella: es una virtud y una actitud que a lo largo de la novela pierden los personajes.¹⁶³ Hay compasión cuando los personajes se duelen de la muerte de Chonita y

¹⁶² *Ibid.*, pp.118-119.

¹⁶³ La compasión me parece una virtud más trascendente que la *charitas* (caridad) cristiana, entendida en la primera carta a los Corintios de San Pablo como el camino excepcional del amor a los demás, como una virtud que no falla nunca e indispensable: "...puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que si no tengo amor no soy nada"). Aun cuando el mismo San Pablo, y con él la teología dogmática, considera que entre la esperanza, la fe y la caridad es ésta última la más valiosa de las tres virtudes teologales: degradada por la hipocresía de una institución como la Iglesia Católica, y mal entendida por la mayoría de los cristianos (pues la caridad no es un acto guiado por lástima, ni termina con la limosna), la *charitas* no ha dejado una huella tan profunda como la compasión o la piedad. El ataque de Nietzsche al cristianismo se concentra justamente en la piedad y en la compasión cristiana, consagración de la debilidad según él, no en la más general noción de *charitas*. Por otro lado, cabe señalar que la distinción entre caridad y piedad es más sutil que tajante, baste para demostrarlo un emotivo pasaje de Chateaubriand: "Por lo que respecta a la caridad, hija de Jesucristo, representa en un sentido propio *gracia* y *alegría*. Aspirando la religión a reformar el corazón humano, y a convertir en bien de las virtudes nuestros afectos y nuestra ternura, ha inventado una nueva *pasión*, no sirviéndose para expresarla de la palabra amor, que no es bastante severa, ni de la palabra amistad, que se pierde en el sepulcro, ni de la palabra piedad, harto próxima al orgullo, sino que halló la expresión de *charitas*, caridad, que encierra en sí las tres primeras, y se refiere al mismo tiempo a algo celestial, por cuyo medio dirige nuestras inclinaciones hacia el cielo, purificándolas y refiriéndolas al Creador, y enseñándonos la maravillosa verdad de que los hombres deben amarse, por decirlo así, a través de Dios, que espiritualiza su

comparten mal que bien el sufrimiento de los padres. Es la piedad aquello que comprende Úrsulo están perdiendo al abandonar el cuerpo de Jerónimo. Creo que Natividad, en *El luto humano*, es un personaje que proyecta en muy buena medida la personalidad de Revueltas. También probablemente sea el personaje más cercano a la compasión en la novela. Pero no se trata necesariamente de la compasión cristiana.

La compasión, entendida en un sentido muy amplio como el amor al otro, pero también como la capacidad de compartir la desgracia ajena, puede convertirse en una pasión. Eso piensa el presbítero Charles Moeller, quien describe la compasión instintiva, negativa según él, como una compasión que actúa por obsesión o fascinación, muy común en ciertas sensibilidades heridas profundamente, muy distinta a la compasión cristiana, a la virtud teológica de la caridad:

Como todas las pasiones, la compasión es de suyo cosa indiferente; no es ni buena ni mala, porque en su origen es una reacción del instinto de defensa frente al sufrimiento del otro. Cuando entramos en contacto con la desgracia del mundo nos sentimos como amenazados en nuestro ser.¹⁶⁴

Si es una reacción instintiva, como el hambre o el deseo sexual, la compasión no es ni buena ni mala, es en sí misma indiferente. Pero esto no quiere decir que la compasión sea indiferencia ante el dolor y el sufrimiento, de hecho es todo lo contrario. Hay sensibilidades que al no poder soportar la vivencia de los sufrimientos de los otros en ocasiones se desquicia, enferma.

Para un cristiano el dolor tiene sentido y significado, el dolor enriquece espiritualmente: la imagen del mayor dolor, la imagen de Cristo, muestra que todo dolor es necesario en este mundo, pero también enseña que el dolor es una prueba y una preparación para la vida eterna. No todos, sin embargo, creen en la naturaleza divina de Cristo. Para muchos el dolor, la enfermedad y la muerte de los demás son *la regla*, una norma más o menos explicable, pero injusta y omnipresente (claro que para un marxista el sistema socioeconómico explica muchas cosas y el dolor no es algo que simplemente no tiene

amor, y no deja de él sino su esencia inmortal, al servirle de paso. Pero si la caridad es una virtud cristiana, directamente emanada del Eterno y de su Verbo, hállese también en estrecha alianza con la naturaleza, pues el carácter de la verdadera religión se reconoce en esa armonía no interrumpida del cielo y de la tierra, de Dios y de la humanidad. (...) El cristianismo (...) no pide virtudes abstractas y solitarias, sino virtudes deducidas de nuestras necesidades y útiles a todos; por esto ha colocado la caridad como un pozo de abundancia en los desiertos de la vida". (Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1990, p.32.)

¹⁶⁴ Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Ed. Gredos, 1981, p.364.

sentido). De cualquier manera, para los que tienen la capacidad de sentir "lo otro" en sí mismos (el dolor, el sufrimiento de los demás), para ellos la compasión es a veces una enfermedad. No importa si son o no revolucionarios. El destino de los "otros" duele intensamente, a veces tanto que se puede incluso asesinar para protegerse del dolor: cuando remata a un ser agónico no lo hace siempre por la víctima, cuyos sufrimientos se quiere abreviar, sino por su propia sensibilidad, a la que quiere proteger. Aquí la compasión es una especie de enfermedad: para curarse hay que suprimir la causa, eliminar al "otro", al primer doliente. Vaya paradoja: la compasión devora.

No es éste el caso de José Revueltas. No lo es exactamente. Pese a la desmesura de algunas frases, pese al dolor que el mundo le causó, nunca puso en peligro la vida de nadie (acaso sólo la de él mismo). Quise solamente abrir un abanico de sentidos posibles en el terreno de una sensibilidad atormentada y dolorida por el sufrimiento del hombre. Diría incluso que José estaba más cerca de compartir la desgracia ajena, sentirla, dolerse de ella, y de actuar para remediarlo con cierta vitalidad alegre y combativa, que de la sensibilidad enferma de la compasión como enfermedad que se manifiesta, según Moeller, en la tristeza. Pero hay una cierta fiebre de actividad puramente terrena, por una obsesiva y a veces orgullosa creencia, la de que la salvación del hombre depende sólo del hombre. Revueltas no creía que la caridad o la compasión fueran los instrumentos de esta salvación: la "solidaridad de clase", así como el compromiso entre el partido comunista y el proletariado, encarnan virtudes más bien políticas o sociales, diferentes de la compasión cristiana, virtud individual si las hay.

Pese a esto, creo que la compasión en los personajes de Revueltas es cristiana, al menos en parte.

Hay detrás de la compasión cristiana un acto más antiguo y tal vez más universal: la simpatía, del griego *sympátheia*, cuya raíz *épathon* (sentir) revela el mismo origen que el latín *pati* (padecer), de donde viene compasión.¹⁶⁵ Mientras que el latín *padir* y *pati*

¹⁶⁵ Según el diccionario de María Moliner, el matiz entre piedad y compasión es sobre todo cuantitativo. Compasión es una palabra que puede considerarse equivalente a lástima, piedad y conmiseración. "Sin embargo, hay entre sus significados diferencias de matiz: (...) compasión lleva más carga afectiva e implica más participación en la desgracia ajena que lástima, pero menos que piedad. (...) Solamente se siente piedad por seres muy desgraciados e implica una inclinación afectiva hacia ellos por esa desgracia y una participación dolorosa en ella. En cuanto al origen etimológico María Moliner coincide con la enciclopedia del idioma de Marín Alonso: «Compadecer» viene del latín *compati* (*cum* y *pati*: "padecer con"). Su primer significado es apiadarse. Joan Corominas, como María Moliner, vinculan etimológicamente «simpatía»

acentúan, junto con el verbo sufrir, el significado original de soportar o aguantar, el término simpatía es meramente, según Jean Corominas, el acto de sentir igual que otro; es decir, se trata de una actitud afectiva que no queda sólo en compartir la desgracia ajena, en sentirla o dolerse de ella. Mientras compasión apela al dolor, la simpatía apela a algo positivo o al menos más agradable: tal vez la simpatía sea la forma menos revocable de la inmortalidad a la que pueden aspirar los hombres.

Acaso no tenga ningún sentido tratar de salvar la cuestión sobre el cristianismo en José Revueltas: él fue un heredero de varias tradiciones, el cristianismo, el marxismo, el existencialismo, tradiciones que en ciertos aspectos son compatibles, en otros no. En cuanto al cristianismo, creo que la compasión en Revueltas es un rasgo definitivo en su personalidad que se encuentra a medio camino entre la virtud, la enfermedad y la solidaridad.

(δὲ μὲν ἴσα), acto de sentir igual que otro, con el latín «pati», padecer: la raíz griega *épathon* (sentir) revela el mismo origen que el latín *pati*.

5. Epílogo. Algunas interpretaciones

5.1 Introducción al mito

El mito es una historia verdadera; aun cuando la acepción usual del término, correcta en determinados contextos, entiende por mito una ‘invención’, ‘expresión ideológica’, ‘ilusión’ o ‘ficción’. Esta acepción negativa, por cierto, tiene su origen en los mismos griegos, quienes vaciaron progresivamente el *mythos* de todo valor religioso o metafísico. La filosofía griega, paradójicamente, fue la primera que ‘enterró’ a la mitología: su rigor sistemático ‘desmitificó’ a la religión griega. Ya en la Antigüedad el mito empezó a interpretarse como una alegoría. Para el eumerismo (año 300 a.c.) ciertos dioses en realidad eran originalmente personas que fueron venerados y divinizados por sus hazañas y servicios a la humanidad. Hace ya más de 2000 años que el *mythos* se separó del *logos* y terminó por significar ‘todo lo que no puede existir en la realidad’: el mito poco a poco dejó de *leerse* literalmente.

Según Christoph Jamme, cuando aparece por primera vez la palabra mito, en la epopeya ática, significaba lo mismo que *logos*, es decir, la palabra plena de sentido, el discurso racional.¹⁶⁶ Desde Homero hasta Herodoto las narraciones míticas se tomaban como un legado histórico-genealógico, como una descripción realista de la historia. Cabe señalar aquí que el mito literario es tardío, no arcaico. El mito en un principio era una narración verbal vinculada a culturas que carecían de escritura.

Así como el hombre moderno se considera el producto de la Historia, el hombre tradicional, el hombre de las sociedades arcaicas, se declara el resultado de ciertos acontecimientos míticos. Ese hombre, que vive dentro de una sociedad donde el mito es algo vivo, se encuentra en un mundo abierto, un mundo que se comunica con él y que está formado no por una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino por los elementos de un cosmos viviente, articulado y significativo. Es un mundo misterioso que comunica su significación de manera ‘cifrada’, a través de mitos y símbolos, a través de su estructura y de sus ritmos.

¹⁶⁶ Christoph, Jamme, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998.

El mito, para los pueblos primitivos o antiguos, incluyendo a los griegos, era una *obra* viva —la palabra *theos*, por ejemplo, designa originalmente un acontecimiento, algo que sucede, algo que se vive y sufre cotidianamente— no una obra de arte que el ser autoconsciente apenas es capaz de contemplar como una pieza de museo o como un conjunto de ideales de la formación intelectual. Es por eso que para el hombre contemporáneo, como lo señala Jamme, los conflictos del hombre con los dioses se relegan a la estructura de conflictos de la misma conciencia propia. Los dioses, en nuestro tiempo, se manifiestan ante todo como fenómenos mentales, pero “contrariamente a la ilusión moderna, las fuerzas psíquicas son fragmentos de los dioses, no al revés.” (Calaos, p.163) Hemos perdido una forma alternativa al pensamiento racional de representar (y de habitar) las relaciones de los seres humanos frente a sus experiencias y frente al mundo, hemos perdido una manera de orientar nuestras formas de vida que integra naturaleza y espíritu en una totalidad. Expresión espléndida de esa unidad es la mitología griega: enlace entre la mitología natural del antiguo mundo oriental y la mitología espiritual de la poesía.¹⁶⁷ El mito es una narración, pero también una realidad alternativa, una forma de experiencia. ¿Es posible revivificarlo sin sublimarlo, sin sucumbir al anhelo de volver a lo originario, sin caer en infundadas fantasías de unidad y armonía? ¿Qué es en realidad ese «ser distinto» del mito? Veamos.

La mitología natural, según Christoph Jamme, está vinculada a las funciones básicas del mito en los pueblos primitivos. Para los pueblos arcaicos o tradicionales el mito, en su vertiente ‘culto-religiosa’, transmite verdades sagradas y decide sobre culpa o inocencia; en su vertiente ‘histórico-social’ (inseparable de la religiosa) narra la historia o el origen de

¹⁶⁷ Claro que no todos comparten esta opinión. Según Robert Graves, “sólo una pequeña parte del cuerpo enorme y desorganizado de la mitología griega, que contiene importaciones de Creta, Egipto, Palestina, Frigia, Babilonia y otras regiones, puede ser clasificada correctamente como verdadero mito. El verdadero mito se puede definir como la reducción a taquigrafía narrativa de la pantomima ritual realizada en los festivales públicos y registrada gráficamente en muchos casos en las paredes de los templos, en jarrones, sellos, tazones, espejos, cofres, escudos, tapices, etc.” (Robert Graves, *Los mitos griegos*, México, Alianza, 1994, p.11). Para Graves, las figuras mitológicas por excelencia son inseparables de los rituales, los primeros “deben haber figurado prominentemente en esas representaciones dramáticas que, a través de sus registros iconográficos y orales, se convirtieron en la primera autoridad o carta constitucional de las instituciones religiosas de cada tribu, clan o ciudad.” (*Ibid.*, p.12) El verdadero mito griego, según Graves, estaba vinculado a rituales dramáticos, pero no era literario sino una expresión de instituciones religiosas cuyo análisis debería comenzar con el estudio de los sistemas políticos y religiosos que prevalecían en la Europa antigua. Así, distingue el verdadero mito griego de alegorías filosóficas, explicaciones etiológicas, sátiras o parodias, fábulas, melodramas teatrales, sagas heroicas, ficciones realistas, leyendas morales, anécdotas humorísticas, romances juglarescos, historia adornada o propaganda política. Es pertinente recordar aquí que para Graves el examen histórico y antropológico de los mitos griegos era el único razonable.

una institución, de un rito o de formas y costumbres detalladas de la vida social; en su expresión ‘política’ los mitos fomentan la cohesión del grupo: revelan un ‘narcisismo colectivo primario’ y están al servicio de la ‘autorrepresentación’, es decir, prefiguran la ‘conciencia de identidad de la colectividad humana’.

Al analizar las funciones básicas que desempeña el mito en las etnias de los pueblos primitivos Mircea Eliade explica no sólo la relación del mito con lo sagrado y el origen de las mitologías que forman parte de las grandes religiones mediterráneas y asiáticas, sino cómo los hombres de las sociedades más antiguas utilizaron los mitos para interpretar sus problemas y orientar sus formas de vida.¹⁶⁸ La importancia del trabajo Mircea Eliade reside no sólo en ‘mostrar’ el suelo del cual despegó históricamente la racionalidad sino en probar la intimidad que caracteriza la relación del hombre con el mito.

Eliade señala que el mito, para los hombres de las sociedades arcaicas y tradicionales, cuenta una historia sagrada, verdadera, una historia que relata una creación o un acontecimiento ocurrido *in illo tempore*, en el tiempo primordial, el tiempo de los ‘comienzos’.

Lo sagrado ha sido percibido antes de que se empezaran a contar las historias narradas en los mitos. Al narrar cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales ha sido creada una realidad —que va desde el cosmos hasta una isla, una especie vegetal, una institución como el matrimonio o un determinado comportamiento humano—, los mitos describen cómo irrumpe lo sagrado (o lo sobrenatural) en el mundo.¹⁶⁹ El hombre conoce lo sagrado porque se manifiesta, porque lo sagrado se muestra como algo por completo diferente de lo profano.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Ed. Labor, 1994. Véase también Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Kairos, 1999.

¹⁶⁹ Para comprender el mito como una historia verdadera que nos habla de las ‘hazañas’ de seres sobrenaturales de nada nos sirve desmitificar la creencia. Debemos partir, como lo sugiere Eliade, de la aceptación de esa creencia para comprender las dimensiones (no sólo religiosas) de una existencia que se constituye como tal precisamente por ‘creer’. La esfera de lo profano también tiene un significado especial para el hombre religioso.

¹⁷⁰ Como lo señala Christoph Jamme, desde Vico hasta Freud una idea vuelve a encontrarse en la psicología de la religión: que el mito y la religión tendrían sus raíces en el miedo, en una experiencia de déficit ante algo que emana una aplastante superioridad de poder. El origen de la separación fundamental entre lo sagrado y lo profano se encuentra sin duda en este tipo de experiencias de déficit. El miedo puede explicar el origen de ‘la percepción religiosa’ de algunos fenómenos naturales, como el trueno y los rayos eléctricos. Sin embargo, ni el mito, ni la religión pueden reducirse a sus aspectos irracionales. En los orígenes del mito, según Jamme, siempre nos encontramos con formas distintas de intentos de superar racionalmente el miedo inherente a la existencia y la vida humana. La religión y el mito se caracterizan, pues, también por estos intentos. No hay ningún mito prerracional, ningún camino que conduzca del *mythos* al *logos*. Lo que sí hay es una racionalidad

El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. (...) Lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real.¹⁷¹

Lo sagrado, se manifiesta entonces como algo radicalmente diferente de lo profano. Eliade ha propuesto el término *hierofanía* para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado que es completamente diferente a lo profano. “Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’.”¹⁷² Un ejemplo sencillo de una *hierofanía* es la piedra sagrada, o el árbol sagrado, que no son adorados por ser piedra o árbol sino porque son *hierofanías*, porque muestran algo que ya no es piedra, ni árbol, sino lo sagrado.

Los mitos son verdaderos en la medida en que narran una historia sagrada. La historia donde se cuenta cómo una realidad ha sido creada es verdadera porque ahí está la *hierofanía*, la manifestación de la realidad sacra, opuesta a lo profano, para probarlo. El mito que narra el nacimiento del cosmos es verdadero porque ahí está el mundo para probarlo. De igual forma, es verdadero el mito sobre el origen de la muerte pues la mortalidad del hombre lo prueba.¹⁷³ Aquí, el mundo y la muerte del hombre, como antes la

y una simbolización que van cambiando en el transcurso del tiempo. Asimismo, como lo señala Eliade, debemos evitar el riesgo de caer en los errores del siglo XIX, especialmente el de creer, como George Frazer, en una reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos naturales. Tanto la etnología cultural, como la historia de las religiones, han demostrado que las reacciones del hombre ante la Naturaleza están condicionadas más de una vez por la cultura, es decir, por la Historia. Una sociedad pre-agrícola, especializada en la caza, por ejemplo, no podía sentir de la misma manera ni con la misma intensidad la sacralidad de la Tierra-Madre. Por ello Eliade prefiere definir lo sagrado como aquello que se opone a lo profano. Lo sagrado y lo profano son dos maneras de estar en el mundo, dos situaciones existenciales. La vida del hombre religioso, por ejemplo, posee una dimensión especial: no es simplemente humana, también es ‘cósmica’ puesto que tiene una estructura transhumana. Al vivir, el hombre religioso nunca está sólo, su existencia está ‘abierta’ hacia el Mundo, una parte de éste vive en él. La forma en que experimenta la vida cotidiana también es diferente, en todas partes descubre un ‘mensaje cifrado’. El camino, la marcha, un puente, una puerta, gestos, imágenes y símbolos de todo tipo se transfiguran en valores religiosos. En su libro *Lo sagrado y lo profano* Eliade afirma que “cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus*, cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad. (...) Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo.” (p.170)

¹⁷¹ Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 20.

¹⁷² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷³ Este planteamiento circular encierra probablemente una petición de principio. Sin embargo, habría que señalar, como lo hace Malinowski, que el mito, en lo que tienen de vivo, no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original (satisface una sed

piedra y el árbol, no son meramente mundo y hombre y piedra y árbol sino realidades sagradas. Cuando el hombre se encuentra con lo sagrado, con esa realidad transhumana, surge en él la idea de que algo existe realmente, de que existen valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferir una significación a la existencia humana. Así pues, a través de la experiencia de lo sagrado se abren paso las ideas de realidad, de verdad y significación que tiempo después serían elaboradas y sistematizadas por las especulaciones metafísicas.

Los mitos nos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural que es significativa y ejemplar. De eso tratan los mitos, ellos describen las irrupciones de lo sagrado, o más precisamente, revelan la realidad sagrada, pero también constituyen un modelo ejemplar, 'vivo', en la medida en que fundamentan y justifican el comportamiento y la actividad del hombre.

La irrupción de lo sagrado en el mundo, referida por el mito, es lo que realmente fundamenta el mundo. El mundo es como es debido a las realidades sagradas que se narran en los mitos. La función más importante del mito es 'fijar' los modelos ejemplares de todas las creaciones, de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: la alimentación, la sexualidad, el trabajo, el matrimonio, el arte, la guerra, etc. En otras palabras, el mito conserva la historia de la condición humana: en él hay que buscar los principios y paradigmas de toda conducta.

Los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también de todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas (...). El hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de esos acontecimientos.¹⁷⁴

Los objetos de este mundo nos permiten percibir las huellas de los seres del mundo sobrenatural. Además de constituir el modelo ejemplar de todas las conductas e instituciones humanas, el mito permite trascender el tiempo cronológico y revivir o repetir lo que los dioses, los héroes o los antepasados hicieron en el tiempo primordial de los orígenes. El mito reactualiza realidades sagradas, acontecimientos sobrenaturales.

ontológica, al acercar al hombre a lo real por excelencia, a lo sagrado, lo que está saturado de ser) y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, o a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas.

¹⁷⁴ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Kairos, 1999, p. 18.

El Tiempo, para el hombre religioso, no es homogéneo, ni continuo. El Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es un tiempo mítico primordial hecho presente. “Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ‘ordinaria’ para reintegrar el Tiempo mítico.”¹⁷⁵ El pasado se hace presente, se vuelve a vivir como si ocurriera por primera vez. Cuando el hombre primitivo rememora y reactualiza el acontecimiento primordial, al recitar los mitos o al expresar su contenido a través de un rito, puede distinguir y retener lo *real*: el acontecimiento primario, fundador, paradigmático. La reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* impone la certidumbre de que algo existe de manera absoluta, algo fijo y duradero en el flujo universal. “Este ‘algo’ es ‘sagrado’, es decir, transhumano y transmundano, pero accesible a la experiencia humana.”¹⁷⁶ Cuando esto ocurre el individuo no experimenta el tiempo profano, cronológico, vive entonces en un tiempo sagrado que se caracteriza por ser indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Si en cada reactualización el hombre religioso vuelve a encontrar la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino, entenderemos por qué ese regreso a los acontecimientos míticos constituye su mayor esperanza. Esta especie de eterno retorno a las fuentes de lo sagrado y de lo real parece salvar la existencia humana de la nada y de la muerte.

El trabajo histórico de Mircea Eliade, como el de Campbell en el terreno de la psicología, demuestran que “el mito no es algo que haya quedado superado por la irrupción del pensamiento teórico; constituye más bien ilustración una vez que pretende otorgar sentido a las relaciones naturales oscuras”.¹⁷⁷ Una sociedad que transmite y emplea los mitos para interpretar y resolver, en cierta medida, sus problemas, conflictos y formas de vida, no puede considerarse irracional. Todo depende de cómo definamos la racionalidad: si comprende sólo la razón utilitaria el mito quedaría fuera y perderíamos no sólo conceptos de la realidad distintos a los propuestos por el pensamiento instrumental, sino también, lamentablemente, la oportunidad de que la razón se comprendiera a sí misma en todas sus vertientes posibles.

¹⁷⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Ed. Labor, 1994, p. 63.

¹⁷⁶ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Kairos, 1999, p. 135.

¹⁷⁷ Christoph Jamme, *op. cit.*, p. 15.

A cambio de esta pérdida, dice Hegel, hemos ganado la autonomía de la subjetividad, es decir, la ‘desmitologización’ de la naturaleza, la emancipación de las imposiciones de una necesidad oscura, objetivada mitológicamente.

Esta ‘desmitologización’, como ya lo dijimos, empieza con la lectura alegórica o la racionalización eumerista de los mitos por los mismos griegos. Sin embargo, no es sino hasta el siglo XVI que la interpretación alegórica de la mitología antigua experimenta un nuevo auge,

La recepción alegórica y poética de los mitos en ese momento parece haber favorecido la secularización de la época moderna: le dan sentido a la vida del Más Acá, a la vida terrestre. El mito se convierte en un instrumento del pensamiento racional, en un vehículo del pensar lógico. Bacon, por ejemplo, interpreta a las deidades paganas como personificaciones de principios políticos, étnicos y filosófico-naturales. Para Bacon, los mitos no son una mera ficción, más bien constituyen una forma independiente del conocimiento, algo así como la ciencia de los antiguos.

Fue Giambattista Vico quien primero dejó de percibir al mito como el ropaje alegórico de una verdad. El defecto principal de la interpretación alegórica es que pretende distinguir tajantemente entre forma y contenido. El mito sería para Vico un lenguaje, o una forma propia del lenguaje de imágenes, que permite al hombre vencer su extrañeza original en el mundo. Los mitos de los dioses reflejan, de esta manera, la lucha del hombre (‘infantil’) con una naturaleza hostil. Vico interpreta a la mitología como un “modo de reaccionar del miedo frente a las terribles fuerzas de la naturaleza, a las que el hombre intentaba privar de su horror mediante la identificación de su propio ser con esta misma naturaleza.”¹⁷⁸ El mito, afirma Vico, representa la creación central de determinado periodo de la historia y cumple una función específica de conocimiento. Jamme, junto con Horkheimer, opina que su trabajo constituye la primera interpretación antropológica de la religión. No obstante que Vico redactó algunos de sus principales escritos durante los primeros años del siglo XVIII, su trabajo sobrevivió, más que perteneció a la Ilustración. Él fundamentó el concepto moderno del mito algunos años antes de que la Ilustración se manifestara como uno de los periodos más hostiles al mito.

La perspectiva desde la cual la Ilustración ha visto y evaluado el mito se ve condicionada por el cristal de una crítica histórica en la que el mito aparecía como forma de cognición pasada, obsoleta, la mitología se entendía como perteneciente al reino de las tinieblas de los

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

ídolos, la religión griega se veía como expresión de superstición. Los mitos parecían equívocos, aberraciones del espíritu humano; se comprendían como deficitarios, prerracionales, como etapas primarias en el desarrollo de un conocimiento en progresión. (...) La tesis del 'engaño sacerdotal' veía entonces en los mitos la obra de sacerdotes ávidos de poder (que introdujeron el politeísmo, la idolatría y la superstición para cimentar su autoridad).¹⁷⁹

Sólo unos cuantos autores brillantes nacidos en el siglo de las luces no son directamente hostiles al mito, particularmente al mito de carácter religioso. La teoría de los símbolos de Heine, por ejemplo, considera al mito como un producto del arte, un fenómeno del lenguaje que expresa filosofemas acerca del cosmos sin la ayuda del lenguaje conceptual o filosófico en sentido estricto. Para Hume, por otro lado, el origen de la religión se encuentra en la naturaleza humana: es sobre todo un sistema que ofrece seguridad frente a la angustia existencial.

Sin embargo, no es sino hasta finales del siglo XVIII cuando las primeras críticas a la Ilustración dejan ver fracturas y lagunas en el concepto ilustrado de racionalidad.

En este contexto surge la idea de 'una nueva mitología' que, proclamada entre otros por Hegel, Schelling y Friedrich Schlegel, reacciona contra la 'desmitificación' ilustrada del mundo que pretende construir y manipular la naturaleza interior y exterior del hombre a partir de un modelo empobrecido o deficiente de racionalidad. El objetivo es restituir la unidad perdida entre naturaleza y espíritu. La poesía será el medio que, como antes el mito, logrará esa unidad que exige el espíritu. La 'nueva mitología' y su oposición al pensamiento analítico-crítico de la Ilustración son, antes que nada, crítica: paradójicamente Ilustración: una de las características de la 'nueva mitología' consiste en representar envueltos en ropaje poético las ideas filosóficas y los descubrimientos científicos de la época, incluyendo también todo el material que otras épocas pudieran aportar para formar una unidad integral.

El romanticismo representa un giro importante en la manera de interpretar tanto la mitología como su finalidad. La radicalidad de este cambio estaría en la actitud. Para Karl Philip Moritz el mito es una obra de arte que gracias a la imaginación nos permite representar lo que hay en nosotros de divino. La perfección en sí misma de la obra de arte es lo más importante, lo que importa es la construcción, el lenguaje, no tanto su referente. El mito es valioso en tanto lenguaje de la imaginación; habría que rechazar cualquier

¹⁷⁹*Ibid.*, p. 39.

interpretación alegórica o filosófica porque el mito nunca podrá ser descifrado (agotado) a través de ‘conceptos abstractos y metafísicos’.

Los mitos obedecen sólo a criterios estéticos, y no éticos; no cabría buscar en ellos ningún tipo de ‘enseñanza’ si ‘no queremos que todo el tejido de estas poesías nos pueda parecer sacrilego’.¹⁸⁰

De forma muy parecida, Goethe estuvo siempre convencido de que la esencia del mito y de la mitología estaba estéticamente motivada. Hölderlin, a su vez, creía que el cometido del hombre consiste en interpretar y ‘transmitir’ los signos de Dios. Él siente precisamente en la intangibilidad de lo divino su más profunda presencia. Debido a esa intangibilidad, ni a través de la historia, ni con la repetición en el pensamiento, es decir, la filosofía, se pueden comprender las relaciones religiosas. Esto sólo puede ocurrir a través de su repetición en una imagen poética.

En realidad, después de la Ilustración, el éxito de estos intentos por reanimar el mito no han sido, en cierto sentido, muy exitosos o populares.

La sociología, en particular la escuela ritualista, sólo desplazó una de las tesis ilustradas más brillantes del siglo XIX, la que George Frazer describiera en *La rama dorada* (1890), que identifica el origen del mito en un error (provocado por la angustia que acompaña a la reflexión sobre el cosmos, el más allá y el sentido de la vida), cuando Durkheim desarrolló por primera vez su teoría de los fenómenos religiosos como una especie de forma precientífica de la comprensión de la sociedad. La verdadera raíz de la religión se encontraría en la fuerza del grupo social, en los hechos y en las instituciones sociales del colectivo, más no en el ‘animismo’ o en el ‘naturalismo’. Según esta interpretación sociológica de la religión, las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas y cuya finalidad consiste en mantener o restituir determinados estados espirituales de este mismo grupo. Aún hoy esta perspectiva sigue vigente: la religión, y los mitos, son vistos como formas precientíficas de la comprensión de la sociedad y de la realidad humana. Sin duda la psicología es una de las ciencias modernas que más han logrado difundir la vigencia del mito, pero no parece haberlo revivificado. De Freud a Jung el mito expresa una realidad ante todo psicológica. Carl Gustav Jung, como lo recuerda Calasso, dijo que los dioses, reducidos a fenómenos mentales, se han vuelto enfermedad:

“la informe masa psíquica es el lugar en el que han acabado por recogerse todos los dioses como prófugos del tiempo.”¹⁸¹

A pesar de sus limitaciones, la perspectiva psicológica es realmente interesante. Según ella, los mitos nos hablan de los ‘poderes de la psique’: despliegan la estructura de nuestra mente, la forma en que ésta ordena, consciente o inconscientemente, la experiencia. Esta concepción que tienen Carl Jung y Joseph Campbell de los mitos implica que no están dirigidos solamente al dominio de la naturaleza externa.¹⁸² Los mitos provienen de la psique y nos hablan de la psique. No son sólo, por ejemplo, la base de un ritual donde al agitar un cascabel que suena como si lloviese se espera que empiece a llover. Si esto fuera el mito podríamos considerarlo, como George Frazer, un error —un producto primario de la meditación angustiante acerca del más allá, el cosmos y el sentido de la vida— que debe ser refutado, sobrepasado y sustituido finalmente por la ciencia. Los mitos, según Campbell, tampoco son narraciones de hechos históricos, sino episodios imaginados y proyectados sobre la historia, representan ‘hechos de la mente’ que se manifiestan a través de una ficción.

Jung y Campbell sostienen que el conocimiento del mundo que tenía el hombre primitivo era una proyección de su drama interior. El universo es así un reflejo de su más íntima naturaleza. Los mitos que narran el origen de ese universo o legitiman las instituciones sociales al vincularlas con un modelo sagrado, toman materiales del medio local, exterior, aparentemente en forma consciente, pero de acuerdo a una arquitectura inconscientemente dictada desde el interior. En otras palabras, las imágenes mitológicas no son sobrenaturales

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸¹ Roberto Calasso, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 163. Véase Carl G. Jung, *et. al.*, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1997 Del mismo autor: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1997. El instinto de la especie humana, según Carl G. Jung no se observa sólo en los modelos de reacción adecuados que heredamos con la fisiología de nuestra especie, se manifiesta también en los rasgos permanentes de la psique humana, en las ‘imágenes primordiales’, comunes a toda la humanidad. Jung llama a estas imágenes ‘arquetipos’, ellos constituyen el contenido del inconsciente colectivo, un estrato más profundo que el inconsciente personal pues no se origina en la experiencia individual sino que es innato, idéntico a sí mismo en todos los hombres.

Los mitos y los ritos serían las representaciones conscientes de los arquetipos, elaboraciones históricas cuyos detalles pueden variar mucho de una cultura a otra pero que tienen su origen en el inconsciente colectivo de toda la especie. En otras palabras, los arquetipos, los contenidos psíquicos no elaborados conscientemente, serían una tendencia a formar representaciones más o menos conscientes de un motivo íntimamente relacionado con la experiencia de la especie humana, representaciones que juzgan y valoran el contenido del modelo básico, del inconsciente colectivo. Según Jung, las imágenes que caracterizan las historias de los mitos son manifestaciones que reflejan la naturaleza del alma. Representan rasgos de nuestra imaginación racial general, rasgos permanentes del espíritu humano.

¹⁸² Joseph Campbell, *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*, Barcelona, Kairos, 1994.

y externas, en realidad son símbolos de poderes estructurales del inconsciente. Es así como el mito nos habla de la estructura, del orden y de la fuerza de la mente humana. Por eso encontraríamos, esencialmente, los mismos temas mitológicos en todo el mundo:

De esta manera, como lo señala Joseph Campell, la mitología es una organización de signos de respuesta culturalmente condicionados, con tendencias naturales y sociales tan íntimamente fundidas que, en muchos casos, distinguirlas entre sí resulta imposible.

Comparar un sistema mitológico con otro no es algo sencillo: el mito es un fenómeno cultural complejo que probablemente requiere ser abordado desde perspectivas múltiples, más o menos complementarias. Entre las ciencias que estudian el mito se encuentran la filosofía, la antropología, la psicología, la etnología, las ciencias comparativas de las religiones y la teoría del arte; en realidad cada época de la historia de la humanidad ha intentado definirlo, fundamentalmente, dentro del marco de los criterios de racionalidad vigentes. Si además se tiene en cuenta que una de las funciones principales del mito se encuentra en el ámbito normativo y tiene que ver con la legitimación de estructuras vitales e instituciones sociales, realmente resulta complicado intentar un estudio comparativo entre mitologías.

5.2 Religiosidad popular y los ensayos de José Revueltas

Sentido de la fe (enero de 1940) fue escrito en un momento muy crítico en la vida de José Revueltas: su madre había muerto apenas cinco meses atrás, Silvestre padecía crisis infernales por el avanzado estado de su alcoholismo, se hallaba al borde de la muerte. 1940 fue también el año de la ruptura del PCM con el régimen de Lázaro Cárdenas. José denunciaba los errores del partido y se quejaba, ya desde hacía algunos años, de la desunión entre sus camaradas y de la imposibilidad de ponerse de acuerdo con ellos. El contexto ayuda a comprender que *Sentido de la fe* es un texto que revela más de su actitud ante su vida y la militancia política que de su relación con el cristianismo o la religión. Revueltas intenta explicar en este ensayo de qué manera pueden convivir el escepticismo y la fe, no dentro de un sistema filosófico, sino como un 'modo de estar' en el mundo:

En efecto, no se trata de crear una noción del universo sobre las bases de una filosofía escéptica o de una creencia dogmática. Fe y escepticismo, en su acepción no filosófica, en su acepción 'vulgar' —y también poética (...)—, significan esperanza y negación, esto es,

los elementos constitutivos del hombre, cuando menos del hombre nuestro, del hombre que se encuentra aún en medio de la agonía capitalista. Esta discusión no tiene lugar en el campo filosófico, sino en los terrenos de la psicología y de la moral.

La fe le llega al hombre desde muy lejos, no es algo donde intervenga la voluntad, el libre albedrío antimaterialista. La fe es de la misma categoría que el miedo o el sexo. El desconocimiento —para hablar de la causa más genérica— de una realidad hizo al hombre buscar una réplica arbitraria, ilógica, dramática, y esta réplica la encontró en la fe. (...) La lucha de los revolucionarios de todo el mundo es precisamente por desterrar de las masas el sentimiento de menor-valía, por darles confianza en su fuerza, por darles fe. Una fe que cada vez debe ser menos ella misma, lenta y seguramente. La fe lleva en sí misma la anti-fe; lleva en sí misma los gérmenes de su propia destrucción. ¿Y acaso nosotros mismos no dejamos de tener cierta dosis atávica, indispensable, involuntaria y activa, de fe?¹⁸³

No es esta una defensa de la fe como virtud teologal. La fe aparece aquí como una respuesta atávica, casi "natural", contra lo desconocido, pero también contra la indiferencia y el sentimiento de menor valía. En ella no interviene la voluntad, es más como un instinto que el hombre debe aprovechar para confiar en su propia fuerza. Pero cuando Revueltas habla de "darles confianza en su fuerza" a las masas, el texto remite al tema de la conciencia histórica del proletariado: el revolucionario le hará comprender las causas materiales de los antagonismos sociales, pero también le mostrará su fuerza, le dará confianza, le hará creer en su causa, le dará fe como dice Revueltas. *Sentido de la fe* puede leerse en sintonía con las metas y a los objetivos propuestos para los comunistas, como un texto que armoniza con la defensa de la acción y la voluntad que caracteriza al *Manifiesto del partido comunista*:

Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros.

No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado.¹⁸⁴

¹⁸³ José Revueltas, "Sentido de la fe", en *Visión del Paricutin*, México, Ediciones Era, 1986, pp.164-166.

¹⁸⁴ Karl Marx, *Obras escogidas de Marx y Engels*, Moscú, Editorial Progreso, 1971, p.31. ¿Es necesario demostrar la influencia de pasajes como este en la teoría leninista del partido comunista?

Hay, en la vida y en la obra de Revueltas, una defensa de la fe como elemento vital en la lucha por superar las limitaciones históricas de la condición humana. Los objetivos de esa lucha están bien descritos en la cita anterior. Pero también hay en Revueltas una crítica de la fe. Una crítica que discurre a veces como devaneo dialéctico, por ejemplo cuando afirma que la fe "lleva en sí misma los gérmenes de su propia destrucción" en virtud de que el movimiento fortalecería a su contrario: al acompañar al hombre en su camino hacia un terreno más firme, cada día más conocido, la fe se volvería poco a poco innecesaria, se superaría a sí misma¹⁸⁵.

Para Marx el mundo humano es obra del hombre. No hay una naturaleza humana inmutable, una esencia ya dada de una vez por todas: "el hombre se va creando a sí mismo a lo largo de la Historia. La esencia humana es, en cada momento, resultado de un proceso interminable y complejo de enfrentamiento entre los hombres y la naturaleza exterior".¹⁸⁶ Según su determinación natural, el hombre es naturalmente activo, creador; al modificar las circunstancias externas que lo condicionan, mediante el trabajo, el hombre cambia su naturaleza. El trabajo, en tanto enfrentamiento con la naturaleza, es un proceso en el cual

"el hombre actúa como hombre, se proyecta y realiza universalmente o, lo que es lo mismo, en asociación con los demás. Por el condicionamiento del medio escaso en que está situado, sin embargo, ni la actividad es vivida como actividad común ni son comunes los resultados de la obra. El hombre mismo, como producto de su propia acción, no logra romper las barreras de su individualidad natural; su determinación esencial genérica, presente en su acción, no llega a actualizarse, y el ser humano continúa sin alcanzar su verdadera esencia. Las obras que ha creado no son por eso suyas, sino ajenas, un poder ajeno y exterior a él. La

¹⁸⁵ Este pasaje recuerda una interpretación antropológica que ve en los mitos una creación *equivoca* del hombre primitivo: ficciones originadas en el error que permiten al ser humano, hasta cierto punto, enfrentar a la naturaleza (explicarla, describir sus límites) y liberarse de la incertidumbre, de las amenazas de la muerte. Esta interpretación es característica del pensamiento ilustrado que, según Christoph Jamme, mostró muy poca comprensión hacia los mitos como expresión genuina del sentir religioso. (Tal vez Hume sea una excepción: no sólo habla de la relación entre los mitos y la angustia existencial; al revelar que la relación de causa y efecto es ante todo un fenómeno de nuestra conciencia no sostiene que la causalidad en la naturaleza o en la divinidad no existan, sólo dice que mediante la experiencia no podemos saber si existen o no). Para la mayoría de los ilustrados, los mitos, las creencias como la fe y otras expresiones de superstición serían reemplazadas poco a poco por el conocimiento de tipo empírico-científico, por un conocimiento cierto y sólido, progresivo. En otras palabras, la fe y el mito serían respuestas provisionales, involuntarias, que habrán de superarse y desaparecer en virtud de que sólo son etapas primarias en el desarrollo de un conocimiento en progresión. En el análisis literario de *El luto humano* intentaré demostrar que esta noción ilustrada del mito, crítica de la superstición y comprometida con la desmitificación de la realidad y la desacralización de la vida —muy afín, por cierto, a la veta ilustrada del pensamiento marxista—, es tan sólo una de las formas como Revueltas se aproximó al mito. (Christoph Jamme, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Paidós Studio, 1998.)

¹⁸⁶ Francisco Rubio Llorente, "Introducción" en Karl Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 36-39.

enajenación es un proceso necesario. (...) En términos económicos, el proceso de la enajenación puede ser aproximadamente descrito en la forma siguiente: aprovechando la capacidad humana para producir lo inmediatamente necesario, en la sociedad surge espontáneamente y desde el primer momento una especialización de funciones, una división del trabajo, en el seno de la cual cada individuo produce aquello para lo que sus propias capacidades o los recursos de la naturaleza que le rodea le dan mayor facilidad. Exteriormente esa división del trabajo constituye una realización especialmente humana que multiplica inmensamente los resultados que se conseguirían si cada individuo hubiese de producir todos y cada uno de los artículos necesarios para su propia satisfacción. No es este incremento de la producción, sin embargo, el resultado que cada individuo en concreto persigue. Produciendo en exceso sobre sus propias necesidades, lo que cada cual intenta es lograr mediante el intercambio la mayor suma de bienes producidos por los demás y aptos para la satisfacción de sus restantes necesidades. Cuando no intenta reducirlo directamente a esclavitud, el hombre se enfrenta directamente con el hombre tratando de sojuzgarlo a través del trueque de productos. (...) Las fuerzas colosales logradas mediante esta colaboración torcida y viciosa aparecen como poderes ajenos al hombre porque la actividad que las produce es ya en sí misma actividad enajenada, y es esta naturaleza la que permite que se las proyecte, como realidad independiente, a un imaginario más allá, o se las incorpore en un más acá como ilusoria comunidad ficticia que es, de hecho, instrumento de poder de unos pocos sobre los demás.¹⁸⁷

La cita es extensa, pero describe con cierta fortuna una de las categorías marxistas sobre las que más reflexionó Revueltas: la enajenación se origina en la producción, es un fenómeno en principio económico, material, pero es más que eso: la conciencia humana, expresión de una relación social con la naturaleza, es un producto colectivo de la especie. El origen de las deformaciones de la conciencia debe buscarse en la alienación del trabajo, de la que se desprenden la servidumbre social, la pérdida de la libertad y todas las formas de alienación.

Yo creo que la mayor tragedia en el hombre es esa contradicción permanente en la que vive consigo mismo y con el medio que lo rodea. Y, sin embargo, creo que es esa contradicción la que lo mantiene vivo. Por eso cuando digo escepticismo, hablo de algo muy distinto al pesimismo. El pesimista no cree en nada. El escéptico duda, pero cree.¹⁸⁸

Revueltas defiende fe y escepticismo, afirmación y negación:

... el proletariado es la única clase humana de la sociedad, ya que, al negarse a sí misma y al luchar por su propia desaparición, niega a las demás clases y a la sociedad de clases en su

¹⁸⁷ *Ibidem*. Según Llorente, el término y el concepto de enajenación aparecen en la literatura alemana bajo la influencia de las teorías anglofrancesas (Hobbes, Locke, Rousseau) sobre el pacto o el contrato social: "Al realizar el contrato social los hombres crean un poder que los domina, de tal modo que si toda la sociedad es obra humana, las instituciones sociales, políticas, etc., se convierten necesariamente en poderes ajenos a los individuos. El hombre no puede vivir fuera de la sociedad organizada, pero constituyéndola hace nacer potencias que escapan ya a su control..." (p.35)

¹⁸⁸ Ignacio Solares, "La verdad es siempre revolucionaria", en *Conversaciones con José Revueltas*, México, Ediciones Era, 2001.

conjunto. De esto se concluye (...) que un verdadero humanismo en el arte sólo puede expresarse a través de la estética del materialismo dialéctico, en suma, del marxismo.¹⁸⁹

Según Luis Villoro, la diferencia entre un saber y un creer depende de las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la realidad. Hay que decir que el marxismo no es una utopía, mucho menos una religión o una razón de carácter teológico. Debe irritar a un marxista el considerar religiosa una teoría de la historia basada en principios científicos con fundamento empírico, apuntalados en la razón dialéctica y en la experiencia. Marx no buscó crear una utopía, menos una religión. Él estaba convencido de que sólo el conocimiento de la naturaleza, las leyes que condicionan el proceso histórico y la conciencia de la situación real del equilibrio de fuerzas en la sociedad, eran necesarias para esclarecer la conducta que debían seguir los hombres. Las normas morales conocidas, los valores 'humanitarios', la religión cristiana, formarían parte de una cortina de humo que tiende a conservar el estado de cosas y a ocultar la estructura real de los hechos: la lucha de clases, principalmente. Marx *creía* en la razón dialéctica tanto como en las pruebas empíricas, nunca se le hubiera ocurrido afirmar que la verdad puede enseñarse por medios sobrenaturales. Sin embargo, de acuerdo con la biografía de Isaiah Berlin, su fe en la racionalidad del universo —más precisamente en una ley universal de la historia, eterna e inmutable— fue ilimitada y dogmática, aun cuando se basó en la observación y en la evidencia de hechos empíricos. Un lenguaje profético, heráldico, pretendía bastar para poner fin a todas las dudas y suprimir todas las dificultades. Marx creó una serie de fines políticos específicos, directivas claras y prácticas, que lograron fundar una 'fe nueva' y reclutaron a no pocos espíritus. Algo parecido opina George Steiner:

Consideremos ahora estos atributos: totalidad, por la que sencillamente quiero expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra herejía; metáforas, gestos y símbolos cruciales. (...) Las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX (entre las que se encuentra el

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 68-69. La idea de que sólo la clase del proletariado puede acabar con la contradicción entre el interés del individuo y el de la especie ha hecho pensar a algunos que el proletariado es para el marxismo lo que el pueblo elegido es para el cristianismo. Kolakowski ha señalado que esto es un error: "la analogía popular entre la soteriología de Marx y la del cristianismo (el proletariado como redentor, la salvación total, el pueblo elegido, la Iglesia, etc.), es errónea en un aspecto crucial. La salvación, para Marx, es la salvación del hombre por sí mismo; no la obra de Dios o la naturaleza, sino la del Prometeo colectivo...". (Lesek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, t. I, pp. 409-412.) Además, si lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría, se comprende que el lado negativo (o *negador*) del capitalismo, el proletariado, es fundamental para una concepción dialéctica de la historia. Si se elimina al proletariado no se pierde la noción de un pueblo elegido, se elimina de golpe el "movimiento dialéctico". El proletariado no es un "pueblo elegido" sino la encarnación de un principio motor y generador, pues él representa la *fuerza de la negatividad creadora*.

marxismo) no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son sistemas de creencias y razonamientos que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos.¹⁹⁰

Revueltas criticó el dogmatismo en todas sus formas. Como Marx, denunció el carácter de la religión. Cuando le preguntaban por su postura ante Dios o la religión, debido a que sus textos literarios están llenos de referencias cristianas, o porque a muchos les parecía que el sacrificio y la compasión que perfilaban su vida eran de carácter cristiano, Revueltas repetía una y otra vez que la religión es una falsa conciencia, una forma de enajenación. El tema es recurrente en las entrevistas de María Josefina Tejera, Gustavo Sainz, Elena Poniatowska, Roman Samsel y Krystyna Rodowska.

Las referencias bíblicas ocupan un lugar importante en la obra literaria de Revueltas: cuando están orientadas a *desmitificar* la realidad participan del esfuerzo de Revueltas contra la enajenación, particularmente la enajenación religiosa, pero en ciertos contextos los mitos y símbolos cristianos no cumplen esta función, se integran al texto al tiempo que se abren a múltiples significados: alegóricos, históricos, mitológicos, simbólicos, etc. Sus personajes, la mayoría de las veces a través de sus nombres, pero también por la función que cumplen en el texto, remiten a figuras religiosas o míticas de tradiciones diferentes: Cristo, Adán, Caín, Ezequiel, Poncio Pilatos, San Pablo, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Prometeo, el Minotauro, el Cíclope, etc. Pero no sólo son los personajes, Revueltas cita los Evangelios o remite a ellos a través de las situaciones narradas o de los conflictos internos de los personajes: sacrificios, redenciones, angustia existencial, culpa, crucifixiones, piedad (con frecuencia José utiliza esta palabra, incluso cuando podría haber elegido otras como solidaridad), la experiencia humana similar a la vida de Cristo, la expiación, la compasión, etc.

En los ensayos de José Revueltas los temas de la religión y de la Iglesia parecen secundarios, casi siempre se encuentran subordinados a las preocupaciones centrales del autor: la conciencia del proletariado, la enajenación humana, el conocimiento dialéctico, la relación entre el arte y el socialismo, la historia política y social de México. Cuando se publicó *El luto humano* en 1943 sólo habían aparecido dos de cerca de diez ensayos y artículos donde Revueltas trató, de manera directa, aspectos y problemas relacionados con

¹⁹⁰ George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Ediciones Siruela, 2001, p.19.

la religión y el cristianismo. Para ubicar con más precisión los sentidos de la religiosidad que aparecen en la novela he considerado apropiado analizar también algunos textos posteriores a la publicación de *El luto humano*. Es posible detectar en la novela elementos de una postura frente a la religión que sólo aparecen en textos más tardíos. En ninguno de los primeros ensayos, por ejemplo, aborda el problema de la religiosidad popular o relaciona a la religión con el concepto de enajenación que será tan importante en sus trabajos posteriores.

Los ensayos y artículos donde Revueltas trata de manera más crítica y directa los temas de la religión en general y del cristianismo en particular son "La Iglesia y el hombre" (1938), "Arte y cristianismo: César Vallejo" (1939), "Caminos de la nacionalidad" (1945), "Posibilidades y limitaciones del mexicano" (1950), "Un personaje de Gide y algunas ideas sobre el arte" (1963), "Escuela mexicana de pintura y novela de la revolución" (1966) y "Prólogo a mi obra literaria" (1967). También he tenido en cuenta otros artículos donde Revueltas, de manera más indirecta, trata estos temas: el ya mencionado "Sentido de la fe" (1940), "Visión del Parícutín" (1943) y "Respecto a una connotación revolucionaria del arte" (1961). Finalmente, entre las cartas y textos autobiográficos incluidos en *Las evocaciones requeridas* pueden destacarse "Libreta de apuntes" (1947-1951), "Carta a María Teresa" (junio de 1955) y "Apuntes para una semblanza de Silvestre Revueltas" (1956).

El artículo "La Iglesia y el hombre" fue publicado en la revista *Taller* un año antes de que terminara la Guerra Civil Española (1936-1939). Es un texto único dentro de la obra de Revueltas: en él la defensa del cristianismo contrapuntea una certera crítica a la Iglesia católica española.

La complicidad de la Iglesia católica española con el Frente Nacional durante el conflicto entre republicanos y "franquistas" desató un apasionado debate sobre los principios religiosos que debían observar los católicos. En un momento crítico para los cristianos hispanos, Revueltas advierte la amenaza de una Iglesia que opta por las armas y la aniquilación del enemigo. Cuestiona a la institución católica española, pero reivindica el papel de la Iglesia en tanto 'sociedad de hombres' y vehículo del espíritu de Cristo.

Reivindicar el justo sentido humano de la Iglesia quiere decir colocarla ante la sociedad como un agente, un vehículo de lo cristiano. Para la Iglesia un apartamiento del Hombre debe significar ante todo un apartamiento de lo cristiano, y en este terreno preciso están sus funciones ante la sociedad.¹⁹¹

La esencia y la razón de ser del cristianismo, que Revueltas entiende de una manera muy particular:

Tenemos que encontrar lo humano donde quiera que se encuentre para salvarlo. ¿Se resignarán los católicos a perder lo cristiano que hay todavía en la Iglesia? Nosotros, que no somos católicos, seguramente no nos resignaremos. Reclamamos para nosotros —ayudados por nuestra filosofía materialista que nos ayuda a entender mejor al Hombre— el derecho de defender la Iglesia y su poderosa entraña. Defenderla en lo que es, en lo que forma parte de la Humanidad.¹⁹²

No cree en un principio sobrenatural, pero tampoco explica claramente cuál sería la esencia y la razón de ser del cristianismo. Es claro que de la figura de Cristo le interesa sólo su naturaleza humana, su dimensión terrenal, lo que ya es una interpretación que no sólo se desvía del dogma: Cristo creía que su vida tenía sentido para y por el reino sobrenatural que por él se abría a los hombres. Cristo representa para Revueltas valiosas aspiraciones entre los hombres, aspiraciones espirituales y sociales. Encuentra en su vida el valor del sacrificio y simpatiza con su lucha por enaltecer y defender la dignidad del Hombre. Si la Iglesia niega estas aspiraciones, si apoya la guerra, niega a Cristo y se convierte en un valor negativo, en un obstáculo: "Los que dentro de la Iglesia niegan el espíritu de Cristo y fuera de la Iglesia empuñan las armas para someter a los pueblos, están luchando contra la fertilidad de la fe y la fertilidad del Hombre..."¹⁹³

No podrá encontrarse en su obra otra defensa tan clara del cristianismo. Revueltas tenía 24 años cuando publicó "La Iglesia y el hombre" y tal vez nunca hubiera escrito el texto sin la dolorosa coyuntura de la Guerra Civil Española. No encontré una sola palabra más en el resto de su obra donde defiende a la institución de la Iglesia. Difícilmente podía haber sido de otra manera, pues muy pronto en su vida descubrió dos cosas importantes sobre la religión: su esencia antropológica, no teológica, y su carácter ideológico, su dimensión

¹⁹¹ José Revueltas, "La Iglesia y el hombre" en *Taller*, diciembre de 1938, p. 51.

¹⁹² *Ibid.*, p.53.

¹⁹³ *Ibidem*.

social e histórica.¹⁹⁴ "Dios no ha creado al hombre, han sido los hombres quienes han creado a Dios por diversas razones". El antecedente de esta lectura sobre la religión, al menos en el pensamiento marxista, se encuentra en Feuerbach. Marx reconoció la influencia del materialismo de este autor en su pensamiento, pero aportó otra perspectiva a la crítica de la religión, pues la llevó a cabo dentro de la crítica al capitalismo: el hombre hace la religión, esa "imagen invertida de su propia conciencia", porque el mismo mundo está invertido.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. *El hombre es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es *la realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su sol real. (...)

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido *el más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.¹⁹⁵

¹⁹⁴ En "Vivir dignamente en la zozobra", entrevista con Elena Poniatowska, Revueltas reconoce que entre los nueve y los once años fue muy religioso y que padeció entonces una crisis espiritual muy intensa: "empecé a buscar a Dios en todas las religiones; me pasé tres años en la biblioteca estudiando religiones para ver cuál era la que me convenía y así encontré el materialismo vulgar, luego el materialismo dialéctico socialista de Kautski, hasta caer en el marxismo propiamente dicho." (pp.140-141)

¹⁹⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, pp.93-94. En el estudio introductorio, Assmann y Mate destacan que Marx se ocupa más de la crítica económica que de la crítica a la religión: la conciencia, finalmente, es un producto social que depende de las condiciones materiales y cambia con ellas. Pero la religión le sirve con mucha frecuencia como ejemplo y analogía: el

Según Ramón Xirau, en Marx, como en otros filósofos del siglo XIX, hay más una actitud de lucha contra Dios que una mera negación de la existencia de la divinidad. Se trata sobre todo de afirmar al hombre, tal vez incluso de sustituir al Dios que hemos perdido en el silencio: acaso sea Dios un límite para el hombre que quiere deificarse. Fuera de la tradición marxista no es difícil hacer esta lectura, se parece a la de Berlin o la de Steiner que ya mencionamos; pero para muchos marxistas, incluyendo a Revueltas, un juicio como este tal vez sea demasiado amplio para ser significativo. Parece incluso abstracto al generalizar, pues no todos los marxistas tienen la misma postura, es más, hay varias maneras de ser marxista.

La crítica de la religión tiene que ser un análisis de la conciencia religiosa concreta, de su funcionamiento social, de sus manipulaciones políticas. Revueltas sabía que la idea de Dios existe y que tiene incidencia real en el mundo de los hombres. En varias ocasiones criticó esta incidencia, sobre todo en la medida en que impide la emancipación política del hombre. Estas eran las cuestiones que le preocupaban, le interesaba lo que pudiera servir para mejorar las condiciones concretas del hombre: hablar de la deificación del hombre le habría parecido absurdo.

Sin embargo, a pesar de su crítica a la religión, Revueltas reconoció aspectos valiosos en la tradición cristiana. Menos de un año después de que apareciera "La iglesia y el hombre",

mundo que crítica está configurado sustancialmente de "relaciones religiosas", el espíritu mismo de la sociedad burguesa es la religión. Cuando la idea se hace pasar por realidad, cuando el Estado se hace pasar por la expresión de la totalidad de los ciudadanos, cuando se concibe al individuo como parte integrante de una totalidad social siendo que en verdad es una existencia aislada de la comunidad humana, un ser que lucha a muerte con el vecino y se erige a sí mismo como totalidad para poder subsistir, se pretende hacer concreto, real, lo que no es más que un fantasma, una ficción o una abstracción. A eso Marx lo llamaría la expresión de una relación religiosa. El mundo contemporáneo está, visto de esta manera, lleno de "relaciones religiosas", de imposturas, hipostasias y ficciones. Por eso Marx dice que el Estado cristiano es el estado democrático, el Estado burgués, ateo: esta es una manera de llegar críticamente a las entretelas del estado moderno. Puede hablarse de la *trascendencia* del Estado respecto de la sociedad, del poder respecto al individuo. El lenguaje religioso, las categorías religiosas, dejan su contexto original y sirven bien para describir —y para criticar— al Estado moderno. Hay un salto de la crítica de la religión a la crítica del capitalismo. La existencia de la religión es la expresión de un déficit, de una deficiencia en la esencia misma del Estado. Es posible que Revueltas no haya leído correctamente *El Capital*, pero tal vez aprendió de Marx la potencial función crítica del lenguaje religioso: le servía muy bien para describir un mundo enajenado, para hacer la crítica del mundo. Algunas frases de Revueltas cobran un nuevo sentido si pensamos que detrás de la crítica a la religión hay una crítica al capitalismo: "la religión es una falsa conciencia". Por otro lado, en el texto "Un personaje de Gide y algunas ideas sobre el arte" de 1963 aparecen unas cuantas líneas donde Revueltas claramente sigue a Marx en su interpretación: "La religión, como conciencia sensible, no es, entonces, sino el reflejo invertido de la

en 1939, aparece ya una defensa más matizada del cristianismo en su ensayo "Arte y cristianismo: César Vallejo".

Ciertos hombres (...) viven por todos los demás, lloran por todos los demás, enseñan el camino de la perdición o de la salvación, pero ellos están ahí, fieles a un sino de cierta biología que los hace ser el corazón mismo de las gentes; que hace de ellos los sacrificados, los Cristos de todas las pasiones. (...) Así como el proletariado toma de la propia sociedad a quien combate las armas para luchar contra ella, el artista recurre a los mismos procedimientos, toma de la sociedad contra quien se vuelve las mismas armas espirituales. ¿Por qué debe asombrarnos, entonces, el cristianismo en el arte? Se trata de un arte que lucha contra una sociedad "cristiana" (entre comillas), y los artistas, hasta ahora, sublevan al cristianismo contra esa sociedad. (...) Todos los antiguos valores del cristianismo, la lucha contra los poderosos, la defensa de los publicanos y el valor fundamental, la expiación, son tomados por el artista como un recurso, como una razón, como una piedra fundadora.¹⁹⁶

El artista es un gran expiador; expiador de pecados y de virtudes. Está obligado a castigarse y a humillarse cuando hay alegría, cuando hay zozobra, cuando hay angustia y cuando hay sufrimiento entre los hombres. En todo momento. El proceso íntimo de su creación está lleno de humillaciones y ofensas; aun cuando su obra no sea cristiana, todo lo demás, la manera de compadecer y querer al hombre, el anhelo de un reino de los cielos, es perfectamente cristiano. Estas identidades no pretenden erigirse en principio teórico. Las relaciones entre artista y sacrificado, sacrificado y cristiano, quizá encuentren su explicación en el análisis del movimiento dialéctico que se ha operado en la superestructura —sentimientos, pasiones, formas de ser emocionales— de la sociedad.¹⁹⁷

Las reflexiones más notables de Revueltas sobre la religión en México están incluidas en los ensayos "Caminos de la nacionalidad" (1945) y "Posibilidades y limitaciones del mexicano" (1950). En estos trabajos Revueltas criticó la idea de una identidad nacional esencial que pudiera definir nuestro carácter en todo tiempo y en todo lugar.¹⁹⁸ No existe ni la esencia del mexicano, ni una identidad colectiva que trascienda las diferencias de clase;

necesidad (...), enajenación de los sentidos naturales del hombre a la naturaleza irracional de lo divino..." (en *Cuestionamientos e intenciones*, México, Ediciones Era, 1981, p.197)

¹⁹⁶ José Revueltas, "Arte y cristianismo: César Vallejo" en *Visión del Paricutín*, México, Ediciones Era, 1986, pp.192-194.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.194.

¹⁹⁸ Sobre todo "Posibilidades y limitaciones del mexicano" puede inscribirse dentro del debate sobre la identidad nacional que después de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) atrapó la atención de los intelectuales hasta la década de los años cincuenta. La postura de Revueltas denuncia cualquier visión ahistórica, mítica y esencialista: él afirma que lo mexicano debe integrarse a lo universal y trascender los mitos particulares: "El mexicano no es un tipo único para el que existan, o deban inventarse, leyes ni definiciones únicas, porque un tipo de tal naturaleza no puede inventarse en ningún género de circunstancias dentro del conglomerado humano moderno. Las características que se quieren hacer pasar como peculiares del mexicano, el resentimiento, el sentido de la muerte y demás, son rasgos que han aparecido y aparecen en otros pueblos. Aún más, estos rasgos, en el propio mexicano, forman una superficie cambiante, no sólo a lo largo de su historia, sino incluso a lo largo de la geografía." (p.45)

no hay una naturaleza del mexicano como no hay una religiosidad popular común a lo largo de nuestra historia y de nuestra geografía: no se puede hacer pasar por naturaleza lo que es intención histórica, como eterno lo que es contingente. Los textos de Revueltas no son siempre consistentes, como lo señala Max Parra, pero se distinguen de otros estudios sobre "lo mexicano": aspiran al rigor histórico sin perder la dimensión política de los fenómenos culturales y proponen el análisis concreto del fenómeno de la formación nacional.¹⁹⁹

Si bien Revueltas rechaza la mistificación de la historia, no deja de reconocer la fascinación y el valor de los mitos, pues conservan "un enigmático y oscuro fondo de verdad". Más adelante cambiará su postura, pero en "Caminos de la nacionalidad" pondera el misterio que rodea a los mitos, celebra su dimensión literaria, abierta a múltiples significados. No tarda en señalar, apenas unas líneas después, que los mitos están vinculados a condiciones sociales y económicas concretas, reales.²⁰⁰

¹⁹⁹ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987, p.17. El texto de Max Parra, "El nacionalismo y el mito de 'lo mexicano' en Octavio Paz y José Revueltas", aparece en *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, México, Era, 1999, pp.275-286. Max Parra señala que aunque es poco consistente y en ocasiones parece partir de una concepción de la historia como un proceso ascendente e integral, el trabajo de Revueltas se anticipa a estudios como el de Bartra y representa una interpretación novedosa y estimulante para su momento. También reconoce que Revueltas no escapó del todo a la idea del ser nacional. Sin embargo, Revueltas intuye que la cohesión imaginaria que se desprende de los mitos del nacionalismo posrevolucionario, así como de los estudios sobre la configuración del "carácter nacional mexicano", constituyen una expresión de la cultura política dominante: representan una emanación ideológica que tiene su origen en "una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno".

²⁰⁰ En "Caminos de la nacionalidad" señala que "en realidad nuestros indios de hoy responden con una fuerza impresionante y misteriosa a ese telúrico mito de su origen: ellos mismos son aún de piedra, ellos mismos son aún como un pedazo de mineral quieto, de veta sombría. 'Trece años después del diluvio, Mixcóatl tomó un bastón y dio con él en una peña y saltaron de ella cuatrocientos chichimecas.' Los indios han nacido de la peña, de la roca, de la piedra..." (p. 18) Poco más adelante nos dice que los mitos de los dioses aztecas pueden ayudarnos a comprender el desarrollo social y económico de ese pueblo., Revueltas afirma que la religiosidad está íntimamente ligada a las condiciones sociales y económicas que han determinado nuestra historia. Se apoya en la tesis de Alfonso Caso planteada en su libro *La religión de los aztecas* donde explica la pluralidad de dioses y la diversidad de atribuciones de un mismo dios como el resultado de un proceso incompleto de síntesis en la religión azteca. Sin embargo, a veces parece ir demasiado lejos: "Parece como si los dioses aztecas no fuesen permanentes del todo. (...) El proceso de predominio de los dioses entre los aztecas parece corresponder a su proceso del desarrollo social y económico." (pp. 22-23) Primero aparece Opochtli, la divinidad protectora de los cazadores y pescadores. Más tarde Opochtli es sustituido en la adoración de los indios por la diosa Mexitli, divinidad relacionada con la agricultura. Finalmente, la propia Mexitli comienza a confundirse con Huitzilopochtli, el dios de la guerra. "De esta manera los nombres de Opochtli, Mexitli y Huitzilopochtli pueden señalar muy bien, sucesivamente, tres diferentes etapas de la organización social y de la división de trabajo entre los aztecas." (pp. 22-23.) Si el dios bélico Huitzilopochtli terminó por ser el dios principal en el panteón azteca fue probablemente porque la sociedad azteca ya había iniciado su periodo de conquistas imperiales por medio de la guerra. El cristal ideológico, la metodología de signo marxista, proyecta una clara sombra sobre el objeto de estudio. Revueltas llega incluso a interpretar la pugna entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca como una prueba de la sociedad de clases entre los aztecas.

La conquista espiritual del mundo prehispánico trae consigo una nueva situación religiosa que, según Revueltas, no es el producto de una *fusión* de culturas. Este autor se opone a la idea de un "entrelazamiento" de las civilizaciones y prefiere hablar de "paganización del catolicismo" en lugar de sincretismo: "No hubo *fusión* de culturas —es decir, una fusión de la cultura indígena con la española—, por el hecho de que la cultura indígena no era homogénea, sino un compuesto de diversas culturas asimismo en diverso estado de evolución."²⁰¹ No existía *una* cultura indígena, homogénea y extendida en todo el territorio, que pudiera mezclarse con la cultura que venía de occidente para derivar en una síntesis original y diferente a los dos elementos que habían "chocado". Según Revueltas, la "identidad" entre los indígenas fue posterior a la conquista:

No hubo, pues, fusión; no hubo síntesis. Hubo la imposición de un poder extraño y opresivo sobre *todos* los pueblos indígenas y, consecuentemente, una igualación social de los indígenas entre sí (...). Ahora todos, nobles y plebeyos, aristócratas y clases inferiores, tenían un opresor común, un enemigo común, el español. (...) Podemos decir que los españoles de la conquista y la colonia hicieron de los indígenas una nacionalidad única y homogénea, hasta cierto punto, aunque oprimida; una nacionalidad con todos los atributos que requiere cualquier *comunidad estable* de hombres para serlo, es decir, una comunidad de idioma (el idioma español borró las fronteras que había entre los diferentes idiomas locales), con comunidad de territorios, con comunidad cultural y religiosa y con comunidad de lazos económicos (o sea, identidad de situación económica, como explotados y oprimidos con respecto a los españoles).²⁰²

Como Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México*, Revueltas niega el sincretismo sin dejar de reconocer la sobrevivencia de antiguos ritos y costumbres.

En *La conquista espiritual* de México, Robert Ricard se manifiesta en contra de la teoría de la "religión mixta" o del "sincretismo religioso", cuyo principal partidario fue, según él, Manuel Gamio. Ricard no cuestiona la resistencia indígena, sabe que la evangelización chocó contra escollos de muy diversa índole, pero no simpatiza con la idea del "sincretismo religioso" y considera que la resistencia fue más bien pasiva, a través de la inercia y el disimulo. Raras fueron las sublevaciones violentas, de carácter religioso, como la rebelión del Mixtón:

No consiguieron los indios rechazar por la fuerza la predicación del Evangelio, por estar tras de ella el poder militar y político de España; no les fue dable oponerse con razonamientos y discusiones de ideas, (...) no se les hubiera permitido erguirse en contra de los dogmas, aun en forma pacífica, si era pública; (...).²⁰³

²⁰¹ José Revueltas, "Camino de la nacionalidad" en *Ensayos sobre México*, México, Ediciones Era, 1985, p.29.

²⁰² *Ibid.*, p.32.

²⁰³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2000, p.391.

La idolatría fue practicada en secreto. Oculta, la resistencia fue tenaz y persistente: muchos se mantuvieron apegados a sus antiguas ideas y ritos religiosos. Pero Ricard es muy cuidadoso al interpretar el sentido de la oposición al cristianismo: sabe que en ocasiones sus motivos no fueron, ni son, propiamente religiosos:

Doquiera, lo mismo en países de misión que en tierras largamente cristianas, la miseria humana, unida a la más sincera fe, suele rebelarse contra la severidad y exigencias de la moral católica y, reprobando y condenando sus hechos malos, no puede menos de caer en ellos. El hecho de convertirse a la fe verdadera a nadie hace impecable y los neófitos de México no tienen el monopolio de la disolución y el vicio. Nada es tan normal, por desgracia, como el que muchos de ellos guardaran en secreto la licencia de costumbres que en su paganismo tenían. Esto no es resistencia a la fe en términos precisos. No nacía esta conducta de motivos propiamente religiosos.²⁰⁴

Ricard reconoce que la idolatría jamás pudo ser desarraigada del todo. Acepta que la vehemente resistencia llegó a apoyarse en motivos netamente religiosos, pero parece inclinado a pensar que factores como las deficiencias en la vigilancia del clero, la ignorancia o las intrigas de sacerdotes y hechiceros pesaron tanto como la voluntad indígena. Es evidente la mezcla de elementos cristianos con viejas prácticas paganas, por ejemplo en fiestas y bailes, pero sin duda la resistencia pasiva fue más eficaz que el rechazo directo a dogmas y prácticas católicas.

Ricard recuerda las acertadas reticencias de Fray Bernardino de Sahagún, quien puso en duda la destrucción completa de la idolatría y observó que las prácticas paganas tienden siempre a renacer y a propagarse en secreto. Para Sahagún los indios sólo eran exteriormente cristianos (se bautizan y casan en la Iglesia), pues en el fondo de su corazón no se resuelven a abandonar las antiguas costumbres, creencias, tradiciones y cultos. Cuando se pregunta si de ejemplos como los que observó Sahagún se debe concluir que la evangelización fue un fracaso, Ricard responde con humildad y precaución:

Para resolver tan delicado problema, sin riesgo de quedarse en las apariencias superficiales y engañosas, sería necesario poder convivir largo tiempo, muy largo tiempo, con los indios de México, lograr su confianza, hablar varias de sus lenguas. Salta a la vista que una investigación de tal naturaleza es ya casi imposible para los especialistas mexicanos, ¿qué decir de un investigador extranjero? Y aun supuesta tal manera de indagación, no nos llevaría sino a una solución aproximativa. Agréguese que sería necesario hacerla con una amplitud extraordinaria, para que abarcara el territorio entero y sólo nos daría aproximaciones locales.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 392

Las observaciones del arzobispo de Puebla, monseñor Vera y Zurúa, nos hacen ver en una sola diócesis una enorme diversidad de pueblo a pueblo; junto a la apatía de la indiferencia, hallamos el más vehemente fervor; al lado de una honda ignorancia, la fe más ilustrada y auténtica. Por fin, ¿qué valor podría tener para la historia una investigación de tal género. Han corrido tres siglos y medio desde que se dio por terminada la cristianización inicial; tres siglos y medio en los que ha cabido la tranquilidad, madre muchas veces de la tibieza y la rutina, al mismo tiempo que las guerras civiles, las convulsiones sociales y la plena anarquía, enemigas de todo lo sólidamente fundado, y hasta las persecuciones religiosas y una lucha ya secular contra la Iglesia.²⁰⁵

Ricard reconoce que los hechos niegan el triunfo absoluto de la evangelización, pero se opone con vehemencia a la teoría del sincretismo religioso o de la “religión mixta”.

Según esta doctrina, los indios no son verdaderamente católicos, no han aceptado realmente ni el dogma ni la moral católica como los propone la Iglesia romana. Se han contentado con tomar algunas ceremonias y prácticas exteriores, las cuales han conservado en mezcla con sus viejas supersticiones y sus ritos tradicionales, aunque deformándolos, “ (...) Los temas abstractos y oscuros del catolicismo nunca fueron ni son actualmente comprendidos ni aceptados por los indígenas, y en cambio las manifestaciones materiales y objetivas se fundieron rápidamente con las manifestaciones similares de origen prehispánico, resultando a la postre una religión mixta o católica rudimentaria que profesan en México los millones de habitantes de tipo indígena.” Tal aplomo para fallar en materia tan delicada y tan compleja, como tienen que admitir los historiadores que se estimen a sí mismos, cualquiera que sea su filosofía personal, hace ya sospechosa esta teoría. No quisiéramos dar en el extremo opuesto desconociendo en forma global la exactitud y verosimilitud de tales reflexiones. Algunos elementos ciertos hay en esta oscura cuestión que podemos retener y en los cuales podemos apoyarnos para intentar un ensayo de conclusión general.

Parece que no es posible discutir la supervivencia de algún paganismo en México. Grupos indígenas hay a los que su aislamiento no ha permitido que salgan de él en forma definitiva. (...) Hay, pues, un conjunto de hechos que no pueden negarse y cuya interpretación no parece dudosa. Con el culto de los santos nos hallamos en un terreno mucho menos firme. Tiene este culto una enorme importancia, tal vez preponderando hasta de manera chocante, en la piedad popular de México. ¿Es idolátrica en alguna forma? ¿Puede hacerse la insinuación, como la hizo el sacerdote ‘liberal’ Agustín Rivera y repite un etnógrafo contemporáneo, de que los indios adoran las imágenes de los santos, en sentido propio? Nos atenemos al sabio consejo de Valadés. ¿Quién es capaz de saber lo que pasa en el alma del indígena? Ni él mismo podría analizar con precisión los sentimientos y las ideas que rigen su mente.²⁰⁶

La intención de Ricard es evitar generalizaciones de escasa utilidad, está convencido de que los indios no están tan lejos de la ortodoxia como lo supone la teoría del sincretismo religioso:

Naturalmente, ningún juez serio tendría la pretensión de negar la multitud de supersticiones que estorban en México la vida del catolicismo y son trabas a su progreso. Lo esencial es saber en qué grado tales supersticiones hayan de mirarse como supervivencias del paganismo precortesiano. En cuando a nosotros, estamos firmemente persuadidos de que

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 400-401

²⁰⁶ *Ibid.*, pp.401-403 La cita incluye un pasaje de Manuel Gamio.

una gran parte de ellas son de origen europeo, o sólo nacieron y se desarrollaron en la Nueva España después de la Conquista. (...) Una superstición no es necesariamente una supervivencia pagana y no hay que cargar a la cuenta del paganismo prehispánico el origen de todas las supersticiones del México de hoy día. La superstición no tiene por fuente única el paganismo: nace también, y principalmente, de fuentes psicológicas, mucho más que de fuentes históricas. Es una perversión o desviación del sentido religioso, tan inevitable como las demás desviaciones y perversiones de la inteligencia o del carácter. Nada raro, entonces, que la hallemos en todas partes. (...) Si los partidarios de la 'religión mixta' conocieran un poco más la vida religiosa de Europa, no habrían dado tan excesiva importancia a datos como éstos.²⁰⁷

¿Qué importa que hoy, para honrar a la Virgen de Guadalupe, el indio haga los mismos movimientos y dé los mismos pasos que cuando sus antepasados veneraban a Tonantzin, si él tiene intención de honrar a María? A juicio nuestro, considerar estas fiestas de sustitución como fiestas de supervivencia pagana es tan poco serio, tan pueril, como decir que el uso de la lengua latina es una supervivencia pagana en la Iglesia católica.

En resumen: si algo hay que aprovechar en esta teoría de la 'religión mixta', hay más que hacer a un lado. Hechos hay que no pueden negarse, pero otros muchos son explicable en otra forma. Generaliza demasiado, hasta llegar al abuso. La que podría llamarse su fórmula: 'supervivencia del paganismo *en* el catolicismo' podrá valer para tarascos, indios de Zongolica, etc., pero ya con los popolocas y totonacas habría que variarle diciendo: 'supervivencia del paganismo *al lado* del catolicismo'. Esta fórmula tal vez se podría extender a los moradores de las montañas del norte o del sur, pero tampoco sería exclusiva, y por lo mismo, inexacta.

Importante es observar que los lugares en que se hallan tales características de religión son precisamente los que por su distancia, por su insalubridad, por su farragoso territorio apenas fueron tocados por la evangelización primitiva. Si, como ya dijimos, sería imprudencia apreciar la intensidad de vida cristiana del siglo XVI con el estudio de la situación religiosa de hoy en día, no es menos cierto que la geografía espiritual del México contemporáneo, hasta donde puede precisarse, corresponde a la expansión misionera primitiva.²⁰⁸

Según Revueltas, la cultura y la religión occidental tuvieron que hacer concesiones importantes a la cultura, a las costumbres e inclinaciones de los indios durante la Colonia: su defensa de la idea de un catolicismo pagano no es del todo afín a la postura de Ricard, pero sin duda coincide con él en su crítica a las generalizaciones que en busca de alcanzar la esencia del ser nacional pasan por alto las transformaciones históricas en el tiempo y en el espacio. Si bien hay ejemplos en *El luto humano* que sugieren la vigencia del paganismo *en* el cristianismo, la verdad es que no bastan para demostrar que Revueltas se encuentra cerca de Manuel Gamio en su defensa del sincretismo religioso. En ocasiones el sincretismo se entiende en la novela como paganismo *al lado* del cristianismo: "...no creen únicamente en Cristo, sino también en sus cristos inanimados, en sus dioses sin forma".²⁰⁹

²⁰⁷ *Ibid.*, pp.403-404

²⁰⁸ *Ibid.*, pp.406-407

²⁰⁹ José Revueltas, *Op. cit.*, p.23

Cristianismo e idolatría: conviven, a veces, por separado, no juntos en una religión sincrética. Esta idea contrasta con la noción de un paganismo *en* el cristianismo que el mismo Revueltas propuso cuando habló de catolicismo pagano o de paganización del catolicismo. En varios pasajes Revueltas sugiere otra permanencia del pasado prehispánico y de la idolatría en el presente mexicano: en algunos hombres, en algunos contextos, este pasado pervive sin la mediatización del mundo occidental, sin rastros de cristianismo.

'A pesar de todo, es decir, a pesar de la ternura —pensó trabajosamente—, este hombre no tiene religión', pues notaba la desnudez, la falta de duelo, de misterio, que había. Voz anterior al paganismo, vinculada a otro misterio: los clavos de pedernal humilde y sombrío entrando por los pies, de Huitzilopochtli miserable y tierno. Otro misterio que no el católico, de luto y olorosa muerte.²¹⁰

Pero siempre que aparecen rastros del mundo prehispánico sin mancha de cristianismo, sin mezcla con el mundo occidental, el narrador sugiere que se trata de una supervivencia degradada, marginal, impotente. En estas ocasiones es cuando Revueltas parece alejarse más de la teoría del sincretismo religioso: más bien concibe la supervivencia marginal y estéril de la idolatría al lado de un cristianismo nunca bien asimilado del todo. Esta manera de concebir la supervivencia del pasado pagano —en la idolatría, en lugar de en el sincretismo— es congruente con una opinión que Revueltas expresó en "Caminos de la nacionalidad": "Puede decirse, entonces, que ni la conquista ni la colonia constituyeron esa paradisiaca síntesis de entrelazamiento y fusión capaz de crear una nacionalidad nueva."²¹¹ *La conquista de lo imaginario*, de Serge Gruzinski, me parece que coincide con esta visión en varios aspectos, incluyendo la noción de idolatría. Veamos.

Para Serge Gruzinski la antigua red prehispánica de relaciones humanas (políticas, económicas, religiosas e ideológicas) fue rota, prácticamente destruida por la conquista. Durante los siglos XVI y XVII fueron construidas nuevas relaciones con los seres y con las cosas que sustancialmente eran distintas a las del mundo prehispánico. La revolución de los modos de expresión y de comunicación, el trastorno de las memorias, las transformaciones de la imaginación, fueron tan radicales, tan vinculadas a la nueva forma de dominación política y económica de la Colonia, que parece más propio hablar de una redefinición perturbadora de las culturas indígenas que de sincretismo cultural o religioso en sentido estricto. Claro que persistieron prácticas y expresiones sincréticas en México, incluso

²¹⁰ *Ibid.*, p. 26

²¹¹ José Revueltas, *Ensayos sobre México*, *Op. cit.*, p.31.

desde la segunda mitad del siglo XVI aparecieron quienes no fueron seducidos por la ilusión de haber extirpado las prácticas y las creencias antiguas. Ellos exhibieron la debilidad de los medios de que disponía la Iglesia, cuestionaban los resultados de la evangelización y denunciaron las brechas que separaban a las culturas que se enfrentaban. Bernardino de Sahagún y Diego Durán, como más tarde Ruiz de Alarcón o Jacinto de la Serna, sospechaban que algo irreductible al cristianismo persistía. Pero Gruzinski, al describir el proceso de aculturación y occidentalización, prefiere hablar de persistencia de la idolatría, no de sincretismo. Rechaza cualquier noción que sugiera un proceso simétrico de enfrentamiento de dos religiones:

Por una parte, De la Serna y Ruiz de Alarcón creen en la difusión, en el peligro y en la realidad parcial del universo pagano al que acosan bajo su apariencia de cristianismo. Por la otra, están convencidos de hallarse ante un conjunto complejo que penetra en los menores aspectos de lo cotidiano. (...) ¿Cómo captar esa dimensión que, de creer a Durán y con posterioridad a Ruiz de Alarcón, invade la parte esencial de la existencia indígena? Elegir para designarla el vocablo idolatría puede antojarse paradójico en la medida en que es aparentar que se hacen concesiones a los encasillamientos y a las obsesiones de los evangelizadores del siglo XVI. Sin embargo, lo he escogido porque (...) sobre todo, era preciso renunciar a presentar el proceso de aculturación como enfrentamiento de dos "religiones" que de manera simétrica habrían reunido dogmas, creencias y ritos, ya que habría equivalido a proyectar sobre el mundo indígena desgloses pretendidamente claros pero reductores y tal vez sin gran relación con las configuraciones que proponen esas culturas. Además, hubiera sido falsear la naturaleza y la globalidad del fenómeno encerrándole en un espacio que ha rebasado considerablemente.²¹²

La idolatría prehispánica, cuya presencia a partir de la Conquista viene a menos, pero se extiende en mayor o menor medida durante toda la época colonial y llega hasta nuestros días, no es una homogénea expresión religiosa que traduzca una aprehensión propiamente indígena del mundo, aun cuando las distintas prácticas y creencias provenían del mismo conjunto cultural mesoamericano.

La idolatría no se reduce al ámbito religioso, es una combinación de prácticas y saberes en los que se sitúa y despliega lo cotidiano que "hacía plausible y legítima la realidad que construían, proponían e imponían aquellas culturas y aquellas sociedades".²¹³

La idolatría define la relación con la producción, con el tiempo y con el espacio. (...) La idolatría puede fundir en un todo coherente esquemas cognoscitivos, referencias sociales, arraigo afectivo y emocional, realización de las tareas más triviales y eficacia. Esta

²¹² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2001, p.153.

²¹³ *Ibid.*, p.153.

capacidad explica que la idolatría se imponga por sí misma sin que nunca sea planteado el problema de la *creencia* en tanto es un acto de fe, que probablemente sea lo que quizás la separa más del cristianismo de los evangelizadores. La idolatría no necesita adhesión personal, está inserta en una red fluida de dependencias, de dones y de sacerdocios multiplicados al infinito.²¹⁴

Un buen número de percepciones y formas antiguas han perdido sustancia y una finalidad abiertamente pagana pese al arraigo que aún puede observarse. La idolatría es más frágil “en la medida en que se halla cada vez más separada de los entornos religiosos, culturales, sociales de los que era expresión y, por consiguiente, en que una parte de las estructuras que garantizaban su actualidad se desintegra o desaparece.”²¹⁵ Lejos de alimentarse en la memoria oral, litúrgica o iconográfica, la idolatría se debilita y con el paso del tiempo “corre el riesgo de dejar de ser una memoria semántica organizada para constituirse en una retahíla de fórmulas aisladas, esotéricas por huecas, y la realidad que transmite, de manera progresiva, el de agrietarse o disiparse.”²¹⁶

La “red de agujeros” que dejó la Conquista española fue progresiva y desigualmente llenada:

Al correr de las décadas, los indios se familiarizaron con ritos y liturgias, con imágenes cuyas virtudes tuvieron tiempo de experimentar, a falta de penetrar siempre correctamente en su sentido. (...) Desde luego, entre los indios es preciso distinguir grados de evangelización: el cristianismo de los nobles no es el de los notables que saben un poco de español, como tampoco es el de los macehuales. Entre estos últimos y en el campo predomina un cristianismo de la fórmula (la invocación trinitaria), del ademán (el signo de la cruz), de algunos sacramentos (el bautismo, el matrimonio, rara vez la confesión), un cristianismo en que la asistencia esporádica a misa es más un trámite de *fidelidad* que un acto de creencia. Nunca se insistirá lo suficiente en el grado en que la concepción personalizada de la divinidad, la concepción cristiana del individuo, y por consiguiente el lazo que las une, parecen haber desconcertado a los indígenas durante todo el siglo XVI y aun con posterioridad. Por consiguiente, no debemos sorprendernos de que las nociones clave de pecado y de más allá con frecuencia sean objeto de interpretaciones y de malentendidos que las privan de su sentido original. Así como difícilmente se comprende el dominio exclusivo que el cristianismo pretende reservar para sí. Sin duda, la amenaza cristiana se sitúa de manera más inmediata en otra parte. A saber en las disparidades de asimilación y de actitud que suscita en las poblaciones indígenas, en el consenso y en el *continuum* que resquebraja, en las vacilaciones y las contradicciones que engendra. Pensamos en esos conjuradores que aceptan abandonar sus prácticas para volver a ellas con posterioridad, en esos indios que denuncian otras a la justicia eclesiástica, en esos pueblos enteros que siguen los consejos de un curandero antes de adherirse a la opinión del todo opuesta de las autoridades eclesiásticas. Estas dilaciones y cambios contribuyen en el propio

²¹⁴ *Ibid.*, p.168 y 174.

²¹⁵ *Ibid.*, p.178

²¹⁶ *Ibidem*

seno de las sociedades indias a poner en tela de juicio y minar en múltiples terrenos la influencia de la idolatría.²¹⁷

Después del trauma de la conquista sigue un proceso que va de la resistencia a la adaptación. Numeroso cultos y prácticas se conservaron durante los primeros veinte años posteriores a la Conquista, pero Gruzinski opina que las cosas cambiaron radicalmente después de 1540. De manera irreversible fueron modificadas las relaciones de fuerza: la penetración de sacerdotes y autoridades inquisitoriales fue más eficaz; las epidemias debilitaron y sacudieron a las sociedades indígenas; cuando los nobles se aliaron con los vencedores y adoptaron el cristianismo para sobrevivir la cohesión política y cultural recibió un golpe mortal. Más que de reconstituir puede hablarse de intentos por construir nuevas relaciones con los seres y las cosas: “no sin cierta lucidez, las noblezas se resignaron a aceptar el cristianismo y la dominación colonial. Convertidas de modo más o menos sincero, eligieron el camino de la adaptación.”²¹⁸

El alejamiento en relación con las antiguas culturas fue progresivo, pero “nunca se orientó hacia el abandono irremediable.”²¹⁹

No contentos con eliminar a los antiguos sacerdotes y a una parte de las noblezas, los españoles se reservaban el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por tanto de la definición de la realidad, pero, sobre todo, empleando un lenguaje diferente, tan exótico y tan involuntariamente hermético que podemos dudar de que la mayoría de los indios haya podido captar su alcance exacto. Con ello, el cristianismo y la Iglesia trastornaban tanto el juego como las reglas del juego. La cristianización marcó los espíritus y melló el monopolio de la idolatría primero por sus manifestaciones exteriores, mediante la ocupación del espacio, la construcción de capillas, de iglesias y de conventos; mediante sus celebraciones, sus misas, sus fiestas; por el ritmo de su calendario, por la adhesión de los nobles y de los indios de iglesia, etc. Arrasados los antiguos templos, prohibidos los antiguos cultos, la iglesia y el cementerio se constituían en los nuevos polos religiosos del pueblo según lo muestran los mapas trazados por los propios indios. (...) Vencidos, agotados por la enfermedad, los indios difícilmente contaban con los medios para repeler un cristianismo que por lo demás les aportaba ritos de sustitución adaptados a las necesidades de su supervivencia. (...) Con el espacio cristianizado, con el tiempo cristiano, el imperio antaño indiscutido de la idolatría prehispánica vino a menos en el transcurso de la décadas del siglo de la Conquista.

Sin embargo no vayamos a considerar el dominio colectivo como el de una cristianización acabada desde el siglo XVI, aunque las prácticas públicas y las ceremonias del grupo difícilmente pudieran sustraerse a las formas cristianas. Los ritos de la Iglesia coexistían en numerosos lugares con prácticas autóctonas. (...) Sea como fuere, el dominio público se mostró más susceptible a la cristianización que la esfera individual y doméstica. Por muchas razones. Primero, porque en el siglo XVI la evangelización fue una empresa de masas y

²¹⁷ *Ibid.*, pp.178-179.

²¹⁸ *Ibid.*, p.28.

²¹⁹ *Ibid.*, p.29

global. Segundo, porque, fuera de una confesión auricular desigualmente extendida, fuera del bautismo y del matrimonio, la Iglesia casi no podía acercarse al individuo. Y finalmente, porque, si la barrera de las lenguas más o menos fue levantada en la segunda mitad del siglo XVI, la de los conceptos y de las categorías obstaculizó la influencia que la Iglesia pretendía ejercer.²²⁰

Desde mi punto de vista, la lectura de la religiosidad popular que hay en la novela de Revueltas es muy afín a la postura de Gruzinski: ninguno de los dos concede nada al sentimentalismo nacionalista que quisiera encontrar en el sincretismo la expresión de una identidad auténtica y única.

Por otro lado, en “Caminos de la nacionalidad” Revueltas afirma que la religiosidad está íntimamente ligada a las condiciones políticas, sociales y económicas que han determinado nuestra historia.

La ‘cristianización’ del indio significó en la realidad su incorporación a la encomienda, primero, y después al peonaje en la minería y la agricultura. Observando a los indígenas de nuestro tiempo podemos ver muy claramente que su catolicismo es un catolicismo apenas asimilado y que refleja aún la supervivencia de antiguos ritos y costumbres, cuyo origen, desde luego, los propios indígenas son los primeros en ignorar. Ya hemos visto en el artículo anterior cómo los misioneros y sacerdotes sustituían los viejos ídolos por divinidades católicas, con lo cual no lograban la ‘cristianización’ de los indios, pero en cambio sí obtenían la paganización del catolicismo. (...) Esto nos indica cómo la religión católica se convirtió en un sustituto de las antiguas creencias religiosas y cómo en la adoración de los santos encontró el indio una forma de clamar ante sus dioses, pidiéndoles ayuda para sus desgracias. El propio fanatismo actual de los indígenas por lo que hace a la religión católica, la saña ciega y sangrienta con que muchos de ellos defendieron los preceptos de la religión durante la desdichada guerra de los cristeros, no es otra cosa que una réplica de la antigua furia religiosa, de la vieja pasión, llena de tenebrosidades, que se desataba en el espíritu de los indios en sus templos de la gran Tenochtitlan, ante los ídolos inmóviles de Huitzilopochtli, Tonantzin o Cihuacóatl.²²¹

Al leer la crítica de Revueltas a la religión es posible olvidar que también hizo una defensa de la acepción religiosa en un sentido más amplio: *religare* es unir, unir al ser genérico que es la humanidad.

²²⁰ *Ibid.*, pp.154-155

5.3 *Marxismo y existencialismo*

No es el objetivo de esta tesis averiguar si es correcto el uso que Revueltas hace de un lenguaje que remite constantemente a la tradición marxista —asunto, por otro lado, realmente difícil, ya que no parece existir un *verdadero* y único sentido de los textos marxistas: la heterogeneidad de esta tradición ha producido una diversidad tan inverosímil de interpretaciones que, entre otras cosas, incluso Marx al final de su vida padeció la urgencia de afirmar que él no era marxista.²²² Sin embargo, es posible contrastar los textos, actos y creencias de Revueltas con la concepción marxista de la realidad a la que sus textos remiten. Cuando un autor como él afirma que la obra literaria debe coincidir con el movimiento interno de la realidad no sólo habla de la creencia de que la literatura está condicionada por fuerzas históricas, sociales y económicas: también es crucial, como lo sugiere Steiner, la convicción de que el contenido ideológico y la concepción del mundo propios de un escritor están trenzados en el criterio literario. De ahí que no parezca adecuado limitarse al estudio de la forma y el funcionamiento de la narrativa para entender el criterio literario de Revueltas. El análisis formal no agota la obra, aun cuando sea correcto afirmar, con Gérard Genette, que "la sola especificidad de lo narrativo reside en el modo (o situación de enunciación), y no en su contenido..."²²³ Si bien el referente inmediato del contenido narrativo de una novela es el mismo universo del discurso narrativo, también es cierto que ese contenido narrativo es un mundo de acción humana cuyo correlato o referente último reside en el mundo extratextual.²²⁴ Por lo anterior, me parece que en las novelas de Revueltas el universo diegético —ese nivel de realidad en el

²²¹ José Revueltas, *Op. cit.*, p.37.

²²² La *confesión* de Marx aparece en Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1988, p.262. Por otro lado, en cuanto a la identidad del marxismo y la distinción entre diversos marxismos, es interesante la opinión de Norberto Bobbio que aparece en su libro *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999: "Por 'marxismo' se entiende el conjunto de las ideas, los conceptos, las tesis, las teorías, las propuestas de metodología científica y de estrategia política, en general la concepción del mundo, de la vida asociada y de la política, consideradas como un cuerpo homogéneo de proposiciones hasta constituir una verdadera 'doctrina', que se deducen de las obras de Karl Marx y Friedrich Engels. La tendencia, que también se ha manifestado muchas veces, a distinguir el pensamiento de Marx del de Engels, se desarrolla dentro del mismo marxismo, o sea que es, en sí misma, una forma de marxismo. Se distinguen diversos marxismos, tanto sobre la base de las diversas interpretaciones del pensamiento de los dos fundadores como con base en los juicios de valor con que se pretende distinguir el marxismo que se acepta de aquel que se rechaza; sólo por poner un ejemplo, marxismo de la II y de la III Internacional, marxismo revisionista y ortodoxo, vulgar, burdo, dogmático, etc." (p.132)

²²³ Citado en Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva*, México, UNAM/SIGLO XXI, 1998, p.8.

²²⁴ *Ibid.*, p.10

que actúan los personajes, ese mundo en el que lugares, objetos y actores entran en relaciones espaciales que sólo en ese mundo son posibles—, no puede comprenderse del todo sin entender cómo este autor comprendía la relación entre literatura y realidad: la clave se encuentra en frases como “la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes”, utilizada por Revueltas en el texto “A propósito de *Los muros de agua*”:

La realidad necesariamente debe ser ordenada, discriminada, armonizada dentro de una composición sometida a determinados requisitos. Pero estos requisitos tampoco son arbitrarios; existen fuera de nosotros: son, digámoslo así, el *modo* que tiene la realidad de dejarse que la seleccionemos. (...) Significa que la realidad tiene un movimiento *interno* propio, (...). Tenemos entonces que saber cuál es la dirección fundamental, a qué punto se dirige, y tal dirección será, así, el verdadero movimiento de la realidad, aquél con que debe coincidir la obra literaria. Dicho movimiento interno de la realidad tiene su *modo*, tiene su *método*, para decirlo con la palabra exacta. (Su 'lado moridor', como dice el pueblo.) Este lado moridor de la realidad, en el que se la aprehende, en el que se la somete, no es otro que su lado *dialéctico*: donde la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes, en que los elementos contrarios se interpenetran y la acumulación cuantitativa se transforma cualitativamente.²²⁵

En el libro que Edith Negrín dedica al estudio de *El luto humano* hay un capítulo llamado “Muerte y agonía: hacia la filosofía de la existencia” donde, a partir de la forma como Revueltas aborda el tema de la muerte, Negrín *vincula* al escritor con el existencialismo. Otros estudiosos de la obra de José también han encontrado este vínculo con el existencialismo: Marilyn R. Frankenthaler, Alí Chumacero o José Ortega. Negrín señala, asimismo, que la concepción de la muerte y la agonía en Revueltas está relacionada con la estética de este autor: “La agonía como posibilidad de percepciones distintas, como reveladora de significados ocultos, es una vivencia equiparable a la producción artística.”²²⁶ Sería precisamente en el texto de 1961 (“A propósito de *Los muros de agua*”), donde Revueltas además de hablar de “una realidad que obedece a un devenir sujeto a leyes”, esboza, según Negrín,

los lineamientos de su teoría literaria; lineamientos que continuarán vigentes durante toda su trayectoria como narrador.

Revueltas define su literatura como un intento, por definición imposible, de aprehender lo que él llama 'el lado moridor de la realidad'. Es decir, esa zona en donde la realidad se muestra en el dinamismo de sus contradicciones.

²²⁵ José Revueltas, “A propósito de *Los muros de agua*” en *Obra literaria*, México, Empresas Editoriales Mexicanas, 1967.

²²⁶ Edith Negrín, *Op. cit.*, p. 178.

Comparto la opinión de quienes resaltan la importancia que tiene el mencionado texto de Revueltas para entender su obra: tanto Edith Negrín como Evodio Escalante han puesto el acento en el dinamismo de las contradicciones y en la intención de Revueltas de aprehender "el lado moridor de la realidad". Esta aproximación es significativa y, desde mi punto de vista, muy pertinente: la negatividad es un elemento indispensable en la dialéctica marxista; además —aun cuando tal vez Evodio Escalante no estaría de acuerdo— la literatura de 'el lado moridor' acerca el enfoque marxista a la sensibilidad existencialista.²²⁷

Sin embargo, considero que no se ha puesto suficiente atención en otra frase del mismo texto donde Revueltas sostiene que "la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes", frase que remite al marxismo —y de manera directa también a Hegel: no es casualidad que Christopher Domínguez Michael llamara a Revueltas el más hegeliano de los pensadores mexicanos.²²⁸

¿Qué significa el acento en la muerte y la agonía del hombre para un autor que desde la tradición marxista afirma que la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes? ¿Qué tiene que ver la discusión sobre la libertad y el determinismo en el pensamiento marxista con las tensiones entre el existencialismo y el marxismo en la obra de Revueltas?

En los muros de agua, la primera novela de Revueltas, "El Miles", padece como los demás miembros de la caravana de presos, una reclusión que ha sido impuesta por quienes integran un Estado que defiende los intereses de una clase y condena a otros al "leproso de los marginados". En un contexto donde la degradación de las relaciones humanas y el

²²⁷ José Revueltas. *Una literatura del 'lado moridor'* de Evodio Escalante es un estudio que busca rescatar la veta positiva y esperanzadora de la negatividad en Revueltas: el hombre no tiene una finalidad (dada por Dios o la sociedad capitalista) pero tiene la oportunidad de "desbordarse", de abrirse como un abanico de posibilidades al actuar "total y exclusivamente por los hombres". Este libro es también un estudio que apela a las categorías marxistas que subyacen en la construcción de las obras de Revueltas: para Evodio Escalante las estructuras literarias, como las relaciones entre los personajes, deben leerse no bajo la luz de una interpretación existencialista sino con las herramientas del materialismo dialéctico marxista.

²²⁸ Dada la dificultad que presenta el estudio de la *Lógica* de Hegel, he recurrido a las siguientes fuentes para formarme una opinión sobre la dialéctica marxista: Norberto Bobbio, "La dialéctica de Marx" en *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999; Leszek Kolakowski, "Los orígenes de la dialéctica" en *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1985; Henri Lefebvre, "Prólogo" en José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*; y la experiencia de Arthur Koestler, quien padeció el abuso del "lenguaje dialéctico" durante el régimen soviético, experiencia que narra en *The God That Failed*.

En su libro *Cuestionamientos e intenciones*, Revueltas afirma que la dialéctica "no es una abstracción, sino una forma concreta de ser la realidad en el tiempo y en el espacio, de aquí que una verdad sea absoluta en un instante, aunque deba superarse a sí misma, dialécticamente, al cambiar las condiciones". De acuerdo con el materialismo dialéctico que profesaba dirá que "existe un mundo exterior, independientemente del pensamiento, anterior a él, autónomo. Ese mundo se caracteriza por su devenir constante, por su incesante movimiento. Ese devenir constante se caracteriza por su modo específico de obrar, a base de la lucha de

sometimiento a un trabajo enloquecedor impone la lucha por sobrevivir, "El Miles", un peón que cayó preso tras un fallido intento por robar al pagador de una plantación frutera, elige, en lugar de protegerse bajo el egoísmo, ocuparse de los demás. Es precisamente su capacidad para solidarizarse con los otros lo que le distingue: no sólo siente lo que le ocurre a él, sino lo que le ocurre al otro, al que está a su lado, aunque no lo conozca. Prudencio, víctima de la desesperación y la fatiga, convencido de que el trabajo acabará con su vida antes de ver al hijo que está por nacer, intenta suicidarse: "El Miles" lo protege y se interesa por su salud. Sorprendidos, Marcos y Ernesto aprecian su "generosa lealtad": intuyen, en este hombre, el ejemplo de una fraternidad que sólo pueden imaginar para el futuro. Pues en el presente, aún entre ellos, los comunistas, privan las "cóleras sombrías" en las relaciones humanas; oscuras leyes rigen sus destinos:

La locura de Prudencio era como una herida terrible para sus compañeros. Con ella la vida cobraba un sentido frío y lóbrego, de tristeza sin límites. Comprendían entonces que eran como figuras muertas de un juego fatal, en que no tenían intervención alguna, y que los llevaba de un sitio a otro, sin fin ni concierto, en mitad de la más imprevista desventura. Si algo podía unirlos, atarlos, tender en ellos ligaduras, eso era el común destino de dolor, de sufrimiento y de voluntad callada para aguardar la alegría. Algo superior a ellos, superior a sus pobres músculos, a sus pobres seres con sangre; muy superior, inclusive, a su actividad y a su desvelo; algo que fabricaban los años, aglomerando polvo y sueño, se levantaría al final para liberarlos. Entonces sufrirían alegremente, borrados los obstáculos que hoy envilecían el sufrimiento.

Se miraron a los ojos como para desvanecer las barreras que los separaban. Silenciosamente, lealmente, se tendieron las manos estrechando en ellas toda una fe y una doctrina.²²⁹

En contraste con esta imagen del presente como "un juego fatal" en que no hay espacio alguno para la intervención libre de los individuos, otras escenas destacan la voluntad y determinación de "El Miles": mientras los demás padecen caminatas interminables y trabajos forzados agotadores él silba una canción o protesta enérgicamente contra el abusivo castigo que padecen hombres que no conoce. Añora su libertad, confía en su fuerza, intenta escapar a nado de la Isla: finalmente muere en el mar, su libertad no dependía de él mismo.

Hasta aquí, la novela no prueba gran cosa, pero hay que acercarse a los textos de Marx y a algunas interpretaciones que de él se han hecho para conocer el lugar que en el

contrarios, su interpenetración y equilibrio inestable y la ruptura violenta de ese equilibrio; en fin, la transformación dialéctica de la materia..." (pp.33-34)

²²⁹ José Revueltas, *Los muros de agua*, (...) p.174.

materialismo histórico ocupan la libertad, la condición humana, la voluntad individual y esas "leyes" a las cuales está sujeto el devenir de la realidad:

El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.²³⁰

La destrucción de la noción de responsabilidad individual es un efecto de cualquier determinismo radical: si "los individuos se crean realmente *los unos a los otros*, tanto física como moralmente", en nada limita la libertad afirmar que "la verdadera riqueza intelectual del individuo depende totalmente de sus relaciones reales", pues "las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres"; pero si la historia de todas las sociedades está sujeta a leyes —como aquella que describe la lucha de clases entre opresores y oprimidos— y los procesos históricos ocurren por una necesidad económica inexorable, entonces parece imposible hablar de libre elección individual. Por eso críticos liberales como Karl Popper o Isaiah Berlin denunciaron el método de Marx: consideraban que en él era esencial la idea de la inevitabilidad histórica.

La idea de que la historia obedece a leyes, sean éstas naturales o sobrenaturales, y de que todo acontecimiento de la vida humana es un elemento de una estructura necesaria, tiene profundos orígenes metafísicos: el apasionamiento por las ciencias naturales alimenta su desarrollo, pero éste no es su única fuente ni, por supuesto, la principal. En primer lugar está la concepción teleológica del mundo, cuyas raíces se remontan a los comienzos del pensamiento humano.²³¹

²³⁰ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 300-302.

²³¹ Isaiah Berlin, "La inevitabilidad histórica" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 134. Karl Popper es certero en su crítica al historicismo, pero también reconoce en la visión marxista del 'reino de la libertad' un idealismo que, *visto de cierta manera*, disipa las aparentes contradicciones y dificultades entre una concepción determinista y otra libertaria. (Véase Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1994, p.289) Berlin también llega a reconocer que marxistas y hegelianos en ocasiones hablan de elecciones humanas que "no están, como el resto de la naturaleza, mecánicamente determinadas" y, por lo tanto, para ellos, "semejante suerte de determinación es lo único que puede entenderse por la noción de libertad". En realidad Berlin no parece convencido de la posibilidad de conciliar el determinismo con la libertad. Encuentra ambivalente "la combinación de un determinismo evolutivo con una creencia libertaria en la libre elección". Berlin reconoce la importancia de la voluntad en la obra de Marx al tiempo que recuerda cómo este autor sostenía que la libertad de acción está severamente restringida por la precisa posición que el individuo ocupa en el mapa social. En realidad le cuesta trabajo salvar lo que le parece

Sólo la estructura determinada del mundo hace posible una completa explicación del mismo, sea ésta científica o metafísica: el materialismo histórico rechaza, desde luego, la vía metafísica, más bien se siente atraído, en su aspiración por comprender la totalidad, por la tendencia de las ciencias a clasificar, correlacionar y, sobre todo, predecir.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels afirman que la relación históricamente creada entre los individuos, así como la que hay entre estos y la naturaleza, "determina, en fin, que las circunstancias hacen tanto a los hombres como los hombres hacen a las circunstancias".²³²

Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, critica al materialismo empobrecido que concibe los objetos de forma meramente contemplativa —es decir, como *ya dados* por la naturaleza, ajenos e independientes al hombre—, en lugar de verlos como objetos humanizados, condicionados por las necesidades y esfuerzos humanos. La tercera tesis es conocida precisamente por cuestionar el determinismo de aquellos materialistas que no pueden ver a los seres humanos más que como producto determinado completamente por las condiciones sociales:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. (...) La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.²³³

una contradicción: "Y aunque la historia está determinada —y la victoria pertenecerá, por lo tanto, a la clase ascendente, quiéralo o no cualquier individuo dado—, dependerá de la iniciativa humana, del grado de compensación que las masas tengan de su tarea y de la valentía y eficiencia de sus conductores el que sea más o menos breve el plazo en que ello ocurra, mayor o menor la eficacia con que ello se lleva a cabo y la medida en que ello esté en concordancia con la voluntad popular consciente. Tener esto claro y educar a las masas para el cumplimiento de su destino es, consecuentemente, según Marx, el deber inexcusable de un filósofo contemporáneo." (Véase Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 114, 135, 143, 150 y 156.)

²³² Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana y Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, p.61.

²³³ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana y Tesis sobre Feuerbach*, p.226. Véase también Leszek Kolakowski, "La filosofía de Marx y la de Engels" en *Las principales corrientes del marxismo*, pp. 398-400 Hay que tener en cuenta esta dimensión de la creación humana cuando en el prólogo del libro *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels emplea el término materialismo histórico para designar "esa concepción de los derrotados de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí". (Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/80dsusc/2.htm>) También en el *Manifiesto del Partido Comunista* se expresa el papel activo de la voluntad al describir, a manera de un plan de acción, el objetivo inmediato que persiguen los comunistas: "la constitución de los proletarios en clase, el derrocamiento de la dominación burguesa, la conquista del poder político por el proletariado". (Karl Marx y Friedrich Engels,

El materialismo alude a la dependencia de la conciencia respecto de las condiciones sociales: el hombre no es una abstracción, el individuo es la totalidad de las relaciones sociales. Pero estas condiciones que sujetan al hombre son en realidad fuerzas alienadas de su propia creación. Y el hombre puede crear otras condiciones: la *praxis* es una noción basada en la idea de que la naturaleza que conocemos es una extensión del hombre, no algo ya hecho que es asimilado por el hombre en el proceso de conocimiento, sino más bien la contrapartida del esfuerzo práctico, un efecto o un órgano de actividad práctica, algo que es *dado* sólo en el contexto del esfuerzo. Por lo tanto el objeto del conocimiento humano no es la naturaleza en sí, sino nuestro contacto con ella.

Aunque parezcan superfluas, o fuera de sitio, estas líneas cumplen un objetivo: la misma tensión entre libertad y necesidad que caracteriza al marxismo me parece que subyace en *El luto humano*: cuando se enfrentan los personajes a la imposibilidad de la esperanza, en un universo cerrado de condiciones naturales y sociales que los asfixian, donde no hay espacio para la voluntad, cabe tener en mente la tensión entre libertad y necesidad que hay en el marxismo y no sólo la obsesiva presencia de la muerte que proviene, como veremos, de una sensibilidad afín al existencialismo.²³⁴

Por otro lado, es significativo que el marxismo, señalado como una doctrina determinista, sobre todo desde la perspectiva liberal, haya sido acusado también de lo contrario: por su excesiva confianza en la voluntad humana, por creer en la salvación del hombre por sí mismo, evoca el mito de Prometeo.

La idea prometeica que vuelve constantemente en la obra de Marx es la de una fe en las ilimitadas facultades del hombre como creador de sí mismo, el desprecio por la tradición y del elogio del pasado, la historia como autorrealización del hombre a través del trabajo y la creencia en que el hombre del mañana derivará su «poesía» del futuro.

El prometeísmo de Marx es por supuesto de tipo especial y sobre todo se relaciona con la especie y no con el individuo. (...)

Un rasgo típico del prometeísmo de Marx fue su falta de interés por las condiciones naturales (por oposición a las económicas) de la existencia humana, la ausencia de la existencia humana corporal en su visión del mundo. El hombre se define en términos

"Manifiesto del partido comunista" en *Obras escogidas de Marx y Engels*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1971, p.31.)

²³⁴ La historia de *El luto humano* no sólo es trágica porque las condiciones materiales, históricas, destruyan a los personajes: es trágica también por lo que ocurre con su libertad, con su voluntad. Además, sin tratar estas cuestiones me parece imposible responder a una de las preguntas planteadas en la tesis: ¿La fatalidad en la novela es de signo marxista, existencialista o cristiano?

puramente sociales; las limitaciones físicas de su ser rara vez se tienen en cuenta. El marxismo no presta atención al hecho de que los hombres nacen y mueren, de que son hombres y mujeres, jóvenes o viejos, sanos o enfermos; que son genéticamente desiguales, y que todas estas circunstancias afectan al desarrollo independientemente de la división de clases y ponen límite a los planes humanos de perfeccionamiento del mundo. Marx no creyó en la esencial finitud y limitación del hombre o en los obstáculos a su creatividad. En su opinión, el mal y el sufrimiento no tenían sentido más que como instrumentos de liberación; eran puramente hechos sociales y no una parte esencial de la condición humana. (...) La salvación, para Marx, es la salvación del hombre por sí mismo; no la obra de Dios o la naturaleza, sino la del Prometeo colectivo, la que, en principio, es capaz de conseguir un dominio absoluto sobre el mundo en que vive. En este sentido, la libertad del hombre es su creatividad, la marcha de un conquistador que vence a la naturaleza y a sí mismo.²³⁵

De ser acertada la asociación entre Revueltas y el existencialismo —como creo que lo es, aunque sólo hasta cierto punto— la obra de este escritor salva la crítica anterior de Kolakowski al marxismo.²³⁶ Al trazar el vínculo entre Revueltas y los existencialistas, Edith Negrín señala que para los existencialistas "la condición humana se define, sobre todo, por su finitud; (...) la muerte, como la principal experiencia límite, constituye el punto de partida para la reflexión filosófica".²³⁷ Para Revueltas, las limitaciones físicas, las condiciones naturales del ser humano, son claves: el hombre no se define en términos puramente sociales o económicos. El existencialismo contrarresta así lo que pueda haber de prometeico en el marxismo. Son determinantes en la vida humana las condiciones de la existencia, pero no sólo la muerte: al menos para Sartre lo es también la angustia que nace de la gran responsabilidad que tiene el hombre de *ser lo que él se hace*. El hombre primero

²³⁵ Leszek Kolakowski, "Los tres temas fundamentales del marxismo" en *Las principales corrientes del marxismo*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1985, pp.409-412

²³⁶ Dentro de la tradición marxista hay al menos dos excepciones importantes: León Trotsky e Isaac Deutscher intentaron demostrar que si bien Marx no destaca la importancia que la muerte y el sexo tienen en la vida humana, en realidad este *olvido* no inutiliza o ni destruye al marxismo: "Permitanme ustedes recordar que Trotsky, por ejemplo, habla de tres tragedias básicas —el hambre, el sexo y la muerte— que acosan al hombre. El hambre es el enemigo al que el marxismo y el movimiento obrero moderno han presentado batalla. Al hacerlo, han tendido naturalmente a ignorar o subestimar las otras aflicciones del hombre. Pero, ¿no es cierto que el hambre o, en términos más generales, la desigualdad social y la opresión han complicado e intensificado enormemente para innumerables seres humanos los tormentos del sexo y la muerte también? Al luchar contra la desigualdad social y la opresión, luchamos también por la mitigación de los golpes que la naturaleza nos inflige." (Isaac Deutscher, "Sobre el hombre socialista" en *El marxismo de nuestro tiempo*, México, ERA, 1975, p.80.) No es de menor importancia señalar que el texto de Deutscher apareció hasta 1972 y que es poco probable que Revueltas, siendo en 1942 todavía un ferviente estalinista, conociera bien y suscribiera entonces los textos de Trotsky.

²³⁷ Edith Negrín, *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas*, México, UNAM/COLMEX, 1995.

existe y luego se define, no hay naturaleza humana, pues no hay Dios para concebirla: el hombre está condenado a ser libre.²³⁸

²³⁸ El marxismo y el existencialismo de Sartre comparten la noción del hombre que se crea a sí mismo, la idea de que no hay una naturaleza humana, o una esencia del ser humano, ya dada e inmutable. Sin embargo, la filosofía de la existencia, por ejemplo en Kierkegaard, se encuentra con frecuencia en el polo opuesto al marxismo: la jerarquía primordial de la interioridad del individuo no prevalece fácilmente dentro de un sistema que habla de leyes históricas, objetivas, que se encuentran por encima de la voluntad individual. Para Kierkegaard es en la angustia, ante la nada, donde se encuentra la autenticidad: la solidaridad puede disminuir el desamparo, pero la comunidad impide la autenticidad de la existencia. Kierkegaard buscaba cambiar al hombre, pero la revolución que propone no es social sino de orden personal, subjetiva y espiritual. Él somete o subordina el criterio de verdad a la existencia humana individual, lo cual no parece compatible con la idea de una relación dialéctica entre objetividad y subjetividad, entre la colectividad humana y la persona: "la verdad no está para Kierkegaard en salvar las contradicciones de la vida, sino en vivirlas". (Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, p.379) Así, para Kierkegaard, cualquier noción de síntesis que anule los opuestos, cualquier mediación que solucione la lucha constante que es la vida, no es más que un pacto puramente teórico, vitalmente imposible: "a la contradicción tan sólo abstracta de la dialéctica hegeliana, Kierkegaard opone la contradicción real de la paradoja". (Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 379) A contracorriente del padre del existencialismo moderno, Sartre intentó conciliar al marxismo con el existencialismo y defendió una noción de la subjetividad y del individuo que pudieran encajar en la tradición marxista: "Lo que tienen en común (existencialistas cristianos y ateos) es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad." (Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol, 1982) No obstante las importantes coincidencias, la postura de Sartre es excepcional dentro del existencialismo. Ni Kierkegaard, ni Jaspers, ni Heidegger eran ateos como él. El fin de la obra del primero era alcanzar el nivel de la existencia religiosa; Jaspers busca la unidad con la trascendencia, aunque de Dios no pueda darse una prueba directa dada la insuficiencia del pensamiento racional; Heidegger, más agnóstico que creyente, más estoico que de espíritu revolucionario, intentó describir el ser en sí del hombre: si bien buscó interpretar las condiciones de posibilidad del hombre (decía que el hombre se define auténticamente por su futuro *posible*) la dimensión política (acción y cambio político del hombre) parece relegada en su obra: aunque sea un ser *posible*, el hombre es al mismo tiempo un ser que deja de ser, un ser que se anula o *nadifica* pues la muerte es su última posibilidad. Heidegger definió al hombre como un ser-en-el-mundo (el estar aquí, en esta tierra, es la característica constitutiva de la existencia humana), pero se molestó con Sartre cuando éste lo incluyó entre los existencialistas ateos y le contestó, en la hermosa *Carta sobre el humanismo*, que "con la determinación existencial del hombre no se ha decidido nada aún sobre la existencia de Dios". Esto no quiere decir que, con la excepción de Sartre, los existencialistas coincidan: "Sería fácil y falaz acentuar más las semejanzas. Predominan, en esta visión subjetiva, existencial del mundo, las diferencias." (Ramón Xirau, *Op. cit.*, p.445) Sartre y Revueltas tienen algo en común: pese a ser ateos, ambos parecen muy preocupados por la idea de Dios. Sin embargo, me parecen más importantes las diferencias. Menciono aquí solamente dos que tal vez sean suficientes para compartir la opinión de Edith Negrín en relación con este tema: "el escritor mexicano está más próximo al existencialismo cristiano que al del filósofo francés". (Edith Negrín, *Entre la paradoja y la dialéctica*, *Op. cit.*, p.167) Sartre, en *El ser y la Nada*, afirma que la pasión del hombre es inversa a la de Cristo: la de éste es insertarse en el tiempo, hacerse hombre; la del hombre es escapar de la contingencia, perderse para constituirse en su propio fundamento, en aquello que las religiones llaman Dios. Revueltas constantemente comparó la pasión y el sacrificio de Cristo con la pasión de los hombres. Cristo era un símbolo de unión entre los hombres con el que Revueltas se identificaba. Por otro lado, la compasión y la piedad —cristianas o no— aparecen constantemente en la vida y en la obra de Revueltas, pero en Sartre no tienen cabida. Lo que hay en *El existencialismo es un humanismo* es la triada acción, libertad y responsabilidad: el hombre elige, en completa libertad; al hacerlo, en cierta medida, elige a todos los hombres, pues al crear al hombre que queremos ser creamos al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Nuestra responsabilidad compromete a toda la humanidad: "nuestra vida es un constante compromiso, un constante escoger para nosotros y escoger para los demás lo que hemos escogido como bueno para nosotros." Elijiéndome, elijo al hombre, a la humanidad entera. De esta responsabilidad nace la angustia que es a su vez condición misma de la acción. (La última cita está tomada de Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2000, pp.444-475)

Aunque discurren por el filo de la digresión, me parece que estas líneas son pertinentes en la medida en que sugieren algo sobre el existencialismo en la obra de Revueltas: *El luto humano*, *Los días terrenales*, *Los errores* y *El apando* son obras que, marcadas por el saber trágico, la subjetividad (entendida como la exploración de una conciencia individual o la preeminencia de una visión subjetiva del mundo), la incomunicación entre los hombres y la "sensibilidad existencialista", se abren a la crítica del marxismo, al menos a la crítica de algunas lecturas del marxismo: "soportar la verdad, pero también la carencia de cualquier verdad", dice Gregorio Saldivar al final de *Los días terrenales*. En *Los errores* —guñol literario y reflexión desesperada sobre el fracaso del socialismo en el siglo XX— las palabras de Jacobo Ponce, maestro y militante comunista, dudan de la razón y la verdad humana:

El hombre es un ser erróneo (...); un ser que nunca terminará de establecerse del todo en ninguna parte: aquí radica precisamente su condición revolucionaria y trágica, incapible (...) siempre sin cubrir la coincidencia máxima del concepto con lo concebido, de la idea con su objeto: reducir el error al grueso de un cabello constituye así, cuando mucho, la más alta victoria que puede obtener; nada ni nadie podrá concederle la exactitud. Sin embargo, el punto que ocupa en el espacio y en el tiempo, en el cosmos, la delgadez de un cabello, es un abismo sin medida, más profundo, más extenso, más tangible, menos reducido, aunque quizá más solitario, que la galaxia a que pertenece el planeta donde habita esta extraña y alucinante conciencia que somos los seres humanos.

Edith Negrín considera que no sólo en *El apando* las prisiones de Revueltas tienen un carácter simbólico, existencial: la cárcel es una metáfora de la sociedad y del mundo, el lugar donde transcurre la existencia del hombre concreto.

Bibliografía

- Arce, Pablo y Ricardo Sada, *Curso de Teología Dogmática*, México, Ed. Minos, 2001.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Editorial Grijalbo, 1987.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1988.
- _____, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000.
- Bernanos, Georges, *Diario de un cura rural*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.
- Blanco, José Joaquín, “José Revueltas: la soledad habitada” en *Crónica literaria. Un siglo de escritores mexicanos*, México, Cal y Arena, 1996.
- Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 1999.
- Butt, John, *Miguel de Unamuno. ‘San Manuel Bueno, mártir’*, London, University of London, King’s College, 1981.
- Calasso, Roberto, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Campbell, Joseph, *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*, Barcelona, Kairos, 1994.
- Chateaubriand, Francois-René de, *El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1990.
- Chevalier Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.
- Cornú, Auguste, *Carlos Marx-Federico Engels*, Buenos Aires, Ed. Platina/Stilograf, 1965.
- De Neymet, Marcela, *Cronología del Partido Comunista Mexicano. Primera parte, 1919-1939*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1981.
- Deutscher, Isaac, “Sobre el hombre socialista” en *El marxismo de nuestro tiempo*, México, Ediciones Era, 1975.
- Domínguez Michael, Christopher, “José Revueltas, lepra y utopía” en *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo V*, México, Ediciones Era, 1997.
- _____, *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX*, México, FCE, 1996.
- Dostoievski, Fiódor M., *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Editorial Debate, 2000.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Ed. Labor, 1994.
- _____, *Mito y realidad*, Barcelona, Kairos, 1999.

- Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/80dsusc/2.htm>
- Escalante, Evodio, *José Revueltas. Una literatura del 'lado moridor'*, México, Editorial Era, 1979.
- Estébanez Calderón, Demetrio, *Breve diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 2000.
- Fuentes, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1972.
- Furet, Francois, *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1996.
- García Ponce, Juan, *Apariciones. Antología de ensayos*, México, FCE, 1994.
- Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Goldmann, Lucien, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.
- González Rojo, Enrique, *Ensayo sobre las ideas políticas de José Revueltas*, México, Ed. Domés, 1987.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, México, Alianza, 1994.
- Graves, Robert y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 2001.
- Greene, Graham, *El poder y la gloria*, México, Editorial Porrúa, 1998.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2001.
- Jamme, Christoph, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Piados Studio, 1998.
- Jung, Carl G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Piados, 1997.
- _____, et. al., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1997.
- Koestler, Arthur, et. al., *The God That Failed*, Washington, Gateway Editions, 1993.
- Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo*, t. I, Madrid, Alianza, 1985.
- _____, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

- Kundera, Milán, "El futuro de la novela" en *Diálogos. Revista del Colegio de México*, Núm. 105, México, 1982.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.
- Leyva, José Ángel, *El naranjo en flor. Homenaje a los Revueltas*, México, Juan Pablos Editor/Instituto Municipal del Arte y la Cultura de Durango, 1999.
- Martínez, José Luis, "Literatura de contenido social" en *Literatura Mexicana. Siglo XX, 1910-1949*, México, CONACULTA, 2001.
- Marx, Karl, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.
- _____, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana y Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976.
- _____, *Sobre la religión*, Edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
- _____, "Manifiesto del partido comunista" en *Obras escogidas de Marx y Engels*, t. I, Moscú, Editorial Progreso, 1971.
- Meyer, Jean, *La revolución mexicana*, México, Ed. Jus, 1991.
- Moeller, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Ed. Gredos, 1981.
- Negrín, Edith, *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas*, México, UNAM/El Colegio de México, 1995.
- _____, (compiladora), *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, México, Ediciones Era/UNAM, 1999.
- Paz, Octavio, *Itinerario*, México, FCE, 1985.
- _____, "Cristianismo y revolución: José Revueltas" en *Hombres en su siglo*, México, Seix-Barral, 1998.
- _____, "Parches, remiendos, reformas. Entre el silencio y el grito" en *Excelsior*, 29 de junio de 1971.
- Peralta, Olivia, *Mi vida con José Revueltas*, México, Plaza y Valdés, 1997.
- Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*, México, UNAM/Siglo XXI, 1998.

- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Piados, 1994.
- Ramírez Garrido, Jaime, *Dialéctica de lo terrenal. Ensayo sobre la obra de José Revueltas*, México, CNCA, 1991.
- Revueltas, José, *Escritos políticos I*, México, Ediciones Era, 1984.
- _____, *Ensayos sobre México*, México, Ediciones Era, 1985.
- _____, *Los días terrenales*, México, Ediciones Era, 1988.
- _____, *Las evocaciones requeridas*, México, Ediciones Era, 1987.
- _____, *Visión del Paricutín*, México, Ediciones Era, 1986.
- _____, *El luto humano*, México, Ediciones Era, 1999.
- _____, *Cuestionamientos e intenciones*, México, Ediciones Era, 1981.
- _____, *Dialéctica de la conciencia*, México, Ediciones Era, 1982.
- _____, “A propósito de Los muros de agua” en *Obra literaria*, México, Empresas Editoriales Mexicanas, 1967.
- _____, “La Iglesia y el hombre” en *Taller*, diciembre de 1938.
- Revueltas, Eugenia, “Dostoievski y Revueltas” en *Vasos comunicantes*, México, UAM, 1985.
- _____, *José Revueltas en el banquillo de los acusados*, México, UNAM, 1987.
- Revueltas, Andrea y Philippe Cheron (compiladores), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Editorial Era, 2001.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2000.
- Ruiz Abreu, Álvaro, *José Revueltas: Los muros de la utopía*, México, Cal y Arena, 1993.
- Sagrada Biblia*, versión directa de los textos primitivos de Mons. Dr. Juan Straubinger, Chicago, The Catholic Press, 1958
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol, 1982.
- Serrano Poncela, Segundo, *El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964.
- Sheldon, Helia, *Mito y desmitificación en dos novelas de José Revueltas*, México, Ed. Oasis, 1985

- Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Ediciones Siruela, 2001.
- _____, “El marxismo y el crítico literario” en *Lenguaje y silencio*, México, Gedisa, 1990.
- _____, “Tragedia absoluta” en *Pasión intacta*, Bogotá, Editorial Norma, 1997.
- Szondi, Leopold, *Cain y el cainismo en la historia universal*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1975.
- Trotsky, León, *Their Morals and Ours* en <http://www.marxists.org/archive/trotsky/works/1936/1936-mor.htm>
- Unamuno, Miguel de, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, EDAF, 1985.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1996.
- Villoro, Juan, *Efectos personales*, México, Editorial Era, 2000.
- Wolin, Sheldon S., “Principios de la era cristiana: Tiempo y comunidad” en *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2000.
- Zaid, Gabriel, *Tres poetas católicos*, México, Océano, 1997.
- Zambrano, *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003.
- _____, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973.