



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

**LA PRÁCTICA DEL BUDISMO COMO RESISTENCIA NO VIOLENTA EN
THE DHARMA BUMS DE JACK KEROUAC**

T e s i n a

que para obtener el título de
Licenciado en Lengua y Literaturas Modernas Inglesas

presenta:

Arturo Pérez de Ita

Asesora:

Ainhoa Montserrat Vásquez Mejías



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2021



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.

Índice

Introducción	2
Capítulo 1 Máscaras del sufrimiento: configuración de la crisis sociocultural en <i>The Dharma Bums</i>	6
Capítulo 2 La práctica del budismo como resistencia no-violenta	23
Conclusión	49
Bibliografía	53

Introducción

La novela que analizo en este estudio, *The Dharma Bums* (1958), es una producción singular dentro del conjunto de publicaciones realizadas por Jack Kerouac a partir de la de *On the Road* (1957). Por un lado, el autor ejecutó en ambos textos un proceso de recreación literaria de su experiencia vital y elaboró una ficcionalización de la memoria. Raymond Smith y Sal Paradise, los protagonistas de estas dos obras, son en realidad *alter egos* de la misma persona. Años después, a la manera de Balzac o Proust, Jack Kerouac consideraría al conjunto de sus escritos una unidad y le otorgaría un nombre que da cuenta de su ambición de hacer de la experiencia vital una mitología propia: *Duluoz Legend*¹.

Por otra parte, *The Dharma Bums* participa de los múltiples ejercicios literarios que su autor realizó a partir de 1953, como consecuencia de su descubrimiento del budismo en algunos libros, entre los que destaca *A Buddhist Bible* de Dwight Goddard², una de las obras pioneras del budismo en Estados Unidos (Hughes 39) que desde su título parangona las enseñanzas de aquella religión con la tradición cristiana. El entusiasmo que tal obra provocó en el novelista es iluminador: contrastando todos los recursos pertinentes se puede afirmar que el budismo de Jack Kerouac fue adquirido y practicado de manera autodidacta. Tal circunstancia engendra una heterodoxa aleación de creencias que se verá reflejada en las ideas expuestas por el narrador de *The Dharma Bums*: Raymond Smith.

¹ De acuerdo con William Todd Schultz: “Kerouac’s chief aim as a writer was to compose what he came to call the ‘Duluoz Legend,’ a mythopoetic portrait of his life as he recalled it” (376).

² En su conferencia en el White Heron Sangha, Steven Marx expone que a la obra de Goddard precedió para Kerouac el estudio de Henry David Thoreau y aun una vida de Buda escrita por el poeta erudito indio Aśvaghōṣa. Añade, citando a Rick Fields y a John Suiter, que el impacto de la obra fue tal que Kerouac la robó y la portaba constantemente. Para sus afirmaciones se sirve de dos fuentes: *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, de Rick Fields y el libro de John Suiter, cuyo tema son las montañas y los poetas Beats ficcionalizados en *The Dharma Bums*. El nombre de esta obra es *Poets on the Peaks: Gary Snyder, Philip Whalen & Jack Kerouac in the North Cascades*.

No es de sorprenderse que Kerouac no tuviera mejor acceso al mundo del budismo, puesto que en vida del autor la expansión de esta religión en los Estados Unidos aún no había alcanzado ni siquiera medio siglo; pese a su milenaria historia las doctrinas budistas no comenzaron a expandirse por los Estados Unidos sino hasta los últimos años del siglo XIX (Hughes 35). Con todo, el novelista no detuvo su exploración del *Dharma* en la obra de Goddard y llegó a ser lo que Allen Ginsberg ha descrito como “a brilliant intuitive scholar” (“Negative Capability”) de las doctrinas budistas. El autor de *Howl*, cuya primera lectura pública es parodiada en la novela que aquí nos concierne, también ha indicado los intereses medulares que propiciaron la aproximación de Kerouac al budismo: la idea de la reencarnación y la existencia del sufrimiento. Precisamente *The Dharma Bums* gira en torno a este último concepto.

Los textos que Kerouac escribió en relación con su efervescente fascinación budista pueden ser considerados como obras de índole religiosa. Entre estos se encuentran, además de *The Dharma Bums*, producciones como *Some of the Dharma*; el poema *The Scripture of the Golden Eternity* escrito en respuesta a la sugerencia de Gary Snyder de componer un *Sutra* (Haynes 154) y una exposición de la vida y enseñanza del buda Gautama titulada *Wake Up*. Por lo anterior, *The Dharma Bums* puede leerse como un documento budista; así lo ha hecho Allen Ginsberg en un artículo publicado en la popular revista online de difusión religiosa *Tricycle*; para él, la obra de Kerouac “is accepted in the Buddhist community as a great manifestation of poetic mind; true to the nature of mind as understood traditionally by Buddhist theories of spontaneous mind, how to achieve and how to use it” (“Negative Capability”). Podemos considerar entonces que *The Dharma Bums* es el trabajo en el que los esfuerzos literarios de Kerouac se tocan con los religiosos. Por lo demás, *The Dharma Bums* es una de las primeras crónicas de la experiencia budista en los Estados Unidos.

Aun otro elemento influye en la creación de esta novela y lo hace de manera punzante: se trata de su contexto histórico. El 29 de octubre de 1958, año en que se publicó la obra, dos bombas

nucleares fueron detonadas el mismo día en un desierto de Nevada; meses antes, en febrero, otra bomba se perdió en el río Savannah; al mes siguiente una más, sin su carga nuclear, detonó accidentalmente en un pueblo de Carolina del Norte. Muchas otras bombas nucleares explotaron en el espacio, la superficie y el subsuelo de la tierra en 1958. Esto ocurrió a lo largo de toda la década de 1950 durante la cual Kerouac escribió la mayor parte de su obra.

Contemporáneos de las desafortunadas pruebas con bombas fueron eventos como la Revolución Cubana, la creación de la NASA, la puesta en órbita de los satélites *Sputnik* de la URSS, el apogeo del Jazz y la invención del Rock & Roll. La novela de Kerouac tiene por escenario tal época y si es posible advertir todos estos elementos culturales en la obra, el que con mayor relevancia resuena es aquella crisis civilizatoria a la que otros intelectuales respondieron en noviembre de 1957 con la creación de una organización, presidida por Bertrand Russell, *The Campaign for Nuclear Disarmament*.

En tanto documento literario e histórico, *The Dharma Bums* reboza de observaciones respecto a la sociedad y las ideas que rigen el bloque occidental de los años 50 con la desmesura señalada por la proliferación de armamento nuclear. Ciertas nociones de transformación social emergen de la interacción entre los malestares psicosociales provocados por tal mundo y la consciencia transformadora que de estos poseen los protagonistas.

Podemos decir que tanto Ray Smith como Japhy Ryder trabajan por la espiritualización de su país y la re-espiritualización de occidente. Ahora bien, en este esquema en el que el budismo es como el mercurio que permite que la materia bruta que es el mundo occidental de posguerra realice la gran obra alquímica, ¿qué herramientas son las que producirán el resultado? ¿En qué modo el budismo actúa como agente revolucionario?

Las propuestas de los protagonistas para hacer su sociedad habitable son trazadas con la paleta de nociones budistas que emplea su narrador. Si bien, de manera general, se aboga en el

texto por la difusión del *dharma* en la cultura estadounidense, un sincretismo entre las bases religiosas del mundo occidental y los postulados éticos budistas ocurre inevitablemente. Su expresión política coincide con aquella tradición política y teórica cuyo nombre se debe a H. D. Thoreau: la desobediencia civil.

En efecto, dos campos de reflexión cuyo desarrollo estaba en ciernes al momento de la escritura de *The Dharma Bums* confluyen en mi estudio. Uno es, como vemos, el budismo estadounidense. El otro es la no violencia. *Civil Disobedience* cumplía apenas poco más de un siglo al momento de publicarse la novela de Kerouac; *Воскресение*, de Lev Tolstoy, apenas cuarenta y nueve años. Sostengo que *The Dharma Bums* presenta de manera embrionaria las justificaciones del descontento contracultural que tomaría forma cabal a lo largo del mundo en la década siguiente.

En el primer capítulo de este análisis la reflexión gira en torno al estado emocional crepuscular y el sentimiento de fin del mundo bajo el cual se esconde el conflicto entre autoridad e individuo. El capítulo observa las circunstancias que producen el desasosiego de los personajes y focaliza la violencia económica y psicológica a la que son arrojados las personalidades disidentes. En el segundo capítulo se da cuenta de cómo se configura la resistencia en contra de la opresión psicológica bajo la premisa de que *The Dharma Bums* expone un inconsciente boceto de programa revolucionario en el que se amalgaman los principios budistas y la tradición política de resistencia civil no violenta. Es mi opinión que la compasión y las prácticas meditativas aparecen en la novela como acciones transformadoras en el ámbito social. La práctica del *dharma* budista se convierte en estrategia para transfigurar la sociedad, por lo tanto, las prácticas budistas se analizan en su sentido transmutador, es decir, en lo que tienen de armónico con los postulados de la no violencia como herramienta política de combate.

Capítulo 1

Máscaras del sufrimiento: configuración de la crisis sociocultural en *The Dharma Bums*

Introducción

Buena parte de los episodios narrados en las novelas de Jack Kerouac ocurre en movimiento; también en *The Dharma Bums* los acontecimientos descritos transcurren mientras los personajes se encuentran en tránsito, caminando, dentro de un camión o a bordo de un tren. Esto, aunado al hecho de que las ciudades mencionadas a lo largo de la obra se ubican por sí mismas a gran distancia geográfica entre sí, transmite la sensación de amplitud, de expansión del paisaje. No obstante, la actividad humana y el contenido de las experiencias que viven, observan y describen los protagonistas es constante, análogo. Los grandes viajes entre lugares poblados no representan ningún exotismo significativo, ningún cambio definitorio, más bien dan cabal cuenta de una similitud permanente. Así, podemos decir sucintamente que el escenario de *The Dharma Bums*, Norteamérica, representa al mundo, abrevia el orbe habitado.

Ahora bien, como se dijo anteriormente, la obra de Kerouac es, en su conjunto, texto tras texto, un testimonio de la época de postguerra. La narración de *The Dharma Bums*, abundantemente descriptiva, menciona productos culturales populares en los años en que transcurre la obra (por ejemplo, “Three Stooges adventures” [41], “‘Don’t let the blues make you bad,’ sings Frank Sinatra” [149]), hace referencia a obras en boga o a personajes contemporáneos (como Elvis Presley [43], Richard Nixon [115], Sinclair Lewis [115]) y realiza comentarios que ponen al texto en relación con los problemas sociales de su tiempo (respecto a la guerra fría). Como consecuencia de lo anterior uno de los temas generales de su obra es la “Decadencia de Occidente”. De tal suerte, Kerouac no sólo crea en su novela una visión global del mundo sino también una visión crítica de la manera en que ese mundo es habitado en un momento histórico determinado.

Asentada la extensión espaciotemporal de la crítica social latente en la obra es posible desentrañarla partiendo de la siguiente afirmación: en *The Dharma Bums* la decadencia no es explícita. En este capítulo analizaré cómo se configura esta crisis de índole cultural y psicosocial, es decir, detrás de qué máscaras aparece el sufrimiento.

Los siguientes apartados evidenciarán que el universo representado en *The Dharma Bums* es violento y muestra un mundo exaltado, peligroso e histérico. Esto será evidente en tres aspectos que tienden a mezclarse en la narración: la marginalidad, la locura y el sentimiento de fin de mundo. Téngase presente que estas afirmaciones están en relación directa con la primera noble verdad del budismo: la existencia es sufrimiento. En efecto, el mundo por el que viaja Ray Smith tiende, en primer lugar, a la deshumanización y, más gravemente -y aquí radica la emergencia del milenarismo-, a la autodestrucción.

Marginalidad como interiorización del hipercapitalismo

Desde el título de la novela *The Dharma Bums* hace referencia a la marginalidad en un sentido doble: uno social y otro espiritual. El tratamiento que se le dará al concepto de marginalidad en la obra es, pese a su evidente simpatía, ambivalente. La definición de lo que es un “vagabundo del Dharma” resulta, además, menos clara de lo que llegan a anunciar tanto el narrador como Japhy Ryder, personificación del monje itinerante del Japón medieval y presencia arquetípica de los valores budistas. Para constatar las dificultades de la definición, analicemos el siguiente episodio, contenido en el capítulo 15: En el primer párrafo el narrador de Kerouac narra un paseo nocturno por San Francisco previo a su primera excursión a las montañas. Durante el día ha conseguido los tiliches necesarios para el acenso. Está contento, emocionado. Toma su mochila y sale a andar: “I

walked down Mission Street singing merrily. I went to Skid Row³ Third Street to enjoy my favorite fresh doughnuts and the coffee” (91); sin explicar exactamente cómo, y en esto nos detendremos más adelante, Ray Smith entra en conversación con los *vagabundos*. Su diálogo recuerda a uno de los mitos nacionales estadounidenses: *The Gold Rush*:

the bums in there were all fascinated and wanted to know if I was going uranium hunting. I didn't want to start making speeches about what I was going to hunt for was infinitely more valuable to mankind in the long run than ore, but let them tell me: "Boy, all you gotta do is go to that Colorady country and take off with your pack there and a nice little Geiger counter and you'll be a millionaire." Everybody in Skid Row wants to be a millionaire. "Okay boys," I said, "mebbe I'll do that." "Lotsa uranium up in Chihuahua.". (91)

El fragmento citado es iluminador respecto al concepto de “vagabundo”: En primer lugar, hace patente la escisión del término “bums”. Estos exaltados que invitan a la caza del uranio no son, al enunciar tal intención, los mismos vagabundos del dharma que profetiza Japhy Ryder, encarnación del héroe espiritual. Por el contrario, su fantasiosa búsqueda de un metal que los catapulte a la cumbre de la riqueza material amplifica su naturaleza terrena⁴. Los objetos mismos que los han magnetizado para realizar aquella peculiar invitación son la mochila y los utensilios de montaña *nuevos*.

³Este término es muy relevante en la obra de Kerouac y se encuentra repetidamente. El Cambridge Dictionary en línea lo define así: “a street or part of a town that is poor and dirty, where many people who have no jobs or homes spend time”. Tiene, al momento, muchas entradas en The Urban Dictionary, y tan solo una ojeada a los términos asociados a su definición evidencia la riqueza de la marginalidad que fascina a los héroes de Kerouac.

⁴No es baladí que la reflexión de Smith en el pasaje citado (“what I was going to hunt for was infinitely more valuable to mankind in the long run than ore”) traiga a la mente obras de índole moral, como *La danza de la muerte* de Hans Holbein o *La nave de los necios* de Sebastian Brant o, en general, la literatura alquímica-filosófica. Tales producciones medievales, es decir, cristianas, persiguen un fin ético desde perspectivas críticas del estado del mundo occidental. La primera advierte contra los desvaríos de la avaricia en famosos pasajes, la segunda elabora una contundente demarcación entre el “oro vulgar” y el oro de los filósofos.

La intensa estimulación que estos productos causan en la consciencia marginada indica que los valores del consumismo operan frenéticamente. Partiendo de esta exaltación, planteo la primera muestra de violencia radical provista por *The Dharma Bums*: no se trata tan sólo del retrato del estrago económico a nivel individual, sino del sucumbir de la consciencia de los marginados a la del sistema económico.

Ahora bien, esta pérdida de la razón conllevará además un daño a la capacidad de entablar diálogos penetrantes, será un obstáculo para relacionarse “espiritualmente”: Las palabras de Ray Smith, “I didn't want to start making speeches [...] but let them tell me” (108), resonarán frecuentemente, por ejemplo, cuando el personaje sufra la incompreensión familiar, es decir, cuando enfrente las dificultades para transmitir la enseñanza liberadora del budismo. El malestar se extiende, entonces, a todas las clases sociales y la novela dará cuenta de sus perniciosos efectos al tratar sobre las clases medias. Éstas son representadas por el narrador en el pasaje siguiente, absorbidas por el televisor:

as you'll see if you take a walk some night on a suburban street and pass house after house on both sides of the street each with the lamplight of the living room, shining golden, and inside the little blue square of the television, each living family riveting its attention on probably one show; nobody talking; silence in the yards; dogs barking at you because you pass on human feet instead of on wheels. You'll see what I mean, when it begins to appear like everybody in the world is soon going to be thinking the same way and the Zen Lunatics have long joined dust, laughter on their dust lips. Only one thing I'll say for the people watching television, the millions and millions of the One Eye: they're not hurting anyone while they're sitting in front of that Eye. But neither was Japhy.... I see him in future years stalking along with full rucksack, in suburban streets, passing the blue television windows of homes, alone, his thoughts the only thoughts not electrified to the Master Switch. (104)

Las expresiones del párrafo anterior, “the millions and millions of the One Eye”, “Master Switch”, comprueban que Kerouac entiende una decadencia sistemática. Al describir los efectos de ésta tanto en los vagabundos como en los representantes de más elevados estratos sociales que aparecen fugaz y constantemente en la novela, es la maquinaria social -especialmente la indefinida autoridad que la conduce- el objeto de examen y crítica.

Resalta del mismo modo el énfasis que se pondrá en la represión sobre todo lo humano: “dogs barking at you because you pass on human feet instead of on wheels” es una oración que, aislada, hace pensar en una “robotización”. Alegóricamente, el ladrido refiere la agresividad del ambiente en contra de quienes no se someten al “Master switch”. Así, las reflexiones de Smith hacen palpable el abrasivo comportamiento del “pensamiento único” que caracteriza al mundo, árido espiritualmente, que *The Dharma Bums* denuncia. Como se ha ido sugiriendo, este pensamiento único no contiene sino los mandatos del sistema socioeconómico imperante.

Expuesto lo anterior, podemos inferir que, de acuerdo con la visión de *The Dharma Bums*, el fenómeno de la violencia económica golpea con mayor ahínco a través de la dominación psicológica. Entre los aspectos de marginalidad que se describen, es éste, por su universalidad, el que resulta en una de las más fuertes evidencias de que el mundo es sufrimiento. El narrador ni siquiera termina de considerar negativamente al sistema que tan claramente denuncia: “Only one thing I'll say for the people watching television, the millions and millions of the One Eye: they're not hurting anyone while they're sitting in front of that Eye. But neither was Japhy...”, dice Smith, haciendo patente su neutralidad ideológica⁵.

Como se expresó antes, las acusaciones contra el sistema económico impulsor de los Estados Unidos que ofrece la obra son vagas y faltas de concreción. Es esta misma ambigüedad la

⁵ Esta neutralidad puede entenderse como un empeño del personaje por ejercer los postulados budistas de caridad y relatividad que serán abordados en el siguiente capítulo.

que refuerza la idea de un poder bicéfalo como si de una bestia de San Juan se tratara, ya glotona y acaparante, ya muerta y hostil al pensamiento libre. Los vagabundos del uranio son los más venidos a menos en el mundo de *The Dharma Bums*, no por habitar Skid Row sino porque su vida interior ha sido nulificada; es por esto que precisamente ellos son quienes cavilan *ad absurdum* acerca del consumo. Han hecho de la aspiración de la maquinaria económica la propia. Recuérdese cuán enfáticamente el narrador hace una división entre la búsqueda de “The True Meaning or Dharma” (5) y las porfías de aquellos buscadores de metales (“what I was going to hunt for was infinitely more valuable to mankind in the long run than ore”), es decir, entre el sistema que produce la marginalidad económica, y el objetivo de la búsqueda espiritual de los vagabundos del Dharma. Desde esta perspectiva, el parcial nomadismo de Ray Smith y sus amigos parece apuntar a una huida de la esclavitud mental aquí esbozada: en la sociedad del “One Eye” la búsqueda del Dharma deviene en éxodo permanente.

Marginalidad y control social: peligros de la santidad

Es preciso hacer hincapié en la similitud entre el fragmento de los vagabundos del uranio y el mito de la fiebre del oro, pues da cuenta de la temporalidad decadente que permea las opiniones de los personajes. Históricamente, este fenómeno se relaciona con la expansión acelerada de los Estados Unidos hacia el Oeste y su consecuente crecimiento económico. En la obra *American Alchemy*, el profesor Brian Roberts ofrece la siguiente descripción sobre el impulso que llevó a los protagonistas de *The Gold Rush* a dejar una vida más o menos respetable en las ciudades del este para emprender la búsqueda de las minas californianas: “This was a strange illness: its early manifestations were marked by a “flush” of excitement, its later stages by “feverish” visions. Less deadly than cholera, it killed few people outright, but it changed them, attacking their organs of self-control, forcing them to behave in bizarre ways. The sickness was “gold fever” (17). Así, la

fiebre del oro se cuenta desde su origen, junto con la Guerra contra México que le antecede (GaVette), entre los eventos más cuestionados en el ámbito moral por los intelectuales estadounidenses, al respecto destacan las opiniones de H. D. Thoreau o R. W. Emerson. Dentro de la historia del desarrollo de los Estados Unidos, se le asocia directamente con la “decadencia” moral que conlleva la desaforada expansión económica. Brian Roberts explica esta relación cultural entre el vicio y el oro, que es temido por ser nada más y nada menos que la “raíz del mal”. Tanto el pasaje anterior como los efectos descritos a continuación resuenan en los fragmentos analizados de *The Dharma Bums* dentro de los cuales Ray Smith realiza críticas contra el sistema socioeconómico:

Its mystical and base properties made it the enemy of virtuous moderation and Yankee common sense, inspiring men to madness, adventurers to the ends of the earth, witching rods, seventh-sons, and visionary cultists to uncontrolled quiverings and visions of magical abundance.

It would be the foundation of a modern Protestant work ethic, the basis for the de-skilling process and the acceleration of the assembly line, a primary tool of eastern capitalists and corporate managers as they worked to transform treasure-seeking dreamers into factory workers. (Roberts 271)

En clara oposición con el cuadro anterior y el pasaje de los vagabundos del uranio, el primer marginado que aparece en *The Dharma Bums* evoca el polo opuesto de valores que el concepto de “bum” implica en el mundo literario del autor. Se trata, en este caso, más bien de un trotamundos que de un olvidado del sistema, un hombre que abandona el mundo, de acuerdo con Kerouac, en pos de la libertad. Sin dejar de observar los efectos nocivos del sistema económico, en *The Dharma Bums* se elabora una identificación entre la figura del vagabundo y la del santo itinerante. Los vagabundos del Dharma, entonces, amalgaman rasgos de ambas. Desde el arranque de la novela el

narrador anuncia sus aspiraciones: “I believed that I was an oldtime bhikku in modern clothes wandering the world [...] in order to turn the wheel of the True Meaning, or Dharma, and gain merit for myself as a future Buddha (Awakener) and as a future Hero in Paradise” (5). El trasfondo cultural de Kerouac, es decir, su doble raíz estadounidense y católica, le permite crear una nueva concatenación de conceptos en torno a la figura del santo que, tanto en la literatura cristiana como en la de las religiones asiáticas, abandona la vida terrena por mor de la trascendencia espiritual, ya según el ideal místico y radical de seguir a Cristo (ideal que implica una visión de mundo dirimido por los binomios terrenal/temporal-espiritual/eterno⁶), ya como Han-Shan⁷, el poeta de la Montaña Fría que escribe poemas en los árboles y a quien está dedicada la novela:

The little bum in the gondola solidified all my beliefs by warming up to the wine and talking and finally whipping out a tiny slip of paper which contained a prayer by Saint Teresa announcing that after her death she will return to the earth by showering it with roses from heaven, forever, for all living creatures. “Where did you get this?” I asked. “Oh, I cut it out of a reading-room magazine in Los Angeles couple of years ago. I always carry it, with me.” “And you squat in boxcars and read it?” “Most every day.” (5)

El pasaje anterior revela una identidad simétrica entre el vagabundo que porta la oración a Santa Teresa y Ray Smith (“The little bum [...] solidified all my beliefs”). Como se ve, Para Ray Smith, la búsqueda de sentido y la ambición del “despertar” constituyen, como para místicos de

⁶ Recuérdese la respuesta de Christian, al comienzo de *The Pilgrim's Progress*, cuando obstinante le pregunta qué busca que le hace “dejar todo el mundo”: “I seek ‘an inheritance incorruptible, undefiled, and that fadeth not away,’ and it is laid up in heaven, and safe there to be bestowed, at the time appointed, on them that diligently seek it” (12). Semejantes expresiones y actos de “abandono del mundo” pueden leerse en otros textos cristianos como *La vida de Simeón el Loco* o en la historia del anónimo peregrino ruso. Véase *Historias Bizantinas De Locura Y Santidad* y *The Way of a Pilgrim: And the Pilgrim Continues His Way*.

⁷ Poeta chino de entre los siglos VII y X referido en la novela. Su retiro a la montaña y algunas estrofas que dejó dan cuenta del ideal mencionado ya: “El Monte Frío, en el fondo, se ajusta a mi corazón: es la pura piedra blanca; el amarillo oro, no.” (117) o “Desde que me retiré al Monte Frío subsisto comiendo los frutos del monte. Vivo una vida sin causa de tristeza: conforme a mi condición cruzo este mundo” (63).

siglos anteriores, el objetivo del peregrinaje. En un peregrinaje, precisamente, los protagonistas transforman la existencia. Es importante destacar el énfasis en la libertad del vagabundo, pues es uno de los añadidos de Kerouac que pone a estos personajes en directa relación con el espíritu americano.

Aun otro elemento ayudará a constatar la identificación entre santo y vagabundo: la curación milagrosa. El siguiente pasaje ofrece una descripción acerca de los atributos, comportamientos y características de un “vagabundo del Dharma”:

A bum was sitting in a doorway watching me with peculiar Interest. I went over to talk to him. He said he was an ex-Marine from Paterson New Jersey and after a while he whipped out a little slip of paper he read sometimes on freight trains. I looked at it. It was a quotation from the Digha Nikaya, the words of Buddha. I smiled; I didn't say anything. He was a great voluble bum, and a bum who didn't drink, he was an idealistic hobo and said "That's all there is to it, that's what I like to do, I'd rather hop freights around the country and cook my food out of tin cans over wood fires, than be rich and have a home or work. I'm satisfied. I used to have arthritis, you know, I was in the hospital for years. I found out a way to cure it and then I hit the road and I been on it ever since." (Kerouac 117-118)

Del arranque de la descripción se debe resaltar la referencia a la profesión anterior del vagabundo: en el pasado ha pertenecido a las fuerzas armadas estadounidenses. El abandono de una identidad que dota de un elevado estatus social vuelve a remitir al mito de Buda, que nace como rey y deja a un lado su obligación gubernamental en pos de la iluminación. La conversación entre Smith y el vagabundo continúan. Para reafirmación de las convicciones de Smith se añade ahora, además, el elemento sobrenatural de la curación:

"How'd you cure your arthritis? I got thrombophlebitis myself." "You do? Well this'll work for you too. Just stand on your head three minutes a day, or mebbe five minutes. Every

morning when I get up whether it's in a riverbottom or right on a train that's rollin along, I put a little mat on the floor and I stand on my head and count to five hundred, [...]Also, before you go to bed at night, have hot milk and honey, I always have a little jar of honey" (he fished one out from his pack) "and I put the milk in a can and the honey, and heat it over the fire, and drink it. Just those two things." "Okay." I vowed to take his advice because he was Buddha.

The result was that in about three months my phlebitis disappeared completely, and didn't show up ever again, which is amazing. In fact since that time I've tried to tell doctors about this but they seem to think I'm crazy. Dharma Bum, Dharma Bum. I'll never forget that intelligent Jewish ex-Marine bum from Paterson New Jersey, whoever he was, with his little slip of paper to read in the raw gon night by dripping reefer platforms in the nowhere industrial formations of an America that is still magic America. (118-119)

En confrontación con trabajos posteriores de Kerouac, valdrá la pena recordar la adjetivación final del párrafo anterior (“magic America”) que designa a las antípodas de aquellas “nowhere industrial formations” que consumen al mundo del autor para la desesperación de los vagabundos del dharma. Aquí rescato la asociación que el narrador sugiere al decir “Magic America” entre el mundo itinerante y espiritual con una realidad prodigiosa.

Ahora bien, las aspiraciones espirituales de esta “América mágica” se ven constreñidas por un control social cada vez más opresivo. Un texto escrito por Kerouac en el mismo periodo que *The Dharma Bums*, cuyo tema es concretamente la figura del vagabundo, desarrolla las ideas que orbitan en torno a estos personajes y la marginalidad dentro del imaginario del autor. Se trata de un sketch titulado *The Vanishing American Hobo*. En él, aparecen en bruto nociones de la violencia sistemática en tanto aparato represivo a todos los niveles, así como observaciones acerca del sufrimiento hasta el absurdo producto de la violencia económica: “The American hobo has a hard

time hoboing nowadays due to the increase in police surveillance of highways, railroad yards, sea shores, river bottoms, embankments and the thousand-and-one hiding holes of industrial night.”

(31)

Nótese en el fragmento anterior que el autor escribe “American hobo” y las palabras “industrial night”. Se dan así marcas espaciotemporales y se recalca nuevamente el sentimiento crepuscular de mundo. Al vagabundo se le comprende como un producto estadounidense y moderno; sus características son, como dijimos, una amalgama entre los tradicionales elementos del santo cristiano (los padres del desierto o San Francisco son mencionados directamente en la obra. En el capítulo 19, al segundo se le refiere como “my brother” [135]) y la libertad, valor propiamente moderno y enarbolado por el mundo occidental. Es precisamente la limitación de este último concepto el que propicia una expansión de la violencia, propiamente física en tanto represión de movimiento, contra el plano psíquico. El fragmento anterior se corresponde directamente con el siguiente episodio de *The Dharma Bums*. Obsérvese cómo la aparición del policía interrumpe la conversación de Smith, la reprime. También destaca la descripción del oficial: tanto el énfasis puesto en el arma, símbolo de la violencia latente, como la mención de los lentes oscuros, que impiden la visión entera del rostro “humano”:

I made the mistake of wandering around the yards with my rucksack on my back chatting with the switchmen, asking about the next local, and suddenly here came a great big young cop with a gun swinging in a holster on his hip, all done up like on TV the Sheriff of Cochise and Wyatt Earp, and giving me a steely look through dark glasses orders me out of the yards. So he watches me as I go over the overpass to the highway, standing there arms akimbo. (159)

En la siguiente anotación de *The Vanishing American Hobo* se hace otra observación temporal. Nos encontramos, como dijimos anteriormente, con críticas al sistema imperante en un

periodo específico de la historia. Este es reforzado por la referencia cultural implícita en el sustantivo “crucifying”. Al mismo tiempo, dicho verbo remite al sufrimiento en su máxima expresión, pues la tortura es el acto de violencia absoluta, al ser su terreno a la vez psicológico y corporal: “The Jet Age is crucifying the hobo because how can he hop a freight jet?” (36) implícita en la pregunta final, la causa de la violencia es, nuevamente, el rechazo a la estandarización sistemática.

En los siguientes dos fragmentos del sketch citado se magnifica el control social aludido ya en el fragmento de los televisores de la novela. La potencia de aquel “Master Switch” que dirige al pensamiento y fabrica a la sociedad decadente de la era de la aviación se pone en evidencia por medio del absurdo. No obstante, la violencia es grande, explosiva y latente: “Today the hobo has to hide, he has fewer places to hide, the cops are looking for him, *calling all cars, calling all cars, hobos seen in the vicinity of Bird-in-Hand*” (36). “The American Hobo is on the way out as long as sheriffs operate with as Louis-Ferdinand Céline said, ‘one line of crime and nine of boredom,’ because having not to do in the middle of the night with everybody gone to sleep they pick on the first human being they see walking.” (44)

Nuevamente es de resaltar el uso del sustantivo “human being”. El sistema criticado por Ray Smith y los vagabundos del Dharma ejerce su violencia contra el ser humano en pro de la maquinaria *per se*. Estas ideas aparecerían más tarde extendidas dentro de la novela. Perentorio y escalofriante, el último fragmento tiene correspondencia narrativa directa en el capítulo 18 de *The Dharma Bums* cuando el narrador cruza la frontera con México:

But here I was stopped by three unpleasant American guards and my whole rucksack was searched sullenly. "What'd you buy in Mexico?" "Nothing." They didn't believe me. They fished around. After fingering my wraps of leftover frenchfries from Beaumont and raisins and peanuts and carrots, and cans of pork and beans I made sure to have for the road, and

half-loaves of whole wheat bread they got disgusted and let me go. It was funny, really; they were expecting a rucksack full of opium from Sinaloa, no doubt, or weed from Mazatlan, or heroin from Panama. Maybe they thought I'd walked all the way from Panama. They couldn't figure me out. (126-127)

Podemos decir, por ahora, que los personajes fugaces⁸ de *The Dharma Bums*, son susceptibles de una transfiguración entre el extremo de deterioro social y la santidad. Ray Smith deambula entre ambos extremos y, en ocasiones, se pone en el papel del marginado económicamente, sufre como uno, habla y se identifica con los vagabundos. Esta es la causa de que su interacción con ellos ocurra de una manera espontánea y resonante.

Con lo anterior, queda establecido que en el universo de *The Dharma Bums* se concibe un sistema social represor; este sistema se visibiliza por sus efectos, a través de las representaciones del sufrimiento; también por las descripciones de sus ejecutores. Las múltiples observaciones de la marginalidad, de los vagabundos, sus padecimientos y fantasías, refuerzan la particular visión de mundo de la que hemos hablado: un mundo en decadencia cuyo fin parece coincidir con la erradicación de la libertad interior. Los pasajes anteriores operan en la obra como ilustración del malestar social que desemboca en esta pena. Los personajes denuncian el estado crepuscular del mundo mediante la articulación de la decadencia. La noción de temporalidad que este concepto implica desembocará en una consciencia de fin de mundo. Ahora bien, el gatillo para contrarrestarlo mediante la búsqueda del “Dharma” vendrá de los efectos funestos de la violencia interiorizada.

⁸ Me refiero a los personajes “terciarios” cuya relevancia en *The Dharma Bums* es absoluta en tanto constituyen el soporte estructural de la novela. Su característica común es precisamente la relación entre su peso dramático medular y su aparición fugaz.

Del sentimiento crepuscular al apocalipsis interior

De los apartados anteriores se desprende que el retrato de la estabilidad mental degradada de los marginados es expansivo, testimonio a la vez de la violencia económica y de la represión social cuyo ejecutor es el policía; el malestar se agravará hasta niveles críticos al penetrar en el ambiente privado. El ansia de control sistemática se transforma en violencia psicológica. Tal fenómeno es ya palpable en el retrato de la clase media absorbida por el pensamiento único dictado desde el televisor –pasaje que recuerda directamente al hombre unidimensional de Marcuse. Cuando *The Dharma Bums* enfoca la ausencia de libertad en un nivel íntimo (en tanto libertad de pensamiento), la violencia se recrudece, pues la figura del ejecutor del control se ha interiorizado, ampliando el territorio de la tortura⁹.

Este fantasma de violencia psicológica se enuncia desde el comienzo de la novela a través de una referencia cultural, la de Charlie Parker¹⁰, conocido ya en vida por su malestar mental: “Somewhere near Camarillo where Charlie Parker’d been mad and relaxed back to normal health, a thin old bum climbed upon my gondola” (1). En común con *Bird*, el narrador de *The Dharma Bums*, y sus protagonistas a lo largo de su obra, se entregarán una y otra vez a una adicción (generalmente padecen algún grado de alcoholismo). Desde una perspectiva crítica, la adicción en el imaginario de Kerouac da cuenta de la exacerbación de la violencia psicológica: de un malestar social la violencia crece hasta asentarse en un nivel autodestructivo.

⁹ Precisamente, en *Beyond One-Dimensional Man* Marcuse hablará años después, en torno al movimiento estudiantil francés de 1968, de una sociedad que “moviliza” su imaginación con potencia absoluta y elabora formas de control “which counteract liberation at its very roots in the mind of man: in the expression and communication of his needs, thoughts, and feelings” (118).

¹⁰ Recuérdese, siempre en torno a la discusión de la violencia psicológica en literatura, que Charlie Parker es la inspiración de Julio Cortázar para Johnny, el saxofonista de *El Perseguidor*, que también hace juicios contra la mecanización sistemática: “Te das cuenta de lo que podría pasar en un minuto y medio... Entonces un hombre, no solamente yo sino ésa y tú y todos los muchachos, podrían vivir cientos de años, si encontráramos la manera podríamos vivir mil veces más de lo que estamos viviendo por culpa de los relojes, de esa manía de minutos y de pasado mañana...” (244).

En consonancia con lo anterior, afirmo que el eje narrativo de *The Dharma Bums* se construye alrededor del más violento evento que ocurre en la obra: se trata del suicidio de Rosie Buchanan. En mi interpretación de la obra concibo el suicidio como batalla final o interiorización del “sentimiento de fin de mundo”:

she went up on the roof while he was asleep and broke the skylight to get jagged bits of glass to cut her wrists, and was sitting there bleeding at dawn when a neighbor saw her and sent for the cops and when the cops ran out on the roof to help her that was it: she saw the great cops who were going to arrest us all and made a run for the roof edge. The young Irish cop made a flying tackle and just got a hold of her bathrobe but she fell out of it and fell naked to the sidewalk six flights below. The musicians, who lived downstairs in a basement pad, and had been up all night talking and playing records, heard the thud. They looked out the basement window and saw that horrible sight. "Man it broke us up, we couldn't make the gig that night." (112)

El estado crepuscular descrito de múltiples formas anteriormente se transforma en un verdadero apocalipsis psicótico. No uso gratuitamente el término “apocalipsis”. En su ensayo “El fin del mundo y el comienzo de la Cristiandad”, el profesor Bernard McGuinn hace la siguiente afirmación respecto a los estados psicológicos propios de la consciencia milenarista: “la inminencia [del fin] surge en muchas formas. Desde sus orígenes, el apocalipsismo podía ser profético y no profético, o lo que podríamos llamar la inminencia psicológica, en que se vive la vida a la sombra del fin” (78). De igual modo, en *The Dharma Bums* los personajes participan de ambas formas de espera. Las podríamos diferenciar entre activa (la inminencia) y pasiva (lo que McGuinn llama “vivir a la sombra del fin”). Esto se evidencia en dos aspectos: primero, Smith y sus amigos viven a la espera de una confrontación final o de una transformación (a través del camino fresco ofrecido por el budismo), frecuentemente de ambas, pues se implican el uno a la otra, o al decir de Malcolm

Bull: “el fin del mundo ha desempeñado [...] un papel significativo en la generación del significado” (19).

Tres afirmaciones a lo largo de la obra confirman, sin embargo, que la espera es activa. Primero, al describir a profundidad por primera vez a Japhy Ryder, Smith da cuenta de los amigos de ambos con el adjetivo “apocalípticos”: “I noticed the strong Buddhist and idealistic feeling of Japhy, which he'd shared with goodhearted Coughlin in their buddy days at college, as I had shared mine with Alvah in the Eastern scene and with others less apocalyptic and straighter but in no sense more sympathetic and tearful)” (15).

En segundo lugar, cuando Japhy Ryder acompaña a Ray a comprar su equipo para ascender a una montaña exclama como en broma: “Outfittin my friends for the Apocalypse” (107) y al describir el episodio, Smith refuerza: “I was all outfitted for the Apocalypse indeed, no joke about that; if an atom bomb should have hit San Francisco that night all I'd have to do is hike on out of there, if possible, and with my dried foods all packed tight and my bedroom and kitchen on my head, no trouble in the world.” (107). La mención de la bomba atómica pone en perspectiva la inminencia del fin y así el sentimiento crepuscular del que hemos hablado avanza a un grado superior que adquiere forma cabal en el episodio psicótico de Rosie, pues éste toma su raíz en un combate final entre el control y la libertad. Es por esto que, desde una perspectiva simbólica es remarcable el hecho de que al tocar tierra, Rosie cae desnuda. Los protagonistas de la confrontación final aparecen en el siguiente diálogo entre Smith y Rosie una noche antes de su muerte:

Because I don't want to live. I'm telling you there's going to be a big new revolution of police now." "No, there's going to be a rucksack revolution," I said laughing, not realizing how serious the situation was [...] "Don't you realize what's happening?" she yelled staring at me with big wide sincere eyes trying by crazy telepathy to make me believe that what she was saying was absolutely true. (110)

Las descripciones del episodio psicótico que preceden el suicidio de Rosie se presentan entonces como cabales retablos apocalípticos con una estructura narrativa definida. Si bien su análisis permitiría otro estudio, aquí basta hacer notar que este apocalipsis de la mente de Rosie conglomerara las nociones de malestar social, violencia y sufrimiento universal que atestigua Smith en su experiencia. De tal modo, las palabras de Rosie Buchanan, “revolution of police”, aparecen como las antípodas de la “rucksack revolution” profetizada por Japhy Ryder que Smith recuerda varias veces durante la obra.

He sugerido que los vagabundos del Dharma son santos modernos: a las concepciones religiosas clásicas, Kerouac les ha dado carta de residencia en suelo estadounidense y los valores trascendentales (sus derechos inalienables) proclamados por aquel país se aúnan a los cristianos y budistas. No obstante, la violencia psicológica extiende y replantea las disimilitudes entre la santidad retratada en obras piadosas y la de la era atómica: los Dharma bums serán una “revolución” pacífica y libre, en oposición a los asaltos de la maquinaria social cuya fuerza contrarrevolucionaria es la policía. La beligerancia e incompatibilidad entre ambos es absoluta.

Para Kerouac, la resolución de este conflicto -la salvación, para usar el término cristiano- de su sociedad estribará en el conocimiento en carne y hueso de aquellos valores que en tanto santo itinerante los vagabundos significan: no bastará el acercamiento intelectual a la espiritualidad budista. Es por eso que Japhy Ryder y Ray Smith pondrán el acento en la experiencia vivencial y pragmática. Pretenden una verificación de la espiritualidad budista.

Capítulo 2

La práctica del budismo como resistencia no-violenta

Introducción: La decisión búdica

Si en el capítulo anterior se ha ilustrado el deteriorado estado del mundo de *The Dharma Bums* y sus efectos en los personajes, en el siguiente, a través del análisis de diversos pasajes del periplo de Ray Smith, se ilustrarán las funciones de resistencia social que el budismo conlleva dentro del marco de guerra psicológica que Rosie Buchanan enuncia y posteriormente evidencia con su muerte. Sostengo que este episodio marca el punto crucial de la novela, la divide. A partir de él, Raymond Smith se embarcará en una porfía de santidad total. El vehículo para realizar tal empresa espiritual será el secular budismo del autor¹¹ que, en su contexto, implica disidencia:

When I heard about it the next day, when I saw the picture in the paper showing an X on the sidewalk where she had landed, one of my thoughts was: “and if she had only listened to me... Was I talking so dumb after all? Are my ideas about what to do so silly and stupid and childlike? Isn’t the time now to start following what I know to be true?”

And that had done it. The following week I packed up and decided to hit the road and get out of that city of ignorance which is the modern city. (112-113).

Con la afirmación anterior el narrador no sólo decide abandonar el mundo y sus opiniones para alcanzar la iluminación, sino que delimita los polos beligerantes entre los cuales se desenvuelve su experiencia. Podemos inferir, por oposición, que se identifica a la “ciudad

¹¹ La convergencia de valores cristianos y budistas que se da en Kerouac se corresponde, por lo demás, con una larga tradición en la literatura occidental y hagiográfica. Al decir de José Ricardo Chaves, Marco Polo equipara a “Sakiamuni Buda” con Jesucristo. Más aún, por mediación de San Juan Damasceno el Buda entra en el santoral cristiano desde el siglo VII con la leyenda de *Barlaam y Josafat*. Resalta que el valor espiritual más relevante para Smith, la compasión, coincide con la recepción cristiana del budismo, puesto que “Josafat era derivación de Bodhisatva, término que designa a un buda compasivo” (Chaves 10). Véase: *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana Breve antología narrativa* de José Ricardo Chaves.

moderna” tanto con la ignorancia como con el acto de ignorar la propuesta de vida de Rosy, Smith y todo aquel identificable como “vagabundo del Dharma”. Los adjetivos en las preguntas del narrador, “dumb”, “silly”, “stupid”, “childlike”, hacen patente el rechazo obstinado con el que el sistema autoritario responde a las necesidades y propuestas de los marginados; mismo rechazo es evocado por la “X” que deja como signo Rosy Buchanan¹². Si al comienzo de la obra Ray Smith proclamaba una interminable práctica del Dharma en pos de una vida ulterior “as a future Hero in Paradise” (Kerouac 5), el suicidio de Rosie reprograma el objetivo de su peregrinaje. Con él, pierden validez los balbuceos con los que Smith intenta disuadirla y repeler sus predicciones:

“Why don’t you relax and enjoy God? God is you, you fool!?”

“Oh, they are going to destroy you, Ray, I can see it, they’re going to fetch all the religious squares too and fix them good. It’s only begun. It’s all tied in with Russia though they won’t say it... and there’s something I heard about the sun’s rays and something about what happens while we’re all asleep.

Oh, Ray, the world will never be the same!”

“What world? What difference does it make? Please stop, you’re scaring me. By God in fact you’re not scaring me and I won’t listen to another word.” (111)

Tras el suicidio se ha vuelto preciso resolver el problema del sufrimiento y la tibieza ideológica desde la que habla el narrador se convierte en certeza de necesidad de transformación social. Podemos afirmar entonces que, tras experimentar cabalmente el sufrimiento en tanto violencia sistémica, Ray Smith asume la decisión absoluta de erradicarlo.

¹² En el ensayo *Permutations of X*, la escritora Kelly Gray Carlisle enumera los múltiples usos de la X, desde las matemáticas hasta la pornografía, como símbolo con valencia indeterminada, negativa o de anulación. Así, en la cultura popular la X es “the opposite of a check-mark, symbolizes absence, negation, or error” (46). Sentidos pertinentes en la escena: Rosie desaparece y es sustituida por el tache.

A partir de la determinación anterior, el modo de vida de Ray Smith ya no implica una huida de la maquinaria opresiva como han sugerido estudios anteriores de la obra de Kerouac. En efecto, quienes la han analizado coinciden en señalar las ambigüedades y contradicciones de la crítica al sistema que elabora el autor. Tal es el caso del trabajo de Allan Johnston, “Consumption, Addiction, Vision, Energy: Political Economies and Utopian Visions in the Writings of the Beat Generation” y el de “Man Out of Time: Kerouac, Spengler, and the ‘Faustian Soul’” escrito por Michael D’Orso. Éste ha detectado en su análisis una falta de propósito en los protagonistas de Kerouac, pues: “they cannot stop their frantic search, and the ever-present road is always there [...] Embodying Spengler’s contemporary “Faustian” man, Kerouac’s protagonists yearn for something they cannot comprehend or define (24), y el mismo vocabulario empleado en la novela analizada aquí lo sugiere cuando Ray Smith expresa: “I was a perfect Dharma Bum myself and considered myself a religious wanderer¹³” (Kerouac 5). No obstante, la experiencia de la ultraviolencia en *The Dharma Bums* sitúa aparte esta obra de las otras novelas del mismo ciclo semi-autobiográfico de Kerouac cuyo exponente más popular es *On the Road*. En contraste con éstas, *The Dharma Bums* desarrolla abundantemente el tema de la autoridad y pone en evidencia los abusos a los que el poder es proclive. Del mismo modo, la novela hace hincapié en la vida y resistencia de la comunidad. En relación con la crítica anterior, la descripción de las propuestas de vida que muestran las obras de la *Beat Generation* como un conglomerado de vagos “attempts to escape the mundane world of

¹³ Al refuerzo de tal interpretación, del verbo “to wander”, el diccionario online Oxford da la siguiente definición: “to walk around slowly in a relaxed way or without any clear purpose or direction”. Desde el título de la obra que analizamos (*Bums*) resalta el repetido uso de términos asociados con el vicio de la pereza (*sloth*) en las obras de Kerouac dado que en su contexto sociohistórico parece querer dignificar palabras cuyos significados se oponen a la ética capitalista. Se trataría por lo tanto de otro recurso beligerante. Añadamos a esta observación el antiquísimo vínculo que, dentro de la tradición de los siete pecados capitales que ha influido profundamente al pensamiento judeocristiano y occidental (Williams 29), existe entre tristeza y pereza; actualmente también se habla de su vínculo con la depresión. De acuerdo al teólogo Schimmel a quien cita Bruce, son frecuentes las instancias en las que ésta está “rooted in one’s failure to find (or to maintain, or to regain) a religious outlook that would give meaning” (Williams 34). Considérese tal observación a la luz de la obra de Kerouac. Véase más en “The Capital Vices in Contemporary Discourse” de Bruce William.

necessity through some form of transcendence” (Johnston 118) pierde fuerza en *The Dharma Bums* a partir del episodio del suicidio, ya que Smith trasciende la mera práctica personal y las acciones que ejecuta posteriormente se circunscriben concretamente a una voluntad de predicación (“Suddenly it became clear to me that there was a lot of teaching for me to do in my lifetime” [Kerouac 113]).

Con todo, incluso los ensayos mencionados han identificado a la novela que estudiamos como predecesora de la contracultura estadounidense -esta es una opinión popular establecida ya incluso desde la última década de vida de Kerouac¹⁴- que sólo en los años 60 alcanzará un discurso articulado de reacción al abuso gubernamental sobre los derechos y libertades y al consumismo totalitario que el sistema que denuncia *The Dharma Bums* impone sobre los ideales tradicionales de Estados Unidos y su área geopolítica de influencia. Se reconoce por lo tanto una general “reaction against a seemingly aggressive and stifling social ethos” (Johnston 104) en Kerouac y sus contemporáneos. Por tener como tema medular el sufrimiento y excavar en su multiplicad y pervivencia, es mi opinión que *The Dharma Bums* es el trabajo que con mayor ahínco revela el conflicto entre autoridad e individuo que enmarca la época de producción de la obra.

Con mayor claridad muestra la naturaleza política de la novela el hecho de que, a diferencia de los otros textos que repasan Johnston y D’Orso, *The Dharma Bums* ofrece una propuesta de solución al conflicto social a la vez revolucionaria y pacífica. Enunciarla, junto con una escueta pero recurrente crítica al sistema, es la contribución fundamental de Japhy Ryder:

I've been reading Whitman, know what he says, *Cheer up slaves, and horrify foreign despots*, he means that's the attitude for the Bard, the Zen Lunacy bard of old desert paths, see the whole thing is a world full of rucksack wanderers, Dharma Bums refusing to

¹⁴ Véase por ejemplo la aparición del escritor en el programa de William Buckley, *Firing Line*.

subscribe to the general demand that they consume production and therefore have to work for the privilege of consuming, all that crap they didn't really want anyway such as refrigerators, TV sets, cars, at least new fancy cars, certain hair oils and deodorants and general junk you finally always see a week later in the garbage anyway, all of them imprisoned in a system of work, produce, consume, work, produce, consume, I see a vision of a great rucksack revolution thousands or even millions of young Americans wandering around with rucksacks, going up to mountains to pray, making children laugh and old men glad, making young girls happy and old girls happier, all of 'em Zen Lunatics who go about writing poems that happen to appear in their heads for no reason and also by being kind and also by strange unexpected acts keep giving visions of eternal freedom to everybody and to all living creatures (Kerouac 97-98).

Como se verá, en el párrafo citado se articulan verbalmente dos elementos fundamentales de la resistencia civil: la no cooperación y la desobediencia. Con las palabras “refusing to subscribe to the general demand that they consume production and therefore have to work for the privilege of consuming” (97) se enuncia también la sublevación de las voluntades y el objeto a resistir. El resto del párrafo presenta un programa de acción subversiva que, pese a su clara vaguedad, se ajusta a los caminos de la no violencia. Puede afirmarse entonces que esta novela ya contiene en forma embrionaria el análisis de los malestares y las posibilidades de resistencia que se desplegarán socialmente en la década siguiente.

Lo anterior coincide con el constante movimiento de lo personal a lo social que acontece a lo largo de la obra, es decir, la porfía constante del narrador por trasladar sus convicciones

religiosas al mundo para erradicar los malestares sociales¹⁵. En efecto, para el profesor Uttamkumars Bagde, quien ha estudiado la relación pre-existente entre los derechos humanos y la enseñanza budista: “The centre of Dhamma is man and relation of man to man in his life on earth [...] according to Dhamma if every person followed the path of purity, the path of righteousness and the path of virtue it would bring an end to all sufferings” (33). Los comentarios autorreflexivos de Ray Smith concuerdan plenamente con tal interpretación activa del budismo; así, justo antes del suicidio, considera que el rezar para la bienaventuranza universal “was the only decent activity left in the world” (105). Tras la muerte de Rosie, mientras intenta alcanzar la iluminación definitiva, vislumbra un campo de acción mayor: “if I could realize, if I could forget myself and devote my meditations to the freeing, the awakening and the blessedness of all living creatures everywhere I’d realize what there is, is ecstasy” (141). En concordancia, justo antes, al comenzar su viaje tras el suicidio de Rosie, se autodescribe como “a regular Don Quixote of tenderness” (123).

¹⁵ Precisamente sobre esta ambivalencia Alan Miller ha desarrollado una interpretación de *The Dharma Bums* utilizando conceptos antropológicos para leer la obra como una serie de ritos de iniciación y comprender el valor de la comunidad dentro de la novela. Escribe:

ambivalence toward community in the sense of conformity and discipline constitutes an important structuring element in *The Dharma Bums* [...] For the protagonist of that literary work, Ray Smith, community was both fascinating and repellent, both *mysterium tremendum* and *fascinans* in Rudolf Otto’s classic terms [...] He seems caught on the horns of a dilemma: both community and solitary practice are necessary, but they are also incompatible. (46)

Para Miller la dificultad anterior proviene del choque entre voluntad e individualismo, rasgo “occidental” del protagonista; no obstante, esta dualidad es una experiencia en la raíz misma del budismo ya en la iluminación de Shakyamuni: es mediante la meditación en soledad que el Buda alcanza la iluminación, se llena de compasión universal y decide fundar y guiar a la comunidad (Miller 46-47). Para Miller, la novela presenta “a failed attempt at *communitas*” pero también el descubrimiento de la necesidad de retirarse de la comunidad para poder volver a la misma y ganar una progresiva concreción: “each movement yields an advance in religious experience and understanding [...] it is somehow by means of the oscillation between solitude and community that ultimate religious fulfillment is gained” (Miller 50).

El esfuerzo transversal de Miller aporta interesantes sugerencias antropológicas para explicar “the spiritual quest” de los miembros de las sociedades occidentales. En tanto estudio literario, su ensayo es especialmente iluminador para discernir los temas estructurales de la novela. Logra enunciar una de sus cuestiones fundamentales: “how to create and make satisfying an experience of community, of belonging, out of the unpromising raw material of a collection of isolated individuals?” (Miller 51). Miller apunta que *The Dharma Bums* expresa un “dark side of American individualism” se puede asociar con la tendencia crepuscular de Ray, desde su inclinación por un budismo “largely ascetic, and include poverty, simplicity, self-reliance, and celibacy” (Miller 51) hasta el alcoholismo, entendidos por Miller como remedios contra el sufrimiento. Miller abunda en este punto y consigue entrever que no hay en la novela un rechazo total de los valores de la cultura dominante (Miller 51).

Con lo anterior, el narrador de *The Dharma Bums* pasa del ambiguo umbral que señalan D'Orso y Johnston a la certeza de la práctica cuando se vuelca radicalmente a vivenciar su espiritualidad; por añadidura esta vivencia implica la activación de su naturaleza disidente. Contemplamos así el combate entre los valores del orbe y los que para Smith y Ryder llevan a la experiencia de la realidad¹⁶.

En las siguientes páginas analizaré las prácticas del narrador capaces de influir en sus coetáneos y modificar su sociedad asimilándolas como resistencia no-violenta. Las conclusiones del capítulo anterior nos permiten llevar a cabo tal lectura de las prácticas y comportamientos anómalos dentro de la sociedad que se ilustra en *The Dharma Bums*. En este capítulo se verá, desde el campo de los estudios del poder y la resolución de conflictos, cómo la interpretación de la itinerancia incesante, la confrontación con la policía y la interacción y diálogo con personajes fugaces se transforman de raíz y adquieren una valía mucho más revolucionaria de lo que se ha concedido en los estudios mencionados.

El concepto de *bodhisattva* en relación con la transformación social

El cambio de dirección de Smith tras el suicidio de Rosie, esto es, su decisión de realizar su potencial búdico traerá como consecuencia la capacidad del narrador para influir en los habitantes de la “ciudad de la ignorancia”; es decir, la personificación verdadera del *bodhisattva* que puede transmitir a sus contemporáneos el vehículo que acaba con el sufrimiento. Para la definición me sirvo de la que da Peter Harvey en su monumental *An Introduction to Buddhism*:

¹⁶ Iluminadores respecto al concepto de “realidad” resultan las palabras del filósofo personalista Jean Lacroix al estudiar el sentimiento como base de la función de lo real y su relación con la moralidad: “Podríamos decir que, para nosotros, no hay más realidad que la de lo que nos interesa [...] Para nosotros, la realidad de un objeto se mide según el eco que despierta en la esfera afectiva: si nos fuese indiferente, sería como si no existiera. Es real todo aquello que excita y estimula nuestro interés, todo lo que está en relación con nuestra vida afectiva y activa” (12).

A ‘Bodhisattva’ [...] is a ‘being of/for awakening’, that is, one dedicated to attaining bodhi – ‘awakening’, ‘enlightenment’ or ‘buddhahood’. One who aims at the bodhi of a perfect Buddha [...] sometimes also called a Mahāsattva, a Great Being, or one directed towards the Great, that is, perfect Buddhahood (Harrison, 2000: 174–5; Williams, 2009: 55) – though the term ‘Bodhisattva’ on its own is usually understood in this sense. (151)

El poeta Allen Ginsberg también ha expuesto éste y otros conceptos budistas recurrentes en la obra de Kerouac en un texto de 1992, “Negative Capability: Kerouac’s Buddhist Ethic”¹⁷. Ginsberg explica al *bodhisattva* a través de los 4 votos que éste realiza y los pone en relación con el novelista y su obra: el primer voto es trabajar por la liberación de todos los seres: “I vow to illuminate all, is the purpose of Kerouac’s writing and the ultimate ethic of his writing” Los siguientes votos son: enfrentar todo obstáculo, practicar el dharma en todas las situaciones (“dharma gates are uncountable, I vow to enter every gate. Dharma gates are situations in which to practice wakeful mind”) y, finalmente, a la manera de una utopía, alcanzar la comprensión de que el camino búdico no tiene fin. A la luz del concepto anterior *The Dharma Bums* presenta como tema esencial la búsqueda de la iluminación como un fenómeno social, de injerencia pública. Para

¹⁷ La contextualización de Ginsberg resulta de tremenda utilidad al momento de analizar el problema de la espiritualidad dentro del *american dream* y la posición del budismo en relación con los sistemas de pensamiento estadounidenses. La observación del poeta revela también los elementos inamovibles de la religión cristiana a los que se adscribe Kerouac. Entre los conceptos expuestos por el poeta son elementales los que siguen: *las 4 nobles verdades*, *los 3 refugios* (el buda, el dharma y la comunidad) y *las tres marcas de la existencia* (*sufrimiento*: “if you don’t like the word ‘suffering’ then you have to accept that existence contains some ‘discomfort’.”, *impermanencia*: “the fact that what we have here is like a dream, in the sense that it is real while it is here” y *anatma* o *ser-impermanente*: “no permanent me me me me me and no permanent Great Me in Heaven”). Ginsberg relaciona las tres marcas con la nada existencialista. La llama *sunyata*, concepto desarrollado por el sabio Nagarjuna al que también vuelve Kerouac repetidamente. A *las 4 nobles verdades* Ginsberg las resume de la siguiente forma:

First, existence contains suffering. Second, suffering is caused by ignorance of the conditions in which we exist—ignorance of the transitoriness and ignorance of anatma, the empty nature of the situation, so that everybody is afraid of a permanent condition of suffering and doesn’t realize that suffering itself is transitory, impermanent. [...] The Third Noble Truth says there is an end to suffering, there is a way out of it. And the Fourth Noble Truth is called the Eightfold Path out of our suffering.

Este “eightfold Path out of suffering” no es sino el budismo puesto en práctica e implica la consciencia absoluta del dharma en todo tipo de acción.

la profesora Sarah Haynes: “At times Kerouac saw himself as a great teacher of Buddhism, and indeed as a Bodhisattva” (159). Como se mencionó antes, Ray Smith reconoce y se adjudica labores como la predicación de la liberación budista, su empeño principal es la erradicación universal del sufrimiento. Amalgamando sus bases religiosas reflexiona al respecto: “I prayed that God, or Tathagata, would give me enough time and enough sense and strenght to be able to tell people what I knew (as I can’t even do properly now) so they’d know what I know and not despair so much” (35). A este fin radical apunta en realidad el modo de vida del narrador y los vagabundos del Dharma.

Por otro lado, con relación a la decisión de Ray Smith tras la muerte de Rosie de realizar el ideal del *bodhisattva* en vida, cabe añadir que ningún estudioso de Kerouac ha reparado en la similitud entre este momento axial de *The Dharma Bums* con la legendaria decisión de alcanzar la liberación tomada por Siddhartha Gautama. No obstante, algunas observaciones del narrador dan cuenta de la búsqueda progresiva de un “espacio de iluminación” de una manera análoga a la que lleva al Buda legendario a encontrar el mítico árbol de Bodhgaya¹⁸, verbigracia: “I was looking for my first chance to camp out for the night and try out my new ideas” (Kerouac 120). Con mayor nitidez, pues mediante la presencia y el comportamiento animal se vuelve a sugerir el concepto de santidad, Ray Smith da cuenta de cómo:

I went through the cottonfield rows followed by Bob, a big bird dog, and little Sandy who belonged to the Joyners down the road, and a few other stray dogs (all dogs love me) and came to the edge of the forest. In there, the previous spring, I’d worn out a little path going

¹⁸ *Ficus Religiosa* ubicada, según la tradición, en Bodhgaya y que, según la versión recogida por J. L. Borges, nace en el mismo momento que el Buda Gautama (11). Véase: Jorge Luis Borges y Alicia Jurado. *Qué es el budismo*. También se refiere en la obra de Chaves que aparece en la primera nota a pie de página de este capítulo.

to meditate under a favorite baby pine. [...] I always bowed there and clasped my hands and thanked Avalokitesvara for the privilege of the wood. (133-134)

La semejanza entre el camino de Ray Smith y la leyenda de la iluminación de Gautama nos abre la puerta para leer *The Dharma Bums*, especialmente desde el capítulo 16, como una versión moderna del mito del rey Siddharta. Téngase en mente, no obstante, la diferencia principal entre ambos personajes. Buda, en tanto *Boddhisatva* (es decir, liberado ya de la rueda de las reencarnaciones), baja a la tierra para generosamente revelar el método contra el sufrimiento, no encuentra verdaderos obstáculos¹⁹. Smith en cambio pone en práctica este método según su particular idiosincrasia en una era de fuerte represión psicológica. Podemos afirmar entonces que Kerouac da cuenta en esta novela de las posibilidades y límites de la santidad en la era de la bomba atómica.

Las disimilitudes entre el Buda legendario y Ray Smith hacen patente los contenidos de crítica social de la novela cuando el narrador exclama: “Either side of the border, either way you slice the boloney, a homeless man was in hot water. Where would I find a quiet grove to meditate in, to live in forever?” (125). La relevancia de la similitud, aquí, estriba en indicar que a partir del episodio señalado como máximo ejemplo de violencia (el suicidio de Rosie), el personaje de Kerouac asume su potencial búdico. Lo hace al anunciar: “And that’s what I said to myself, “I am now on the road to Heaven.” Suddenly it became clear to me that there was a lot of teaching for me to do in my lifetime.” (113). En los siguientes párrafos analizo las acciones derivadas de esta determinación atendiendo a su carácter subversivo.

¹⁹ Veáse por ejemplo la participación del primo de Buda, Devadatta, dentro de las diversas leyendas: “his rival before the Buddha’s enlightenment. [...] Devadatta is rehabilitated insofar as the Buddha prophesies that Devadatta will become a Buddha in the far future, despite his misdeeds, because he has accumulated good KARMA (ACTION) in a past existence” (Buswell 215).

Como se sugirió en el capítulo anterior, el estado represor representado en la novela nulifica todo tipo de espiritualidad que da señas de una individualidad heterodoxa. Como ha escrito el activista Saul D. Alinsky al analizar a aquellos que detentan el poder en una sociedad: “The spiritual life of the Haves is a ritualistic justification of their possessions” (20). Toda otra vida espiritual se convierte en cisma. Mediante la decisión búdica, Smith abandona una pasividad que lo vincula al sistema que critica y toma consciencia de sus fuerzas de transformación. Se vuelca a un proceso de activación espiritual que le convierte en militante de su propia voluntad como ser social y sus convicciones de cambio. Siempre con miras comunitarias -recuérdese que el budismo no admite la idea de individualidad- empieza a ocurrir a nivel personal el fenómeno que dentro de las dinámicas comunitarias Alinsky describe como una organización del poder “in order to put into practice or promote it’s common purpose” (52). Toca ahora visibilizar las formas en que Ray Smith ejerce la fórmula para la extinción del sufrimiento establecida por el Buda legendario desde la perspectiva de la no-violencia.

La práctica budista de Ray Smith interpretada desde la no-violencia

Como se ha establecido ya, el narrador de *The Dharma Bums* se desenvuelve en un contexto social dominado por un sistema totalitario y agresivo. Ahora bien, constreñido por su religiosidad, Ray Smith se encuentra en un dilema: encuentra factores ineludibles de conflicto en su experiencia a un nivel social y psicológico, pero le está vetado por su propia trabazón ética el asumir conceptos que abran pautas para la transformación revolucionaria en un sentido beligerante: corrobora la dificultad en que se encuentra el escueto uso de las siguientes dos palabras a lo largo de la novela: “evil” y “enemy”. La primera se utiliza en asociación con la idea de vicio (“the whole long evil afternoon smoking marijuana” [Kerouac 156], “we were old monks who wheren’t interested in sex any more but Sean and Japhy and Whitey were still full of the fire of evil” [Kerouac]) y, más

importante aquí, con la “ciudad de la ignorancia” (“the evil city” [156], “I had indeed learned from Japhy how to cast off the evils of the world and the city” [Kerouac 156]). En contraste con las asociaciones directas del término anterior, la palabra enemigo se emplea al englobar a la totalidad del género humano cuando Smith explica una oración personal a Japhy Ryder:

I sit down and say, and I run all my friends and relatives and enemies one by one in this, without entertaining any angers or gratitudes or anything, and I say, like ‘Japhy Ryder, equally empty, equally to be loved, equally a coming Buddha,’ [...] I want to be thinking of their eyes [...] you really do suddenly see the true secret serenity and the truth of his coming Buddhahood. Then you think of your enemy's eyes. (Kerouac 68-69)

De lo anterior se desprende que no son personajes específicos ni individuos concretos (por ejemplo, gobernadores, ricos, etc.) a quienes Smith se propone combatir, si trasladamos sus ámbitos social y psicológico al político e ideológico la guerra contra el sufrimiento universal de Ray Smith es un combate a un sistema de valores que produce segregación y marginación. Tal circunstancia concuerda con sus convicciones religiosas pues: “[Buddhists] do not advocate, recommend or defend Himsa²⁰ on any reasonable ground. It is because they accept that Himsa in any form deliberate or otherwise- is bound to pain and suffering” (Chinchore 104). Japhy Ryder expresa hostilidad hacia instituciones y personas en diversas ocasiones, por ejemplo, al dirigirse al monte Matterhorn y encontrar un grupo de cazadores dice: “I hate these damn hunters [...] for every sentient being or living creature these actual pricks kill they will be reborn a thousand times to suffer the horrors of samsara and damn good for ‘em too” (45). Análogamente, al descender, Smith refiere que “Japhy thought the place I chose looked too bourgeois” (92). El narrador rechaza esta actitud al grado de llamar a los prejuicios de Japhy su “Achilles heel” (92). Posteriormente será

²⁰ Concepto sánscrito que se entiende aquí como violencia. Así, con su prefijo de negación, la *Ahimsa* de Gandhi viene a ser no-violencia.

más contundente en su vocación pacifista: “I thought of Japhy as I stood there in the cold yard [...] Why is he so mad about white tiled sinks and ‘kitchen machinery’ as he calls it? People have good hearts whether or not they live like Dharma Bums” (132).

Por su rechazo total a la producción del sufrimiento y por ser la violencia uno de los ejes en que éste se asienta, junto con el sistema que lo produce como instrumento político de coerción, las estrategias y opiniones subversivas del narrador de Kerouac se entrecruzan con múltiples antecedentes de la resistencia civil no-violenta, así, la misma voluntad de alcanzar la generosa paz del *bodhisattva* que se mencionaba en el apartado anterior resuena en los postulados de un Tolstoy tardío quien, de acuerdo con Jesús Castañar, historiador de la no violencia, “buscaba a través del autoperfeccionamiento moral la transformación total de la sociedad, es decir, lo consideraba un medio para hacer la revolución” (Castañar 46). En efecto, el campo de estudios de la no-violencia nos provee de múltiples conceptos para interpretar las acciones de Ray Smith encaminadas a resolver este dilema entre sus convicciones espirituales y la necesaria defensa de su modo de vida, marginalizado, como se desarrolló en el capítulo anterior, sistemáticamente.

A partir de este punto me serviré de la teoría de conflicto y poder desglosada por Gene Sharp a lo largo de su obra para interpretar los movimientos del poder dentro de *The Dharma Bums*. Del mismo modo me referiré a *The Power of Nonviolence* obra esencial de Richard Gregg, difusor de las teorías de Gandhi en los Estados Unidos, a la ya citada obra de Alinsky y al breve pero conciso resumen teórico e histórico de Castañar sobre la no-violencia para señalar analogías entre los contenidos de *The Dharma Bums* y los diversos postulados de dichas resistencias pacíficas.

Para Gene Sharp, las sociedades humanas determinan su curso con base en las fluctuaciones del poder político, que él define como “the total authority, influence, pressure, and coercion which may be applied to achieve or prevent the implementation of the wishes of the power-holder (3-4)”. Generalmente, un número limitado de personas acumulan la mayor parte del poder político, se trata

para él de “the rulers” (4) y para Alinsky de “The Haves” (7). Como se ve, en la novela de Kerouac tal grupo es impersonal, pero está claramente delimitado por los efectos de su desproporcionado poder; en el capítulo anterior se observó el uso de las expresiones “the One Eye” y “the Master Switch” (114) para definir al sistema imperante y sus efectos sobre todos los habitantes del mundo de Ray. Las mismas expresiones usadas por el narrador, sustantivadas con mayúsculas, nombran a los gobernantes al mismo tiempo que los mantienen en la ambigüedad. Nuevamente son las convicciones budistas de Smith las que le impiden “atacar” a individuos en particular. Smith se esfuerza por no participar de la idea de ser (“at peace with all the ephemeral world of dream and dreamer and the dreaming itself” [134], “All living and dying things like these dogs and me coming and going without any duration or self substance, O God, and therefore we can't possibly exist” [134]) y de este modo enfoca el conflicto no contra los agentes del sistema sino en la legitimidad del control cultural que ejercen, desmesurado poder que redobla el sufrimiento propio de la existencia.

En efecto, Ray Smith encuentra un consenso del que participan él y los vagabundos del Dharma tanto como los partidarios del sistema dominante y los opresores: se trata del sistema de realidad budista. La estructura de esta religión tiene como núcleo la doctrina del vacío o Sunyata y, para Smith, el gozo que se desprende de éste. Resulta clave comprender el vínculo entre esta concepción de la realidad de los fenómenos de la existencia y la práctica de la caridad, para poder comprender el modo en que la práctica religiosa de Raymond se convierte en resistencia. Helena Blankleder y Wulstan Fletcher, del grupo de traductores de Padmakara han dado una clara definición de esta palabra y sus implicaciones:

The mere fact of ‘coming into being’ excludes real entity and vice versa. The true status of the phenomena that we experience is not, therefore, to be found in the supposed real entity, but in their relatedness, their interdependence with all the other phenomena. This is

Nagarjuna's interpretation of the doctrine of dependent arising, understood not in the sense of a temporal sequence (as in the Hinayana interpretation of the doctrine of the twelvefold chain of dependent production) but in the essential dependence of phenomena. (16)

Al principio de la obra, el narrador cita el *Sutra del diamante* cuando dice “Practice charity without holding in mind any conceptions about charity, for charity after all is just a word” (Kerouac 5). Estas palabras a primera vista oscuras se explican mediante el concepto antes citado: sirven al narrador como un recordatorio de los principios cosmogónicos budistas que rechazan toda idea de esencia y mantienen el foco de su acción en la extinción del sufrimiento (*Nirvana*). Al mismo tiempo recalcan el ideal comunitario del *Bodhisatva*. Piénsese que el sentido por el que el Buda legendario ha conocido el sufrimiento es la vista; luego lo ha investigado hasta obtener el remedio que conoce Smith, afectado virulentamente por dicho mal. De un modo análogo a Gautama, la experiencia de los otros hace al narrador consciente de la necesidad de contrarrestar las ilusiones, incluidas las ideológicas, que alimentan la llama del sufrimiento, su voluntad redentora no discrimina entre opresor y oprimido.

Como se ve, son tales bases las que mueven a Raymond hacia una prédica de la “reality of charity and kindness and humility and zeal and neutral tranquillity and wisdom and ecstasy” (Kerouac 5) opuesta al sistema económico pero, como se expresó, no a sus agentes, por lo tanto, en torno a esta concepción budista será posible para el narrador “tratar al oponente con el respeto de un ser humano pleno, y no deshumanizado, frente a la concepción demonizadora que lleva el hecho de considerarle como enemigo” (Castañar 24), puesto que no se persigue la construcción de una realidad que prescindiera de los actores del poder sino una que provea a todos espacios para iluminarse. Es ésta la razón por la que el conflicto del sistema se dará, para él en lo que se interpreta en el campo de las teorías de resistencia pacíficas como un nivel de la no-violencia como superación de los conflictos. Tal clasificación y concepto debidos al profesor Jesús Castañar dan

cuenta efectiva de la forma en la que el narrador de *The Dharma Bums* pretende trascender la dificultad en la que se encuentra, “frente a otras teorías que hablarían de gestión o resolución” (Castañar 24). Se busca, en efecto, la supresión del conflicto como si se tratara de un desenmascaramiento.

Dentro del escenario sociohistórico en el que está enmarcada la obra, vemos cómo el *Dharma* de Smith, extraído de la literatura religiosa -recuérdese que para Kerouac el aprendizaje del budismo se da en las bibliotecas- ofrece una herramienta al narrador para demoler la decadencia que ha tomado posesión de su mundo a través del poder individual. En concordancia con tal resolución de cambio, pero refiriéndose en un tono absolutamente pragmático a la elección de medios para obtener cualquier fin político, el activista Saul Alinsky escribe:

the Haves usually establish laws and judges devoted to maintaining the status quo; since any effective means of changing the status quo are usually ilegal and/or unethical in the eyes of the establishment, Have-Nots, from the beginning of time, have been compelled to appeal to ‘a law higher than man-made law’. (Alinsky 42)

No comparto la perspectiva de Alinsky en la que recursos como la elección de una base espiritual para justificar la acción social son una forma de “clothing” político, una operación de camuflaje dentro de los conflictos de poder. Al respecto, sostengo que, analizada desde una perspectiva política, *The Dharma Bums* evidencia el error en el que incurre Alinsky cuando asevera que en la transformación social “all efective actions require the passport of morality” (Alinsky 44). Los personajes de Kerouac ejemplifican una forma de revolución que permanece en la pulcritud moral.

Lo anterior, por supuesto, aproxima la decisión de Ray Smith mucho más al martirio de los santos que a las proclamas de los guerrilleros. La práctica social de Ray Smith no pretende la conversión bajo ninguna forma de coerción. Su solo ejemplo, que es la puesta en práctica del

Dharma, transforma a otros personajes fugaces. Por otra parte, el narrador sí considera los medios con los que cuenta para llegar a los fines indicados en la profecía-arenga de Japhy Ryder. Como ejemplo, cuando Raymond se ve obligado a vagar de noche para encontrar un lugar en el que acampar sin correr los riesgos de la delincuencia ni de la policía exclama: “even though it was against the law and they were trying to catch you the only thing to do was do it anyway and keep hidden” (121). En seguida reafirma su reflexión agriamente: “The only alternative to sleeping out, hoping freights, and doing what I wanted, I saw in a vision would be to just sit with a hundred other patients in front of a nice television set in a madhouse, where we would be ‘supervised’” (121). Como se ve, Raymond no ignora en absoluto el peso legal y social de sus acciones y, en realidad, permanece conscientemente en constante peligro de represión policiaca.

En lo que tiene de decisión civil, el ejercicio de la espiritualidad personal en *The Dharma Bums* no es un instrumento para amortiguar los aparatos represivos del sistema al que su narrador combate ideológicamente, todo lo contrario: el narrador cuestiona las clasificaciones de infracción impuestas por el sistema y expresa así su inconformidad: de este modo es que Ray exclama “Like a criminal I crashed through bright brittle thickets and came out sweating and stomped ankle deep in streams” (121) tras escabullirse de policías a los que describe como “well-paid cops in brand-new cars with all that expensive radio equipment to see that no bhikku slept in his Groove tonight” (121).

Ray permanece expuesto y su mérito revolucionario es que tal posición de vulnerabilidad delinea y remarca el contorno de la violencia latente. Esto concuerda con el punto crucial de la teoría de Briggs, que es el siguiente: el poder político fluctúa, no es permanente; 6 factores móviles lo conforman (autoridad, recursos humanos, habilidades y conocimiento, factores intangibles, recursos materiales, sanciones [6-7]), y, sobre todo, tanto su adquisición como su retención dependen de la voluntad individual de cada uno de los miembros de la sociedad; es decir, a qué

grado el individuo se entrega a la obediencia y cooperación, por lo tanto: “How much power they [the rulers] have depends on how much power society will grant them” (4). El periplo físico de Smith es posible, de facto, merced a su desobediencia.

Las acciones no violentas de *The Dharma Bums* de acuerdo con la clasificación de métodos establecida por Gene Sharp

La acción no-violencia cuenta con un arsenal propio que le permite a sus actores participar verdaderamente en el ajedrez del poder. Para Sharp, estas “armas” o métodos de la acción no violenta se clasifican en tres: “protest and persuasion, noncooperation y nonviolent intervention” (23). Partiendo de estas divisiones, Gene Sharp ha examinado 198 métodos añadiendo que tal cifra “is far from complete” (23). En consonancia con esta bastedad, *The Dharma Bums* narra múltiples acciones en las que podrían leerse indicaciones de protesta²¹. Como ejemplo tomemos las reuniones de Smith y sus amigos en las que Japhy Ryder suele tocar la guitarra. Al caracterizar al personaje, el narrador ha señalado puntualmente que Ryder: “got interested in oldfashioned I.W.W. anarchism and learned to play the guitar and sing old worker songs to go with his Indian songs and general folksong interests.” (9-10).

De manera similar podrían mencionarse los momentos de fraternización inmediatamente posteriores al suicidio de Rosie. En primer lugar, los protagonistas asisten al sermón de un par de

²¹ Si se examina la cantidad de casos de protesta no-violenta anexados a la Global Nonviolent Action Database se admitirá que, en tanto se considere la inclinación moral desde la que actúa el individuo como determinante del carácter político de una acción, podrían añadirse muchos otros eventos a los elegidos para este ensayo. Véase por ejemplo el caso que lleva por encabezado “American "Hikers" nonviolently resist Iranian prison guards 2009-2011” en el que tres estadounidenses fueron encarcelados sin justificación por un grupo de soldados iraníes. En él se habla de momentos de “nonobedience in absence of direct supervision”, es decir, de una confrontación en la que, debido a la ausencia física del represor, el conflicto se reduciría casi a una introyección de no ser por el marco general de opresión; así, se puede hablar de desobediencia cuando: “One day, a guard left the window to Shane’s cell open and the keys in both his and Sarah’s doors, and he was able to sneak out of his cell and into hers that night without alerting the prison guards. Shane and Sarah made love as an act of defiance, and Shane snuck back into his cell before the guards realized that he was missing.” Puede consultarse en el siguiente link: <https://nvdatabase.swarthmore.edu/content/american-hikers-nonviolently-resist-iranian-prison-guards-2009-2011>

predicadores negros. Smith usa las palabras de estos para realizar un llamado a la acción e intentar persuadir a Ryder de sus convicciones macroecuménicas “don’t you hear that big old gal calling you and telling you you’ve got a *new field*, a new Buddha-field boy?” (114). Los intentos de persuasión de Smith responden a las discriminaciones de Ryder que, como vimos, contrario a las enseñanzas budistas, ejerce juicios de valor respecto a otros personajes y las ideas que representan. Así, al aceptar la sugerencia para comer en un lugar que le parece “demasiado burgués” (92) confiesa: “Well Smith it just looked to me like this place was full of old rich farts and the prices would be too high, I admit it, I’m scared of all this American wealth, I’m just an old bhikku and I got nothin to do with all this high standard of living” (93). Destaca en este caso que la acción del narrador, impulsada por su afán de rectitud religiosa, desvela los componentes emocionales que activan la belicosidad de su camarada. Al justificar su hostilidad Ryder remarca su proveniencia de un estrato social marginado (“I’ve been a por guy all my life” [93]) y emplea la palabra “scared”. Estos elementos son una llave para poder considerar a las opiniones agresivas expresadas por Japhy como emanadas de la *crueledad*, que Richard Gregg define en su estudio psicológico de los conflictos de poder como “a complex of fear, anger and pride” (55). Gregg añade que la labor de la persona no violenta consiste en sustituir los fenómenos anímicos que originan la crueldad por “feellings of security, unity, sympathy and Good will” (55). Podría hablarse entonces de Raymond como de un mediador de conflictos, de no ser porque sus mismos actos y opiniones lo sitúan con más frecuencia en la oposición ideológica referida en este trabajo.

A la par de los intentos de persuasión, el narrador menciona en la misma secuencia narrativa otras actividades que pueden ponerse en relación con la no violencia. Dice haber apoyado a un grupo de “young Sinclair Lewis idealistic forward-looking kids” (115) que en un esfuerzo de labor social construían un templo budista. Unos días más tarde Raymond vuelve a efectuar el acto ilegal más frecuentemente mencionado en la obra: el peligroso abordaje de un tren de carga. En este caso

Raymond recibe la solidaridad -y, en consecuencia, la complicidad- de uno de los trabajadores del tren: “the first thing I saw as I was putting my shoes on and getting my stuff ready to jump off, was a yard worker waving at me and yelling ‘Welcome to L. A.’” (117). En última instancia dentro de la misma serie de eventos, Smith encuentra a otro vagabundo del Dharma quien le muestra, de manera similar al primero que aparece en la obra con una estampa de Santa Teresa, “a little slip of paper he read sometimes on freight trains. I looked at it. It was a quotation from the Digha Nikaya, the words of Buddha” (117). Este personaje es descrito como un “idealistic hobo” (118)²² y en su pequeña participación en la obra enuncia un razonamiento disidente de la fracción poblacional marginal a la que se adscribe: “I’d rather hop freights around the country and cook my food out of tin cans over wood fires, tan be rich and have a home or work” (118). En todas las acciones anteriores, tanto de manera particular como por el efecto que produce su aglomeración, los valores del sistema dominante son puestos en entredicho a lo largo de la obra. Si bien, en ningún momento el protagonista incurre en un desafío abierto a quienes detentan el poder político, evidencia la voluntad sublevada de la que participa junto a todos los personajes que le son afines. Los comportamientos sociales de Raymond Smith caben en los que Richard Gregg ha atribuido al carácter de un *nonviolent resister*:

The aim of the nonviolent resister is not to injure, or to crush and humiliate his opponent or to “break his will,” as in a violent fight. The aim is to convert the opponent, to change his understanding and his sense of values so that he will join wholeheartedly with the resister

²² En su ensayo *The White Nomad and the New Masculine Family in Jack Kerouac's On the Road* Victoria A. Elmwood ha sugerido que en esta clase de vagabundos Kerouac y sus protagonistas-*alter egos*, encuentran “an antidote to a contemporary American mass culture” (Elmwood 336). Para ella el protagonista de *On the Road*, Sal Paradise - arraigado profundamente a ideales nacionales anacrónicos surgidos durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX- escapa de la domesticación de la familia nuclear estadounidense durante la Guerra Fría “increasingly woman dominated” (Elmwood 336). Con esto, los *hobos* “offer an alternate option to the model of domestic gender roles and relations associated with late Capitalism in the United States” (Elmwood 336). Nuevamente, los componentes críticos de la obra del autor señalan los malestares provenientes de las instituciones que sostienen en su época al mundo norteamericano.

in seeking a settlement truly amicable and truly satisfying to both sides. The nonviolent resister seeks a solution under which both parties can have a complete self-respect and mutual respect, a settlement that will implement the new desires and full energies of both parties. The nonviolent resister seeks to help the violent attacker to re-establish his moral balance on a level higher and more secure than that from which he first launched his violent attack. The function of the nonviolent type of resistance is not to harm the opponent nor impose a solution against his will, but to help both parties into a more secure, creative, happy, and truthful relationship. (51)

Establecida la afinidad entre los impulsos religiosos del narrador y la resistencia no violenta, las acciones con capacidad de injerencia social que realiza Ray Smith y son descritas con suficiente amplitud en la novela podrían esquematizarse sirviéndonos de la clasificación de Sharp. Debe mencionarse que los ejemplos arriba citados darían pie a una lista mayor si se aíslan totalmente sus componentes de resistencia y se descarta su contexto narrativo: la escucha de los predicadores podría considerarse, por ejemplo, como “Camouflaged meetings of protest” (Sharp 28); de igual modo las múltiples fiestas y conversaciones que aparecen en la obra podrían entrar en el subapartado de “Asambleas públicas”, junto a múltiples acciones subordinadas consideradas por Sharp como actos de resistencia. De este modo, la lectura del poema del poema “Wail” de Alvah Goldbook (Kerouac 13) y en general la lectura de poemas en Gallery Six “the night of the birth of the San Francisco Poetry Renaissance” (Kerouac 13) podrían interpretarse dentro del subapartado “Formal Statements” (Sharp 25). Todas estas actividades entrarían dentro del grupo de *Protesta y persuasión* que consisten en “symbolic acts of peaceful opposition or of attempted persuasion” (Sharp 25) o dentro del de no-cooperación política, que incluye la literatura y discursos que llaman a la resistencia (Sharp 39). También podrá hablarse de actividades disidentes en el campo económico (Sharp 31). Optaré por ignorar tales extremos y enlistaré solamente los actos que me

parecen determinantes en lo que contienen de crítica y además son medulares dentro de la trama; se trata de la fraternización, la oración y el peregrinaje. Aquí aparecen en correlación con los actos de no-cooperación e intervención que les son más afines. He agregado el número con el que Sharp las enlista para facilitar su ubicación:

Protesta y persuasión	No-cooperación	Intervención no-violenta
33. Fraternización	120. Retención o rechazo de lealtad (a los detentores del poder)	174. Establecimiento de nuevas pautas sociales
20. Oración (Rezo y adoración)	134. Desobediencia en ausencia de supervisión directa.	158. Exposición de uno mismo a los elementos
41. Peregrinajes	87. Rechazo del pago de cuotas	191. Sistemas alternativos de transporte

Anteriormente se vio cómo Smith procura la persuasión de su círculo de amistades. No sólo con Japhy Ryder trata de argumentar en favor de sus creencias religiosas. En el capítulo 5 el narrador tiene una agria confrontación con el poeta Alvah Goldbook en la que incurre en ataques *ad hominem*: “when I thought like you, Alvah, I was just as miserable and graspy as you are now [...] you fucking eternal meat of comeback you you’ll deserve it too” (34). La respuesta de su interlocutor es en este caso la que se guía por razonamientos pacíficos que buscan la resolución y la persuasión antes que el conflicto disociativo: “That’s no nice. Everybody’s tearful and trying to live with what they got. Your Buddhism has made you mean Ray” (34).

Mucho más que las porfías de persuasión en el círculo íntimo que ilustra el párrafo anterior, los diálogos que más claramente muestran una transformación social sin ocultar los aciertos ni las dificultades que enfrenta el narrador para desplegar su potencial búdico se dan entre Raymond y los personajes fugaces. Este es el caso de la fraternización con el conductor de camión que lo acerca a casa de su madre, lugar donde meditará y emulará simbólicamente el hallazgo del árbol de la iluminación y la tierra búdica, justo antes de volver con su comunidad para retirarse finalmente y ascender el *Desolation Peak*. Llama la atención que, a diferencia de otros personajes secundarios, este es denominado con su nombre propio: Beaudry (Kerouac 128). La interacción entre éste y el narrador ocupa la mayor parte del capítulo 18. En resumen: Ray busca desplazarse hacia el este de los Estados Unidos. Beaudry accede a llevarlo a Tucson si éste le pasea por Mexicali. Allí, tras beber, bailar y convivir con “a colored guy who was some kind of queer” (Kerouac 128) presencian un abuso policiaco, que viene a ser como evidencia del malestar sistémico que circunda y penetra a toda fuerza armada al mismo tiempo que preámbulo de la postura disidente adoptada por el narrador ante el conductor que es, como se verá, un miembro de las clases conformes: “as we were coming out a Mexican cop relieved him of his snapknife. ‘That’s my third knife this month those bastards stole from me’ he said” (Kerouac 128). Al día siguiente comienzan su viaje por las carreteras estadounidenses.

Al llegar a Tucson Raymond vuelve a encontrar una oportunidad para poner en práctica la caridad, es decir, de poner en práctica sus credo y, pregonarlo mediante la acción. Este despliegue de energía búdica ocurre de un modo similar al que muestra la interacción del primer vagabundo de la obra con el narrador cuando éste le otorga su confianza al exclamar “Will you watch my pack while I run over there and get a bottle of wine?” (Kerouac 4) generando en consecuencia una dignificación re-humanizadora del hombre con el que interactúa: en este otro caso el conductor Beaudry expresa hambre y Smith replica: “Well you just park your truck up one of these Tucson

supermarkets on the highway and I'll buy a two-inch thick T-bone and we'll stop in the desert and I'll light a fire and broil you the greatest steak of your life" (Kerouac 128). El conductor acepta. Al emplearse en dicha faena, Smith está mostrando a su interlocutor su modo de vida disidente. El resultado no puede ser más alentador para el narrador. Un diálogo verdadero comienza entre ellos pero, más relevante, se introyecta en Beaudry con autocuestionamientos que ponen en tela de juicio su propia estructura ideológica:

"Where'd you *learn* to do all these funny things?" he laughed. "And you know I say funny but there's sumptin so durned sensible about 'em. Here I am killin myself drivin this rig back and forth from Ohio to L.A. and I make more money than you ever had in your whole life as a hobo, but you're the one who enjoys life and not only that but you do it without workin or a whole lot of money. Now who's smart, you or me?" And he had a nice home in Ohio with wife, daughter, Christmas tree, two cars, garage, lawn, lawnmower, but he couldn't enjoy any of it because he really wasn't free. It was sadly true. It didn't mean I was a better man than he was, however, he was a great man and I liked him and he liked me and said "Well, I'll tell you, supposing I drive you all the way to Ohio." (Kerouac 129)

Quizá en ningún otro momento de *The Dharma Bums* la injerencia social de Smith alcanza tales dimensiones. La puesta en práctica de sus creencias logra insertarse en su interlocutor y éste permite que su voluntad se transforme: decide llevar a Smith hasta Ohio aún con riesgo de perder su empleo ("I was hesitatin at first on account of them Markell insurance men, see if they catch you ridin with me I'll lose my job" [Kerouac 129]).

Es relevante que el conductor identifique a Smith como un marginado al llamarlo "hobo". Beaudry es absolutamente consciente de las diferencias entre él y Raymond y del "withdrawal of allegiance" que éste ejerce respecto al sistema dominante, comprende la asimetría de sus condiciones y sin embargo exclama emocionado: "after this steak you made for me, even though I

paid for it, but you cooked it and here you are washin your dishes in sand, I'll just have to tell them to stick the job up their ass" (Kerouac 129) la fraternización ha triunfado en un reconocimiento del otro; los valores se subvierten y un factor emocional (la amistad) pasa a tomar el lugar prioritario que antes era el del interés económico.

En términos de Sharp, lo que Smith ha conseguido aquí es la reducción de los sostenes del poder político del sistema de "the rulers" al cooptar un recurso humano; ha eliminado el miedo a las consecuencias represivas (la pérdida del empleo) del conductor y, así, en palabras de Gregg, nos encontramos ante un caso en el que: "the wonder evoked by the conduct of the nonviolent person also tends to reduce the pride and hence to reduce cruelty" (Gregg 55). La práctica de los valores budistas por parte del narrador produce una vibración simpática en el sujeto que aquí representa a los detentores del poder. Podemos afirmar que el autor ha tocado de manera embrionaria el corazón de la no violencia: "True nonviolent resistance, where the outer act is an expression of inner attitude, gradually creates among the beholders an awareness of essential human unity" (Gregg 51). La generosidad de Smith se replica en la caridad de su nuevo, fugaz amigo que, de un modo completamente inconsciente, ha pasado a practicar el mismo *Dharma* con el que su copiloto intenta transformar al mundo.

Con las observaciones anteriores queda establecida la presencia constante de las prácticas no-violentas a lo largo de *The Dharma Bums*. La ausencia de una teoría dentro de dicho ámbito que justifique tales actos del narrador se explica por el hecho de que es el budismo y no la teoría de resistencia política -por otra parte, débilmente desarrollada aún a mitad del siglo XX- la corriente de pensamiento que alienta la acción. Los similares fines que persigue tanto el budismo como la práctica política de la paz han sido puestos de relieve en las páginas anteriores. Verificamos así que la novela de Kerouac es además un documento social que rescata valores y comportamientos oportunos para reconstruir los antecedentes de los movimientos contraculturales estadounidenses

que sólo hasta la década siguiente se concretarían en movimientos políticos organizados de carácter radical.

Conclusión

The Dharma Bums es posiblemente la obra de Jack Kerouac que más elementos provee para visualizar de manera general los temas que aparecen de manera permanente en su obra literaria. Aquí nos atañen ante todo tres: la libertad es el primero, porque es imprescindible para que el segundo pueda realizarse: el viaje por ansiedad metafísica, la porfía mística. La novela es de principio a fin un retrato de -esto puede expresarse con una frase entrañable del maestro Unamuno- sed de eternidad. Las múltiples expresiones de vida y de supervivencia le son queridas al autor y le hacen agarrar camino por su basto continente. Raymond Smith las aglutina y celebra: “Thank you O Lord for returning me my zest for life, for Thy ever-recurring forms in Thy Womb of Exuberant Fertility” (Kerouac 126). El tercer tema medular en la obra de Kerouac es la memoria ¿Cómo no iba a sentir tan desbordante necesidad de registrarlo todo si estaba convencido por su credo de la apremiante nulidad de las cosas?

Ahora bien, porque el autor abraza un amplio espectro de grupos sociales en sus contemplaciones de la fertilidad inagotable, y porque le es inevitable escruarlas con intensidad y simpatía, *The Dharma Bums* registra con mayor nitidez que ninguna otra de sus novelas los malestares sociales. La novela hace fuerte hincapié en los fenómenos relacionados con la marginalidad, tanto psíquica como económica; también apunta sus causas. Por esta razón el texto es pastura para las ciencias sociales: el orbe descrito por su narrador consta de una clase gobernante invisible pero insidiosa que se expresa en sus guardianes, de una clase media controlada mentalmente, y de una horda de vagabundos sojuzgados por la ilusión de la riqueza. Cabe en la periferia de ese esquema cerrado una abundancia de seres descritos con calidez y amistad que son más del bando de Smith: desde los predicadores negros y los mexicanos hasta los perros y los poetas.

Al involucrar a su narrador en los géneros de vida de las diversas comunidades señaladas, Kerouac logra dar cuenta de las capas profundas de deseo que mueven a los habitantes de su historia, penetra, por decirlo así, en las voluntades que los rigen y descubre para el lector los movimientos ideológicos que motivan cada uno de sus comentarios y desplazamientos. La novela tiene además el mérito civil de haber recogido el clamor de su tiempo, personificando a diversos grupos e individuos anónimos o con referentes reales pero descontentos en general con el modo de vida auspiciado por los detentores de los poderes gubernamentales y económicos durante la primera mitad del siglo XX. *The Dharma Bums* es, como se ve, una obra intensamente preocupada por su contexto sociohistórico, al que comenta incesantemente.

Ahora bien, desde el primer capítulo de la obra se descubre que el texto final, publicado en 1958, consta de al menos dos membranas temporales que explican ciertas ambigüedades en el tono del texto: la primera sería aquella del registro inicial -probablemente inmediato- de los acontecimientos referidos en la narración que remiten a experiencias verdaderas del autor. Esta capa de escritura sería contemporánea de la vastísima producción literaria, muchas veces experimental, que el autor produjo a lo largo del primer lustro de la década de 1950; de ésta destacan los *sketches* recogidos en *Lonesome Traveler* (1960) y la publicación póstuma *Some of the Dharma*, que se ha mencionado ya en la introducción.

Es posible suponer la datación de una capa de escritura posterior alrededor del año de la publicación de la novela. Para sostener esta suposición me remito al texto: “I was very devout in those days and was practicing my religious devotions almost to perfection. Since then I’ve become a little hypocritical about my lip-service and a little tired and cynical. Because now I am grown so old and neutral...” (Kerouac 5). Débilmente se oculta tras este comentario el escritor que, inmediatamente después, enuncia con renovado entusiasmo los valores y las aspiraciones

espirituales que lo regían durante la época en que conoció al poeta Gary Snyder en 1955 y los días en que escaló el Matterhorn en la Sierra Nevada y el Desolation Peak, cerca de Washington.

La intromisión de la voz del autor señalada en el párrafo anterior coincide con los de su última novela publicada una década más tarde, en 1968: *Vanity of Duluo*. Agotado el idealismo de los años en que buscó la iluminación, el autor dice tras la máscara de un nuevo personaje:

In 1967 as I'm writing this what possible feeling can be left in me for an 'America' that has become such a potboiler of broken convictions, messes of rioting and fighting in the streets, hoodlumism, cynical administration of cities and states, suits and neckties the only feasible subject, grandeur all gone into the mosaic mesh of Television. (Kerouac, *Vanity of Duluo* 115)

Se ha terminado la América mágica que antes cantara y a su vista la pluralidad del universo es consumida por aquel discurso sin corazón que se adueña de las mentes a través de los medios de comunicación. En tres idiomas y con mayúsculas poco después dice que lo único que los televisores le gritan a la población es: “ACHTUNG!, ATTENTION!, ATENCIÓN!” instead of Ah dreamy real wet lips beneath an old apple tree? (Kerouac, *Vanity of Duluo* 115). Con esas advertencias, ¿se trata de la monopolización del pensamiento o de una alerta de detonación atómica? Cualquiera que sea el caso, su contraste coincide con el mito edénico, idílico más real, del origen del mundo y del deseo con la pareja -la comunidad primera, en comunión por el amor- primordial.

No sería oportuno secundar el desasosiego final de Kerouac respecto a la victoria de la deshumanización en las primeras décadas del siglo XXI. Por el contrario, el apremio por salvaguardarse de todo sentimiento crepuscular es ahora más imperativo que en 1958. A más de medio siglo de la publicación de *The Dharma Bums*, en una era en que la destrucción de la Tierra parece improbable por una guerra nuclear pero no por las consecuencias funestas de la insensatez humana y su abusiva relación con nuestro planeta, parece relevante rehabilitar la novela.

Lo mismo podemos decir desde una perspectiva política: en años recientes gobernantes e individuos detentores de poder, a veces ignorando sospechosamente y otras llanamente tergiversando las arduas lecciones que lega la historia, han removido o reestructurado odios antiguos para ejercer un control desmedido sobre las sociedades. En tiempos en que se enaltece el hipercontrol y la mentira desde los podios, *The Dharma Bums*, que con tanta honestidad busca un centro de gravedad para la resistencia civil y la libertad de consciencia individual, es como alimento para la reflexión de los descontentos. Es además un incentivo para actuar: en ella perdura un espíritu joven de necesidad de metamorfosis y una declaración de guerra a la erradicación de la memoria.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis y Jurado, Alicia. *Qué es el budismo*. Madrid: Alianza, 1995.
- Brant, Sebastian. *La nave de los necios* Madrid: Akal, 2015
- Bunyan, John. *The Pilgrim's Progress*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1961
- Carlisle, Kelly Grey. "Permutations of X." *New England Review* (1990-), vol. 35, no. 4, 2015, pp. 44–49. JSTOR, www.jstor.org/stable/24243106. Accessed 17 Apr. 2021.
- Chandrakirti. Trans. *Padmakara Translation Group. Introduction to the Middle Way*. Nueva Delhi: Shechen publications, 2004.
- Chaves, José Ricardo. *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana. Breve antología narrativa*. México: UNAM, 2011
- Chinchore, Mangala. "Conception Of Ahimsa In Buddhism: A Critical Note." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 86, 2005, pp. 103–109. JSTOR, www.jstor.org/stable/41692385.
- Cortázar, Julio, *Cuentos completos* México: Alfaguara, 2011
- D'Orso, Michael. "Man Out of Time: Kerouac, Spengler, and the "Faustian Soul"." *Studies in American Fiction*, vol. 11 no. 1, 1983, pp. 19-30. Project MUSE, doi:10.1353/saf.1983.0012.
- Douglas, Anderson. "Emerson and Kerouac: Grievous Angels of Hope and Loss." *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, Anderson Douglas, ed. Fordham University Press, 2006, pp. 221-233.
- Elmwood, Victoria A. "The White Nomad and the New Masculine Family in Jack Kerouac's 'On the Road.'" *Western American Literature*, vol. 42, no. 4, 2008, pp. 335–361. JSTOR, www.jstor.org/stable/43022587.
- Goddard, Dwight, ed. *A Buddhist Bible* Boston: E.P. Dutton and Co., 1952.

- Ginsberg, Allen. "Negative Capability: Kerouac's Buddhist Ethic." *Tricycle*, 22 Aug. 2019, tricycle.org/magazine/negative-capability-kerouacs-buddhist-ethic/.
- Han Shan, *El Maestro del Monte Frío*, Traducido por Lola Diez Pastor. Madrid: Hiperión, 2008.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practice*. Cambridge University Press, 2013.
- Haynes, Sarah. "An Exploration of Jack Kerouac's Buddhism: text and life, Contemporary Buddhism." *Contemporary Buddhism*, vol. 6, no. 2, pp. 153-171, 2005, DOI: 10.1080/14639940500470031
- Holbein, Hans. *La danza de la muerte* Madrid: Abada editores, 2008
- Johnston, Allan. "Consumption, Addiction, Vision, Energy: Political Economies and Utopian Visions in the Writings of the Beat Generation." *College Literature*, vol. 32, no. 2, 2005, pp. 103-126. JSTOR, www.jstor.org/stable/25115269. Accessed 12 May 2020.
- Kerouac, Jack. *Lonesome Traveler* Londres: Penguin Books, 2018.
- The Dharma Bums*. New York: Penguin Books, 1986.
- *Vanity of Duluo*, Londres: Granada Publishing Limited, 1982
- . "The Origins of the Beat Generation." *Playboy*, June 1959, (p.p. 31,32-42,43-79).
- Machado, Antonio. *Los complementarios y otras prosas póstumas*. Madrid: Losada, 1957.
- Marcuse, Herbert. *Towards a Critical Theory of Society Collected Papers of Herbert Marcuse*. Londres: Routledge, 2001
- Miller, Alan L. "Ritual Aspects of Narrative: An Analysis of Jack Kerouac's *The Dharma Bums*." *Journal of Ritual Studies*, vol. 9, no. 1, 1995, pp. 41-53.
- Schultz, William Todd. "An 'Orpheus Complex' in Two Writers-of-Loss." *Biography*, vol. 19, no. 4, 1996, pp. 371-393. JSTOR, www.jstor.org/stable/23539846. Accessed 6 June 2021.

Palmer, José Simón, Mosco, Juan. y Neápolis, Leoncio de, *Historias Bizantinas De Locura Y Santidad* Madrid: Siruela, 2005

Storhoff, Gary y Whalen-Bridge, John. *American Buddhism as a Way of Life*. Suny Press, 2010.

The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way, Translated by R. M. French, Nueva York: Quality Paperback Book Club, 1998.

Weinreich, Regina. "Jack Kerouac American writer." Encyclopedia Britannica, 16 Jul. 2021,

<https://www.britannica.com/biography/Jack-Kerouac/Legacy>.

Williams, Bruce. "The Capital Vices in Contemporary Discourse." *Angelicum*, vol. 84, no. 1,

2007, pp. 29–47. JSTOR, www.jstor.org/stable/44616689.