



La cristera, una literatura negada (1928-1992)



Este libro fue posible gracias a la beca de Sistema Nacional de Creadores de Arte, 1998-2001. Le debo mucho a varias personas que se acercaron al proyecto: Andrés Fábregas Puig, cuyo entusiasmo por el tema me permitió conocer la zona de Los Altos, Jal. Carmen Castañeda, que me impulsó en el estudio de la novela cristera. Las amigas y colegas de la Universidad Complutense, Juana Martínez, Esperanza López Parada y Paloma Jiménez. También quiero agradecer el apoyo de Carlos Ruiz Abreu, Lácides García y María José Rodilla, por supuesto.

La cristera, una literatura negada
(1928-1992)

Álvaro Ruiz Abreu



Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco
México, 2003



Universidad Autónoma Metropolitana
Doctor Luis Mier y Terán Casanueva
Rector General
Doctor Ricardo Solís Rosales
Secretario General
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Maestro en ciencias Norberto Manjarrez Álvarez
Rector
Doctor Cuauhtémoc V. Pérez Llanas
Secretario de Unidad
Licenciado Gerardo Zamora Fernández de Lara
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Maestro Roberto Constantino Toto
Secretario Académico
Licenciado Miguel Ángel Hinojosa Carranza
Jefe de Publicaciones

Edición:
César Enrique Fuentes Hernández
Edmundo García Estévez

Primera edición: marzo, 2003
ISBN: 970-31-146-1

D.R. © 2003 Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
C.P. 04960, México, DF.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Índice

Prólogo	11
Prefacio	17
Primera parte	
<i>Norte y Sur</i>	29
La iglesia y la razón	34
Revolucionario pero católico	41
“Nacionalismo sin xenofobia”	60
Humanizar la Revolución	63
Escritor, arte y sociedad	74
Segunda parte	
<i>Una literatura negada</i>	87
Voces “inéditas” de la Cristiada	90
Regreso a la comunidad	101
Autobiografía, memoria y crónica	107
Prisionero de “Dios” y del “Diablo”	114
De las armas a las letras	117
Relatos de la nostalgia	125
El lado ingenuo de la guerra	131
El imaginario cristero	134
Sociedades cristianas	141
<i>La virgen de los cristeros</i>	149
La mujer, santa y mártir	154
Prodigios y paraísos artificiales	172
La Cristiada nacionalista	179
El otro lado de la historia	180
Santificar la barbarie	189
Búsqueda de lo propio	195

Tercera Parte

<i>La Cristiada como literatura</i>	207
Rulfo, poética de la desolación	209
El tiempo alienado de la historia	223
Imagen alucinante de los cristeros	233
Revueltas, dios del amor y del odio	241
Revueltas en la hoguera	247
Simbolismo cristiano y materialista	257
Cristeros en Nonoalco-Tlatelolco, Del Paso	260
Elena Garro, memoria, locura y poesía	272
Rescoldo de Antonio Estrada	287
Aguilar Camín, memoria íntima de la Cristiada	299

Cuartaparte

<i>Tres visiones de la Cristiada</i>	309
Torralba, historia y ficción	309
Los perros “quieren mi sangre”	316
La confesión, el juicio final	322
Vicente Leñero, historia y verdad	330
Éxtasis y literatura	336
Dos formas del discurso	341
Ibargüengoitia, la ironía de la historia	347
Escritor religioso o liberal	352
“Farsa documental”, trágica	355
El profeta de la caída, Pacheco	362
La “miseria de la historia”	365
Prosa escatológica y religiosa	374
El arte como realidad recordada	378
Fracaso de la ciudad moderna	383
Final de un sueño	389
La imaginación, el poder y el mal	392

Quintaparte

<i>Greene: entre el olvido y la esperanza</i>	399
El viaje como espejo	401
La "Tierra sin Dios" de Garrido Canabal	413
Demonios en el matorral	422
México, "un estado mental"	434
El viaje de Lawrence hacia la muerte	439
América como un renacimiento	442
Cristo y su religión a la hoguera	447
Quetzalcoatl, la enfermedad literaria de Lawrence ...	452
 <i>Bibliografía general</i>	 469
<i>Bibliografía cristera</i>	481

Prólogo

Esta investigación contribuye a aclarar una producción hasta el momento ninguneada o deliberadamente tachada de epocal, anecdótica y, desde luego, coyuntural y caduca. La guerra cristera sonaba a fósil, un resto curioso de una edad afortunadamente lejana.

Y, sin embargo, a través de este estudio no es posible seguir calificándola así: ni monstruo de museo ni escritura sin consecuencias. Resulta, de hecho, fascinante descubrir sus implicaciones en toda la narrativa posterior. Con ella se abre un enigma ante el que ningún escritor contemporáneo, por más actual y posmoderno que se tenga, puede permanecer indiferente. Hablo de consecuencias literarias—las otras, las históricas, que los especialistas las subrayan.

Pero es el lado puramente estético el que a mí me importaba cuando empecé a leer este trabajo, para acabar reconociendo, con su ayuda, la imposible escisión de política, trascendencia, historia y relato. Y es esta imbricación entre literatura y realidad el principal aporte del presente libro, lleno de arrojo, que no se arredra ante lo considerado mucho tiempo una cuestión de segunda fila o un asunto menor. Mérito de este ensayo ha sido recalcar que no hay precisamente asuntos menores ni muertos en el compendio de una literatura. Digamos entonces que pretende paliar un olvido y restañar una carencia.

El descrédito que rodeó la narrativa de la guerra cristera fue el mismo que vio en el catolicismo un sinónimo de espíritu antirrevolucionario, y en lo religioso, la negación del progreso, de la modernidad o de cualquier cambio aperturista. La crítica dominante desatendió,

por razones no precisamente estéticas, un tipo de escritura que, aun clandestina, consiguió continuidad, instituyó un bagaje y hasta estableció sus nexos, sus filiaciones con la novela de la revolución, el criollismo y otros ismos afines.

Álvaro Ruiz persigue la estela de esa producción, incluso más allá de los fatídicos años treinta que le sirvieron de cuna. Como él anota, en la década de los noventa todavía aparecían *relatos, memorias, narraciones de tema cristero, lo que revela su vigencia* y la oportunidad de la presente investigación.

De hecho, este trabajo salda una cuenta pendiente dentro del corpus de la literatura de México. Pero, a la vez, ilustra muy fehacientemente sobre los mecanismos de represión institucional—como diría Frank Kermode—, coadyuvantes a la configuración de su canon. Se ha especulado mucho acerca de esto último, de por qué una época elige determinados títulos literarios y los refrenda como genuinos y propios, como una especie de obra granada y señera de ese tiempo y por qué, en cambio, desestima otros.

Éste es uno de los aspectos que más me ha interesado de este libro: la novela cristera funciona como un paradigma inmejorable para comprender los procesos con que una cultura dictamina qué productos van a representarla y cuáles es prudente desatender o, más brutalmente, censurar. Nos habla también, con la cuantía de sus títulos, de cómo se puede sobrevivir y conseguir unas cuotas aceptables de calidad al margen de lo instituido y lo canónico.

En general, son estas resonancias críticas que el tema trae consigo lo que ha llenado de sugerencias mi lectura de la presenta obra. El cadáver que se creía bien momificado, traído a luz desde su sarcófago, desempolvado y puesto al sol, igual que caja de Pandora convoca a su lado otros fantasmas. Quiero decir que uno de los efectos de este trabajo es suscitar cuestiones, abrir expectativas. No sólo se recupera un género olvidado, se descubren puntos de vista, se añaden puertas, se obtienen matices.

Por eso mismo, podríamos considerar la escritura resucitada aquí una ejemplar manifestación, no sólo de las tensiones entre el corpus y el canon, sino de las tensas relaciones que atan la historia con la novela: tensas porque en ellas anda mezclándose la dialéctica envenenada

que enfrenta verdad a ficción. El contraste entre las primeras esconde en realidad el litigio de las segundas.

En este sentido, uno de los hallazgos de la investigación ha sido emplear materiales que provengan de uno u otro campo, sin establecer jerarquías entre ellos. El documento y la narración aparecen convocados con igual rango de veracidad o de poesía. La disposición del texto recuerda la abierta y múltiple del calidoscopio, capaz de ofrecer el mismo motivo desde ángulos y miradas distintas.

El rocambolesco episodio del asesino de Obregón, José de León Toral, es observado en el texto de Ruiz Abreu con el concurso de las actas de sus juicios, de su correspondencia, de la biografía trazada por la hija de su abogado defensor, a través de un texto historiográfico y mediante las versiones de Vicente Leñero, Jorge Ibarguengoitia o José Emilio Pacheco. Casi un lujo, casi un banquete para cualquier hermeneuta y un ramillete útil para descubrir que, en el fondo y en el asunto de sentar certezas, el estatuto histórico o ficcional tienen las mismas dificultades. La cuestión de la verdad que separaba antes historia y ficción resulta un falso problema desde el momento que ya no parece patrimonio exclusivo del circuito literario, sino de cualquier discurso que se proponga esclarecer un hecho y tenga que reconocer hasta qué punto interviene ficticiamente en éste.

Desde Paul Ricoeur sabemos que cualquier relato que intente fijar el pasado está contribuyendo indefectiblemente a configurarlo. No sólo le da forma, es decir, no sólo cumple una función epistemológica; también le da realidad, acta de nacimiento o carta de existencia, esto es, le otorga presencia y antología.

Así, la guerra cristera está contenida en lo que de ella se ha dicho o se ha callado. Pero sobre todo, en este caso, el silencio y las descripciones a medias y prohibidas la constituyen. El ocultamiento sufrido o lo que llamaríamos el relato negado es ya un relato, es ya parte fundante del mito cristero.

Además, la novelística estudiada se propone una lectura muy particular del pasado. Ella misma se considera la vía para *mostrar las relaciones de Dios con los hombres* y en razón de ello condena a sus enemigos: la masonería, el diablo, la Revolución y un gobierno que suprime el culto en todos los templos del país.

Con ello, en tercera instancia, la novela cristera se sitúa entre religión y Estado, intentando mediar en los dos o directamente suprimir uno a favor de la otra. Y esto en una época que se creía laica, en la cual movimientos como el de Tabasco sonaban bastante retrógrados. Con sus anacronismos místico y episcopal, la guerra de los cristeros nos ofrece una información preciosa de las contradicciones que entrañó el camino secularizador. La anécdota mencionada del revolucionario que saqueaba altares para llevarse las imágenes a venerar en su casa, dice mucho acerca de la indefinición y de la falta de divisiones. La separación iglesia-Estado tardó en ser nítida.

En esta dirección, resulta definitivo el análisis que Ruiz Abreu dedica a la obra de José Revueltas. El interés de este último por el cristianismo—en cuanto doctrina social e igualitaria—le lleva a interesarse por la novela cristera—en tanto credo invertido y extraña reinterpretación del evangelio que conduce a matar por Cristo.

Sin embargo, la inversión, incluso aberrante, del primitivo mensaje religioso, cimiento del levantamiento cristero, no es ni extraña ni infrecuente. Al contrario, según opina Jürgen Habermas¹ dentro de un artículo sobre la Cábala, parece habitual en tiempos de laicismo y siempre que una religión se confronta con una política. Entonces surgen mesianismos extremos—dice Habermas—que propugnan la caída en el abismo, la santidad del pecado o el acto delictivo como tablas de salvación.

La figura de José de León Toral respondería a esa actitud paradójica: Él es el santo que asesinó, el católico que imagina un método demoníaco—el atentado—como estrecha senda hacia Dios y hacia la fe.

La expresión *guerra santa* se ajustaría a esta estética del oxímoron y del contrasentido que los cristeros desencadenan y detrás de la cual se escondería—así lo insinúa Revueltas—la necesidad mexicana de una cruzada, de un sacrificio ritual que resucite el azteca y conceda legitimidad y hasta idiosincrasia al pueblo así fundado.

¹ Jürgen Habermas, "Rastrear en la historia lo otro de la historia. Sobre el Shabbetay Zwi de Gershom Scholem", *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 67-76.

Éste sería el contenido de representación nacional que la guerra cristera buscaba para sí. Otro tabú derrocado en este trabajo es el tinte provinciano y campesino con que siempre se la ha tildado. Al contrario, aquélla deseaba un cierto grado de identidad y universalismo: por un lado intenta entroncar con el mundo precolombino y con su petición de sangre; por el otro, convierte sus novelas en polifonías donde se repiten los componentes—intelectuales, sacerdotes, élite urbana, ejército— con una voluntad de retrato social y colectivo. Es decir, que también alimenta la novela cristera sus pretensiones de construcción patria y de fundación de una mexicanidad mística. No me parecen esas pretensiones cristeras tan lejanas del idealismo con que los escritores del Ateneo intentaron de la misma forma modelar un México griego y clásico.

Como un ovillo, por tanto, la literatura estudiada desenvuelve a su alrededor un laberinto de connotaciones y de implicaciones. Ruiz Abreu se las ha tenido que ver con un macrotexto y no retrocede ante las dimensiones del monstruo despertado.

Finalmente, algunos de los aspectos teóricos antes celebrados—la dialéctica, el canon y el corpus, las batallas de la ficción con el presupuesto de verdad, las paradojas de la religión enfrentada al poder en tiempos de laicismo—me parecen puntos básicos para comprender el contexto de la literatura mexicana en particular y de cualquier literatura en general. No habríamos podido reconocerlos en una y otra a través de ese asunto que sentíamos menor hasta que el trabajo de Álvaro Ruiz Abreu ha conseguido ponerlo en circulación.

Esperanza López Parada
Universidad Complutense de Madrid

Prefacio

Este trabajo es una extensión de un recorrido por la literatura mexicana de los años treinta y cuarenta realizado en 1979. Entonces tropezar con la novela cristera fue lógico, de ésta revisé lo más conocido; posteriormente, El Colegio de Jalisco me invitaría a dar un ciclo de conferencias sobre ese tema y durante los días que pasé en Guadalajara tuve la impresión de que la guerra cristera, 1926-1929, continuaba viva en el sentimiento de la gente. El público manifestó una y otra vez su desacuerdo con la supuesta "verdad" de algunos escritores cristeros que yo describí; y como pruebas, el auditorio argüía: "a mi abuelo lo mataron en Los Altos", o bien, "mi hermano murió ahorcado". No había duda de que en la memoria colectiva ardía aún la flama, más que de una lucha, de un rencor. Pero yo no había ido a contarles ninguna "verdad" sobre los cristeros, sino a hablar de las imágenes halladas en cuentos y novelas que el conflicto había originado. Mi tarea no era hacer la historia cristera, que años antes había ya escrito y publicado un historiador, sino recobrar la ficción que el conflicto desencadenó.

Para ello fue preciso organizar el material en tres apartados, que obedecían a un primer intento por sistematizar una producción literaria heterogénea y que comprendía un periodo muy largo, que va de 1928 a 1992. En el primero coloqué aquellos relatos con una clara intención a la objetividad: los que retratan la guerra, sus vicisitudes, objetivos y desencantos; el segundo apartado incluía las novelas que tomaban el motivo cristero, pero se apartaban del testimonio y la cró-

nica, mediante un tratamiento más literario en su elaboración y su estructura. Por último, citaba la literatura que no acudía a los cristeros sino indirectamente, pues echaba mano de un tema más amplio, que era la persecución religiosa en México. Significaba un repaso histórico de una literatura desatendida por los estudios literarios y la crítica, que a menudo ignoraba a sus autores.

Durante muchas décadas, y hasta fechas muy recientes, declararse católico en el ámbito intelectual en México era una ironía, tenía un claro carácter peyorativo: equivalía a ser un conservador a ultranza, un ser extraño en un país “revolucionario”, colocarse a un lado de la historia, el progreso y lo moderno. La crítica y la inteligencia fueron cómplices de esta política en la que el imperialismo, los sacerdotes, la Iglesia Católica, venían a robar la cultura, la raíz y la esencia de la nación. Se creía en una conjura encabezada por el episcopado mexicano, en la que participaban los dirigentes de la Iglesia Católica.

A partir de las conferencias en El Colegio de Jalisco advertí que había un vacío en la crítica literaria que podía empezar a ser atendido si se emprendía la ardua tarea de estudiar la literatura cristera. Excepto algunos ensayos donde se cita “obligadamente”, o algunas antologías, la cristera es una literatura olvidada, aunque en España y Francia últimamente ha sido tema de estudio.¹ Escrita desde los años treinta, como consecuencia de la guerra religiosa de 1926-1929 la literatura cristera es una página en blanco en la cultura mexicana del siglo XX. Hasta ahora no ha sido objeto de un análisis serio que asiente cuál es su importancia en la historia de la literatura mexicana, cuáles son sus nexos con la Novela de la revolución, con el criollismo, y otros “ismos” afines. Es hora de desenterrar esa escritura que se escribió en los años treinta y cuarenta, y que en los noventa todavía ocupa relatos, memorias, cuentos, acusando su vigencia.

¹ Javier de Navasqués, “La novela olvidada de tema cristero”, ponencia leída en el Congreso Internacional “Octavio Paz y la cultura hispánica en el fin de siglo”, Universidad Complutense de Madrid, 20-23 de abril, 1999. El primer trabajo que hace un balance ideológico de la novela cristera es el de Guy Thiébaud, *La contre-révolution mexicaine travers sa littérature*. París: L'Harmattan, 1977.

Durante mucho tiempo, la novela cristera se leyó y escribió en la clandestinidad por cuestiones políticas.² Asomarse a ella es ya una cuenta pendiente de los estudios literarios en México. Este estudio pretende saldarla en lo posible. Producto cultural diverso, la literatura cristera abarca el corrido y la crónica, la autobiografía y el diario, las memorias, el cuento y la novela; hay muchos testimonios, voces que todavía recuerdan la ferocidad de la guerra. La historia política, militar, y social, su gestación y desarrollo, han sido ya contadas.³ Falta enfrentarse a ella como lo que es: una expresión literaria, que tiene su propio mapa crítico, así como un comportamiento y desarrollo específicos. Había que desentrañar su estructura, sus personajes, su lenguaje en ocasiones abundante en reflejos de la tradición oral, y su particular visión de mundo.

El primer problema para el investigador y el crítico es deslindar qué tipo de literatura es la “novela cristera”, qué influencias recibe en la historia social y literaria del país, y cuáles son los elementos que la caracterizan. El segundo es dónde situar otras novelas y cuentos que ya no eran cristeros de una manera ortodoxa, sino sólo tenían como referente a la Cristiada. El tercero y último parece ser más complicado: cuál es la metodología idónea para analizar esa literatura. Una respuesta al problema fue encontrar en la raíz de esta literatura el mesianismo de los siglos xv y xvi estudiado por Lafaye, la visión utópica de un mundo maldito que debe incendiarse para que de sus cenizas brote el definitivo, un mundo feliz y en armonía, como lo ha visto Eliade. En las páginas del relato y de la crónica cristeras, corren como un río subterráneo las aguas de la *Biblia*, y los más variados

² Inclusive muchas novelas solían llevar el sello de un impresor de El Paso, Texas, o de cualquier otro centro fronterizo, que eludía la responsabilidad de un editor mexicano.

³ Además, existe una historia de los cristeros escrita en los años setenta por Jean Meyer, que registra paso a paso, detalles y hechos, voces y textos diversos. No es posible intentar el análisis de la literatura cristera sin tener en cuenta el trabajo, fundamental y fundador, de Meyer, escrito en tres tomos bajo el título genérico de *La Cristiada*; tomo I: *La guerra de los cristeros*. México: siglo veintiuno editores, traducción de Aurelio Garzón del Camino, 1973; tomo II: *El conflicto entre la iglesia y el Estado, 1926-1929*; tomo III: *Los cristeros*, 2ª edición México: siglo veintiuno editores, 1974. En adelante citaré con el nombre del autor, el título de la obra, *La Cristiada*, el tomo respectivo y el número de página.

y paradójicos sentimientos religiosos de la imaginación popular que aluden a la historia, al alma de México.

El tema exigía más que un aparato teórico de una sola escuela, un conjunto de conceptos y apuestas metodológicas extraídos de varios autores. El "corpus", cuantioso y a veces reiterativo, le he escogido de un material abundante que exigía sistematizarse de acuerdo con los temas y los autores. De ahí que haya extraído una muestra representativa de la literatura cristera. Ese corpus, bastante heterogéneo, lo mismo incluye obras "sin ficción", memorias, diarios, autobiografías, que ficciones de carácter social, histórico, como las de Gram, Robles, Godoy; que novelas "sentimentales" o de corte gótico como la de Goytortúa Santos; está ligado a la historia, de la cual tomó sus motivos, personajes y fábulas, y a la sociedad que revela. En casi toda la literatura cristera se encuentra la huella del nacionalismo de los años treinta, que no es otra cosa que la literatura de tesis que afirma los valores de la patria, de su historia, su religión, incluso, y sus héroes con el fin de construir una nación nueva, como la que soñaron los caudillos que hicieron la Revolución Mexicana.

Para clasificar a la Novela de la Revolución Mexicana, Rutherford menciona las categorías de novelista "ético" y "estético"; al primero le interesa ejercer la crítica social, preocupado no por la sociedad como es, sino por como debería ser; tiende a la sátira y la caricatura "en aquellas partes de sus novelas que se refieren a los fenómenos sociales que desaprueba; por el contrario, se inclinará por la idealización romántica y el sentimentalismo cuando escribe acerca de los personajes que representan tipos sociales que son de su agrado". Y crea personajes en los que deposita su propia voz, es decir, sus opiniones personales. "Estos portavoces personales suelen estar dotados de una dignidad, autoridad, perspicacia e inteligencia extraordinarias".⁴ Esta actitud se conoce como "autoproyección idealizada", que podría hallarse de manera permanente en Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, y en los escritores de la Cristiada como Fernando de Robles,

⁴ John Rutherford, *La sociedad mexicana durante la Revolución*, traducción de Josefina Castro. México: El Caballito, 1977, pp. 19-21, aclara que el ejemplo universal lo ofrece Dickens, y en los personajes que nos ocupan, los autores de la Novela de la Revolución Mexicana.

José Guadalupe de Anda, el sacerdote David G. Ramírez. El otro novelista que señala Rutherford es el estético: intenta describir a la sociedad señalando lo bueno y lo malo, la belleza y la fealdad, es abstracto y mantiene una utopía; escritores “estéticos”, o simplemente ajenos al realismo social, del sigloXX hay muchos, pero el caso de Poe es bien significativo, y en el sigloXX, en América Latina, Borges y Rulfo encarnan a la perfección este tipo de escritor.

En otros textos de los escogidos es visible la intención estética, un universo literario complejo, como los de José Revueltas, Elena Garro, Antonio Estrada, Juan Rulfo, Fernando del Paso, Aguilar Camín, y textos que sólo toman de los cristeros uno de sus símbolos, como lo hicieron José Emilio Pacheco, Vicente Leñero, Jorge Ibargüengoitia. Para éstos la guerra religiosa en México fue un drama que sustituía a Dios y en su lugar colocaba la historia y el hombre como en José Revueltas, una pesadilla que permitía evadir la muerte a través del sueño, en un paisaje de desolación y de desgarramiento de la naturaleza humana como con Rulfo. Había sido también el monólogo del poder expresado en un lenguaje político, jacobino y ateo (masculino), en contraste con el discurso poético que recupera a una ciudad y sus nostalgias (de signo femenino), como lo presenta Elena Garro.

Atraídos por el tema cristero, otros escritores se interesaron en uno de los emblemas de la Cristiada: José de León Toral, un fanático que con gran paciencia y armado del ejemplo de Judit, puso fin a la vida del general Álvaro Obregón, en un restaurante de la ciudad de México. Toral originó obras de teatro: de Jorge Ibargüengoitia y Vicente Leñero, y varios relatos de gran intensidad de José Emilio Pacheco. Por último, cito un tipo de relato cuya fuente ya no es la Cristiada, sino, en términos más amplios, la persecución religiosa en México, como es el caso de *El poder y la gloria* de Graham Greene, cuyo escenario es el Tabasco anticlerical de Tomás Garrido Canabal, y de *La serpiente emplumada* de D.H. Lawrence.

En resumen, el lector tiene en sus manos un trabajo de recopilación, de historia de la literatura; el autor usa varias fuentes para mostrar el nacimiento y el desarrollo de un género: la literatura cristera. Hurga en el alma de las obras escogidas, emprende una lectura críti-

ca, analítica de las mismas y las jerarquiza en una línea temática: la de su relación con la Guerra Cristera. Recrea atmósferas culturales tomando como punto de partida el Ateneo de la Juventud, los Contemporáneos, y el impulso de la cultura nacionalista de los años veinte y treinta. La Revolución Mexicana creó expectativas sobre el arte, la educación, la literatura. Así, para hablar de literatura cristera, habrá que engancharla al carro de las ideas que circulaban entre la clase ilustrada revolucionaria, detenerse en esas "atmósferas", para ver qué tipo de literatura se esperaba que engendrara la Revolución Mexicana, cuál era la función del escritor, y qué papel desempeñaba. También, para continuar hablando de literatura cristera, habrá que echar una mirada sobre un periodo de la historia social y política, el que va de 1910 a 1934, tan prodigioso en levantamientos armados, incertidumbre política, represiones, cuartelazos abortados. Un periodo complejo que mantuvo una mística revolucionaria basada en la posibilidad de crear un "hombre nuevo".

La literatura salida de los campos sangrados de los cristeros, es el resultado paradójico de esa historia. Más parecida a una rueda de la fortuna, que a la voluntad de los hombres que la hicieron, es la historia de una crisis de valores y una duda existencial: la del hombre sin Dios del siglo xx. La literatura cristera ha construido sus propios mitos, su propia visión de la historia de México y la ha edificado sobre las ruinas de la guerra, sus apóstoles y sus mártires, sus víctimas y sus verdugos. A pesar de haber sido negada es indudable que la literatura cristera ha llenado muchos espacios de la vida cultural de México, en distintos periodos de nuestra historia reciente, y continúa haciéndolo en este fin de siglo. Pero precisamente porque fue negada por la cultura oficial, la novela cristera se leía en ciertos periodos con mucho interés y se supone que por muchos lectores, lo que nos lleva al problema de la recepción del texto cristero.

La lectura y el lector de novela cristera

¿Quién era el lector de esta literatura? No era precisamente el pueblo que en muchos sectores en que se desarrolló la Cristiada no sabía leer

ni escribir. El lector fue una masa heterogénea que puede llamarse “clase media”, aunque en realidad el término resulta insuficiente, a la que le urgía hallar una explicación de las razones del conflicto, de sus paradojas y atrocidades. Buscaba un relato que estuviera de acuerdo con la idea que se había formado el simpatizante de la Cristiada del bueno y el malo.

Esa literatura también fue leída en las haciendas, en los seminarios, y en los colegios católicos. Hacendados, clérigos, seglares, amas de casa, aspirantes a monja, estudiantes de escuelas y de universidades, la leyeron, tratando de satisfacer ¿una inquietud literaria? Más bien quisieron llenar un vacío en su vida social, y en muchas ocasiones para constatar su “verdad”. Fueron lectores también de un texto que parecía sagrado, que desafiaba las prohibiciones y la vigilancia que siguió después del conflicto armado. Uno puede imaginar a un ciudadano del Bajío, a un ranchero de Los Altos, una ama de casa en la ciudad de Guadalajara o de Colima, recordando en las tardes los episodios de la Cristiada mediante la historia oral o bien leyendo novelas como *Jahel*, *Héctor*, *Los cristeros*, *La virgen de los cristeros*, *Pensativa*. Y ese lector, devoto de la Cristiada, crítico o sólo aficionado, podía reconstruir su historia reciente disfrutándola en sus distintas visiones porque seguramente veía allí la “realidad” que la historia le negaba a cada instante.

El texto cristero fue una especie de palabra bendita que el lector esperaba con ansiedad, pues en un relato autobiográfico, una novela, un testimonio podía tener la revelación, aparte de la condena moral y religiosa a los excesos del gobierno, de un episodio negado por los historiadores, poco citado por la crítica literaria, del que los intelectuales preferían omitir como gesto liberal. La palabra tendía lazos, entonces, con los combatientes cristianos, y los “mártires” caídos en el campo de batalla, con el público que sólo sabía de los cristeros en la distancia. Era una palabra que se abría paso en editoriales de corte católico, o en algunas que como claro desafío al gobierno, la divulgaron.

¿Quiénes leyeron esta literatura? Más aún, ¿cómo la leyeron? En primer lugar, el tema se presta a los investigadores de la teoría de la recepción, y es un campo lleno de símbolos culturales y de respuestas complejas. En segundo, el público lector de novela cristera es numero-

so y muy variado, pertenece lo mismo a la época de la guerra que a los tiempos recientes. En los años treinta se leyó esta literatura pero igualmente tuvo devotos entre 1950 y 1990. El lector no fue el pueblo a secas, la masa que se pierde en el laberinto de la guerra; el pueblo, no cabe duda, fue un receptor pasivo de esta prosa didáctica y proselitista, que esperaba como una sopa caliente el sabor de esas historias que de alguna manera eran las que ellos mismos habían protagonizado.

Pero es necesario ir más lejos y preguntarse ¿para quiénes escribieron autores como Robles, Gram, Caldera, Sandoval Godoy?, ¿cómo se apropió el consumidor de esa literatura hasta hacerla parte sustantiva de su vida cotidiana? Me parece pertinente la propuesta de Michel de Certeau: el lector de un texto nunca es un elemento pasivo que recibe como un "bruto" miles de mensajes y no los codifica. La masa parece indefensa ante los cientos de mensajes que le llegan a través del libro, el periódico o la pantalla, lo que niega rotundamente De Certeau. El lector, dice, establece una relación dialéctica entre el texto y su recepción, y modifica el mensaje, pues su mente lo codifica, su voluntad lo asimila o lo rechaza, de tal manera que frente al texto interviene de manera activa, involucrando todo su ser.

Este lector que recibió el texto cristero no sólo pudo verlo como un estímulo a sus creencias, como una explicación más amplia y literaria de su experiencia, también fue modificando el sentido y el valor de las obras literarias. Esta literatura alimentó no sólo al pueblo, que no sabía leer en la mayoría de los casos, sino a una clase media, baja y alta pero ilustrada, que había ayudado a la "causa" en la conducción de la guerra, sus tácticas y sus fines. Circulaba de manera clandestina. Fue por tanto un relato negado por la política oficial que escondió los libros a favor de los cristeros, y por la crítica literaria que no fue capaz de incluir en sus estudios y sus investigaciones una mínima versión del sentido de estos autores y sus obras.

En las escuelas privadas, en particular las dirigidas por monjas, hermanos o sacerdotes, la lectura tuvo un evidente carácter transgresor. Leer a Jorge Gram era una especie de conspiración, una transgresión de la ley en materia educativa, que prohibía que los religiosos impartieran clases en la educación básica de México. Claro que se leía un texto cristero como parte de las enseñanzas de Cristo, como

una extensión del catecismo o de la *Biblia*, pero también con el presentimiento de que se violentaban las leyes civiles, y se impugnaba al Estado. En una palabra este lector oculto, negado o simplemente no visto por la crítica, perforaba la política liberal impuesta por los revolucionarios a partir de 1920, en una sociedad que había crecido justamente bajo la sombra de esa cultura.

La novela cristera ha sido un éxito editorial, de ventas y de librería. ¿Cómo se explica su consumo? Las novelas del padre Ramírez (Gorge Gram), no obstante su estructura melodramática y el significado didáctico, demuestran con claridad su aceptación en el público. En 1930 apareció la primera edición de su novela, *Héctor*. En 1953 era un libro con enorme demanda de lectores y llegó a su sexta reimpresión. Aunque el tiraje no sobrepasaba los tres mil ejemplares, el libro podría considerarse como un auténtico éxito editorial, si tenemos en cuenta los tirajes de otros libros muy leídos en esa época. Puede equipararse este éxito editorial con el que alcanzó *Los de abajo* de Azuela. Adalbert Dessau la llama “falaz libelo” y ve en la obra de Gram una especie de maleficio ideológico contra los principios que animaban a los “revolucionarios”; pero la literatura de éstos no estuvo marcada por una “ideología revolucionaria” ni la de Gram encarna el espíritu de la reacción en nuestro país. Es simplemente un texto con un discurso cerrado, propio del púlpito, escrito bajo el fuego de la pasión de una guerra que la Iglesia Católica reconocía haber perdido.

La editorial Jus se encargó de divulgar el material cristero. Puso en circulación géneros muy variados que salían de los protagonistas y de los testigos de la Cristiada, como memorias, crónicas, novelas, biografías, autobiografías. No fue la única casa pero sí la más importante y la que asumió el compromiso con los autores católicos de publicar sus materiales. Otra novela que ha corrido con suerte es *Rescoldo* de Antonio Estrada, un texto intenso y original, que apareció inicialmente en la colección Voces Nuevas de Jus en 1961, tuvo una segunda edición en 1988, y la última en 1999, en la colección “Clásicos cristianos” con un prólogo de Jean Meyer, presentación de José Luis Martínez y una semblanza de Estrada escrita por Antonio Avitia. Pero el análisis de este aspecto de la novela cristera es tema de otro libro, así es que lo dejamos ahí, no sin haberlo bosquejado como era mi intención.



Primera parte



Norte y Sur

*Si cuerdas faltan para ahorcartiranos,
tripas de fraile tejerán mis manos.*
C. Cravioto

El encuentro entre los revolucionarios del Norte y los del Sur en la ciudad de México¹ en 1915 parece un indicador de sus objetivos opuestos y sus marcadas diferencias. A los hombres de Obregón y Carranza, que vestían elegantes tejanos, uniforme color beige y botas, no pudo más que llamarles la atención el atuendo de los soldados zapatistas: sombreros de ala ancha, huaraches, calzón blanco de manta, y en sus rostros, quemados por el sol, cierta resignación. Pero más los asombró que colgaran de sus cuellos escapularios y que llevaran en el sombrero una imagen de la Virgen de Guadalupe. La imagen no es literaria sino histórica: el Norte jacobino y liberal que ganaba la Revolución impuso en el alma colectiva la necesidad de fundar un país

¹ La ciudad de México que se menciona en el estudio, guarda una importante diferencia geográfica respecto de la que conocemos hoy con el mismo nombre. La información, tomada del *Diario Oficial* del 29 de diciembre de 1970, es la siguiente:

En 1824, los constituyentes decidieron crear el Distrito Federal para residencia de los poderes de la Federación. Entonces, quedó compuesto por un área denominada "Ciudad de México" más 12 delegaciones políticas.

Al terminar el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz, a través de la Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal se subdividió la Ciudad de México en cuatro nuevas delegaciones (Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Miguel Hidalgo y Benito Juárez).

Desde entonces, Ciudad de México y Distrito Federal se identifican de igual manera, teniendo ambos los mismos límites. Actualmente se ha incorporado el término "Zona Metropolitana", que se aplica para designar el área que comprenden las 16 delegaciones más la zona conurbada que circunda al Distrito Federal.

Así, en este trabajo se utilizará "ciudad de México" (*ciudad* con minúscula) para diferenciar aquella localidad llamada así hasta 1970, respecto de la que se conoce hoy en día. N. del E.

de espaldas al pasado. Mientras que el Sur defendía precisamente los emblemas y las costumbres de ese pasado, incluida la herencia católica de la Colonia.

Después de 1917 el ideal de los revolucionarios, Carranza, Obregón, De la Huerta, fue reconstruir el país incorporándolo a una nueva idea del progreso, que sostenía la prioridad de lavarlos de la influencia clerical que tanto estorbo les hacía para iniciar la tarea. Pensaron que era la hora de llamar a cuentas a la Iglesia Católica. Quitarle el poder económico y político que seguía manteniendo a pesar de las leyes de Reforma y de la Revolución iniciada en 1910. Esa actitud era, en cierta medida, la continuación del sueño liberal del siglo XIX que tuvo como sustento el aborrecimiento de la Iglesia Católica, pues su "influencia se consideraba como el principal obstáculo para el progreso social, económico y moral. Sin la destrucción de su autoridad pública sería imposible crear una sociedad moderna y secular dedicada a los principios de la Revolución francesa".²

El "sueño liberal" era una respuesta enérgica a la hegemonía social, ideológica y política que mantuvo la iglesia en su papel de delegada del poder imperial durante los tres siglos de Colonia en América; respuesta a un poder casi total. La iglesia fue una especie de banquero que prestaba a tasas de interés o de primer propietario inmobiliario, clave en el desarrollo de las ciudades. Por tanto, su influencia fue doble: por un lado, era autoridad en el orden espiritual, guía moral de la sociedad, y por otro, un poder que acumulaba riquezas sin límite.

Toda revolución se basa en el principio de limpiar o apartar el pasado de sus programas y objetivos; en esto la Revolución Mexicana no fue la excepción: intentó barrer el pasado "desleal" sacudiendo todo vestigio de la historia del país; pero mantuvo, y de manera firme, el ideario de los liberales del XIX, cuyo intento por crear un hombre nuevo, libre, se consideraba solamente aplazado. Esto lo vio con claridad José Vasconcelos, uno de los intelectuales que mantuvo una estrecha relación con los revolucionarios desde el principio, cuando dijo

² Véase, David A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*. México: Vuelta, 1989, p. 131.

que el “liberalismo constituía la mejor época mexicana por su sentido igualitario y progresista y era una ilusión restaurar las libertades públicas y emular a los hombres honrados que fueron los reformadores”.³

La vieja disputa entre la iglesia y el Estado nace de las luchas de conservadores y liberales en las que estos últimos aparecían como enemigos naturales de la religión, y al mismo tiempo condescendientes con la jerarquía eclesiástica. Ignacio Manuel Altamirano se reconcilió en su edad adulta con la patrona de México, Nuestra Señora de Guadalupe. Reconoció en la Virgen el signo inequívoco de la unidad nacional, el culto que se le debe “es el único vínculo que los une”. De no venerarse a Nuestra Señora de Guadalupe “la nacionalidad mexicana habría desaparecido”.⁴ Con todo, el proyecto liberal se trasladó a los revolucionarios de 1910 y con mayor fuerza a los caudillos Obregón y Calles, a pesar de las contradicciones muy visibles entre el proyecto liberal y el de la Revolución Mexicana. Aguilar Camín señala:

Los liberales soñaron una república moderna, productora, industrial, de pequeños propietarios ilustrados, para un territorio mayoritariamente adverso a las nociones de acumulación y progreso. Y un sistema político democrático, con división de poderes y ciudadanos activos, para una comunidad que emergía de trescientos años de régimen patrimonial instituido sobre la práctica del fuero y el privilegio.⁵

Fue esa idea modernizadora la que chocó particularmente en el periodo de 1914 a 1926, con el México real, católico y campesino, que los caudillos del Norte no pudieron o no quisieron ver. Desde la llegada de los constitucionalistas en 1914 a la ciudad de México, la religión fue considerada “el opio” del pueblo.

El horizonte ideológico liberal y jacobino ha sido capaz de extirpar de las conciencias ilustradas o urbanas del país, un hecho tan grueso

³ José Vasconcelos, “La tormenta”, en *Memorias*, t. I, 2ª reimpresión. México: FCE, 1983, p. 538.

⁴ Brading, 1989, pp. 155 y s.

⁵ Héctor Aguilar Camín, “Los jefes sonorenses de la Revolución Mexicana”, en *Saldo de la Revolución. Cultura y política de México, 1910-1980*. México, 1982, p. 16.

y de tantas consecuencias históricas como que el pueblo mexicano es católico y el campesinado mexicano lo es doblemente. Bajo la justa condena de una tradición clerical regresiva, intervencionista y corrupta, de un clero colonialista y rapaz en la defensa de sus privilegios, se ha filtrado también la condena de toda catolicidad como caverna de la reacción y la tiniebla.⁶

El tiempo que Francisco I. Madero estuvo en la presidencia se caracterizó por un respeto irrestricto a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, a la creación del Partido Católico Nacional en 1911, siguió la edición de su órgano público, *La Nación*, periódico desde el cual se fomentaba la agitación política en contra de la Revolución. El proselitismo de la iglesia a favor de la formación de cuadros entre los obreros, las clases medias bajas y los campesinos fue en ascenso a partir de los edictos. Uno de 1912 (reimpreso en *La Nación*, el 22 de junio) del obispo de Chiapas, Orozco y Jiménez, “invitaba” a los católicos a “unirse” en agrupaciones para “alistarse” en el Partido Católico Nacional, el único que se basa en la libertad del hombre y sostiene ideales y patriotismo, y “no puede menos de garantizar la designación de personas que harán la felicidad del pueblo”.⁷

La tensión entre la iglesia y el Estado mantuvo su ritmo con la llegada de Madero a la presidencia; el Partido Católico Nacional jamás lo aceptó y vio en su proyecto social un agravio a la libertad religiosa. A partir de 1912, su órgano oficial, *La Nación*, editó comentarios hostiles al liberalismo y mantuvo una posición ambigua frente a la Revolución. Tres factores intervinieron en la creación del mito social de 1911: el religioso—se comparó a Madero con uno más de los milagros de la Virgen de Guadalupe—; el patriótico y el ideal de la visión utópica. El mito social sostenía que mediante la revolución

⁶ Héctor Aguilar Camín, “Notas sobre la moral social en la Revolución Mexicana”, en ob. cit., p. 96.

⁷ *La Nación* había salido a la luz pública el 1º de junio de 1912, ofrecía a los lectores editoriales que condenaban el liberalismo. El dato lo he tomado de John Rutherford, ob. cit., p. 329.

⁸ Este partido nació el 3 de mayo de 1911 bajo el lema “Dios, Patria y Libertad”, auspiciado por el arzobispo de México. Véase, Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 53.

nacería un mundo lejos de la injusticia, el dolor y las carencias. “Según el mito social revolucionario de 1911, la democracia sería el infalible elemento mágico, por medio del cual quedaría establecida la Utopía en México”; Madero era la personificación de la democracia: inclusive los corridos sugirieron al pueblo mexicano que “librándolo de los daños causados por la reelección presidencial, Madero también libraría al país de la pobreza, el sufrimiento y de todos los males en general”.⁹ Madero tuvo una especie de salvoconducto del clero. Después de la Decena Trágica, la actitud de la iglesia se volvió explícita e inequívoca. Ofreció una bienvenida jubilosa a Huerta y lo declaró salvador de México.

Vasconcelos narra no sin ironía esta actitud inexplicable para él de la Iglesia Católica a favor del usurpador Huerta. “En la Catedral metropolitana el alto clero celebró *Te Deum* en honor de Victoriano Huerta”.¹⁰ Los jóvenes que participaron en esta “cruzada” debieron abstenerse y no complicarse la vida apoyando una causa indigna, la huertista, y perdida. Esta actitud se radicalizó en 1914, pues se le hizo un homenaje a Cristo Rey en el zócalo de la ciudad de México, en un acto que fue el precedente directo de la revuelta cristera de 1926-1929. Después de proclamar a Cristo como el Rey Supremo de México, el clero declaró que la Revolución había sido un castigo divino debido a su laicismo. La catedral se estremeció con los gritos de ¡Viva Cristo Rey! Madero no era católico, sino espiritista; sin embargo apoyó verbalmente la formación del Partido Católico en nombre de la democracia; el 24 de mayo de 1911, dijo: “Considero la organización del Partido Católico de México como el primer fruto de las libertades que hemos conquistado”.¹¹

⁹ John Rutherford, 1977, p. 164.

¹⁰ José Vasconcelos, *La tormenta*, ob. cit., p. 519. Agrega Vasconcelos: “La ostentación del apoyo católico al régimen más desprestigiado de la historia de México, explica, si no justifica, los atropellos que en la hora del triunfo cometió la Revolución contra la iglesia, y el partido que, de cuya táctica estúpida, supieron sacar ventaja los que fomentan nuestra división religiosa con fines obvios”.

¹¹ Citado en Gabriel Zaid, *Tres poetas católicos*. México: Océano, 1997, p. 46; es evidente que en cierto momento Madero comulgó con el Partido Católico: “Su programa revela ideas avanzadas y el deseo de colaborar para el progreso de la patria de un modo serio y dentro de la Constitución”, subraya Zaid.

Con todo, John Rutherford señala que:

Al apoyar a Huerta en forma tan abierta, la iglesia mexicana había apostado a un perdedor; caro se le hizo pagar su error, con una severa persecución que duró muchos años después que terminó la Revolución (...) En especial, los años de 1914 y 1915 se caracterizaron por ataques diarios a las iglesias y sus pertenencias.¹²

El anticlericalismo, surgido como reacción contra una Iglesia Católica que había aplaudido al asesinato de Madero, no existió en la población que jamás puso en duda su fe religiosa. Al contrario. Muchos revolucionarios, aparentemente enemigos de la iglesia, eran creyentes; Gerardo Murillo, mejor conocido como el "Dr. Atl", contaba esta anécdota:

El revolucionario que peleaba contra el clero, contra la iglesia, por sugestión o porque no sabía contra quien peleaba, seguía siendo profundamente religioso y profundamente católico. Después de saquear una iglesia se llevaba las pequeñas imágenes al cuartel o a su casa para encenderles un cirio o encomendarles la protección de la familia.¹³

La iglesia y la razón

La Constitución de 1917, redactada en gran medida bajo el espíritu del radicalismo liberal, construyó las bases de una reforma que afectaba a la Iglesia Católica. Era una consecuencia de la Constitución de 1824, en la que ya se había proclamado a la religión católica como la única religión de México, y a los privilegios y las propiedades ecle-

¹² Jean Meyer niega esta afirmación de Rutherford, pues considera que a la Iglesia Católica se le acusó de acciones mezquinas desde la llegada al poder de Huerta; en realidad, dice Meyer, la iglesia no apoyó jamás al usurpador, como lo demuestra la condena pública que hizo el arzobispo de Morelia, monseñor Ruiz y Flores, a raíz del golpe militar, "y tanto la iglesia como el Partido Católico Nacional se mantuvieron desde entonces a distancia de aquel a quien se llamaba el usurpador". *La Cristiada*, t. II, pp. 64 y s.

¹³ *Las artes populares en México*, t. II, p. 91, citado por Rutherford, 1977, pp. 334 y s.

siásticas como una herencia de las concesiones hechas por la corona que los republicanos trataron de suprimir. La preocupación de la jerarquía católica, visible desde las primeras décadas del XIX, fue el intento de algunos liberales por crear leyes que facilitaran la “descatolización” del país. ¿En qué consiste el anticlericalismo, tantas veces citado por el pensamiento liberal, y puesto en boca de la población? Es un rechazo del pasado; Meyer aclara que “para el liberal, hijo de la Ilustración, la Iglesia Católica era el primer obstáculo para el progreso de la razón y de la virtud”.

Cuando en Europa se desmoronaba el espíritu de la Iglesia Católica, en el Nuevo Mundo se intentaba imponerla como totalidad. No hay explicación del dominio de la Corona durante tres siglos en América que no incluya una visión de la función tan importante que desempeñó la iglesia como reguladora de los indios y de los mexicanos en general. “Por última vez, quizá, la Edad Media occidental se esfuerza en construir, sobre esta tierra, la Ciudad de Dios, en el mismo momento en que Europa volvía la espalda a esta utopía para darse otras”.¹⁴ Los Borbones y su política modernizadora, trataron de suprimir los privilegios de la iglesia, pues vieron en ellos un impedimento para el desarrollo social y económico. Por desgracia, la iglesia se había acostumbrado a ellos. Las reformas fueron pues un recurso para debilitar a la Colonia, más que a la fuerza de la iglesia, lo que estalló en 1810 con la Independencia.

La iglesia fue más que una propuesta religiosa, sirvió de base en la formación de las instituciones de la Nueva España, al desempeñar el papel de escuela y universidad, centro de la cultura y las artes, movimiento político e ideológico, que hizo posible una organización social estable. España languidecía; la época de Carlos II parece hueca, mientras en la Nueva España la cultura y el arte florecen. Los indios, desde su orfandad—pues han sido desterrados sus dioses—, hallaron en la Virgen de Guadalupe-Tonatzin, una sustitución capaz de llenar el vacío producido en su moral y su religión. Por lo tanto la religión católica fue un refugio para los indios que habían sido puestos en el exilio interior debido a la destrucción de sus templos.

¹⁴ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 8.

Esta formación de la conciencia religiosa y sus resultados morales y religiosos se repetiría de manera gradual y parecida en distintos periodos críticos y de convulsiones políticas y sociales, de la historia de México. En todos ellos, la pregunta sería siempre la misma: ¿cuáles son los verdaderos dioses de los mexicanos?, ¿las antiguas divinidades o Cristo? *Juan Pérez Jolote*, el personaje chamula ya “clásico” de una de las novelas más representativas del criollismo mexicano, ofrece una pauta para obtener una respuesta aproximada al problema:

Éste que está encajonado es el Señor San Manuel; se llama también señor San Salvador, o señor San Mateo; es el que cuida a la gente, a las criaturas. A él se le pide que cuide a uno en la casa, en los caminos, en la tierra. Este otro que está en la cruz es también el señor San Mateo; está enseñando, está mostrando cómo se muere en la cruz, para enseñarnos a respetar... antes de que naciera San Manuel, el sol estaba frío igual que la luna. El sol empezó a calentar cuando nació el niño Dios, que es hijo de la Virgen, el señor San Salvador.¹⁵

Es evidente la superposición de dioses cristianos y dioses del panteón azteca; el sincretismo no es de época, sino de fondo y la conciencia indígena, la mexicana, la asumió a lo largo de los siglos. Lo mismo en el movimiento de Independencia, que en las guerras de Reforma, que en la paz augusta de don Porfirio, el sincretismo es una realidad de la imagen que los indios tuvieron de la religión y de Dios. La Revolución Mexicana intenta destruir la voluntad religiosa del pueblo y llega a extremos peligrosos a partir de 1914. Para el pensamiento religioso, estas revoluciones significaban un esfuerzo excesivo por erradicar formas de vida tradicionales para inaugurar formas nuevas y modernas. Esto lo ha visto claramente Zaid, cuando habla de nuestra cultura católica que vio en la llegada del Mesías, muerto y resucitado, “el fin del mundo conocido hasta entonces y la resurrección de un mundo nuevo”. Por lo pronto era preciso orar y trabajar.¹⁶

¹⁵ Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote. Autobiografía de un tzotzil*. México: FCE, 5ª edición, 1965.

¹⁶ Véase Gabriel Zaid, ob. cit., 1997, p. 20.

La Independencia de México es un hecho ambiguo, en el que se cruzan varias tendencias, ideologías opuestas y, por tanto, de difícil interpretación; en ella “pelean dos tendencias opuestas: una, de origen europeo, liberal y utópica” que sueña a los países hispanoamericanos como naciones libres, formando una unidad; “otra, tradicional, que rompe lazos con la Metrópoli sólo para acelerar el proceso de dispersión del Imperio”.¹⁷

La Cristiada se enlaza, en una rara mezcla de concepciones de lo divino en la mitología cristiana y azteca, a nuestro siglo XVI, justo el periodo de la evangelización de México en que los misioneros hallaron un terreno fértil donde construir su utopía, el sueño de un cristianismo perfecto, como se intentó en la Edad Media, como lo propuso Joaquín de Fiore. La formación de la conciencia religiosa de México la iniciaron los misioneros del siglo XVI, desde entonces, es posible comprender la disparidad que existió entre la religión nueva y la de los vencidos. Ningún misionero asumió la religión azteca como similar, en sus ritos y sacramentos, a la cristiana; por el contrario, la consideraron como una manifestación del demonio. En la mentalidad popular subsistió la idea de que el mexicano era un ser gobernado moral y espiritualmente por Satán, se hallaba prisionero de las tinieblas y era necesario traerlo a la luz, la del cristianismo y la Iglesia Católica.

Se emprendió de manera urgente la cruzada contra el Demonio, el único rey de los aztecas, que ignoraban que la sangre derramada en sus ceremonias, la adoración de dioses paganos, era una blasfemia. Era urgente, pues, emprender la gran cruzada cristiana en el Nuevo Mundo para erradicar de este pueblo, que aceptaba la sangre en los sacrificios y la antropofagia, prácticas que solamente podían ser propias de un hombre salvaje que aún no conoce la gracia divina.¹⁸

¹⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Madrid: FCE, 14ª edición, 1991.

¹⁸ Véase, Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, traducción de Ángel María Garibay, 4ª reimpresión. México: FCE, 1995. También ha trabajado este mismo asunto, pero desde una perspectiva filosófica, Luis Villoro, en un ensayo de 1950, que fue reeditado como *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP, 1987, (Col. Lecturas Mexicanas, 2ª serie, nro. 103).

Para los aztecas terminaba un tiempo, venían otros; la evolución propiciada por los misioneros y avalada por la Iglesia Católica fue un tránsito impuesto. En el comienzo de la historia de México se encuentra la traición; Paz considera que no solamente debe pensarse en la “real”, la de los tlaxcaltecas, sino principalmente en la de los dioses. “Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída”. El tiempo fue decisivo en esta concepción de las cosas; entre los aztecas, el tiempo fue algo vivo, “una sucesión que regresa; un tiempo se acaba, otro vuelve”. La llegada de los españoles no representó para Moctezuma sólo un peligro, sino el fin de una era y el regreso de otra, y con ella la de otros dioses. Más tarde, en la sociedad colonial, el catolicismo rompió los ritos y las ceremonias de los indios con sus dioses originales, pero no pudo aniquilar la fe ni la creencia.

Gracias a la religión católica el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente. Con la llave del bautismo, el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, que atiende a todos los pobladores. “Y al hablar de la Iglesia Católica, no me refiero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con sus santos, sus preladados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas”.¹⁹

El proyecto de los liberales quería erradicar el pasado colonial, la herencia católica, y sustituirla por la libertad de los hombres. Así, la nación “se fundaría sobre un principio distinto” al que imperaba en la Colonia: “la igualdad ante la ley de todos los mexicanos en tanto que seres humanos, que seres de razón”. El sueño liberal no es más que traer a tierras americanas la Razón, la Libertad que hace del hombre un sujeto con derechos y obligaciones, y la educación. Pero México, y las naciones hispanoamericanas recién emancipadas del dominio español, no parecían todavía maduras para abrigar esas promesas liberales. “La Reforma funda a México negando su pasado”, dice Paz; intenta matar a Dios en una sociedad tradicional, católica y religiosa;

¹⁹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ob. cit., p. 123.

el mexicano del siglo XIX pierde esos valores y no los recompensa sino con la soledad. La Reforma se toma en el sentido luterano, calvinista del siglo XVI, y parece enfocada a combatir a la Iglesia Católica. La convicción de los liberales no admitía dudas: el protestantismo era “superior” al catolicismo; aquél representa el progreso, éste el pasado, el atraso.

El ateísmo de los liberales fue casi otra religión: la fe en la ciencia, la confianza en que una concepción científica de la naturaleza y una idea racional de la materia, sacarán a la sociedad de su atraso socio-cultural. Pero el proyecto de la Reforma, revolucionario y progresista esencialmente, pertenece a un puñado de hombres, no a la nación, que vive aún los estragos de la dominación católica, colonial. Después de la Reforma, Porfirio Díaz llega al poder y trata de “limar” las asperezas entre la Iglesia Católica y el Estado, conservando el principio de la separación entre ambos, “se propuso acabar con la tarea de destrucción de la iglesia por el Estado. Estableció relaciones personales con los miembros del alto clero, atendió a sus recomendaciones para emplear católicos, prohibió persecuciones y toleró la existencia de conventículos como los había tolerado el presidente Juárez, aunque con menos descaro”.²⁰

Con la aparición de la Revolución de 1910, renace en la colectividad la esperanza; como toda utopía por un mundo distinto al anterior, estaba condenada a volverse inalcanzable. La religión católica prometía un sitio privilegiado en el más allá a los hombres, el liberalismo les prometía dignidad; la Revolución se movía entre esos dos horizontes. Si es cierto que al finalizar el siglo XIX, México ofrecía la imagen de la discordia, al comenzar el XX seguía dividido, pero los intelectuales atacaron la raíz del árbol podrido, el positivismo, en que se apoyaba la dictadura de Porfirio Díaz.

La primera expulsión de sacerdotes que registra la historia de México se llevó a cabo en 1767: fue la de los jesuitas. Alrededor de 500 padres fueron escoltados a Veracruz, y enviados a sus lugares de origen; aparte hubo detención y prisión de párrocos, lo que afectó segu-

²⁰ Véase, Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución*. México: Editora Nacional, 1967, p. 91.

ramente la imagen que el pueblo tenía del clero y de la iglesia como inmunes a toda autoridad. La Independencia es un movimiento de criollos que dirige a una masa indígena “creyente”, temerosa de Dios, acostumbrada a la obediencia debida a los clérigos, sacerdotes, frailes y obispos. Madrid no necesitó un ejército en la Nueva España para hacer perdurable su reinado; se valió de un aliado más poderoso: la Iglesia Católica, el clero “que predicaba sin cesar la sumisión y la obediencia a Dios y al rey”.

Otro hecho que marca la historia de la religión en México es que a partir de la Constitución de 1824, nace un partido liberal anticlerical, cuyos dirigentes eran sacerdotes: Servando Teresa de Mier, Miguel Ramos Arizpe y José Luis Mora. Meyer ve en el ensayo de Mora, *Disertación* (1831), “la suma teológica del anticlericalismo mexicano”. Las disposiciones legales del liberalismo del XIX crearon las bases de un conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado, que se extiende, inexplicable y expansivamente, a lo largo de un siglo y que afecta la vida social y política, la cultura y las artes, el pensamiento progresista y el conservador.

Las Leyes de Reforma constituyeron la separación de la iglesia y el Estado, ya que confiscaron las propiedades eclesiásticas, prohibiendo el cobro de diezmos. El artífice de las mismas fue Benito Juárez y algunos de sus colaboradores. En 1855, la aplicación de la Constitución liberal provocó alzamientos aislados en algunas regiones, pero era un indicio del descontento popular originado por leyes radicales. Se les llamó “religioneros”, que un poco más tarde los historiadores llamarían con el nombre de “cristeros”. El registro de algunas expulsiones de religiosos, detenciones de frailes, monjas, sacerdotes, fueron en realidad heridas que jamás cicatrizaron. Hacia 1875 operaban en Michoacán, Jalisco y Colima, partidas de hombres armados, cuyo grito de rebeldía, “¡Viva la religión!”, define su carácter y origen. Estos son algunos brotes de inconformidad que ponen de manifiesto el conflicto entre el pensamiento liberal y el de un pueblo profundamente marcado por la religión. El auge de la Reforma, la Ley Juárez, las medidas anticlericales de esa época se estancaron durante el porfiriato. El periodo de la dictadura de don Porfirio fue provechoso para la iglesia, que inició lo que Jean Meyer llama una “reconquista”.

Revolucionario pero católico

Carranza y Obregón asumieron una actitud de franca hostilidad hacia la Iglesia Católica, cuya causa inmediata puede hallarse en las tesis del cambio que deseaban imponer en el país; no fue gratuita esta actitud; se debe, parcialmente, al proyecto que encarnaba la Revolución: un movimiento para reconquistar el pasado, y, a partir de ahí, llevar a cabo una transformación de la sociedad mexicana. Paz encuentra en esta "voluntad de regreso" una de las fases de la "dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que parece presidir toda nuestra vida histórica".²¹ En el orden ideológico, la Revolución tiene un carácter de redención, curar las heridas morales, religiosas, abiertas en la Colonia, un tiempo oscuro para el alma de los mexicanos. Tuvo, por tanto, un sentido de reunificación interior y espiritual, que se expandió entre el pueblo y lo hizo resucitar de una historia considerada como agravio.

Pero esto no quiere decir que todos los revolucionarios hayan sido anticlericales; Zapata no persiguió a la Iglesia Católica en su área de influencia, el sur de México; en el estado de Morelos los templos permanecieron abiertos, las misas se ofrecían como de costumbre, igual las confesiones, bautismos y bodas. La revolución de los zapatistas era, entre otras cosas, un deseo de volver a la tierra, un regreso al origen, eran católicos. Los carrancistas vieron con recelo su religiosidad en la ciudad de México. Tampoco Villa fue particularmente anticlerical; aceptó en sus filas a católicos. Lo ilustra el caso de Anacleto González Flores, líder de la Cristiada en Jalisco, que fue el secretario del general Delgadillo, jefe villista, en 1914.

El proyecto democrático de Madero dio libertad a la Iglesia Católica, pero al ser asesinado por el traidor Victoriano Huerta en 1913, el recelo contra la jerarquía eclesiástica fue indetenible. Con la expulsión de Huerta, aparecieron en la escena política y revolucionaria los constitucionalistas. Venían del Norte. Eran jacobinos, su idea del progreso parecía basarse en el desarrollo alcanzado en Estados Unidos,

²¹ Octavio Paz, ob. cit., pp. 178 y s.

país que sin la “barrera de la Iglesia Católica” había creado un poderoso imperio de la industria y el comercio. Sospecharon que el clero mexicano era el impedimento del progreso; lo miraron con desconfianza y empezaron a atacar a los sacerdotes, a las iglesias, bajo cualquier circunstancia justificada o no. A pesar de que existen varias versiones sobre la responsabilidad de la Iglesia Católica en este proceso, parece que los revolucionarios no dudaron en hacerla responsable del atraso del país, de sus caídas, sus reveses. Más que una moda revolucionaria, ser anticlerical se convirtió en un emblema y un signo inequívoco de Carranza primero, y luego de Obregón y Calles. En mayo de 1913, Carranza inició el ataque a Huerta, y culpó al clero de la muerte de Madero. Lo llamó “aliado de Huerta”. En el verano de ese año hubo una resurrección del odio que durante más de un siglo se había incubado entre la iglesia y el liberalismo mexicano, dice Meyer.

Tal vez no sería exagerado afirmar que con esa declaración de franca hostilidad, el jefe de los constitucionalistas había comenzado la persecución religiosa. En el periodo 1913-1914, las fuerzas rebeldes se apoderaron de los edificios y bienes de la iglesia, persiguieron a los sacerdotes, principalmente los extranjeros, tomaron prisioneros a religiosos y monjas. Ezequiel Mendoza Barragán, ranchero de Coalcomán, Michoacán, recordaría esas acciones como prohibiciones a la práctica de los ritos y cultos de la Iglesia Católica, “si no se sometía al capricho del gobierno del Anticristo”.²² La imaginación popular tuvo que haber visto en estas acciones de los revolucionarios un sacrilegio, el anuncio del Apocalipsis.

Cuando se promulgó la Constitución, en 1917, habían pasado ya tres años de franca hostilidad hacia la Iglesia Católica. Una vez más los prelados redactaron una protesta por las leyes que “legalizaban” la persecución religiosa. Consideraron que la Constitución “hiere los derechos sagrados de la Iglesia Católica, de la sociedad mexicana y los individuales de los cristianos; proclama principios contrarios a la verdad enseñada por Jesucristo, la cual forma el tesoro de la igle-

²² Citado por Jean Meyer, *ibidem*, p. 69.

sia y el mejor patrimonio de la humanidad (...).²³ De ahora en adelante, el ataque frecuente a los bienes de la iglesia y a los representantes eclesiásticos fue más intenso. El avance de las tropas revolucionarias sobre la ciudad de México, el centro del poder económico y político que debían tomar para vencer, fue dejando a su paso agresiones físicas y morales en las iglesias, agravios de todo tipo. Azuela y Martín Luis Guzmán relatan en sus novelas algunos sacrilegios cometidos por los revolucionarios; pero el pueblo, la *vox populi*, que vio los hechos los fue revistiendo de milagros, y les dio un sentido sagrado:

Los carrancistas sacaban los ornamentos de las iglesias y se los ponían. Cuando querían andar ataviados con estos vestimentos les pasaba algo grave y se caían los carrancistas del altar. Otros bajaban a los santos del altar para jugar con ellos. Pero amanecían muertos. El santo de mi barrio, el santo llamado San Mateo, azotaba muy duro. Cuando entraban los carrancistas dizque lo iban a desnudar de todas sus vestiduras... y el carrancista bajó la caja de San Mateo, empezó a hacerla pedazos y luego le dio la fiebre... así murió.²⁴

Desde esta época la imaginación popular fue contundente: quienes atacaban los altares, quemaban santos y profanaban las iglesias, recibían un castigo “de arriba”. Desde el cielo eran castigados los apóstatas. Mientras el pueblo pensaba eso y más, las iglesias eran saqueadas, los sacerdotes perseguidos y se les exigía dinero. Se llevaron a cabo fusilamientos de católicos, acto que fue invariablemente parte de la Revolución. Puede verse como una actitud de “mano dura” contra la iglesia, pero hay que tener en cuenta que lo mismo se hacía con los hacendados, los grandes comerciantes, y que igualmente eran saqueadas las aldeas y las ciudades, los ranchos y los comercios. La Revolución se erigió no sólo en una demanda colectiva de justicia sino de rencor y venganza, de resentimiento hacia los privilegiados.²⁵ El to-

²³ La Pastoral de los preladados mexicanos es del 24 de febrero de 1917, citada en Martín Chowell, *Luis Navarro Origel, el primer cristero*. México, 1959, p. 33.

²⁴ Fernando Horcasitas, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. México: UNAM, 1968. Citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, 1973, t. II., p. 72.

²⁵ Nadie ha visto mejor esta “fiesta” popular de los revolucionarios como Mariano Azuela,

que oficial a la agresión contra la iglesia, lo dio en Monterrey el gobernador, en julio de 1914, mediante el decreto publicado en *El Constitucional*, órgano oficial del gobierno de la República mexicana; hizo una apología de la conducta de la Iglesia Católica desde la Independencia hasta el presente; la acusó de haber hecho alianzas con los invasores extranjeros, ayudando a Santa Anna, o bien, llamando de Europa a Maximiliano. Solamente ella, la iglesia, había colaborado con las dictaduras de Díaz y Huerta, contra las que el pueblo se ha rebelado “heroicamente”. Por tanto, era necesario que la Revolución constitucional tomara una medida enérgica para cortar de raíz los “arraigados abusos del clero católico” y terminar de una vez para siempre “con el grave peligro que representa esta institución, más política que religiosa”. Veía en la iglesia un obstáculo en el avance de México, por tanto, el decreto expulsaba a los sacerdotes católicos extranjeros, en especial a los jesuitas; las iglesias estarían abiertas sólo de seis de la mañana a la una de la tarde; quedaba prohibida la confesión, la entrada del público a la sacristía; así mismo los colegios católicos serían clausurados si no se sometían a los programas y textos oficiales. Había un castigo para el que violara tales disposiciones, y se haría objeto de multas, sanciones y clausuras. Esto no fue todo. La Iglesia Católica fue considerada por los constitucionalistas como el foco de corrupción que nubla la mente de los campesinos, un centro de degradación moral, física y humana al que son sometidos los “pobres” de México.

Es un hecho que Álvaro Obregón siempre se opuso e irritó el apoyo que brindó la iglesia a Huerta; por tanto, apenas triunfó su movimiento, halló un primer enemigo visible: el clero mexicano. “Obregón y otros dirigentes hicieron del anticlericalismo una política”, lo que exige una explicación. En 1915, Obregón pidió apoyo económico a la Iglesia Católica de la ciudad de México, quería el mismo “beneficio” que le había brindado a Huerta. Los sacerdotes capitalinos respondieron que carecían de dinero, y menos el medio millón de pesos exigido por el general para “aliviar la presente y desgraciada situación

quien en *Los de abajo* muestra de qué manera los hombres de Demetrio Macías asaltan una residencia porfirista y abren los armarios, sacan la ropa fina interior femenina y se disfrazan con ella.

de las clases trabajadoras”.²⁶ Dulles dice que la negativa de los sacerdotes fue castigada; se les encarceló; el gobierno respondió que los necesitaba como miembros del ejército obregonista, presto a partir de la ciudad de México; los religiosos explicaron que no estaban en condiciones, y si no les creían que se les hiciera un examen físico; el médico que los analizó extendió un certificado según el cual 49 de los 180 sacerdotes examinados sufrían de enfermedades venéreas, “pero que no estaban imposibilitados para unirse a la marcha”.

Pero el problema no se detuvo en los decretos ni en las peticiones de ese tipo, que sirvieron más como sarcasmo antieclesiástico que como política represiva. Sería hasta su gobierno, en 1921, cuando Obregón pasó a la acción: fueron comunes los ataques “anónimos” a la iglesia; una bomba explotó en la casa del arzobispo de México, monseñor José Mora y del Río; y otra bajo el altar de la Virgen de Guadalupe en la Basílica. Esto en la ciudad de México; en estados como Tabasco y Jalisco, hubo una especie de guerrilla anticlerical. Obregón inició su gobierno, restituyendo a la iglesia los templos cerrados entre 1914 y 1919, dice Jean Meyer. Su política fue de reconciliación, parecida a la que había emprendido Carranza. Los partidarios del clero aprovecharon el “apaciguamiento” para fundar un nuevo partido político, el Partido Nacional Republicano. Pero en la toma de posesión de Obregón, se estigmatizó a la iglesia, varios seguidores del nuevo presidente de México, dijeron en sus discursos que no había otro “camino que el de Lenin”, y que era preciso bombardear la catedral, “nido de víboras”. Los obregonistas exigían el cumplimiento riguroso de la Constitución de 1917, muy severa en materia religiosa: prohibía la participación de los curas en política, “estipuló que ni sacerdotes ni corporaciones religiosas podían establecer o dirigir escuelas primarias y asentó claramente que todos los actos de culto público debían realizarse sólo dentro de las iglesias”.²⁷ No les permitía administrar ni poseer propiedades; lo más grave es que el gobierno federal tomaría posesión de todos los obispados, parroquias, conventos, de so-

²⁶ Esta anécdota está reproducida en John W.F. Dulles, *Ayer en México*, traducción de Julio Zapata. México: FCE, 1977, p. 270.

²⁷ *Ibidem*, pp. 270 y s.

ciudades religiosas; y decidiría qué iglesias podían usarse para esos fines. Eran, obviamente, reglas muy estrictas, que no se cumplieron sino parcialmente, pero que sembraron el descontento que terminó en una lucha abierta. El clero pedía libertades; el gobierno exigía a la iglesia obediencia. Uno de los “hechos” que puso el ambiente al rojo vivo fue la peregrinación al Cerro del Cubilete,²⁸ en enero de 1923, en la que más de 40 mil fieles se reunieron, a pesar de las prohibiciones, para declarar a Cristo, rey de México. Ese día “rugió el infierno”.²⁹ La peregrinación motivó una respuesta enérgica del gobierno de Obregón: expulsó del país al delegado del Vaticano, monseñor Filippi, acusado de haber violado la Constitución, según la cual estaba prohibido el culto fuera de las iglesias.

Para entonces clero y gobierno tenían ideas opuestas de la política y la sociedad; Obregón creía en “dos fanatismos” que se disputan el espíritu social de México, uno “abstracto”, y el otro “efectivo, material”; la iglesia debía colocarse, decía, en la línea revolucionaria que busca cambiar a la sociedad mexicana, mediante el espíritu “efectivo” que nutre el estómago y el cerebro. Los prelados creían en las enseñanzas sociales de los papas, y en la de los sindicatos cristianos de México. Querían tolerancia en las diferencias de opinión. Obregón tal vez entendió el punto de vista de la iglesia; pero no sus colaboradores, muchos de los cuales eran verdaderos provocadores, enemigos del clero, al que consideraron como el verdugo de la libertad, que cuenta con “las masas fanatizadas”.³⁰ Los dos poderes, el de la iglesia y el del gobierno, se disputaban el privilegio de dominar el “espíritu del campesino”, es decir, luchaban por conquistar a una población

²⁸ En el estado de Guanajuato se encuentra el Cubilete, considerado como el centro geográfico de México; desde 1922 el episcopado anunció el proyecto de construir un monumento a Cristo Rey; una colecta hizo posible que el delegado apostólico, monseñor Ernesto Filippi, colocara la primera piedra, el 11 de enero de 1923, ante la mirada de una multitud de peregrinos. Véase, Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 123 y s.

²⁹ Véase Martin Chowell, ob. cit., pp. 36 y s.

³⁰ *Estatutos de la Federación Anticlerical Mexicana*, México, abril de 1923. Dirigida por Manuel Bouquet, la Federación tuvo comités en Coahuila, Durango, Jalisco, Michoacán, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán. Citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 126 y s.

presa del atraso, analfabeta en su mayoría, y con claras tendencias a ser manipulada, o bien por el clero o bien por los revolucionarios.

Finalmente en 1926 se produjo la ruptura entre la Iglesia Católica y el gobierno; después de una larga y costosa disputa, los dos poderes acudieron a las armas como única salida a un conflicto que los asfixiaba y que para entonces ya los había rebasado. Lagarde, diplomático francés, vio en el clero mexicano ignorancia y codicia; comprobó que el catolicismo abundaba en “prácticas supersticiosas y tiende manifiestamente a la idolatría... el culto mexicano es, en no pocos puntos, una parodia groseramente material de la religión romana”.³¹

La campaña de Obregón por demostrar que el clero era una institución obsoleta, porque su bandera no correspondía al progreso ni a las exigencias de un mundo en transformación, fue en aumento. Le parecieron impertinentes las manifestaciones de apoyo que recibió el Congreso Eucarístico celebrado en la ciudad de México en octubre de 1924; se reunieron ahí Caballeros de Colón, representantes de varios países de América Latina, y muchos hogares mexicanos se adornaron, siguiendo las instrucciones del arzobispo Mora y del Río. Obregón pidió al procurador general de la República que investigara si en el Congreso se había violado la Constitución, y si era así, debía actuar de inmediato y con todo el rigor de la ley.

Para 1925, México tenía otro presidente, Plutarco Elías Calles, que siguió la política anticlerical y de agresiones de su antecesor, incluso fue un poco más lejos. Nacido en 1877 en Guaymas, Sonora, de familia de ascendencia española, empezó a trabajar a los 15 años de edad, fue maestro de escuela, después inspector escolar y periodista. Cansado de todo, se dedicó a los negocios, y cuando estalló la Revolución lo sorprendió detrás de un mostrador, en Agua Prieta. En 1925, era una de las piezas clave de la vida social y política del país. Lo que no pudieron legislar y aplicar a la realidad Carranza, Adolfo de la Huerta y Álvaro Obregón, lo hizo de un solo golpe Plutarco Elías Calles. Al tomar la presidencia de la República decidió llevar a la práctica los preceptos constitucionales atinentes a la iglesia. Esto

³¹ Ernest Lagarde, *Chargé d'affaires de la République Française, à son Excellence, M. Aristide Briand*. París, citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, t.II, pp. 232 y s.

empezó a aplicarlo con mayor rigor en 1926, pero desde su campaña había dado muestras de cierta inflexibilidad respecto de las funciones que cumplía o que debía cumplir la Iglesia Católica en México; la creyó un refugio de intereses opuestos al país, donde se conspiraba contra el gobierno revolucionario, auténtico obstáculo del progreso.

Una de sus acciones anticlericales más exacerbadas fue apoyar “a una Iglesia Católica y Apostólica Mexicana cismática que no reconocía la dirección de Roma y proscribió como “inmoral” el celibato del clero”.³² Calles peleaba contra una iglesia que consideró un estorbo a sus objetivos; él y Luis N. Morones, querían verla sometida a su propio mundo. La Cristiada enfrenta por eso más que dos poderes, el civil del Estado y el eclesiástico de la iglesia, dos visiones del mundo:

Es el enfrentamiento de dos visiones del mundo y de dos proyectos del país. Uno, el que representan Calles, las clases medias ilustradas y los beneficiarios directos del establecimiento político revolucionario; otro, el que representan las masas campesinas fieles a sus santos y a sus costumbres multiseculares, a la región y al pueblo donde viven, al cura, a la pequeña propiedad, a la agricultura de subsistencia. Entre ambos polos se yergue la iglesia (...).³³

Una iglesia que luchaba por reconquistar el poder perdido durante la Revolución, por sus privilegios que mantuvo durante la paz porfiriana, y que contaba con una red vastísima de representantes, “más el enorme peso ideológico de predicar para un país profundamente católico”. El Estado, por su parte, atacaba mediante disposiciones “legales”, basado en la Constitución de 1917, de la que se sentía benefactor y encargado de aplicarla en todos sus preceptos. Hería muchos intereses creados a la sombra de la iglesia y en su beneficio. La lla-

³² John F.W. Dulles, ob. cit., p. 273. También Jean Meyer, en *La Cristiada*, t. II, p. 148, cita la creación “por decreto” de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, apoyada por el gobierno de Calles. Y Martin Chowell, ob. cit., pp. 60 y s, relata ese gesto y concluye que Calles “declaró nula la ocupación del templo de La Soledad, por haberse empleado la violencia, en vista de lo cual cedió a los cismáticos otra iglesia, la de Corpus Christi, y envió un saludo telegráfico a Pérez”.

³³ Héctor Aguilar Camín, “Notas sobre la moral social de la Revolución Mexicana”, ob. cit., p. 97.

mada “Ley Calles” fue un detonador del conflicto religioso; fue aprobada para “someter” a la Iglesia Católica, como una muestra del poder gubernamental, y algo más: una toma de conciencia de que los dogmas, la fe y la esperanza, los encarnaba el Estado terreno, en vez de una iglesia “abstracta, de humo”. Prohibía los conventos, nacionalizaba al clero, declaraba propiedad nacional los templos, suprimía los colegios religiosos, declaraba ilegales las procesiones y ritos fuera de la iglesia, vedaba el uso de sotanas y otros vestuarios religiosos fuera del templo, expulsaba de México a los jesuitas, limitaba el número de sacerdotes.

La guerra verbal, de decretos, fue el comienzo, las acciones que siguieron, la trama. La iglesia de la Soledad de Santa Cruz, en la ciudad de México fue tomada por un miembro de la iglesia cismática, José Joaquín Pérez; cuando éste trató de officiar una misa, fue atacado por “católicos romanos”, furiosos por el cambio y por la pérdida de su templo. El gobierno recurrió a la policía para restablecer el orden; Calles se ocupó personalmente del caso, recabó opiniones, informes, y después de revisarlos, decretó que La Soledad no sería usada ni por la iglesia cismática ni por la Católica, serviría para una biblioteca pública. El resultado de esta política no deja dudas al respecto: el intento por crear una iglesia separada de Roma, abortó. “La Iglesia Católica Apostólica Mexicana, del pobre patriarca Pérez, nunca pasó de una docena de sacerdotes pero metió al gobierno de Calles en una farsa trágica”.³⁴

Pérez lanzó su *Manifiesto al Clero Secular y Regular de la Iglesia Católica Apostólica y Romana*. Decía que probar la existencia de iglesias nacionales era fácil, si se miraba la historia de los primeros siglos del cristianismo; iglesia de Tesalónica, de Éfeso, Antioquía, de Esmirna, de Pérgamo. Apoyado en las Santas Escrituras, explicaba, he fundado la ICAM, “sin que en este movimiento se hayan mezclado sectarios protestantes de ningún género”. Se había inspirado en un “alto ideal patriótico” para que los sacerdotes tuvieran los curatos que justamente les corresponden.

³⁴ Jean Meyer, “Estado y sociedad con Calles”, en *Historia de la Revolución Mexicana*. México: El Colegio de México, t. II, 1977, p. 220.

El fracaso de la ICAM del “patriarca Pérez” a nivel nacional fue sustituido por el programa de “desfanatización”, sólo en el estado de Tabasco, emprendido por Tomás Garrido Canabal.³⁵ El 1º de marzo de 1925, Garrido organizó “una asamblea cultural” en el Teatro Merino de Villahermosa con el fin de establecer la ICAM en el estado, presidida por el padre González Punaro, llamado el “obispo rojo”.³⁶ Ante acusaciones de ataque a la Iglesia Católica, Garrido ordenó cerrar los templos para entregarlos a los cismáticos y, de paso, sus “huestes” destruyeron estatuas e imágenes. Siguiendo el ejemplo de Calles y aprovechando su amistad con él, Garrido llevó a extremos inconcebibles la persecución religiosa en Tabasco. En el periódico *Redención* del 3 de marzo de 1925, se lee: “En cada aldea hay una vela encendida: el maestro de escuela, y una boca que sopla para apagarla: el cura”. Además se divulgaron en Villahermosa frases que la gente repetía como rutina: “La humanidad no llegará a su perfeccionamiento, hasta que no caiga la última piedra de la última iglesia sobre el último cura”.

En otro momento de la historia liberal de México había surgido un intento más por crear una iglesia separada de Roma. Benito Juárez en el siglo XIX trató de crear una “iglesia mexicana”, pidiendo a los episcopalistas de Estados Unidos, un obispo; Carranza también acarició la idea; se prometía a los sacerdotes entera libertad si se separaban de Roma y obedecían a la autoridad civil. A su vez, el gobernador carrancista en Sonora, Plutarco Elías Calles, expulsó a los sacerdotes del estado y quiso reemplazarlos con aquellos dispuestos a formar una iglesia independiente. Hacia 1925 la situación religiosa parecía sin salida. Convencida de que podía jugar la carta política de crear una “iglesia cismática”, la CROM, central obrera de mucho peso en esos años, concibió su proyecto como un apoyo al presidente Calles.³⁷ Olvidó que a la Iglesia Católica y a los creyentes era difícil, si no imposible, encasillarlos.

³⁵ El “caso” Tabasco fue muy radical; en octubre de 1925 la Legislatura del Estado decretó que “ningún sacerdote podía officiar, a no ser que fuera casado”; el único sacerdote que había allí, un jesuita, salió de inmediato; en Dulles, ob. cit., p. 273.

³⁶ Véase Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 152 y s. El Congreso del Estado aprobó una ley según la cual todo sacerdote debía por obligación casarse para officiar su ministerio.

³⁷ Quizá Vasconcelos tenía razón cuando afirmaba en “El desastre”, en *Obras completas*, t. I.

Una vez que la posibilidad de un arreglo negociado se había esfumado, Roma alentó la rebelión, aunque esto siempre será un tema de discusión entre los historiadores. Pero es indudable que Roma primero aconsejó a los obispos una posición conciliadora, adelantando enseguida la resistencia, sobre todo después de la expulsión de monseñor Caruana, delegado apostólico. Así, se asentaron las bases de la guerra; pero es innegable que los obispos, haciendo lo posible por la reconciliación, pidieron al secretario de Gobernación, Tejeda, que la "Ley Calles" no entrara en vigor hasta ser matizada. Desgraciadamente, la máquina anticlerical había sido puesta en marcha; en el seno del mismo aparato de gobierno, se inclinaron hacia la idea de que el clero era uno de los responsables de la "intervención extranjera" en México.

Como en otros periodos de la historia de México, el de 1925-1927 estuvo marcado por la presión de Estados Unidos para obtener concesiones en materia petrolera. Fue un alegato abierto, que ponía en aprietos al gobierno revolucionario; Calles envió dos proyectos de ley al Congreso, que fueron aprobados, en los que se decretaba que el petróleo era propiedad de la nación y que ninguna compañía extranjera podía explotarlo; esa ley prohibía la compra de tierras a los extranjeros, en una franja de 50 km a lo largo de las fronteras y de las costas. La desobediencia del clero a una ley fue interpretada como parte de un complot, incubado fuera del país, contra las instituciones y a favor de las fuerzas reaccionarias, contra las cuales luchaba, al menos en teoría, la Revolución.

Se sabe por algunas confidencias que Calles hizo a Ernest Lagarde, diplomático francés, lo que él pensaba del problema; la Iglesia Católica, decía, se iría debilitando poco a poco cada semana que los templos permanecieran cerrados; sentía una responsabilidad moral por seguir al pie de la letra los preceptos de la Constitución de 1917. Los callistas eran muy nacionalistas y consideraban que los seguidores del

México: FCE, 1957, que la persecución religiosa fue una especie de "escape" de los fracasos políticos y económicos del presidente Calles; le sirvió "de cortina de humo para esconder sus claudicaciones con Norteamérica en materia agraria y en lo que hace a las leyes del petróleo". Pero es cierto que son palabras de un "resentido" de la política callista.

papa eran ajenos a las tesis del progreso, y parecían tan extranjeros como los yanquis. Así es que nadie consideró que la “Ley Calles”, que exigía el registro de los sacerdotes como ciudadanos, fuera una medida desafortunada y coercitiva. Para Calles, los obispos y sacerdotes, al obedecer a la autoridad de Roma, eran simplemente aliados de una cruzada contra la soberanía nacional.

En los círculos del poder, los seguidores de Obregón y él mismo, deseaban a toda costa limar las asperezas entre el gobierno de Calles y la Iglesia Católica. En 1927, Obregón, en secreto, se reunió con el Comité Episcopal al que le pidió que se reanudara de inmediato el culto, declaró además que debía mantenerse cierta moderación, pues “el amor propio del gobierno estaba herido y no podía ceder sin desprestigio”. Desde el año anterior, los obispos se sentían en una encrucijada; una declaración conciliadora se recibía en el gobierno como una provocación; todo tipo de sugerencia dirigida a “suavizar” la aplicación de las leyes constitucionales, como rebelión. El arzobispo Mora y del Río, a raíz de una entrevista en la que decía estar en desacuerdo con las leyes emanadas de la Constitución, fue llamado por el presidente Calles. Esa entrevista de 1926 se ha considerado como el detonador que inició el enfrentamiento armado entre los cristeros y las fuerzas del gobierno.

A partir de julio de 1926, los representantes de la Iglesia Católica recurrieron a casi todos los recursos legales a su alcance pidiendo la reforma a la Constitución, su última carta legal. Pero era pedir un imposible. Los obispos más “duros” como monseñor Manríquez y Zárate, de Huejutla, monseñor Lara y Torres, de Tacámbaro, vieron en la “Ley Calles” el propósito de acabar con la iglesia. Manríquez fue detenido por su pastoral del 10 de marzo de 1926 ya que, según las autoridades, contenía “conceptos sediciosos”. Y el 25 de julio la “carta colectiva” responsabilizó al ejecutivo de la situación, y resolvía cerrar el culto al público a partir del 31 de julio. Cuando no hubo más que discutir, cada bando acudió al pasado:

A la hora de la ruptura cada cual vuelve sobre el pasado, la referencia a las experiencias históricas es constante; todos se sienten en el punto de desenlace de ese conflicto comenzado un siglo antes. ¡Po-

cos ejemplos más hermosos del papel de las ideologías y de la memoria en la vida política!³⁸

Las negociaciones no se detuvieron, mientras el pueblo que tuvo noticia de las prohibiciones, de los cierres de iglesias, las expulsiones y las amenazas del gobierno, se sintió agraviado. “La sangre había empezado a correr entre tanto”. Muchos obispos se preguntaban si el boicot no era contraproducente para ambas partes. En agosto, solicitaron una entrevista con un miembro del gobierno para fijar de una vez su posición ante el presidente Calles. La iniciativa, que fue encabezada por monseñor Díaz y monseñor Ruiz y Flores dio pocos resultados. Calles les comunicó que los curas eran enemigos de la revolución, “puesto que predicaban contra el gobierno y contra la reforma agraria”. Ruiz y Flores contestó que no era verdad, pues el clero jamás había atacado al presidente Calles, ni era enemigo del agrarismo.

El presidente Calles terminó el “diálogo” con estas palabras: “Pues ya lo saben ustedes, no les queda más remedio que las Cámaras, o las armas”.³⁹ Lo importante del intento de conciliación es que mediante éste pudo conocerse cuál era el ideario del gobierno respecto de la religión católica, que salió del secretario Tejeda, vocero del callismo: “La religión es un asunto inmoral que es preciso reglamentar como la cirugía dental”. Y permitió conocer también que los jefes eclesiásticos estaban divididos: por una parte los prelados que se acercaron al gobierno tratando de disuadirlo de la aplicación de leyes arbitrarias para el ejercicio del culto religioso; por otra, la cúpula de la Liga que no esperó solución pacífica y se internó en las zonas más fanáticas del centro del país, donde aparecieron los primeros levantamientos armados de un nuevo sector campesino que se conocería como el de los cristeros. “Esta dramática evolución del conflicto, el fracaso de las gestiones legales, la movilización del pueblo, todo, colmaba de esperanza a los dirigentes de la Liga que no sólo deseaban liberar sim-

³⁸ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 275.

³⁹ Calles a los obispos, el 21 de agosto, citado por Jean Meyer, *ibídem*, t. II, p. 294; la actitud del presidente puso de manifiesto la imposibilidad de un arreglo negociado del conflicto.

plemente a la iglesia de unas leyes inocuas, sino derribar además el régimen para tomar el poder”.⁴⁰

El 31 de julio los templos se habían cerrado, las campanas dejaron de sonar en todo el país. Esta es una fecha fundamental, que parece haberse impreso en el pensamiento católico que la reproduce y poetiza en memorias, cuentos, corridos y novelas. En agosto de 1926 comenzaron los levantamientos armados, muy previsibles por el fracaso de las negociaciones, la guerra había tocado las puertas de la vida social y religiosa de México, sobre todo a los pueblos y villas, ciudades de la región centro-occidental. Desgarrador por sus consecuencias físicas y morales, el episodio más conocido como la Cristiada fue una guerra que sorprendió a gobierno y a eclesiásticos, a intelectuales y al pueblo que la padecería, a los miembros del ejército que la combatieron y al ejército cristero que se sacrificó. La iglesia suspendió los cultos al sentirse acorralada; por primera vez no hay misas ni comunión, ni bautizos, los mexicanos ¿se sintieron lastimados, agredidos en su libertad de creencia? Es difícil saberlo, porque la gente del pueblo es católica “a su manera”, practica la doctrina cristiana en sus fiestas, más que en la liturgia; cree más en los milagros que en la Resurrección.

Al suspenderse el culto religioso, el tiempo parecía paralizado, ya que la intransigencia gubernamental, su política de hostilidad contra la Iglesia Católica, se mantuvo firme. Y la actitud de ciertos sectores de la iglesia fue igualmente radical y torpe. Sin duda también contribuyó la forma como había sido educado el mexicano en la religión, la dudosa preparación de los sacerdotes, corruptos y de muy frágil moralidad, por un lado y, por el otro, un pueblo atado a las reminiscencias de sus antiguos dioses y a una miseria inclemente. Tal vez era cierto que durante muchos años, el clero había olvidado a los pobres, quienes eran “dirigidos” por sacerdotes “torpes, incultos, algunos viciosos”, que obviamente no eran un ejemplo a seguir.

Durante muchos años, el clero no se ocupó de instruir sistemáticamente a millones de indios que hasta la fecha permanecen en la ido-

⁴⁰ Jean Meyer, *Estado y sociedad con Calles*, ob. cit., p. 236.

latría. (...) Algunos de los sacerdotes que tenían a su cargo uno o varios pueblos, no podían abordar una enseñanza más profunda, por tener ellos mismos cultura muy limitada. Además, aún existen en la República mexicana pueblos que conservan sus creencias ancestrales.⁴¹

Ese “pueblo” se entregó a la lucha, guiado por algunos sectores de la clase media ilustrada católica, sacerdotes y obispos. Hombres y mujeres del medio rural se lanzaron a la guerra, pensando que la muerte que hallarían, los iba a redimir, y les abriría las puertas del Cielo. Lo dijo un combatiente cristero claramente:

Nos espera la luz, sustos, hambres, desvelos, cansancios, desprecios, traiciones, calumnias, burlas y el martirio que es lo mejor, y por eso no seamos asesinos, ladrones, deshonestos, inhumanos. Respetaremos al humillado, a las mujeres y a los niños, pero castigaremos a hombres y mujeres que se declaren contra Cristo y la Virgen, veamos mi bandera que es también de ustedes, como dicen los colores.⁴²

El signo que envía la persecución religiosa es múltiple; quienes participaron en la defensa de la Iglesia Católica recuerdan a sus antepasados; los jóvenes vieron el anuncio de los tiempos por venir; los políticos de nuevo cuño revolucionario, una necesidad histórica avalada por el progreso y los nuevos tiempos. Los fieles creyeron descubrir la llegada del Anticristo que cerró los templos, prohibió la liturgia, expulsó y persiguió a los sacerdotes, asesinó a los creyentes y sembró el caos.

En realidad el estallido violento de 1926 había permanecido latente durante varios años de hostilidades, como hemos ya señalado, entre los revolucionarios y la Iglesia Católica. La Cristiada suele considerarse como el único reto serio, “fuera de casa”, que tuvo la familia revolucionaria, desde la caída de Huerta, pues todo levantamiento, asonada o rebelión surgió siempre de los grupos que se disputaban el

⁴¹ María Elena Sodi de Pallares, *Los cristeros y José de León Toral*. México: Cultura, 1936, p. 25.

⁴² Ezequiel Mendoza, citado por Jean Meyer, *Estado y sociedad con Calles*, ob.cit., pp. 246 y s.

poder. Así, el conflicto religioso “revistió el carácter de un desafío externo, de un movimiento que se dirigía a destruir, de ser posible, las bases mismas de la Revolución”.⁴³ Calles preparaba, dijeron obispos y sacerdotes, un plan para aplicar punto por punto la Constitución de 1917, es decir, destruir a la iglesia. El presidente, a su vez, se enteró de que el arzobispo Mora y del Río sostenía que la iglesia resistiría cualquier intento del gobierno por aplicar los artículos. Reunido con su secretario de Gobernación, Calles le pidió que tomara medidas contra el arzobispo; se clausuraron los conventos y las escuelas católicas y sus edificios e instalaciones fueron confiscados. Alrededor de 200 monjas y sacerdotes extranjeros fueron expulsados del país; podían quedarse, les dijo el gobierno, siempre y cuando declinaran dedicarse a actividades religiosas.

Mientras tanto, Calles se quejaba de que la iglesia estaba aprovechándose de la situación, los sacerdotes no permanecieron callados, pero ninguno llegó al extremo de José de Jesús Manríquez y Zárate, quien rechazó de manera indignada las leyes del país. En su carta pastoral del 26 de marzo, desafió al gobierno en estos términos: “No tenemos miedo a las prisiones ni a los asesinatos, sólo a los juicios de Dios. Reprobamos, condenamos y anatematizamos todos y cada uno de los crímenes y asaltos cometidos por el gobierno en días recientes”.⁴⁴

La iglesia inició una guerra no declarada contra la “tiranía callista”; creó su propio ejército armado y a un organismo teórico, la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), cuyo papel fue decisivo en el levantamiento y también en el fracaso de los cristeros, por los errores cometidos y ante todo porque cambió su dirección política inicial—la restauración del respeto a la libertad religiosa—, por ambiciones políticas como la de tomar el poder.⁴⁵ “La Liga declaró el

⁴³ Lorenzo Meyer, “Los inicios de la institucionalización. La política del Maximato, periodo de 1928-1934”, en *Historia de la Revolución Mexicana*. México: El Colegio de México, t. XII, 1978, p. 11.

⁴⁴ Citado por John F.W. Dulles, ob. cit., p. 275.

⁴⁵ Vasconcelos en *La flama México*, 1960, p. 71, dice que “Los jefes de la Liga se portaban con verdadera estupidez política. En vez de buscar alianzas con los jefes honrados de la revolución... se empeñaban en dar a su rebelión un carácter marcadamente religioso que no evitó entre ellos mismos las divisiones más desastrosas”.

boicot económico y empezó una de las guerras más implacables y sangrientas de la historia de México, en la que pelearon sacerdotes y mujeres con una furia y un odio inexorables”.⁴⁶

El clero proclamó que su “lucha” era santa, una verdadera cruzada por la salvación “eterna” de México y de los mexicanos. Como toda guerra religiosa, la de México fue excesiva: Al grito de ¡Viva Cristo Rey!, hombres y mujeres del campo se lanzaron a la guerra. El gobierno, a su vez, empleó métodos tan bárbaros como los de los “cruzados”; como en toda guerra, cada bando le echó la culpa a su adversario. Entre sus filas, la Cristiada llegó a reunir a asociaciones “tan heterogéneas” como los Caballeros de Colón y las Damas Católicas, la Congregación Mariana de los Jóvenes y la Adoración Nocturna, la Confederación Nacional Católica del Trabajo, la Federación Arquidiocesana del Trabajo y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), presidida por René Capistrán Garza.⁴⁷

Para Jean Meyer, la Cristiada fue un movimiento de “resonancias épicas”, en el que se arriesgó la vida no solamente por defender derechos, vengar atropellos y restablecer la dignidad y el honor de hombres y mujeres.⁴⁸ “Se juega la vida por una alegría, por una voluptuosidad que vale la pena, por la vida eterna, por la inmortalidad”.⁴⁹ El cristero tuvo un sentido casi exacerbado del martirio; morir por Cristo le parecía una verdadera gracia a sus pecados, un pasaporte con el cual entraría al Cielo. Dice Jean Meyer, que “el deseo del martirio, sentido como una gracia y como el medio de hacer que avance la salvación de México y del mundo, es flagelante”, que los testigos de las

⁴⁶ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. I, p. 297.

⁴⁷ Según Jean Meyer, Capistrán era conocido como “Capistrán Farsa”, pues su actuación dejó mucho que desear, tanto en Estados Unidos como en México.

⁴⁸ Aguilar Camín, en “Notas sobre la moral social de la Revolución Mexicana”, ob. cit., pp. 96 y s, la considera en cambio como una guerra del pueblo: “una profunda rebelión campesina que llegó a tener en pie de guerra a 50 mil soldados, duró tres años, no pudo ser sofocada por el ejército federal y se rigió internamente por todas las modalidades de una guerra popular”.

⁴⁹ Jean Meyer, *La Cristiada*. México: Clío, colección Grandeza Mexicana, 1997, p. 8. Este ensayo podría verse como la continuación del trabajo de este historiador sobre los cristeros, en una edición de lujo, en formato tabloide, papel couché, debidamente ilustrado.

víctimas afirman que “fue una grande aventura, tan santa y tan noble, fuimos tan dichosos en aquella época”.⁵⁰

Las campañas anticlericales fueron comunes en la zona del conflicto. Por ejemplo, en las calles de Valparaíso, Zacatecas, se pegó un “bando” anticlerical, del general J.B. Vargas, que revela en parte el pensamiento “revolucionario” sobre la Iglesia Católica; era un llamado en este tono: “Pueblo liberal y patriota. . . date cuenta que el enemigo del progreso y el de tu patria es el clero. . . decláralo perro del mal, mátalos a pedradas. Cuando esto se lleve a cabo, la prosperidad y felicidad de México será un hecho”.⁵¹

El país vivió esos años en el terror político y militar. La llamada Guerra Cristera fue un movimiento regional, se dio en una zona dominada por la jerarquía eclesiástica, la menos liberal, digamos: Jalisco, Colima, Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí, y en menor intensidad, en Durango, Puebla. La ciudad de México, por ejemplo, el centro económico y político del país, no estuvo excluida de las acciones de los cristeros. En esa zona el ambiente pareció nublarse, como lo expresa este testimonio:

El 31 de julio de 1926, unos hombres hicieron que Dios Nuestro Señor se ausentara de sus templos, de sus altares, de los hogares de los católicos; pero otros hombres hicieron de modo que volviera. (...) No les importaba a esos hombres dejar a sus padres, sus hijos, sus mujeres y cuanto tenían; marcharon a los campos de batalla, a buscar a Dios Nuestro Señor. Los torrentes, las montañas, los bosques; las colinas son testigos de que esos hombres hablaban a Dios Nuestro Señor gritando el santo nombre de ¡Viva Cristo Rey, Viva la Santísima Virgen de Guadalupe! ¡Viva México!; los mismos lugares son testigos de que esos hombres regaron el suelo con su sangre y que, no contentos con esto, dieron su misma vida para que Dios Nuestro Señor volviera, y Dios Nuestro Señor, viendo que esos hombres lo buscaban de verdad, tuvo la bondad de volver a sus

⁵⁰ Citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, 1997, pp. 31 y s.

⁵¹ Original fijado en las calles de esa ciudad zacatecana, citado en Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, pp. 204 y s.

iglesias, a sus altares, a los hogares de los católicos, como podemos verlo hoy.⁵²

Las partes llegaron a un acuerdo en julio de 1929; los templos fueron abiertos de nuevo al culto. “El primer resultado del arreglo fue el alza de los valores mexicanos en la Bolsa de Nueva York” (*Excelsior*, 23 de junio de 1929). Pero la política anticlerical, aunque menos tensa, siguió su curso: “El 1º de julio de 1929 fue fusilado el P. Aristeo Pedroza, por orden recibida de la capital de la República”.⁵³ Esa política se volvió una mística de los caudillos revolucionarios y era el resultado de aquella revolución que había bajado del Norte, según demostró Aguilar Camín, en los ferrocarriles que la unieron al centro del país:

Más allá de los feudos milenaristas de algunas órdenes religiosas o de la inestable sobrevivencia de expediciones y presidios, el Norte fue un desafío constante—y un asiduo fracaso—para la fantasía y el nervio de la colonización española. Ni la cruz ni la espada echaron allí las fecundas raíces que en cambio el centro de México hizo crecer sobre su extensa estructura prehispánica de ciudades y caminos, alimentos, mano de obra, hábitos y jerarquías, sistemas de dominación y de tratos con el Cielo.⁵⁴

El Norte estuvo unido al país “por unas cuantas inercias”: el idioma, la frontera, los intereses de hombres muy ricos y poderosos. Era una región considerada “liberal hasta la apertura maderista, que veía como aliados a los católicos más abiertos del centro del país; pero también del norte jacobino hasta la saña sanguinaria de Calles contra los mochos del centro del país”.⁵⁵

⁵² El testimonio de Francisco Campos está citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, 1997, pp. 82 y 85.

⁵³ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 341, dice que en los campos, los aviones dejaron caer “millares de volantes para anunciar a los cristeros el término de las hostilidades, y los obispos les enviaban sacerdotes para persuadirlos a deponer las armas”. En *Rescaldos* de Antonio Estrada, el padre Vargas se ve obligado a excomulgar a Florencio Estrada y su gente, después de ver que su petición de que depongan las armas estos últimos cristeros, ha sido rechazada una y otra vez.

⁵⁴ Héctor Aguilar Camín, “Los jefes sonorenses de la Revolución Mexicana”, ob. cit., p. 15.

⁵⁵ Gabriel Zaid, ob. cit., p. 55.

Esto revela con claridad que la ideología de los revolucionarios se basaba en un modelo social y económico que no correspondía con la realidad de México. Eran, como dicen los historiadores, “los tejanos de México”; lo confirma su visión de una agricultura tecnificada, una República depurada del pasado colonial que ellos desconocían. El encuentro con el centro católico y hermético y el sur indígena y misterioso fue el gran choque del que posiblemente nació “la frustración, la impaciencia, la ira, a veces el desprecio”, de los hombres que gobernaron más de una década el país. Creían en el poder de la razón, y pudieron llegar a la conclusión de que “lo que constituye la República es la destrucción total de lo que se opone a ella”. La literatura vio esta dicotomía y la expandió para arriba y para abajo, la llevó a una escritura a veces hermética y dogmática que a fin de cuenta expresaba dos visiones encontradas de la historia y del mundo.

“Nacionalismo sin xenofobia”

Casi paralela a esa historia política y de la religión católica en México, esbozada, nació una nueva visión de lo que debía ser la cultura a partir de la Revolución; en la poesía y la novela, en las artes, era necesario fomentar una sensibilidad distinta a la del siglo XIX. La cultura “revolucionaria” exigía sepultar a la del porfirismo, construir no solamente un hombre nuevo, también un espíritu propio que humanizara el gesto bárbaro pero redentor de las huellas aún visibles del caos sembrado por la guerra.

A partir de 1921 en que llega a la presidencia el general Álvaro Obregón, hasta la cruzada vasconcelista de 1929, la cultura mexicana vive en la incertidumbre, pero sabiendo que debe imponer su presencia frente al dominio imperial de Estados Unidos. Es atravesada por las vanguardias, los “ismos” europeos que cruzan el Atlántico y sobre todo por aquellos ya nacidos en tierra americana. Son “la otra vanguardia”, como la llama José Emilio Pacheco, que se “origina en la *New Poetry* norteamericana”, cuyo año de aparición es 1922, y su escenario “el México que vive una explosión de ‘nacionalismo sin xenofobia’ y donde el ministro José Vasconcelos as-

pira a un *renacimiento* logrado a partir de la unión cultural hispano-americana”.⁵⁶

La cultura había que recrearla y estaba en proceso de ser descubierta, y el mejor sitio donde debía buscarla el poeta y el intelectual, el antropólogo y el profesor universitario era en la historia de México, en lo que los mexicanos quisieron ser. A un tiempo agitado, desgarrado, corresponde una literatura de la misma índole. “Mientras se alfabetiza el país, la tarea corresponde a los muralistas: Orozco, Rivera, Siqueiros”. A los escritores, que son pocos e imprimen sus obras con un tiraje no mayor de quinientos ejemplares, tácitamente se les asigna una misión menos ambiciosa: poner al día las letras mexicanas, acabar cuando menos en este campo con el perdurable retraso, agravado por diez años de guerra civil y por el alejamiento de sus fuentes tradicionales a consecuencia de la conflagración europea.

Entre los mexicanos, señala Pacheco, Novo es el primero en darse cuenta de que ya no es posible sostener la tesis arielista de que “ellos tienen el poder, pero nosotros la cultura”. La novela fue sinónimo de “revolución”, “clases sociales”, “nuevo país”, a pesar de que sus formas estaban por descubrirse. Esos años México vivió arrastrando las consecuencias de una contradicción: se pedía un arte nuevo, pero la estructura social era un obstáculo. Esto explica porqué la Novela de la Revolución Mexicana se escribió con tanta insistencia en un periodo muy largo, de 1920 a 1960, a veces estructurada con base en el criollismo, al vocabulario modernista, hasta que evolucionó y logró formas de expresión modernas. Si es cierto que el país vivía de los fantasmas del pasado, también de las posibilidades reales que la Revolución de 1910 vaticinó. Según Paz, “la historia podrá esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará. Sólo nosotros podemos enfrentarnos a ellos”.⁵⁷

⁵⁶ José Emilio Pacheco, “Nota sobre la otra vanguardia”, *Revista Iberoamericana*, Universidad de Pittsburgh, vol. XLV, nros. 106 y s, enero-junio de 1979, p. 327. Agrega que los fundadores son el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el nicaragüense Salomón de la Selva, y el mexicano Salvador Novo.

⁵⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ob. cit., pp. 88 y s.

La pregunta por el pasado y el futuro de México la planteó un puñado de jóvenes en vísperas de la Revolución, conocido como el Ateneo de la Juventud. Entusiasmados en la renovación del arte y los estudios literarios, en la poesía y la crítica, los ateneístas se declaran desde el principio seguidores de la Grecia Clásica. “Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio”, recordaría uno de ellos, Pedro Henríquez Ureña.⁵⁸ La revolución social encabezada por Madero fue interpretada por los ateneístas como un cambio principalmente en el espíritu y en la cultura, la posibilidad de lograr la unidad de la raza, como quería Vasconcelos: “Manejábamos ideas preocupándonos de la esencia del pensamiento, más que de la moda de su atavío. Nos preocupaba el ser, no la *Cultura*”.⁵⁹ De acuerdo con el Ateneo el conocimiento era un medio para salvarse; y básicamente “el material útil para organizar un concepto del ser en su totalidad”. En el fondo latía la pasión por educar a los demás, mediante la lectura de los clásicos, en los que vieron una base moral, un modelo estético y un ejemplo del hombre universal que soñaban para México.

Propenso a críticas y evaluaciones parciales, el Ateneo planteó desde 1910 su preocupación por rescatar “lo que somos en verdad”, según dijo el filósofo Antonio Caso; la vida individual y colectiva era la búsqueda de una felicidad efímera, pero también era el “hallazgo de algo mejor”. Caso consideraba que México necesitaba “tres virtudes cardinales para llegar a ser un pueblo fuerte: riqueza, justicia e ilustración... volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad”.⁶⁰

⁵⁸ Véase Pedro Henríquez Ureña, “La revolución y la cultura en México”, *Revista de Filosofía*. Buenos Aires, año XI, nro. 1, enero de 1925, pp. 125-132. Reproducido en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, 1962, Juan Hernández Luna, Comp.

⁵⁹ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, 3ª edición. México: Botas, 1935, pp. 311-315.

⁶⁰ Antonio Caso, citado por Adalbert Dessau, *La Novela de la Revolución Mexicana*. México, 1986, p. 67.

Humanizar la Revolución

La herencia del Ateneo salió a la superficie cuando el país fue pacificado y los escritores pudieron volver a preguntarse por el destino de la cultura, el arte, la poesía y la ciencia en México. Su sueño había sido humanizar la Revolución. A la generación del Ateneo siguió la de los Siete Sabios (1915), los Estridentistas (1922), y los Contemporáneos (1928-1932). Citar a estos grupos de manera tan sucinta tiene la finalidad de ver la “marca” que los define: el espíritu liberal, la ideología sin ataduras religiosas. Aunque entre ellos hubo individuos católicos, la tendencia colectiva plenamente asumida fue el anticlericalismo. Dicho de otro modo: la inteligencia mexicana formada desde y a partir de la Revolución fomentó el ateísmo como negación del pasado porfiriano y afirmación de los tiempos modernos. Germán List Arzubide, joven de vanguardia que guió el movimiento estridentista, identificó la Revolución con “la justicia hacia el indio, hacia el obrero”.⁶¹ Pero otros ingenios de la época iban un poco más allá, como Alfonso Reyes, quien en un ensayo recordó a su generación: “A la hora del examen de conciencia—esa media noche del espíritu en que quisiéramos comenzar todo de nuevo—el faro de la etapa simbólica todavía puede iluminarnos”.⁶²

La Revolución creó la posibilidad del “examen de conciencia” con la finalidad de comenzar de cero y crear una nueva visión de la cultura y la sociedad mexicanas. Produjo un vacío cultural durante los años de la lucha armada; pero “vacío” no quiere decir esterilidad, sino algo menos concreto: el escritor vivió en la duda. El problema que se presentó después fue con qué llenarlo; una vez que las cosas volvieron a la “normalidad”, se reactivó de nuevo la cultura; en 1918, alrededor de la revista *San-Ev-Ank*, un grupo de jóvenes quería escribir poesía, teatro, ensayo, novela: Luis Enrique Erro, Carlos Pellicer y, a partir del número 2, Octavio G. Barreda; aparte de los nombres, lo novedoso de la revista fue el espíritu que la animaba y que es visible en el

⁶¹ Germán List Arzubide, citado por Adalbert Dessau, *ibídem*, p. 74.

⁶² Alfonso Reyes, “Pasado inmediato y otros ensayos”, citado en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, *ob. cit.*, pp. 214 y s.

editorial del primer número. Bajo el título “La juventud sin fe: el santuario sin Dioses”, el texto habla de una época convulsa, de guerras (alude a la Primera Guerra Mundial) y de revoluciones, que lleva a todos a la “conciencia de tener una misión”. Los que carecen de ella están a tiempo de reflexionar: “He aquí el mal profundamente doloroso de los jóvenes, de los universitarios; los que no tenemos fe. El sufrimiento de Hamlet”. Advertía sobre el peligro de vivir en la duda, como esos jóvenes que mira el autor del editorial en los corredores de las escuelas como sombras, sin la menor idea de hacer el bien, es decir, cumplir un ideal. “Y la juventud sin fe es un santuario sin Dioses”.⁶³

La actitud que animó a la revista lo determinó tal vez el espectro desolador de la Revolución. En cada número había una propuesta positiva, una crítica abierta a la juventud. En el de octubre apareció el texto, “Por nuestra señora la pereza”, cuyo propósito parece establecer un símil de la situación de los intelectuales mexicanos que van por tres caminos diferentes: el de los “Silenciosos”, el del “Consciente Inconsciente”, y el de los “Egoístas vanidosos”; éstos parecían los peores elementos del escenario social, pues son “ampulosos, hinchados de odio y pedantería, caminaban rígidos”, hablando “de sí mismos como de héroes inauditos”. En el cerebro no había más que un vacío que emitía frases absurdas de “petulancia y desdén”.⁶⁴ Las verdades se perdían en el horizonte. Es decir, esa actitud era la manifestación del desánimo, la poca fe, el desaliento y la desconfianza en el país.

Animada por la inteligencia despierta del joven poeta Carlos Pellicer, la revista parece inspirada en el “nacionalismo sin xenofobia” que debía expresar las esperanzas de la juventud desilusionada por el golpe de metralla y la violencia. La inquietud reunió a los compañeros de Pellicer que crearon su propia publicación, la *Revista Nueva* (1919), anuncio

⁶³ *San-Ev-Ank*, Revista Semanaria Estudiantil, 11 de julio, 1918, p. 13. Mis citas corresponden a la edición facsimilar. México: FCE, 1979.

⁶⁴ Gabriel David, “Por nuestra señora la pereza”, *San-Ev-Ank*, nro. 11, 3 de octubre, 1918, p. 1. La forma, por lo menos del texto, guarda similitud con algunos pasajes de *Petits poèmes en prose* de Baudelaire.

de lo que más tarde sería *Contemporáneos*. Dirigida por José Gorostiza y Enrique González Rojo, sigue manteniendo el rostro de una publicación que expresa el pensamiento de la juventud, como sugiere su mismo lema: "Órgano de la Juventud Universitaria de México". Aunque solamente apareció en dos ocasiones, dos números, su importancia podría encontrarse en la necesidad de ver impresas sus ideas, sus creaciones. Colaboraban además, Jaime Torres Bodet, Bernardo Ortiz de Montellano, el mismo Gorostiza y González Rojo, Manuel Toussaint, entre otros.

De nuevo surgía un "ideal" que en el primer número definieron como el intento por unir a los jóvenes, pero el discurso era antisolemne, refinado para la época. "¿Cómo se procurará la unión de los jóvenes? Nosotros mismos lo ignoramos y si lo supiéramos, no tendría interés decirlo". Revista breve, de poemas y prosas, de ensayo y crónica, fue una voz en el desierto cultural que era el país. Justamente en 1919, aún eran visibles las últimas llamaradas del gran incendio que había sido la Revolución. Ese año fue asesinado Emiliano Zapata, revolucionario en rebelión, en una emboscada. El presidente Venustiano Carranza veía incierto el futuro de la sucesión presidencial. Las aguas políticas y sociales parecían muy revueltas. En ese mar de sombras, tenía que escribirse un poema con el título "Nocturno del destino adverso" de Enrique González Rojo, en el que el "yo" del poeta es perseguido por una sombra, su doble o su otro "yo" que bebe su sangre y lo sigue a todas partes.

En la tiniebla sin rumores,
como un espíritu maligno,
por todas partes una sombra
como un enigma va conmigo.
Entre la noche, en el misterio,
va el enemigo.⁶⁵

⁶⁵ E. González Rojo, "Nocturno del destino adverso", *Revista Nueva*, nro. 1, 9 de junio, 1919, pp. 14 y s. Cito de la edición facsimilar del FCE. México, 1979.

Esa juventud que reclamaba un espacio para sus inquietudes, halló una ventana abierta para expresarla en el movimiento cultural que inició José Vasconcelos. Él revivió los alcances del nacionalismo y los sacó a la superficie social; su filosofía no consiste solamente en construir una identidad mediante el regreso de los dioses positivos, tanto de la Grecia Clásica como de la época precortesiana, sino en crear una nueva conciencia de las tareas que el hombre del sigloxx debía emprender para purificarse. El primer paso era sacudirse de toda influencia del materialismo, una filosofía contra el hombre: tanto el de Estados Unidos, como el de la doctrina marxista aplicada en la Unión Soviética.

Su labor mesiánica, en la que él mismo se siente Quetzalcoatl, consiste en revitalizar el lenguaje, darle un peso particular a las palabras enterradas o en desuso. Vasconcelos cree en la palabra que dirige a un receptor anónimo, pero heredero de las grandes civilizaciones, como la azteca, que se verá reflejado en ellas. No hay palabras prohibidas ni ilegítimas, tampoco las de uso exclusivo del pueblo y las de la clase dirigente y culta. Su prosa es una transgresión permanente, un grito que escupe en el rostro de la mediocridad nacional, tan torpe, que no lo había escuchado. Usar las palabras con inteligencia y con el fin de obtener la libertad del individuo era una manera de establecer contacto entre la historia y el ser. Su prosa es un ejemplo de su filosofía; fluida y de constante evocación de los héroes de la historia universal, que usa una sintaxis cálida, siempre estimulante.

Vasconcelos creía en la posibilidad de recobrar la armonía, la de los griegos en el mundo moderno; se debía implantar una cultura del alma, que revitalizara el espíritu de las naciones y de los individuos. “Nosotros iniciábamos en el Ateneo la rehabilitación del pensamiento de la raza”;⁶⁶ él introdujo la filosofía oriental, el espiritismo, el afán por el misticismo, en sus compañeros. Su energía parecía volcada a una sola pasión: educar. La educación—no la orgánica sino la ideal—que pensó implantar el gobierno surgido de la Revolución Mexicana la había concebido Vasconcelos como la fórmula de rescate del espíri-

⁶⁶ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, ob. cit., pp. 266-269.

tu dormido de nuestra historia. Era la salvación. La Revolución despertó la conciencia popular, la orientó a lo propio, al origen; exaltó los valores espirituales, “la elevación de la personalidad humana en todos los aspectos”. La Revolución debía humanizar al hombre. Toda revolución lleva en su seno una utopía; busca satisfacer apetitos materiales del hombre, y algo más profundo aún: su dignidad, sus valores, su sed espiritual.⁶⁷

Vasconcelos percibe este proceso y lo trata de adaptar a la educación que se fundaría en “la sangre, la lengua y el pueblo”. En la misión de educar al país recién surgido de la guerra, participaron poetas, escritores, pintores, periodistas, músicos, filósofos, profesores universitarios. Prevalcía un mismo espíritu hacia el objetivo común en que casi todos coincidieron: transformar al país pero primero salvar el espíritu de su raza. Vasconcelos es un misionero, y su labor parece de apostolado: funda escuelas, bibliotecas, envía a los maestros en misiones que más parecen de apostolado que de alfabetización; crea colecciones de los clásicos; ve en el pueblo desvalido, la justificación de las luchas recientes.

Emergen las artes populares, olvidadas durante siglos; en las escuelas y en los salones vuelven a cantarse las viejas canciones; se bailan las danzas regionales, con sus movimientos puros y tímidos, hechos de vuelo y estatismo, de reserva y fuego. Nace la pintura mexicana contemporánea. Una parte de nuestra literatura vuelve los ojos hacia el pasado colonial; otra hacia el indígena. Los más valientes se encaran al presente: surge la novela de la Revolución.⁶⁸

Los intelectuales que han reflexionado sobre la Revolución Mexicana, coinciden en un punto: hubo una revolución social y política, y otra ideológica, del espíritu; suelen oponer a la primera, no obstante

⁶⁷ Véase, Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la Revolución Mexicana”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, ob. cit., pp. 167-185.

⁶⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ob. cit., p. 184. También Pedro Henríquez Ureña, “La revolución y la cultura en México”, art. cit., p. 149, considera que la revolución “ha ejercido extraordinario influjo sobre la vida intelectual, como sobre todos los órdenes de actividad” en México.

su importancia indudable, la libertad, el vuelo de la imaginación, el principio Esperanza. El Ateneo fue un movimiento fundador. Pensó que era preciso acercar el espíritu a las fuentes primigenias de la filosofía y las humanidades. Su impulso se mantuvo durante varias décadas en la vida cultural, en el arte y la poesía, en la visión del hombre y de las humanidades de México. Había luchado por destruir los cimientos morales y filosóficos de un régimen, el porfirista, con el fin de construir un hombre nuevo.

Contra el darwinismo social opuso el concepto del libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la Ciencia, la investigación de los “primeros principios”; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes.⁶⁹

Para Lombardo Toledano, la Revolución había sido una actitud encaminada a derribar dos instituciones: el régimen en sus cimientos más hondos, y el edificio mismo de la sociedad. Debía esperarse el momento de que el triunfo de las humanidades fuera una realidad, salida de los ideales de la Revolución. Lombardo como los ateneístas creyeron en las utopías. Pero es evidente que la Revolución había despertado, a pesar de sus errores y desviaciones, la conciencia de la renovación ideológica y espiritual. Pedro Henríquez Ureña en 1914, afirma que las humanidades “han de ejercer sutil influjo espiritual en la reconstrucción que nos espera”,⁷⁰ porque conducen a la perfección humana.

Esta utopía moverá a Vasconcelos. Su objetivo último es implantar en México las humanidades, crear un modelo mediante el cual, el obrero, el campesino, el estudiante, el trabajador, encuentre su perfección. La élite ilustrada se alió en esta empresa vasconcelista, en ese

⁶⁹ Vicente Lombardo Toledano, art. cit., p. 173.

⁷⁰ Véase, Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las humanidades”, discurso pronunciado en la inauguración de cursos en 1914, en la Escuela Nacional de Altos Estudios, reproducido en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, ob. cit., pp. 157-166.

nacionalismo “natural” de la época, inclusive los Contemporáneos que parecerían, por su vocación poética, ajenos al “compromiso social”, asumieron varios compromisos: con el arte, la poesía, la cultura y el afán social y político. Es cierto que se apoyaron en una ética y también en una estética y no en la actividad política, pero jamás renegaron de los gobiernos revolucionarios, de los que fueron servidores en el extranjero o en las oficinas públicas.

Al definir a su generación, la de Contemporáneos, Gilberto Owen decía que había nacido y crecido respirando el “aire joven de México”, y que era revolucionaria; a sus compañeros los unía el afán de “construir cosas nuevas”, y de “adoptar posturas nuevas ante la vida”. Esta era la actitud “revolucionaria”, y no la del membrete o la del grito “¡Viva la Revolución!”.⁷¹ Parece evidente que *Contemporáneos* asumió una actitud audaz ante el arte, la política y la sociedad a la que se dirigía; vemos en sus páginas, y no podría ser de otra forma en una publicación que afronta la crítica, temas y colaboradores diversos; publicó poesía, historia, crítica, crónicas de viajes, traducciones de prosa y poesía; rescató autores olvidados, como Ramón López Velarde, en el número 2 de julio de 1928, y Sor Juana Inés de la Cruz. La revista se sumaba a la cruzada por el arte y la cultura emprendida años antes por los intelectuales mexicanos que pedían a gritos una conciencia crítica, totalizadora; animó el ambiente ya confuso de esos años todavía inciertos, de levantamientos armados, Guerra Cristera, asesinato de Álvaro Obregón y otros hechos que conmocionaron la vida social del país.

Contemporáneos puede “leerse” como una señal de las vanguardias de los años veinte; experimentar con el arte y la literatura fue una manera de percibir la realidad. Pero fue parte del ansia generalizada por hacer un viaje a las raíces del país, su historia y sus mitos, su sociedad y sus símbolos. Tuvo grandes coincidencias con el criollismo, la tendencia literaria y cultural, que animaba la literatura de esos años. No fue elitista, ni cerrada, tampoco ajena a la política, divorcia-

⁷¹ Gilberto Owen, “Poesía y revolución”, en *Lecturas Dominicales*, suplemento de *El Tiempo*, Bogotá, 25 de febrero, 1934, reproducido en la edición facsimilar de *Contemporáneos*. México: FCE, 1981, pp. xv ys.

da de la sociedad mexicana, como la llamaron algunos de sus críticos. Es imposible que una publicación esté exenta de cierto ejercicio del poder; *Contemporáneos*, me parece fue consciente de su papel. Quienes pasaron por sus páginas eran, igual que muchos artistas, grandes soñadores, y al mismo tiempo seres de carne y hueso que ejercieron mucha presión sobre la vida política. Al fin y al cabo grandes solitarios, se refugiaron en el mundo que les ofrecía la poesía, la cultura, de Europa, Estados Unidos y de América Latina. En el mismo periodo en que actuaban los Contemporáneos, las vanguardias trataban de impulsar la cultura y las artes, como es el caso de los estridentistas.

En comparación con los estridentistas, los de *Contemporáneos* tenían más decoro artístico, más instinto para apreciar los valores de la literatura europea y elegir modelos. Eran cultos, medidos, disciplinados. No permitían que la agitación social adulterara su arte. Para ellos la poesía era un juego de imágenes y abstracciones movido por la intuición, la inteligencia y la ironía. Pasados los primeros años de gracia juvenil se recogieron en sí mismos y en el fondo de su soledad bebieron una amarga hez.⁷²

Como otros grupos y artistas de la época, el de *Contemporáneos* fue apadrinado por Vasconcelos, primero cuando éste ocupó el cargo de rector de la Universidad Nacional, y posteriormente al ser nombrado Secretario de Educación Pública. Todo los apasiona, la crítica de las artes plásticas, de música, de cine, “observan agresiva, talentosamente la política”, traducen nuevos autores, divulgan corrientes poéticas europeas hasta entonces desconocidas en México, y practican la “libertad moral”, propiciando el espíritu crítico. Además dejaron una impresionante obra poética. Inician su actividad en el momento de la “reconstrucción nacional” emprendida por Obregón y Calles. Coinciden con la obra inicial de Neruda, Vallejo, Gabriela Mistral, Borges, y con la Generación del 27, en España, con los imaginistas ingleses. Monsiváis explica: “Al fin y al cabo son producto de la clase media alta, a la que la Revolución afectó en gran manera, al privarla de pose-

⁷² Enrique Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, II. México: FCE, 6ª edición, 1974, pp. 163 y s.

siones y concesiones. Y esta condición de venidos a menos, se refleja en su actitud social, evasiva, rencorosa, escéptica⁷³.

José Joaquín Blanco cree que la revista *Contemporáneos* fue un haz de luz sobre una cultura localista y fanatizada; un estilo de escribir la historia literaria con un tono diferente; Blanco caracteriza a sus miembros por su juventud, pues hicieron una obra sólida antes de llegar a los cuarenta años de edad. Los vislumbra tocados por la precocidad, que se explica en parte porque la revolución había alejado del país a los escritores adultos que

se vieron comprometidos con alguna de las facciones vencidas o huyeron por terror a la violencia. Por otro lado, el clima poco apto para la vida intelectual y académica que privó en el país, y principalmente en la ciudad de México, encauzó a otras actividades a toda una generación (la de los Siete Sabios), anterior a la de los Contemporáneos. Así, los jóvenes que andaban por los veinte años cuando Obregón llegó al poder se vieron dueños y señores de la cultura nacional.⁷⁴

Esos jóvenes vieron con nuevos ojos al país y soñaron una cultura distinta a la "oficial", pero afianzada en el nacionalismo de los años veinte, de ese "nacionalismo sin xenofobia", del que Vasconcelos, hemos señalado, fue un claro exponente. Pensaron humanizar el proyecto político y educativo de la Revolución. La actitud sobre la política que suscribieron, evidente en el artículo de Bernardo J. Gastélum en que condena el asesinato de Obregón, también hizo una inmersión en el pasado religioso de México. Miguel O. de Mendizábal, publicó un ensayo en julio de 1928 en *Contemporáneos*; situándonos en el trasfondo editorial del texto, conocemos la postura del grupo respecto de la religión, los misioneros, la Iglesia Católica. No menciona el conflicto entre el Estado y la iglesia, que en ese mo-

⁷³ Carlos Monsiváis, "Prólogo", *La poesía mexicana del siglo XX*. México: Empresas Editoriales, 1966, pp. 32-34. Reproducido en José Luis Martínez, Selección de textos a *Contemporáneos*, 1981, pp. LV y s.

⁷⁴ José Joaquín Blanco, "Contemporáneos: juventud y obra crítica", en *Nexos*, nro. 3. México, marzo, 1978, p. 4.

mento se desbordaba; sin embargo compara la religión azteca con la cristiana que se impuso en el siglo XVI. Para el autor, la conquista fue una empresa “exclusivamente económica”; los conquistadores buscaban oro y hallaron la mano de obra del indio, la única riqueza real y efectiva de las regiones de México. Pero el problema no se encuentra en esa verdad, sino en la pregunta, ¿cómo es que unos miles de soldados y colonos, hicieron posible una organización política que pudo controlar a las masas y aprovecharse de ellas? Por un intermediario: la religión. Los conquistadores asumieron la soberanía y el poder, aniquilaron las castas militar y sacerdotal de la cultura vencida, destruyendo previamente “Los templos, los ídolos y los implementos rituales, hirieron de muerte a la religión misma, al propio tiempo, privando a las multitudes indígenas de su consuelo espiritual, en los momentos en que más lo necesitaban por las tremendas vicisitudes que sufrían”.⁷⁵

El proceso de destrucción de los ídolos y los altares de la “vieja religión” duró varios años, pero no cesó hasta concluirlo: no dejar un solo muro de los templos aztecas, una sola imagen “pagana”, eliminando a los antiguos dioses. El paso siguiente de los monjes, los franciscanos fueron los primeros, fue atraer “por medio de discusiones teológicas a los sacerdotes indígenas”, persiguiendo los actos dandestinos de los cultos prohibidos hasta el último rincón del país, y hostilizando a los contumaces. Los castigos por desobediencia y por no asumir la nueva religión fueron muy severos, lo que refleja que la conversión de los indígenas al catolicismo, como la ve Mendizábal, fue un hecho de sumisión al clero regular y secular, y fue una conversión “relativa, pues el ritual romano sufrió inevitables modificaciones al enriquecerse con las ceremonias, plegaria y oblaiones de los rituales vernáculos”.

La nueva religión no sufrió su amalgama con los mitos indígenas. Los símbolos aztecas fueron cambiados por los de la nueva fe; pero la mentalidad religiosa de las multitudes no cambió sustancialmente; el triunfo sobre la idolatría apareció como absoluto, ya que representaba

⁷⁵ Miguel O. de Mendizábal, “La Conquista y la independencia religiosa de los indígenas”, en *Contemporáneos*, nro. 2, julio, 1928. Reproducido en la edición facsimilar de *Contemporáneos*. México, 1981, pp. 149-199.

la conquista espiritual y militar. Esto fue evidente después, cuando lo sobrenatural jugó un papel decisivo en la conversión de los nativos. Las apariciones se sucedieron en cadena: Nuestra Señora de Izamal, El Señor de Amecameca, la Virgen de los Lagos, etcétera, que no son más que divinidades occidentales “que protegían a los fieles de los dioses caídos”. El milagro glorificó la labor de los misioneros, pues dio carácter divino a su obra material y espiritual.

Lo que importa en esta reseña histórica de la religión indígena y la cristiana es su carácter paradójico, irreconciliable. El espíritu de cada uno seguía trayectorias diferentes que reflejaban procesos mentales opuestos; español y nativo tuvieron diversa interpretación de la religión, de lo subjetivo de la fe y de lo metafísico. A este divorcio debe sumarse un hecho concreto: la obra de evangelización fue dolorosa, un sacrificio de la parte vencida.⁷⁶

El rescate de la cultura mexicana de los años veinte, se relaciona con el intento reiterado de internarse en el pasado, y desentrañar la historia del país, como quería Vasconcelos. Ya que “sabía que toda educación entraña una imagen del mundo y reclama un programa de vida”, y trató de fundarla sobre la tradición. Esto explica su idea de la raza cósmica, el “nuevo hombre americano” que disolvería las oposiciones entre Oriente y Occidente. Cambiando los signos, en vez del lema del porfirismo “Amor, Orden y Progreso”, Vasconcelos coloca el de “Por mi raza hablará el espíritu”, que define su ética y su estética.

La vanguardia cultural y artística de los años veinte vio que la realidad mexicana era compleja, hecha de múltiples fisonomías geográficas, raciales y lingüísticas. Miró a la religión católica como una célula de la historia que se hallaba en declive frente a la cultura cosmopolita. De alguna manera, el texto cristero es una respuesta a esta visión de la historia y una afirmación de que el pasado—y la tradición—era definible desde la Iglesia Católica. La escritura cristera se asentó en esa

⁷⁶ Mendizábal acude a la arquitectura para apoyar su tesis. La arquitectura religiosa de México que es vasta y extraordinaria, dice, fue obra directa o indirecta del único trabajador de la Nueva España: el indio. Pasados los años, este “indio” se sintió herido de muerte al ver la agresión a una religión, unos dioses, que sentía como propios. He ahí algunas causas poco visibles de la Guerra Cristera, de la cultura que el conflicto provocaría.

visión estática que deseaba rescatar el país desde sus orígenes, hurgando en los orígenes del cristianismo y hacer visible el momento en que el misionero—un enviado de Dios y del papa—tocaba con la cruz al indígena infiel y lo convertía en un hombre nuevo y distinto. Evoca además el tiempo feliz desde el tiempo desgarrado del presente por la persecución religiosa o desgarrado que es el presente.

Escritor, arte y sociedad

La discusión sobre el arte y la literatura también fue acalorada y con un sentido histórico; miembro destacado de *Contemporáneos*, Jaime Torres Bodet escribió en 1928, en su estilo preciso y depurado, que la literatura mexicana tenía dos máscaras: la de la tragedia, derivada de la guerra, del acero, de la sangre, que recuerda “el paso desolador de las Walkirias”. Y la otra máscara que “no sonríe”, pero es vital, corresponde a quienes tratan de construir un nuevo rostro de la poesía y las artes, en un ambiente delicado de salud y perspectivas. Creía que había el síntoma inequívoco de una nueva literatura. “¿De una literatura nueva?” Sí, que se desprende de González Martínez, Antonio Caso, Alfonso Reyes y de José Vasconcelos. “Más que su influencia directa, lo que recibimos, a través de ellos, fue el mensaje del mundo literario y filosófico, en que iban plasmando sus propias conquistas”.⁷⁷

González Martínez los introdujo en el universo del simbolismo francés que comentó en varias conferencias de “penetración crítica”. Bajo estas influencias, la literatura de México, como su pueblo, asciende “hacia la luz, en un esfuerzo de todas las horas, interrumpido también a todas horas”.

En ese ambiente de cambio, de ascenso de las vanguardias y de vocación nacionalista, fue escrita y difundida la literatura cristera. La fecha del primer texto cristero es 1928, pero se incrementa en las décadas siguientes. En realidad algunos combatientes habían empeza-

⁷⁷ Jaime Torres Bodet, “Perspectiva de la literatura mexicana actual, 1915-1928”, en *Contemporáneos*, nro. 4, septiembre, 1928, pp. 1-23.

do a escribirla en el campo de batalla, en diarios de campaña, en el género epistolar, amplio y rico en imágenes de la guerra, y en publicaciones periódicas.

La élite política e intelectual de corte liberal que aparece en la escena social a partir de 1910, y que no es otra sino la “generación del Centenario” bautizada así por Alfonso Reyes, hizo una inmersión en el pasado. Esa élite ¿pasaba por alto la cultura política de las clases populares? No del todo. Habría que recordar, no obstante, la función que desempeñan los intelectuales en las revoluciones como clase dirigente. Según Gramsci, es una clase que guía los objetivos por los que se lucha y fija las reglas que deben observarse en relación con el poder. Rutherford afirma que los pensadores progresistas no son una élite sino quienes proporcionan “el estímulo mental a la revolución”. Es decir, su actuación es decisiva en la transformación social; en el caso de la Revolución Mexicana, los intelectuales mexicanos se enfrentaron a dos tradiciones:

Una, heroica y legendaria, pero algo remota, era la de los líderes de la Independencia y la Reforma: Morelos, Hidalgo y Juárez. La otra era la tradición dentro de la cual ellos mismos se habían criado, que estaba más arraigada después de más de treinta años de gobierno de Díaz: era la del intelectual que, o se vende por una posición cómoda en la sociedad, o se protege de la realidad social en un mundo privado y personal; o, combina a conveniencia la primera vía de acción con la segunda.⁷⁸

Estas tradiciones nutrieron el arte y la literatura de esos años; le dieron cuerpo y forma a la imaginación popular y a la ilustrada que vieron en ellas el verdadero *leitmotiv* de sus obras. Madero había quedado ya grabado en la mentalidad popular como el apóstol de la democracia, un redentor social. En realidad se trataba de un ideal que el pueblo anhelaba aunque supiera que estaba lejos de alcanzarlo. Era la construcción de la historia en leyenda o mito revolucionario:

⁷⁸ John Rutherford, 1977, p. 101. Esta imagen del intelectual pusilánime, acomodaticio, “romántico” la subraya Mariano Azuela en su personaje Cervantes, en *Los de abajo*.

La leyenda o mito revolucionario es una creación artística —construido, a su vez, partiendo de muchas obras de arte individuales de distintos géneros—, con un propósito social directo. Es un ejemplo de la influencia del arte sobre la sociedad, prueba de que la literatura no es un simple lujo escapista para el individuo que ha adquirido la cultura, sino que tiene que ver, central y materialmente, con los procesos más fundamentales de la vida social.⁷⁹

Construida por las masas combatientes, un pueblo rural campesino muy desprotegido, la historia de la Revolución Mexicana es rica en mitos, héroes y villanos. Una vez consumada la primera etapa revolucionaria, es decir, la caída de Porfirio Díaz y el ascenso de Francisco I. Madero a la presidencia, creció el deseo de “quebrantar una tradición maldita”, como dijo José Vasconcelos en su *Ulises*, “sonaba la hora de la concordia, y era menester que, como en todos los pueblos civilizados de la tierra, en México también tuvieran los católicos reconocido el derecho que dimana de sus convicciones”.⁸⁰ Hubo un renacimiento, a partir de la Cristiada, del significado de la sangre, que llamó la atención de D.H. Lawrence. Morir, un acto común, durante la guerra religiosa tuvo para los mexicanos el sentido del martirio y de la apropiación del sentido de la dignidad.

Después de repasar de qué manera se enlazan, con sus similitudes y sus diferencias, las propuestas estéticas y morales de los años veinte con el desarrollo de la Revolución Mexicana, se ve más cerca el comportamiento de la novela de la Revolución y de la cristera en la historia literaria de México. Ambas caben en lo que se llamó literatura criolla. Todo intento de aproximación a la literatura cristera se sujeta a dos rasgos fundadores: el primero, la atmósfera cultural que la impulsaba se define por la búsqueda de identidad, un ansia por saber qué es México, qué ha sido su enmarañada historia, su religión, sus razas y sus credos; el segundo, la imaginación que la alimenta, el significado que adquieren sus modelos literarios, simples o complejos, está determinado por la relación de novela histórica y ficción. En ambos casos es evidente que estamos ante una literatura que se estructuró desde y para la conciencia colectiva.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 211. Rutherford señala que el estudio del simbolismo social es una área de la investigación sociológica e histórica a la que el crítico literario puede contribuir mucho.

⁸⁰ Citado por Zaid, *Tres poetas católicos*, 1997, p. 47.

El escritor de novelas, y el de la novela cristera no es la excepción, sufre diversas influencias: sus lecturas, su propia formación, la experiencia acumulada, y en el caso que nos ocupa la inmediatez de los sucesos que se dispone contar. El resultado es un tipo de obra muy peculiar, en la que se detectan lo mismo huellas del modernismo que de la novela "histórica tradicional", de la criollista, influencia del naturalismo y del cuadro de costumbres. En este sentido, es una literatura que recoge la tradición del sigloXIX, que se manifiesta en escritores de la Revolución Mexicana, como Azuela, López y Fuentes, Guzmán. Lo importante es que la Revolución creó una verdadera élite literaria, en el sentido que le concede Rutherford:

La Revolución dio lugar a una nueva élite literaria, cuyos miembros trataron, hasta donde les era posible, de liberarse de la tradición. Podemos observar además que la tradición decimonónica del realismo literario, que ejerció su influencia sobre todos estos novelistas, les estimuló a escribir precisamente según las conveniencias teóricas del historiador social.⁸¹

Y la Guerra Cristera, a su vez, dio origen a una literatura, como el cuento y la novela, la crónica y las memorias, el teatro, la canción popular y la autobiografía, que no se había visto antes en México. El escritor que se interesó por los cristeros fue primero el testigo, el participante muchas veces en el conflicto, el novelista que sintió el compromiso de "relatar" esa historia; también el sacerdote que dirigió a los cristianos, el hacendado que perdió su patrimonio en la lucha; escribieron un tipo de novela histórica, llamada ahora tradicional.⁸²

El otro escritor que "registró" la Cristiada fue el que, en la distancia, miró hacia atrás y la memoria lo llevó a los recodos de aquella

⁸¹ John Rutherford, 1977, p. 19.

⁸² La discusión de si hay una nueva novela histórica, la que escribe Fernando del Paso, Alejo Carpentier, Abel Posse, Ricardo Piglia, Tomás Eloy Martínez, García Márquez, frente a la novela histórica del sigloXIX, especie de retrato de la sociedad, de un héroe "pasivo", de un periodo preciso de la historia, es la preocupación central de María Cristina Pons, en *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del sigloXX*. México, 1996. Sobre todo, los dos primeros capítulos en los que plantea, en términos teóricos, el problema de la novela histórica en hispanoamérica.

guerra. Ya no es el escritor de novela cristera sino un escritor “profesional” que maneja la forma y el sentido de la historia con una clara intención de crear una estética de la expresión verbal, como Juan Rulfo, Elena Garro, Jorge Ibarguengoitia. Otro caso significativo es José Revueltas que recupera la Guerra Cristera como un desgarramiento interior del hombre con el universo.

También existe el escritor contemporáneo que ha visto en la Cristiada una veta literaria, y se decidió por tomar prestado a la historia el motivo, el personaje de sus ficciones, como José Emilio Pacheco, Héctor Aguilar y Vicente Leñero. Se trata de una exploración del pasado en que se combina el drama de la historia con los personajes que la han zurcido. Este puñado de escritores se inserta en la llamada “nueva novela histórica”, concepto que nos sirve para afirmar, con Lukács,⁸³ que en este tipo de relato el héroe se vuelve complejo, problemático; es un héroe degradado en un mundo también degradado. ¿Ficcionalizar la historia?⁸⁴ Desde el siglo XIX parece haber sido la tendencia de la literatura, en México y Latinoamérica. Así es que los tres tipos de escritores escogidos bajo el tema de novela cristera, obedecen a distintas élites culturales, a niveles distintos de complejidad literaria, a diferentes estéticas, pero su objetivo es ficcionalizar la vida de México en los años de la persecución religiosa, 1928-1934. Escribir en una palabra “novela histórica”,⁸⁵ conscientes de que la idea de pertenencia a un medio es inherente a todos.

⁸³ Véase György Lukács, *La novela histórica*. Traducción de Jasmin Reuter, México: Era, 1966.

⁸⁴ Al hablar de nueva novela histórica, Seymour Menton cita un extenso repertorio de obras y autores, lo que indica la relatividad del género; Ermilo Abreu Gómez, *Nafragio de indios* (1951), Fernando Benítez, *El rey viejo* (1959), Antonio Estrada, *Rescoldo* (1961), Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir* (1963), Luis Spota, *La pequeña edad* (1964), Silvia Molina, *Ascención Tun* (1981), Jorge Ibarguengoitia, *Los pasos de López* (1982). Material tan distante y diferente produce una “novela histórica” *sui generis*; así al utilizar el concepto, debe ser matizado en cada obra y autor.

⁸⁵ El concepto “novela histórica,” estudiado por la crítica con cierta frecuencia debido al surgimiento en 1979 de la “nueva novela histórica,” fue usado por Ángel Rama en 1981; por Seymour Menton, en 1982; por el mexicano Juan José Barrientos, en 1983, y al año siguiente por el venezolano Alexis Márquez Rodríguez. Véase S. Menton, *La nueva novela histórica de América Latina, 1979-1992*, ob. cit., pp. 29 y s.

No hay duda de que el artista puede ir contra su medio social, puede ser un revolucionario, un no conformista. Pero hasta cuando lucha contra la sociedad que lo ha formado, hasta cuando huye como Gauguin, no deja de llevar consigo su educación, su clase, algunos de los valores colectivos que han llegado a ser parte de su carne, de su ser profundo. La única solución verdaderamente revolucionaria es la de Nietzsche, es la huida a la locura.⁸⁶

Pero quizá es posible coincidir con la idea de Carlos Fuentes según la cual este tipo de literatura —la criollista, la cristera— representaba un atraso, el símbolo del subdesarrollo cultural, que pudo romperse solamente a partir de 1940,⁸⁷ cuando la novela empezó a revelar un mundo complejo, ambiguo. La complejidad y la ambigüedad no aparecen en la literatura cristera en su primera etapa: la de Jorge Gram, José Guadalupe de Anda, Sandoval Godoy, etcétera, sino en la segunda, que corresponde a escritores como José Revueltas, José Emilio Pacheco, Juan Rulfo, Fernando del Paso, que pudieron trascender el asunto cristero y convertirlo en una “realidad” literaria, en un medio para llegar a una poética.

Así, en gran medida, la literatura cristera contiene las preferencias políticas, sociales, religiosas de sus autores, y ofrece un vasto campo a los estudios literarios. Es, ante todo, una literatura más costumbrista que realista, más cerca del naturalismo por su tendencia moralizante que del criollismo, dominada más por el microcosmos social que el psicológico, y como tal debe apreciarse. Pero la relación entre novela y religión no carece de historia en México, y se inscribe en la estructura social y simbólica de la cultura. Comienza con Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, José Vasconcelos, sigue en Juan Rulfo, Juan José Arreola, Carlos Fuentes, y llega a los escritores más recientes. Esta actitud que va de la superstición al pánico del castigo divino la tienen los soldados de Demetrio Macías en *Los de abajo*.

⁸⁶ Bastide, *Arte y sociedad*, citado por Ángel Rama, “Diez problemas para el novelista latinoamericano”, en *La novela en América Latina*, ob.cit., p. 41.

⁸⁷ Esta tesis de Fuentes la comparte Mario Vargas Llosa en su ensayo “La novela primitiva y la novela de creación en América Latina”, en *Revista de la Universidad de México*, nro. 10, junio de 1969.

Llevar a flor de piel los nombres de santos y de Dios, rezar un Padre Nuestro ante la muerte, se encomiendan a Dios, la iglesia y Cristo Crucificado, pero cuando encuentran a un cura armado, cerca de un pueblo en Jalisco, no dudan un solo momento en matarlo, saquear la iglesia y la casa del sacerdote. Ésta era la situación paradójica de un hombre-pueblo que respetaba la religión católica hasta la veneración, siempre y cuando ésta no estuviera en manos de un cura armado que lo desafiara. El caso más ilustrativo de esta situación la ofrece el mismo Azuela, cuando disfraza de sacerdote a uno de sus hombres para que tome en confesión al “catrín” Cervantes; solamente así estará seguro de que el prisionero no miente; entonces lo acepta en sus filas como a un revolucionario de los suyos, y le importa poco que haya violado un sacramento, como es la confesión.

El público es productor y consumidor de bienes culturales, se inscribe en una “tradicón”, que se manifestaba ya en los años veinte y treinta en México, y el resto de América Latina.⁸⁸ La conciencia de la comunicación entre el público y los creadores había aparecido ya en este mismo periodo. El urbanismo creciente, los programas educativos en ascenso tuvieron consecuencias culturales muy importantes.

No cabe duda que la literatura cristera se inscribe en esa “tradicón”, y la definen características muy específicas. Por ejemplo, en sus páginas suele aparecer casi toda la Corte Celestial: la Virgen, los mártires, los santos y ángeles, padres profetas, el diablo y sus sicarios, incluso animales demoniacos como la serpiente. Las citas bíblicas, las referencias al Evangelio son frecuentes. Más aún: la trama no es cuestión literaria sino la vieja lucha entre el Bien y el Mal descrita sin matices, de manera cruda. ¿De qué tipo de literatura estamos hablando? Documental, de tesis, muchas veces escrita bajo el signo del enfrentamiento, lo que se conoce como “novela cristera” es un material literario que puede verse, formalmente, como parte del relato hagiográfico. La comparación puede ser de utilidad para diferenciar a la literatura cristera, de la Novela de la revolución, una vez que hemos apuntado sus similitudes y las hemos englobado como agentes del

⁸⁸ Véase Ángel Rama, “Diez problemas para el novelista latinoamericano”, en *La novela en América Latina*, ob. cit., pp. 45 y s.

criollismo. Ahora bien, el relato hagiográfico recurre a la “demostración de que el protagonista ha triunfado en su proceso de santificación mediante la constatación de prodigios”, lo que “suele ocupar la mayor parte de la obra”. Pero además se basa en acontecimientos de orden sobrenatural que se aportan como prueba y “que podrían clasificarse en cuatro grupos: profecías, visiones, milagros y muerte beatífica”.⁸⁹

La literatura cristera está llena de profecías y de visiones que los alzados en armas suelen tomar como auxilio divino. Y los milagros se cuentan por decenas. Desde el inicio de la Guerra Cristera, los católicos hicieron todo lo posible por ridiculizar y denigrar al “enemigo”, el Estado posrevolucionario, y convertirlo en un elemento diabólico. Así se inscribe, de manera directa, en el simbolismo social antes citado. Suele tener la estructura de los relatos hagiográficos y “responde a un proceso de perfeccionamiento que culmina exitosamente con acontecimientos prodigiosos”. Además siempre encontramos personajes sobrenaturales que suelen ser Dios, el Diablo y sus sicarios, los ángeles. La visión del mundo de estos relatos hagiográficos como el culto a los santos en la religiosidad medieval está encauzada “al menos, a dos propósitos, ejemplaridad y alabanza”.

Concebido en parte por el sector creativo de la derecha, el personaje del relato cristero es un estereotipo de la *Biblia*, ángel y demonio, mártir, guerrero que en nombre de Dios se enfrenta al enemigo. A menudo es un campesino creyente, un hombre de la clase media como Toral. El escritor produjo sus textos sacando sus motivos literarios de los “hechos” y del imaginario popular y de un pueblo propenso a este tipo de símbolos. Es un relato “donde la moral del clero y los hacendados y su rencor ante la nueva clase se transmutan en sombras leales y fanáticas, los campesinos cristeros, silenciosos portadores del martirologio”.⁹⁰

Como hemos visto, existen varias versiones de los historiadores sobre la Guerra Cristera; la literatura ha ofrecido también la suya.

⁸⁹ Véase Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 141.

⁹⁰ Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el sigloxx”, en *Historia general de México*, t. II. México: El Colegio de México, 5ª edición, 1986, p. 1456.

Más subjetiva, desde el punto de vista del escritor, pero a fin de cuentas una visión, ofrece, a menudo, muchas variables del conflicto, aunque se atenga más a las batallas y los mártires y a las observaciones del autor, describe agrupaciones católicas, órdenes religiosas, sacerdotes, fieles, en lo que una vez más se asemeja a los relatos hagiográficos. Por ejemplo, los relatos martiriales serían un subgénero y su núcleo narrativo lo constituyen la ejecución y los episodios desencadenantes. Se diferencian de las vidas de santos en que el martirio es una batalla ante la muerte y los santos mueren de muerte natural, plácidamente. Quienes escribieron acerca de los cristeros pensaron que estaban ofreciendo a sus seguidores el pan celestial que el gobierno mexicano les negaba. Escuchemos este canto cristero de 1927, “Si la causa es de Dios ¿qué vacilamos?/ ¿Por qué desesperar de nuestra suerte?/ Si en los brazos de Dios nos encontramos/ Nada nos turbe, ni la misma muerte”.⁹¹

Es evidente la influencia de esta “guerra santa” en los escritores; fue enorme para la literatura, y el crítico Manuel Pedro González la explica de la siguiente manera:

La Guerra Cristera fue demasiado violenta y apasionada para que dejara de impresionar a narradores y poetas. Aparte de un buen número de cuentos, de corridos y de literatura de propaganda, la dramática aventura cristera nos ha dejado algunas novelas que merecen comentarse.⁹²

Además, el pensamiento popular ha creado su propia “ficción” de la Cristiada, pues sus sobrevivientes han contado los milagros y prodigios que produjo.⁹³ Tres fusilados caen en abanico, formando casi la cruz; los verdugos de los cristeros son castigados por el Cielo;

⁹¹ Citado en Alicia O. de Bonfil, *La literatura cristera*. México: INAH, 1970, p. 95; el corrido se llama “El guiso de Satán”.

⁹² Manuel Pedro González, *Trayectoria de la novela en México*. México: Botas, 1951, pp. 297 y s.

⁹³ Este trabajo lo llevó a cabo Jean Meyer, *La Cristiada*, t. III, cuando entrevistó a muchos hombres de Jalisco, Colima, Michoacán y Durango, como testigos de una historia documental que a Meyer le interesaba conocer.

en 1927 se dijo que Calles había sido atacado por la lepra. Y siguen los prodigios y milagros hasta el infinito. La voz del pueblo construyó su propia mitología de la guerra, bajo el signo del martirio. La persecución, dice Meyer, fue anunciada con 428 horas de anticipación mediante una lluvia copiosa en Valparaíso; en mayo y julio de 1926, el cielo se oscureció; “a la muerte de los mártires, la naturaleza se conmueve, la tierra tiembla, las campanas tocan solas, el viento se levanta”.⁹⁴ La literatura recoge esta expresión popular, la enriquece, la transforma.

La literatura cristera se leía en escuelas católicas, entre familias con criterio conservador, entre la jerarquía eclesiástica, de una manera clandestina. Es posible pensar que leer esos textos era un acto de rebeldía contra el Estado laico, y una forma de solidaridad con los “mártires” caídos en la batalla. Era una literatura perseguida, negada. Entre las obras consagradas como expresión de la Cristiada, se pueden citar las siguientes, una lista que han hecho Agustín Vaca, Xavier de Navasqués, y Guy Thiébaud.

1. *Viva Cristo Rey* (1928) de Vereo Guzmán
2. *Héctor* (1930) de Jorge Gram
3. *La virgen de los cristeros* (1934) de Fernando Robles
4. *El santo que asesinó* (1936) de Fernando Robles
5. *Los cristeros* (1937) de José Guadalupe de Anda
6. *¡Ay, Jalisco, no te rajes!* (1938) de Aurelio Robles Castillo
7. *Federico Reyes, el cristero* (1941) de Rafael Bernal
8. *Los bragados* (1942) de José Guadalupe de Anda
9. *Pensativa* (1945) de Jesús Goytortúa Santos
10. *Alma mejicana* (1947) de Jaime Rand
11. *El rancho de san Antoñito* (1947) del P. Heredia
12. *Jael* (1955) de Jorge Gram
13. *Rescoldo* (1961) de Antonio Estrada
14. *El voto de Chema Rodríguez* (1964) de Heriberto Navarrete, S. J.
15. *De Los Altos* (1991) de Guillermo Chao Ebergenyi

⁹⁴ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. III, pp. 310 y s.

Como puede verse el material cristero es vasto y diverso, y maneja varios géneros, como ya lo hemos apuntado. Pero tiene razón la crítica cuando señala que es una literatura de tesis (Meyer), compuesta de obras de estructura más documental que literaria en las que no hay correspondencia entre sus aspectos formales y sus personajes (Manuel Pedro González). Por lo común el autor se adelanta a las acciones para imponer su punto de vista sobre la historia que va desarrollando, o bien antepone su "visión" a la de los personajes sacrificando la historia y la eficacia literaria.

¿Es literatura católica? Sí, pero esto no quiere decir que en sus páginas exista solamente vocación religiosa, sino, como en toda literatura coexisten variables. La literatura cristera se apoya en el modernismo y sus metáforas más comunes, en el realismo, en la novela criolla y en la Novela de la Revolución Mexicana, de la que es sin duda una extensión. Se le ha llamado reaccionaria porque construyó un mundo contrario al progreso y a la idea nacionalista de la Revolución Mexicana. Guy Thibaut cree firmemente en que el origen de esta literatura se encuentra en las oscuras concepciones del hombre, de la Tierra, de la religión y de la iglesia que sostienen los católicos del centro de México. Es una verdad a medias, ya que el texto cristero es un producto heterogéneo, que sirvió de expresión a un pueblo y muestra católicos de muchos tonos, que suelen enredarse en el odio y la pasión, el sentimentalismo y la oración. Hay canto y poesía. Los autores del género han dotado su literatura con el lenguaje del pueblo, salido de la idiosincrasia y de la tradición de las comunidades por donde pasó la guerra. El cristianismo que permea la obra revisada aparece en segundo plano; el primero lo ocupa el fragor de la lucha por la obtención del poder cuyo protagonista es un cruzado.



Segunda parte



Una literatura negada

Más que una escritura literaria, la que produjo la Guerra Cristera es una escritura de la historia que la hizo posible y principalmente del pueblo que la reinventó. Hay muchas maneras de acercarse a ella, es posible renegar de su existencia y condenarla al silencio, y también se le puede calificar como “literatura reaccionaria”, inclusive tanto para el crítico francés Guy Thiebaut como para Adalbert Dessau se trata de la “novela de la contrarrevolución”. El material que generó la Cristiada es abundante y heterogéneo, como el de la Novela de la Revolución Mexicana. Sea de un signo o de otro, esta literatura que se encuentra en diarios de campaña, memorias, ensayos, semblanzas biográficas, novelas históricas, novelas rurales y de costumbres, forma parte de la historia de la cultura mexicana del siglo xx y es así como vamos a considerarla. Es evidente que la literatura cristera estuvo limitada a esporádicas apariciones, como si se tratara de un producto clandestino, circulaba a escondidas en escuelas religiosas y círculos familiares, y sus autores se amparaban en seudónimos.

Además de los escritores consagrados como cristeros, hay que mencionar a algunos “teóricos”, apologistas y divulgadores de la Cristiada que ofrecieron su visión sobre México. Muchos se refugiaron en la revista *David*, cuyo lema era “Dios, Patria y Libertad”, publicación que sirvió como memoria de los caídos y como órgano de información semioficial del movimiento cristero, que publicaba cuentos, memorias, corridos, biografías de los muertos en la batalla, fragmentos de novelas. En su segunda época, *David* era una especie de reminis-

cencia cristera, un anacronismo de los años cincuenta, en cuya portada aparecía el dibujo de la Plaza de San Pedro, del lado izquierdo un Cristo parecido a Nerón y en el derecho la Virgen de Guadalupe. Página abierta a presbíteros, católicos, amigos de los excombatientes, y de escritores y poetas, la publicación reproducía el espacio y el tiempo de la Guerra Cristera.

David quería revivir la historia oral y escrita de la lucha cristera en sus distintos frentes, describiendo a los que “heroicamente” habían caído, dando espacio a las familias “ejemplares” católicas mexicanas que favorecieron la “causa”. Se deseaba mantener abierta la herida aparentemente ya cicatrizada de una tragedia. Estaba dirigida a los Legionarios de Cristo Rey. Recogía poemas y textos, escritos muchas veces en el campo de batalla, verdaderas prendas no tanto por su valor literario sino por el carácter documental, de primera mano, como esta oda o canto a los hijos de Cristo, llamada *Ciudad de Cristo Rey* que el Pbro. José Romero Vargas escribió el 7 de marzo de 1927:

¡Oh pueblo de mil héroes, Cotija la dichosa!
 Ciudad de raza noble, de sangre generosa
 que luchas por la Iglesia, por Cristo y por su Ley,
 los pueblos que circundan tus límites sagrados
 te aclaman con delirio y muy entusiasmados
 te llaman por tus hechos Ciudad de Cristo Rey.
 Permíteme que yo cante tus glorias inmortales¹

Y siguen más de cincuenta versos, en los que llama a los cristeros “nobles campeones de la Cruz”, y a la ciudad de “campánulas y flores”, el templo del Señor, donde moraba “el arte y la poesía”. Todo era luz, hasta que “llegó del Averno con manchas y negrura/ la sombra de Plutarco tu gozo a perturbar”. Parece increíble que en mitad de este himno a una pequeña ciudad pacífica, una especie de Paraíso aún no tocado por la historia, el “poeta” introduzca a “Plutarco”, es decir, el

¹ Este himno apareció en la revista *David*, t. 1, 2ª época, nro. 5, 22 de diciembre de 1952, pp. 76 y s. Su director fue Aurelio Acevedo, “uno de los primeros alzados”, dice Jean Meyer, que tomó las armas en 1926 y se “mantuvo en la clandestinidad y la resistencia hasta 1940”.

presidente Calles, para señalarlo como un motivo nefasto de regreso al caos, al mundo profano; salido de las llamas del infierno, este hombre no es en el poema del padre Vargas, personaje histórico, sino un mito, una leyenda negra.

La guerra de los cristeros no fue narrada solamente por escritores; también se ha transmitido de padres a hijos; a partir de campesinos, sacerdotes, católicos de la clase media, excombatientes, que se creyeron obligados a contar a los demás el drama visto o padecido. Quisieron insertarla no en la historia, sino en la mitología popular. Además de ese narrador "espontáneo", existió también el escritor profesional que fortaleció su escritura en la cruzada cristera: un excelente *leitmotiv* para ser convertido en literatura. La literatura cristera es como una fiesta en la que el pueblo debía reconocerse, hallar su naturaleza; en sus páginas existe la tendencia a demostrar que sin las celebraciones rituales de cada año, el tiempo se paraliza. ¿Cómo darle continuidad? El corrido popular, las memorias y los diarios de campaña que la Cristiada generó e impulsó hablan de hazañas en la guerra, de apariciones, de escasez y desolación; pero ésa es solamente la apariencia, en el fondo de esa literatura se encuentra la pérdida del tiempo y del espacio que celebra la fiesta. Ya sea la del santo del pueblo, la del Día de Muertos, la de la Semana Santa, la fiesta es un rito que pone la realidad al desnudo; es una revuelta, dice Paz, y en el caso que nos ocupa la revuelta es vivida como una fiesta.

De ahí que la literatura cristera haya creado un tiempo excepcional en que la sociedad regresa al caos, y en disolución, ahogada en su propia farsa, sea gobernada a través de la fiesta, distinta a la que se ve en la vida diaria. Construye algo nuevo, y mediante la fiesta, lo destruye, como el Ave Fénix: de las cenizas de lo que fue, vuelve a su forma primera. La Cristiada se alimentó de consignas pero sobre todo de indulgencias, rezos y plegarias, y muchos himnos que los católicos entonaban antes del combate o en sus noches de soledad y reposo. El himno del padre Vargas expresa en su lenguaje religioso no sólo la fe de los combatientes, sino también sus esperanzas y martirios.

Voces “inéditas” de la Cristiada

*Adelante, defensores,
Adelante, huestes santas.
Adelante, pueblo invicto,
Adelante, Cristo os llama.
Recordad que en la Colina
Una Virgen los ampara
Y seremos siempre firmes.
En la fe guadalupana
(16 de diciembre, 1927)*

Como toda guerra, la Cristiada tuvo su ideología, su justificación y sus objetivos; se encuentra en las proclamas y los estatutos de la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa y en varios de los manifiestos que sus líderes dieron a conocer a la opinión pública. Jean Meyer la recogió, ya dijimos, oportunamente en su historia de los cristeros. La que vamos a citar a continuación es la ideología de los cristeros pero vista desde los textos de escritores, cronistas, narradores; no forma un cuerpo teórico sino un punto de vista siempre ampliado por un lenguaje subjetivo, que pretende ser literario. Es retórico y a veces rebuscado. En la Cristiada no hubo sólo milicia, dirigentes y tropa, también poetas, escritores, mártires, teóricos, filósofos, sacerdotes que la interpretaron y expresaron. Además se cuenta con las referencias testimoniales, cuyo valor es decisivo a la hora de reconstruir el texto inacabado y abierto de la Cristiada, pues permite escuchar las voces de sus protagonistas, leer sus memorias con todo lo que el recuerdo puede provocar en la mente y en la imaginación.

El primer relato sobre la guerra fue escrito por Juan F. Vereo Guzmán en el fragor de los años de lucha; se trata del relato de *Jesús vuelve a la tierra* (1928), que también se conoce como *Viva Cristo Rey*,² pre-

² Esta obra se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, sin referencia a la editorial que la publicó ni la firma del autor. En sus primeras páginas incluye dos sonetos como epígrafe: “La parábola roja” (comunismo), y “La parábola azul” (cristianismo), que reflejan mínimamente la lucha ideológica y social de los años veinte, tanto en México como en el resto del mundo.

sentado como “novela revolucionaria”. Este periodista, poeta y narrador de Morelos, escribió como si el sigloxx no hubiera llegado. Su prosa es farragosa, desprovista de originalidad pues obedece de manera mecánica a los tópicos explorados por el modernismo: la imagen del bohemio, la del cielo azul, la mujer como pecado. No se trata de un caso aislado sino de la tendencia prevaleciente en la mayoría de los escritores cristeros, que usan un lenguaje de contenido social útil para expresar desdichas pero poco eficaz en materia estética. En los años veinte y treinta prevaleció en muchos escritores el modelo modernista no obstante que había sido sepultado por las vanguardias. Vereo Guzmán publicó varias de sus obras en las que la denuncia social se traduce en panfleto, el desplante lírico en versos sentimentales y religiosos en los que campea el anacronismo. Su estilo parece de ultratumba, lugar que intentó rescatar protegido en los románticos y los modernistas.³

La novela que dedicó a la gesta cristera está dividida en tres partes muy distintas entre sí, al grado de que cada una parece un “relato independiente” que el autor juntó en un mismo título y un mismo volumen. La idea que las sostiene es simple y como en otros relatos puede utilizarse como un termómetro que registra la temperatura que animó la causa cristera: la del enfrentamiento entre un pueblo católico, azuzado por clérigos, católicos recalcitrantes, hacendados defensores del *ancien régime*, y mujeres beatas, y el Estado laico, necesitado de reafirmar su maquillaje revolucionario persiguiendo a la Iglesia Católica ya que entorpecía seriamente sus planes de cambio social, político, y su objetivo final de transformar la mentalidad de la gente.

Citamos en otro apartado la última parte de *Viva Cristo Rey*. Por lo pronto nos atenemos a la primera en que una extraña parábola del regreso de Cristo a la Tierra, llama la atención porque no sirve de motivo literario sino como detonador social. Es la historia de fray Gerundio, franciscano humilde, que inspirado en un cristo amigo de

³ De la vasta obra de Vereo Guzmán, he aquí estos títulos: *Cantares de la vida iluminada* (1933), *Bandera en la barricada* (1933), *La inquietud de la hora* (1924), *La montaña que canta* (1934), y en prosa, *Más cruel que yo* (1930) y *Siluetas morelenses* (1934).

la justicia social, proclive a la ayuda del prójimo, a defender los mandamientos, sobre todo, no matarás. Este hombre se transforma en Cristo, de pronto hace milagros, cura a los enfermos, devuelve el habla a los mudos, da de comer al hambriento, evita el sufrimiento de los niños. Después de muchas calamidades, fray Gerundio cae en poder del “enemigo”: los religiosos que defienden a los hacendados, azuzan a los campesinos para defender “su religión” y “su Dios”, que se han armado para resistir las embestidas del gobierno. Uno de los hacendados de la región considera que fray Gerundio es un peligro para la paz y la estabilidad social, y ordena a sus hombres la detención del fraile y su expulsión. Camina a la deriva, mal herido, muerto de hambre y desfalleciente, el mundo le da la espalda; es objeto de humillaciones; donde aparece lo echan como a un perro samoso. Cuando se repone de esta persecución, ayudado por unas mujeres que creen en él, sigue su camino. Así hasta que es aprehendido de nuevo, fusilado de inmediato, y una mujer al servicio de la causa cristera, le dispara el tiro de gracia.

Es significativo que este relato esté escrito por alguien que conoce la religión católica y sus vericuetos desde adentro; así es que lo narrado se torna irónico simplemente al ser descrito el pensamiento, la acción, la figura misma de los obispos, sacerdotes y del pueblo creyente, que se han convertido en diablos de la religión.

En la segunda parte Vereo Guzmán sitúa al lector de manera directa en pleno conflicto religioso, y en un lugar muy preciso: Tepatitlán, en el estado de Jalisco, la cuna de la Cristiada. El padre Pedroza encabeza con gran serenidad y sentido cristiano, el adiestramiento de los fieles, y fortalece el espíritu colectivo con sus convicciones sobre la persecución que en el pueblo ha iniciado el agrarista Roberto Alquisira, ingeniero preparado en las filas del ateísmo, quien rechazó la propuesta para ser diputado, y aceptó la presidencia municipal de su pueblo. Alquisira pensó en su “villorrio mustio en donde hasta alzar la vista era pecado”, y decidió empezar a trabajar para cambiarlo. Pero ahí estaba Pedroza, y el canónigo Vidrio piensa que Goliat se acerca “cubierto de hierro a provocar al pueblo de Israel”. Cita a las Doce Tribus, a David que por desgracia le falta la piedra para su honda. Él escucha una voz que le dice: “Los enemigos de

Dios, son Goliat, la Iglesia es David, la Fe es la honda, y tú Pedroza, eres la piedra”.⁴

Después de largas reflexiones teológicas y políticas, el canónigo y el cura llegaron a la conclusión de que no era posible ser humanos con los herejes, ni con los enemigos de Dios y de su iglesia; de paso se apoyan en el ejemplo de San Luis, rey de Francia, en los tiempos en “que taladraban con hierro candente la lengua de los blasfemos”, y en Santo Domingo de Guzmán que supo “purgar las almas de los relapsos condenando los cuerpos en las hogueras humanitarias de la Santa Inquisición”.

Vereo Guzmán describe a personajes de carne y hueso, es decir, nombres que obedecen a los que registra la historia de la Cristiada, como el licenciado Anacleto González Flores, quien aparece como un “joven dinámico, inquieto, y lúcido” dedicado a “redimir culpas”, poseía elocuencia, y una facultad para sugerir y dominar. “Su verbo exaltador atraía, como una fascinación a quienes lo escuchaban, y poco a poco llevaba a los corazones ese fanatismo formidable que hace milagros en Lourdes y en Hyerosolima”. Como se sabe, era el jefe de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). “Era el alma de la revuelta, el motor potente de la lucha”, hombre de 36 años de edad, González Flores dirigía el movimiento armado de Los Altos. El relato describe en detalle su captura, aprensión y fusilamiento. Fue hecho prisionero en una casa donde se reunía con los simpatizantes y miembros de la ACJM, debido a la delación de una mujer a la que los cristeros habían dejado viuda pues mataron a su marido, también a sus hermanos y, como si fuera poco, quemaron vivo a su pequeño hijo.

Muere el jefe de la ACJM pero deja un ejemplo; antes de ser fusilado hace un llamado a los soldados, les dice que no son asesinos sino ciudadanos al servicio de los mexicanos, entonces ellos dudan y se niegan a disparar al sentenciado. Se instruye a otro pelotón de fusilamiento y se le ordena disparar, pero escuchan la voz suplicante, enér-

⁴ Este diálogo muestra claramente la tendencia del libro de Vereo Guzmán: satanizar a los sacerdotes, su visión “cristiana”, su doctrina basada en el odio, y su falsa percepción del problema social y político del México de los años veinte.

gica y tal vez profética de González Flores y desisten de su intento. El coronel que dirige la operación saca su pistola y dispara en la cabeza del reo que cae fulminado. Un sacerdote logra decir en latín, descansa en paz eternamente. Amén. He aquí una lección de valor militar, de fe religiosa y de rasgos místicos con que esta literatura envuelve a sus héroes, y los convierte en parte de un martirio colectivo. Es una explicación de la Cristiada más ética que teológica, más ciega que religiosa, pero a fin de cuentas un ejemplo de los hombres que dirigieron a los cristeros como el legendario González Flores.

Otra versión de México y su historia, de la religión católica y sus fieles, la ofrece el sacerdote Jorge Gram en una de sus novelas, *Jahel*. Tratando de encontrar una respuesta a la persecución religiosa, lo primero que elabora es una imagen de México como un país de inmensos recursos materiales y humanos, con una cultura sólida que crearon los misioneros del siglo XVI, pero que en la actualidad se ha “estancado en la noche de una barbarie anacrónica”, debido a la naturaleza vil de sus políticos, a los que llama “chinchés”, y proliferan al amparo de las autoridades, surgidas de la Revolución. Un ejemplo perfecto es Atilano Banda. El origen perverso de Atilano viene desde la cuna: “vago de nacimiento”, recogido del estiércol por el cura de la localidad de Sany en el estado de Zacatecas; este ser contamina la moral y las buenas costumbres; es un pícaro, un prepotente. Su índole es por tanto, “retrógrada”, afirma Gram, ya que ni el seminario ni el camino hacia Dios pudieron domar una bestia malhadada. Fue expulsado de su propia casa, porque su madre se negó a aceptar la holgazanería, la desvergüenza de aquel hijo de alma “más mugrienta que la piedra”. Todo esto sucedía en 1914.

Contraria a él está la familia Soler, ejemplo de bondad cristiana, de hacendados justos y queridos por sus trabajadores, quienes sufren sus atropellos. Al contrastar dos formas de vida, dos actitudes, la del hogar productivo, católico, con hijos obedientes que se confiesan cada semana, como Margarita (protagonista del relato), y la del golfo Atilano que terminó de crecer en los burdeles y antros de la ciudad de México, Gram construye su propia mitología: la de un México bárbaro que necesita ser domesticado por el cuerpo social de la Iglesia Católica. Expone la vieja tesis del buen salvaje que necesita la mano civiliza-

dora de la religión católica para humanizarse. La trayectoria de Banda es previsible: escala con rapidez varios peldaños, desde el más ramplón hasta los de cierta importancia: “periodista, agitador avanzado”, termina anclado en el socialismo, la carrera más rentable en los años veinte en México, dice Gram. Atilano al fin pudo consumir sus sueños la madrugada del 6 de febrero de 1921, “cuando los socialistas hicieron estallar la famosa bomba de dinamita en la casa del anciano Arzobispo de Méjico”.⁵ Se terminaron las fechorías del villano cuando Ponce, dispuesto a matarlo, se le enfrenta y el cobarde huye asustado.

El centro del relato cristero es su heterogeneidad, pues cada sector aparece con particularidades precisas, a veces excepcionales; los mártires se cuentan por decenas; los intelectuales que participaron en la conducción de la guerra, como guías y líderes, aparecen en menos cantidad pero son pieza clave de la dinámica política e ideológica; muchos de ellos son sacerdotes que asumen su calidad de dirigentes. La Iglesia Católica y su simbología son representadas como algo inalcanzable. Las huestes o masas campesinas en guerra son una veta importante para la investigación pues permiten acercarse a la psicología colectiva,⁶ al estudio de las mentalidades. Son una especie de expresión del alma popular, reflejo de la memoria colectiva y de un vocabulario regional.

La ideología cristera no tuvo propiamente una filosofía, pero sí varias que la legitimaron, y suele hallarse dispersa tanto en los manifiestos de la Liga como en los “sermones” que expresan los largos pasajes de las novelas de Jorge Gram, de Fernando Robles, en memorias y biografías que citaremos. Se encuentra también en algunas observaciones de teóricos y narradores de la Cristiada como Andrés Bar-

⁵ Jorge Gram, *Jahel*. El Paso, Texas, 1955, pp. 58-63. Interesado en degradar a niveles ínfimos de la condición humana a Banda, cuyo apellido es ya un indicio, el autor lo convierte en blasfemo, mal hijo, que en Gómez Palacio, Durango, se dio el lujo de bailar sobre “las hostias consagradas”.

⁶ Esta división con fines metodológicos la llevó a cabo John Rutherford, en *La sociedad mexicana durante la Revolución*, ob. cit., con notable éxito; vio en esos componentes de la Revolución Mexicana—los intelectuales, los revolucionarios, las masas combatientes, la élite urbana, la iglesia y el ejército—la sustancia de una historia no escrita. No incluyó el lenguaje de las novelas analizadas como problema estético, su estructura, los símbolos a que remiten, como debe hacerlo el análisis literario.

quín y Ruiz, seudónimo de Joaquín Blanco Gil, dirigente de la Liga, uno de los teóricos del “movimiento de liberación” que promovían los ligueros, y en *El santo que asesinó*, una biografía histórica de Fernando Robles, que ve la persecución religiosa como un regreso a la historia precolombina, ya que evoca la tendencia de los aztecas hacia el sacrificio de seres humanos, la necesidad de sangre que exigía el dios Huitzilopochtli. Y justifica el levantamiento cristero como el estallido natural de un pueblo cuando se le priva de sus libertades; Robles descubre la gran vocación de los mexicanos por el martirio, si agreden a su religión, sus santos y su iglesia.

A Blanco Gil, Robles y Gram los identifica su punto de vista sobre lo que ha sido México desde la Conquista hasta la Revolución Mexicana; consideran que la Iglesia Católica tuvo una misión redentora como guía de los mexicanos y pionera en la educación, las artes y las letras, la creación de la universidad y la conquista espiritual de México.

Autor de varios libros, Blanco Gil publicó en 1947 *El clamor de la sangre* que hacía el registro de los “mexicanos muertos, en una u otra forma, en su lucha secular por el Reinado Temporal de Cristo”. Escribió textos históricos, biográficos, libros de crónicas, conceptuales, teológicos. En la crónica *Los mártires de Cristo Rey* (1937), describe a los mártires Antonio Acuña Ramírez y Joaquín de Silva y Melgarejo, y hace un retrato biográfico de los “mártires de Guadalajara”. ¿Quiénes son estos mártires? Entre otros, el ingeniero Luis Segura Vilchis,⁷ uno de los dirigentes de la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, el movimiento radical que promovió la violencia en el conflicto cristero. Esta prosa parece destinada a los creyentes; es individualista, no establece un diálogo con el lector, sino con una comunidad cristiana en abstracto; sostiene que los católicos fueron objeto de una persecución milenaria; y considera que la Iglesia Católica ha regulado siempre a la sociedad mexicana, es su guía y su origen.⁸

⁷ El ingeniero Luis Segura Vilchis fue fusilado junto a los hermanos Pro en 1928 en la ciudad de México, acusado de complicidad en el atentado al general Obregón, en Chapultepec, ese mismo año.

⁸ Blanco Gil explica que Dios le dio a Jesucristo el reino de todo el mundo y en el Día del Juicio Final se le sujetarán amplia y cabalmente todos “sus hijos”; hay que aceptar a Jesús como Rey del Universo. Y rey de los mexicanos.

Fernando Robles fue más lejos que Blanco Gil en su libro sobre Toral: hizo una lectura de la historia de México, sus ideas políticas, religiosas y sociales, bajo una mirada parcial y limitada. La “patria gloriosa” nació del abrazo de dos razas predestinadas, el de Cortés y la Malinche, que dio a América un “nuevo sentido heroico y generoso de la vida”. A partir de esa unión se creó una mística que condenaba el cuerpo material en “aras de una bienaventuranza celestial”. La persecución religiosa provocó su contraparte: la divulgación de la historia del cristianismo. Muchos sacerdotes, escritores, simpatizantes de la Cristiada creyeron que había llegado la hora de revelar a los mexicanos las “verdades” de la religión católica. Es posible afirmar que a la “locura atea” de los años veinte, el pueblo respondió con la “locura religiosa”. La acción de Toral, sigue Robles, obedece a “la rebelión ancestral del espíritu contra la materia, del ideal contra la realidad, de la esperanza contra el infortunio”.⁹

Algunos críticos consideran a los escritores cristeros como enemigos de la Revolución Mexicana;¹⁰ más que “enemigos” fueron divulgadores de una “visión” de la historia distinta a la revolucionaria. La patria que cita Robles es el feudo de la religión católica, una verdad que los dirigentes cristeros consideraron suya. Desde esa “verdad” vieron que la historia de México les pertenecía como sus ejemplos, su moral y su escatología. Los mexicanos debían sufrir, pues el “ejemplo del Salvador es la Cruz”, y expiar sus culpas para obtener la “victoria prometida por Jesús a los que no desfallecen y llegan al Gólgota con su fe intacta”. Durante la persecución religiosa peligraba la fe, por eso un cristiano como Toral y los miles que él representaba acudió al crimen. El pueblo mexicano, dice Robles, posee un “ancestral misticis-

⁹ Fernando Robles, *El santo que asesinó. Vida, crimen y calvario de José de León Toral*. Buenos Aires, 1936, p. 120. La tesis de Robles (el país es rico pero necesita una mística que sólo puede ofrecer la Iglesia Católica) es semejante a la de otros escritores de los años treinta, como Azuela, Ferretis, Magdaleno, para los que era urgente luchar contra el materialismo capitalista, imponer un orden social basado en el espíritu de la raza.

¹⁰ Adalbert Dessau, ob. cit., pp. 290-292, afirma: “Al lado de los viejos maderistas había un grupo relativamente pequeño de escritores, que alrededor de 1930 abrazaron abiertamente el partido de la contrarrevolución, después de haber tomado parte activa en las guerras de los cristeros”, y el ejemplo más evidente es Jorge Gram.

mo”, pero necesita ser catequizado, pues sin la religión católica el mexicano volvería “al salvajismo inhumano que conoció Hernán Cortés”. El ateísmo no podía triunfar en una tierra predestinada a la victoria, pero todavía con huellas de Satán en los labios. Los fusilados, los perseguidos, la historia sangrienta del país “¿no es el instinto azteca que se niega a desaparecer?”, pregunta Robles.¹¹

El relato de Robles de la historia de México, sus héroes y sus revoluciones, sus luchas e intentos por conquistar una nacionalidad, es siempre revestido de un tono místico: la mano de Dios guía a los mexicanos en su triste peregrinaje por esa historia y esas luchas. A los creyentes que describe los hace mártires, salvadores de un país caído en la conciencia del mal. La Iglesia Católica fortalece al pueblo creyente que tanto necesita una moral, un regreso a su pasado místico, y guía la conducta de la sociedad cuando se encuentra a punto del naufragio como ocurrió en los años de la Revolución y en los periodos presidenciales de Obregón y de Calles. La única oposición a la barbarie revolucionaria fue la clase católica que simbolizaba “el alma sana de la Patria que se negaba a aceptar la destrucción moral y material del país”.

La voz del pueblo hizo posible que el testimonio fuera su propia expresión del martirologio. Los cristeros caídos en la lucha se convierten en mártires, sus acciones adquieren un carácter sagrado, según se ve en algunas novelas cristeras, como vimos en la escena del fusilamiento de Anacleto González Flores, en el relato *Viva Cristo Rey*. La literatura y la voz popular parecen dos caras de la misma moneda. En 1928 fue ahorcado el párroco Tranquilino Ubiarco, en Tepatlán, por el coronel Lacarra que anotó:

Como datos curiosos apuntaré 1) que todas las reliquias tenían un perfume suave, 2) que al salir con el entierro estando la plazuela

¹¹ Esta tesis de Robles, que aparece entre los primeros evangelizadores llegados a la Nueva España en el siglo XVI, dio origen a grandes discusiones sobre lo que se creía era barbarie innata de los indios, su paganismo debido a los sacrificios humanos y a sus costumbres antropofágicas. Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, ob. cit., pp. 112 y s. Villoro explica: “La conquista es instrumento de castigo en las manos divinas, a la vez que anuncio de la Buena Nueva”.

llena de soldados en disposición de tirar, sale del zaguán del curato un perro grandote, se sienta y aúlla lastimosamente como si fuera media noche, 3) que en el lugar donde cayó el Sr. Cura al cortarle la sogap por muchos años no nació ni un zacate; a la fecha no sé; mucha gente se encomienda a él en sus necesidades.¹²

Estos testimonios de hechos convertidos en milagros son comunes entre la población campesina que vio en la persecución religiosa un designio sobrenatural en vez de la política y la ideología del gobierno de Calles. Opuesto a ese lenguaje unguido de religiosidad se encuentra el de los líderes que hicieron la Revolución Mexicana. Éstos, tal vez con la excepción de Madero, le dieron a su movimiento una orientación claramente jacobina y una mística anticlerical. Pero el pueblo, el campesinado ha sido católico, como se desprende de sus voces marcadas por la sencillez, la inocencia con la que defendieron algo más que su iglesia.

En un libro de entrevistas, *Inéditos de la Cristiada*, Sandoval Godoy recogió el testimonio oral, a veces escrito de manera rústica, de hombres y mujeres que vieron la Guerra Cristera o que participaron en sus filas. Es un puñado de seres que a la distancia tratan de recuperar escenas, actitudes, sentimientos colectivos de la Cristiada. Es evidente el gran vacío moral y religioso que dejó en sus mentes la persecución religiosa no sólo de 1926-1929, sino de todo el periodo.

Escuchando las palabras de Eugenio Hernández, de Teocaltiche, Jalisco, entramos al pasado a través de la memoria de este campesino y vemos como en la pantalla el año de 1926. Hernández dice haber sentido enorme indignación cuando vio que el templo de la Divina Concepción se había convertido en cuartel general “y allí hecho coronas y sudaderas y galápagos encima de los santos, y en el altar mayor había un desbarajuste...”¹³ Abandonó su casa, a su madre, que lloró una y otra vez, y le dijo no vayas, hijo, te van a matar; y él, pues sí, es cierto, madre, pero si es que nomás “voy a defender la causa de Dios”.

¹² Testimonio recogido por Jean Meyer, *La Cristiada*, t. III, p. 300.

¹³ El testimonio de Eugenio Hernández está recogido en Luis Sandoval Godoy, *Inéditos de la Cristiada*. Guadalajara, 1990, pp. 11-17.

Se hizo cristero, sin armas, sin recursos de ningún tipo, solamente con la convicción de que tenía una causa para pelear. Nada buscaba. Nada ganó, simplemente se fue un buen día a la “revolución”, con lo que traía puesto. Hernández habla y sus palabras remiten al lector a un pensamiento que va de lo sagrado a los miedos del infierno. Los diminutivos, las interjecciones, los ayes que reflejan un estado de pobreza absoluta permiten entrar a la imaginación popular. Su voz parece la voz popular de la Cristiada.

Esta entrega a una causa religiosa, como la señalada por Hernández, con la idea subyacente en su mente de que perdería un reino pero ganaría la eternidad, chocó de manera brutal con el pensamiento de los revolucionarios del Norte. Para Carranza, Obregón y Calles, esa actitud era sólo una traición a los principios y los objetivos por los que se había levantado en armas el país; contraria al progreso, es decir, a los mismos campesinos. Hernández encarna la idea de la familia tradicional cuyo eje es el padre al que se le debe respeto y obediencia, y protegida por el santo, la virgen, la iglesia. Obregón y Calles querían destruir ese orden, esa mentalidad, ajena al progreso. Fueron dos puntos de vista irreconciliables que chocaron.

Hernández sigue su relato, basado en la memoria –que es “su” verdad–, pues los hechos se le esfuman: “Mucha gente a la pasada nos daban tortillas, nos daban carne asada; bueno otras nos daban una camisa, un pantalón, mientras íbamos de volada para afuera”. Cita poblaciones que apenas aparecen en el mapa de Jalisco: Jalpa, Calvillo, y siempre los montes, las cañadas, el llano, lugares que se grabaron en su mirada que estuvo viendo durante meses el ir y venir de la muerte. Pero esta última carecía de valor para un católico. Era un medio, nada más. En la tradición oral, estos relatos son universos abiertos a la imaginación, en los que habla la memoria colectiva a partir del relato individual.

La ideología cristera aparece en novelas, memorias, ensayos, testimonios escritos para ofrecer la visión “verdadera” del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano. *La cuestión religiosa en Jalisco...* de Anacleto González Flores se propone como una historia del problema, y ofrece mucha luz sobre la concepción cristera del hombre, de la sociedad y del pensamiento que los animaba. González Flo-

res cita a Paul Bourget, y su *Ensayos de psicología contemporánea* como apoyo de su tesis: “que el cristianismo es para los individuos, lo mismo que para la sociedad, la condición única de salud y de curación”. La Revolución francesa no trajo sino perjuicios a la humanidad, una libertad mal entendida, una fraternidad muy lejos de la vida cotidiana entre los hombres, dice Anacleto, e intenta un análisis social y psicológico del pueblo mexicano.

Regreso a la comunidad

El arraigo a la tierra, la comunidad, donde se erige una iglesia y se venera a un santo cada año, es visible en otros relatos orales recogidos por Sandoval Godoy. Nada tan vivo y actual para reconstruir el imaginario cristero como las voces de estos campesinos que les tocó protagonizar el tiempo de la Guerra Cristera. El de Adelita Carlos, una mujer contraria a los cristeros, “Corrieron, y mire, dejaron las calles llenas de cobijas, almohadas, morrales con comida”,¹⁴ parece la descripción de un ejército hecho de retazos; armas rezagadas, a veces inservibles; usaban ropa de diario, en vez de uniformes; los sombreros de la guerra eran los mismos que usaban en la siembra o en la cosecha en sus pequeñas parcelas.

La voz de Adelita Carlos se pierde en la distancia que la regresa a la guerra, a la época en que el miedo era parte de la vida diaria. Lo sintió en carne propia en el 27, huyendo de la venganza cristera, y su experiencia logra transmitirla ahora a quien la escucha. Es una voz que revela nostalgia por pequeños pueblos, aldeas, que no volvió a ver jamás; nostalgia de hombres, como “don Natividá”, que murió a manos de los cristeros, a pesar de las precauciones tomadas. “Una lunita como de cuarto de ocho, desganaada, miedosa, nos fue aluzando a medias en aquel bosque cerrado, ya por parte de noche, hasta que llegamos al mentado Chonacata”.¹⁵

¹⁴ Luis Sandoval Godoy, “Voz de Mezquitic, Jal. Adelita Carlos”, ob. cit., pp. 21-26.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 23. La palabra “aluzando” suelen usarla algunos personajes de *El llano en llamas* de Juan Rulfo, al que comentamos más adelante.

Y a fuerza de repetir el miedo que le imprimió a su memoria la Guerra Cristera, esta mujer recrea el momento de su huida al campo y el refugio en unas cuevas para evadir el peligro de los cristeros. Nos lleva a escenarios de soledad, como los de Juan Rulfo. “Era un arroyo de unos tepetates colorados, brillosos de tan limpios. Y una agua zarca que daba gusto oír la sonar entre las peñas, en medio de aquel silencio, en aquella soledad y ya empezando a oscurecer”.

La diferencia entre el soldado y el cristero es notoria; aparte del tipo de armamento y de la preparación, más allá de la carencia y el hambre de los cristeros, éstos son seres que huyen, trepan a las peñas, se esconden en cañadas y cuevas. Cuando aparece “el gobierno”, ellos tiemblan de miedo, se encomiendan a Dios. El ejército federal, más organizado, protegido por la artillería, es distinto en cantidad y en calidad. La voz de Gerardo Torres, de San Julián, Jalisco, da cuenta de esa gran diferencia; conoció y trató a Victoriano Ramírez, conocido como El Catorce, guerrillero cristero muy temido en la filas federales. Más que hombre de armas, El Catorce es una figura que el imaginario cristero construyó a su antojo. Lo hizo entonces combatiente de grandes batallas, astuto, casi invencible, que desapareció pero puede regresar en cualquier momento.

Enrolado en las filas cristeras, Torres fue herido de una bala; se salvó de milagro. Recuerda con tesón y paciencia aquellos días de lucha en que logró hacerse de unos 600 hombres, en Cuquíó. Reconstruye un pasaje de la lucha, con sus propias palabras que va buscando para expresar lo que recuerda. Encuentra el campo de batalla, los mensajes del padre Vega que los estimulaba para pelear; retrata el estado de ánimo de los cristeros y la dureza de los coroneles, los capitanes del ejército que los seguían. Es una voz de pausas, que rastrea lo que en su memoria dejó la Guerra Cristera, y el lector obtiene como respuesta la nada. Es una voz de piedra, antigua, como el paisaje árido que describe, en la que vemos escenas increíbles de desafío y de coraje: “Se empezaron a adelantar todos. Yo no podía llevar mi caballo al paso de los otros, por las dolencias. Empecé a quedarme atrás, más atrás, hasta que ya nomás los divisaba como manchitas en el llano aquel que se perdía en el cielo”.¹⁶

¹⁶ Luis Sandoval Godoy, “Don Gerardo Torres”, en *Inéditos de la Cristiada*, pp. 29-35.

Una vez más es evidente la similitud de este paisaje “real” con el que elaboró Rulfo, poético y sustantivo. Esos hombres que se convierten a los lejos en “manchitas en el llano aquel”, son parte de los seres rulfianos, agredidos por la desolación y la tierra porosa, reseca que los ve caminar y perderse en el llano. En esta voz de un excombatiente se comprueba una vez más la enorme pobreza en que los cristeros pelearon; tuvo que haber sido mucho amor o mucho el dogmatismo por la religión que defendían, para salir al campo casi con el pasaporte de la muerte en el bolsillo. La tesis que sostiene que los sacerdotes no intervinieron en la Cristiada parece insostenible; ellos fueron quienes tenían cierto poder sobre el pueblo, una especie de imán, mediante el cual la gente del campo los respetaba y obedecía. El testimonio siempre negativo de Torres no deja dudas al respecto: “Los que llegamos aquella noche seríamos cosa de seiscientos hombres todos a caballo, que nos rodeamos de la plaza, mientras que el padre González tomaba la palabra para convidarlos allí a que largaran el miedo y siguieran el camino aquel en defensa de la religión”.

Las voces recogidas por Sandoval Godoy aparentemente carecen de historia, son anónimas porque la historia oficial no las registra; sin embargo, forman parte de la cultura popular que las recrea y les otorga credibilidad, vida. Dice la protagonista Jovita Valdovinos: “Ahí comienza mi historia meramente. Ahí fue donde vivió su historia esta Jovita Valdovinos con quien platica usted”. A partir de ese momento, descubrimos un temperamento agudo, audaz para desafiar una época marcada por el terror. No cabe duda que la memoria le habla a la historia y que su escritura es una resonancia impredecible.

De los *Inéditos de la Cristiada* sobresale el testimonio, escrito de su puño y letra, de Agustín Valdés, un sobreviviente de la guerra, en la que participó a los 17 años. La constante de estos testimonios, en forma de memorias, es su poder evocativo, el hecho de que es la historia no oficial de la Cristiada, el testimonio que suele borrar o eludir la mirada culta sobre la expresión literaria. Otro tema a que aluden es el temor, el miedo que sale a raudales a la hora de la muerte. Los cristeros ganarían el reino de los cielos, pero a pesar de esta promesa, el individuo es incapaz de quitarse de la mente el temor. Esto lo vemos en la voz escrita de Agustín Valdés, nacido en una familia de escasos

recursos, campesina, de muchos hermanos, que perdió a la madre en 1929, justo al final del conflicto. Es un relato espontáneo, apegado a la ingenuidad de un muchacho que se alista, a tropezones, sin armas, para entrar en una lucha que no entiende. Sin embargo, su testimonio es vivo, lleno de color y sonidos de las voces apagadas por “el gobierno”. Lo señala atinadamente el recopilador cuando ve en ese relato no un “plan previsto”, sino escenas sueltas.¹⁷

La psicología no siempre funciona aplicada a la mentalidad de la gente del campo; la frustración del niño como resultado de su venida a un mundo específico no parece guardar relación con el río continuo de sensaciones que muestra el alma de un campesino como es la de Agustín Valdés. “En las aguas cuidaba vacas, dos o tres, y me pasaba divertido en los arenales haciendo berbechitos, corralitos, casitas, y no recuerdo cuántas veces fui sorprendido por mi papá con un verejón, porque nomás los becerritos estaban fuera de las labores. Fui muy azotado porque era insoportable”. La aceptación de la falta es una toma de conciencia y no un resentimiento; una culpa, guardada en los rincones del inconsciente, como debería haber sido. Valdés asume desde esa infancia campesina que la soledad suya no es un agravio ni un castigo ni una mancha en su personalidad, sino un atributo; asume el castigo paterno como parte de una formación, de su propia cultura rústica y de una costumbre. Esta actitud de introspección es la misma que anima a sus descripciones escuetas, en las que la memoria se enlaza al paisaje del que fue expulsado; se trata de escenarios bucólicos y en estado de pureza que nos permiten entrar a la voz que habla: “Amaneció. Se oyeron las trompetas y a poco sacaron la caballada al agua. La caballada se extendió por el río”. Tenemos la impresión de ser partícipes de su “verdad” que es el campo como la evocación del paraíso, y de ver aquel día de la vida de Agustín Valdés, el campesino cristero, y de confirmar la disciplina militar que Sandoval Godoy describe así: “Este sonar de trompetas corresponde a la orden

¹⁷ *Ibíd.*, “Anotaciones a la historia de Agustín Valdés”, en *Inéditos de la Cristiada*, ob. cit., p. 95. Encuentra también escenas de gracia indudable, descripciones de episodios familiares de gran belleza, y una memoria histórica que pone al lector casi frente a los hechos contados.

para que los caballos sean llevados a beber. Se cumple con el reglamento, se satisface una necesidad, se presta atención a las bestias”.

Valdés sigue su relato a tropezones pero con esa espontaneidad que dan los años y el apego a la tierra; él viene de la tierra y se debe a ella; su lucha, aunque no la ve con claridad, se debió a la agresión que suponía atacar a “su” iglesia, en “su pueblo”. Vivía arraigado a un espacio sagrado que en palabras de Eliade sería el centro donde se cumple una cosmogonía, la del nacimiento y la de la muerte,¹⁸ le permite hablar con libertad: “Vimos una lucecita. Nos fuimos como los Reyes Magos siguiendo la luz”.

La conclusión de los años de lucha es escéptica e inquietante porque permite verla en su intimidad, desde la mirada libre y no viciada de un autor-testigo. Al final, Valdés comprueba que muchos conocidos, familiares, amigos han perdido la vida; el campo ha quedado más pobre y olvidado que nunca. Su tristeza aumenta, parece infinita. La desolación que sigue a toda guerra en estos pueblos y aldeas campesinas es todavía más aguda. Es una tristeza lejana, como salida de la tierra que también ha sido agredida. No hay la redención anunciada. No sólo defendían “su religión” sino “su tierra”, el espacio que permanece. Pero el vacío inunda el alma de estos hombres de la llanura. Sandoval Godoy dice que don Agustín “se sentó a contemplar aquel paisaje desolador. Y un vacío hondo, una amargura grande llenó su corazón”, y no se reconoce ya porque sólo es un fracaso latente, él, su moral y el sacrificio de una lucha que fue en vano a pesar de las pérdidas.

Las voces que hemos citado parecen un viaje al corazón de los cristeros, a su ilusión y su fracaso, a sus sueños y desengaños. Pertenecen a hombres y mujeres, combatientes y testigos de la Cristiada, que reflejan una psicología católica y una psicología del temor y el pecado. Son voces para la historia no sólo de la guerra sino de las costumbres, las creencias, los temores y esperanzas de una sociedad,

¹⁸La concepción de estos hombres del campo sobre la vida, el tiempo y la muerte no creo que pertenezca al pensamiento primitivo, como señalaron algunos estudiosos de “lo mexicano” en los años cuarenta; en el fondo, se trata de identificar lo real con lo sagrado, pues sólo lo sagrado “crea y hace durar las cosas”, dice Mircea Eliade, en *El mito del eterno retorno*, traducción de Ricardo Anaya. Alianza Editorial, 1998.

la del centro de México, que por siglos vivió arraigada a sus tradiciones. Es lo que Luis González y González llama una “sociedad ranchera”, en la que el relato es una clave de la memoria y un complemento de la vida, que revela ciertas cosmogonías de los campesinos de Jalisco, Colima, Michoacán, y otros estados donde la Cristiada pareció detener la historia.

Autobiografía, memoria y crónica

*Cuál crimen, qué sangre, qué maldición pesa
sobre este villorio. ¡Con razón el Cristo mira
tanto a Temaca!*

Agustín Yáñez

La crónica, el género híbrido por excelencia que combina la observación directa con el punto de vista, la experiencia propia con la de los otros, sirvió a muchos simpatizantes de la Cristiada como vehículo idóneo para contar su visión sobre ella. Los géneros son impuros y la crónica escrita sobre los cristeros lleva una carga ideológica explícita. Además de las “voces” de la tradición oral se suman semblanzas biográficas, textos en forma de reportaje, crónica histórica, memorias de los personajes más significativos de la guerra. En ocasiones el relato es una confesión y el autor olvida la historia que debe contar para introducir en cambio su “visión”, trágica o triunfal, de los “hechos” que no desea deformar.

Víctor Ceja Reyes escribió *El Catorce y la Guerra Cristera* (1983), un texto en el que se dan cita varios géneros: la investigación histórica, el trabajo periodístico, el ensayo, la memoria, y que recupera la figura y la leyenda de Victoriano Ramírez, mejor conocido como El Catorce. Nacido el 23 de marzo de 1892 en San Miguel el Alto, Jalisco, Ramírez es de origen humilde y campesino. Convertido por la imaginación popular en una fuerza poderosa, en un cristero decidido y valiente, creó la imagen de ser implacable cuando sus dedos apretaban el gatillo de su pistola y eliminaba a catorce federales. Si comía, de un bocado devoraba catorce tortillas, y como no fue a la escuela, nadamás contaba hasta catorce.

¿Quién mató a Victoriano Ramírez? La historia “oficial” de los cristeros afirma que el ejército federal; el guerrillero fue cercado y murió luchando. Pero la historia “oral” que yo pude recoger en San Miguel El Alto, en 1999, cuenta que fueron sus verdugos los mismos cristeros. Ramírez era un hombre del pueblo, era muy querido de “su” gente. Durante el asalto al tren de Guadalajara, él encontró la “caja uno” en la que había cien mil pesos. Una fortuna. Llegó con el dinero a San Mi-

guel, donde fue traicionado por el padre Pedroza, uno de sus enemigos más terribles, que lo encerró en la biblioteca del pueblo, se supone que para protegerlo pero a El Catorce se le encontró degollado entre libros.

El texto de Ceja Reyes excluye esta versión. Pero resulta interesante por la manera como combina entrevistas, opiniones, descripciones y notas, mediante las cuales se da a conocer el pensamiento, los ideales de quienes conocieron y lucharon junto al líder cristero, El Catorce. El texto se vuelve parte del testimonio cristero y de algo más: un ejemplo de que la escritura es ilimitada en sus manifestaciones. El autor narra combates, penurias del pueblo católico. Su intención es dejar un testimonio, desde la perspectiva cristera, de la aventura que significó pelear por una fe, una causa bendita. El Catorce, hecho de bromas y dichos populares, representa al héroe de la hazaña de la Cristiada, el lado mísero e inculto, la parte sin embargo menos visible y más humana. Distinto al héroe de la novela descrito por György Lukács, que busca su destino en el universo, el de la Cristiada es un héroe que lo encuentra en sí mismo y constituye una unidad cerrada, pues no está expuesto a la intemperie ni a una realidad degradada.¹⁹

El Catorce y la Guerra Cristera forma parte de la literatura reciente que aún recuerda, no sin nostalgia, a los cristeros y con cierta imparcialidad describe sus vicisitudes, a su lado oscuro, indescifrable. A diferencia de la Novela de la Revolución, la cristera es más dogmática y cruda. El ejército cristero es abanderado con un Sagrado Corazón, cuyo lema es "Regimiento de Cristo Rey", y con el de *Las tres divinas personas*: "Batallón de la Santísima Trinidad". La composición de este ejército que recibe bendiciones es muy clara. Se trata de una "bola" de campesinos que carecen de disciplina militar, de estrategia, pero guiados en su lucha por la mano de Cristo Rey. El "soldado" cristero parece convencido de que su causa es justa, creía que estaba defendiendo a la santísima virgen, y solía jurar en nombre de una bandera sagrada que lo podía impulsar en la batalla. "¿Juras por Dios de los Cielos y su Santísima Madre no dejarte quitar esta bandera que Cristo Rey pone en tus manos?"²⁰

¹⁹ Véase György Lukács, *Teoría de la novela*, traducción de Juan José Sebreli. Barcelona: Edhasa, 1971.

²⁰ Víctor Ceja Reyes, *El Catorce y la Guerra Cristera*. México, 1983, p. 70.

Este relato cristero se construye con base en seres reales, históricos, que el escritor escogió por su destreza militar en la que vio una entrega titánica. Respecto de su entrega mística de la causa cristera, está el ejemplo de *Luis Navarro Origel, el primer cristero* de Martín Chowell. Este relato comparte la misma intención que el de Ceja Reyes: rescatar de la lucha cristera a sus hombres emblemáticos, a sus soldados distinguidos que cubrieron el frente y le proporcionaron símbolos y mártires. La figura escogida para la tarea narrativa de Chowell es la de un exseminarista, nacido en Pénjamo, Luis Navarro Origel, que desde su adolescencia siente un odio fabuloso contra los enemigos de Cristo. El Catorce es a fin de cuenta un ser ingenuo al servicio de la Iglesia Católica, Origel en cambio representa el pensamiento ilustrado de la Cristiada. Conoce la doctrina cristiana, la asimila e intenta reproducir el gran ejemplo de Cristo. Pero a diferencia de Cristo, debe sacrificar al prójimo. Ambos han sido figuras idealizadas, la primera por su valor y su entrega a la causa; la segunda por su disciplina y su constancia, su punto de vista definido sobre la política y la religión en México. Casado y con cuatro hijos, antes y durante el matrimonio Origel practica la flagelación con el fin de martirizar su cuerpo, imitando en ello el sufrimiento del Salvador.

Miembro activo de la Liga, trabaja sin descanso en los días de la persecución religiosa; elegido por voto directo—caso extraño en la vida política de esos años—, llega a ser alcalde de Pénjamo. Entonces trabaja con un doble objetivo: levantar la moral y las esperanzas de sus paisanos y conducir las almas al Cielo. Origel, como León Toral, es un símbolo del tipo de cristiano que se forjó en la época de la persecución: dogmático, propenso al misticismo y a las revelaciones, pobre “pecador” que quiere convertirse en mártir mediante el sufrimiento, la abstinencia, los ayunos y la comunión.

Padre que educa a los hijos en el temor a Dios, Origel protege al pobre, ayuda a levantarse a los caídos, ofrece amor a sus semejantes. Cuando se levanta en armas, huye del hogar; desde su escondite en Michoacán, escribe piadosas cartas a su esposa en las que le pide paciencia y sobre todo mucha resignación pues debe entregar su vida al dolor, al sufrimiento y la miseria. Lo mismo deben hacer sus hijos. Testimonio perfecto del martirologio a que se sometían algunos cató-

licos, esas cartas reflejan el estado de exaltación y de locura al que podía llegar un católico. Una y otra vez se subestima y devalúa frente a Jesucristo, de ahí que cada mañana martirice el cuerpo. Tal vez fue la persecución, las prohibiciones contra la Iglesia Católica y los fusilamientos de sacerdotes, lo que exaltó el pensamiento de algunos católicos hasta el grado de haberlos colocado en el umbral del éxtasis que los precipitaría hacia la muerte. Solamente el carácter místico, la adopción de una doctrina como fundamento de la vida, puede explicar la conducta de Navarro Origel. En el momento de irse a la guerra se produce esta escena, que años después describiría su esposa:

Ya casi en la puerta de la casa, desprendiéndome de sus brazos—que nunca volvería a estrechar—le pregunté: “Y ahora, ¿cuándo nos volveremos a ver?”. Él me respondió, con dolor pero al mismo tiempo con grande serenidad: “Aquí no, Carmela; nos veremos en el Cielo”.²¹

Si desde el comienzo de la persecución ya latían en Origel los arrebatos místicos, al iniciarse la guerra, de la que será un soldado ejemplar, se convence de que Dios guía y cuida las acciones cristeras. En cartas a su esposa o a la Liga, en “partes” de guerra, Origel mantiene el tono místico en que envuelve las acciones bélicas, como puede verse en estos fragmentos:

Qué admirable es el Señor; cómo se ve que Él quiere demostrarnos que la libertad de nuestra Santa Madre la Iglesia y la salvación de la patria es obra suya, y que para humillar a sus enemigos, aun valiéndose de tan insignificantes instrumentos suyos como somos nosotros, no necesitamos pertrechos, ni influencias, ni ayudas nacionales ni extranjeras, ni valimientos, ni dinero, sino confianza en Él, que es el Señor Dios de los ejércitos, voluntad de servirle y glorificarle.²²

Es un discurso muy parecido al de Toral, impregnado de fervor religioso, de una fe en el misterio de todo acto. Origel invoca a una conciencia religiosa herida, a los signos e imágenes que defienden los

²¹ Martin Chowell. *Luis Navarro Origel, el primer cristero*. México, 1959, p. 89.

²² Cartas citadas en Martin Chowell, *ibidem*, p. 131.

cristeros; su intención es servir de puente entre los hombres y la Divinidad, entre la tierra y el cielo. La realidad que describe es previsible: falta de recursos, de pertrechos de guerra, escasez, traiciones. En esta atmósfera resultan lógicos los prodigios y milagros, transformándose en una realidad sobrenatural donde el contacto con los ángeles y Dios es posible. Prosigue en carta con la idea de que no son “elementos materiales” los que necesita su causa para alcanzar el triunfo sino “lágrimas, dolores, sangre, mucha sangre”, y por supuesto mucha fe y confianza en Dios. Origel recibe, como Moisés en el desierto, el llamado de Dios, para que ningún cristiano confíe en nadie más “que en Mí”.

Origel busca a la muerte, quiere recibirla como un don del Señor; inclusive parece estar irritado porque tiene una vida que no le pertenece. Es de Dios. La hipérbole de esta actitud, tan coherente en su visión y en su discurso íntimo, político y teológico, es la alegría que siente—y suplica a su esposa que ella también sienta— por la muerte del más pequeño de sus hijos, Rafael, que dejó de recién nacido. Alegrarse porque “el alma que el Señor nos prestó y confió unos días a nuestros cuidados, ya nos la recogió para hacerla participante de su propia e infinita felicidad y para siempre”.²³ ¿Delira? Tal vez Origel vive en el éxtasis. No flaquea jamás en su propósito: herir a los enemigos del Señor; feliz, mientras canta corridos, sigue su camino a pesar de la muerte de su hijo más pequeño.

La lírica popular no podía faltar entre los cristeros, como el canto que alivia la vida difícil, de penurias, que padecen los “ejércitos del Señor”. Origel recuerda el célebre corrido “Cuatro milpas”, que narra la tristeza que deja la guerra, la casita blanca, ahora olvidada. Cosechas, arado, ganado, todo se ha perdido, y de esta desolación “Cuatro milpas tan sólo han quedado”.

Este “Cristo” de los pobres que llama a sus soldados “mis hijos”, y que espera con avidez la muerte, piensa en la justicia y en la libertad, antes que nada para sus tropas, después para el país; pero quienes lo siguen son hombres, no santos; y por lo mismo requieren recursos que cubran sus compromisos con la familia y que alimenten las ambi-

²³ Citado en Martin Chowell, *ibídem*, pp. 135 y s.

ciones por las que pelean. Inconformes, se sublevan y acusan a Origel de incumplimiento, de ofensa a las investiduras, cuando los acusa de corrupción. Animado por su alto estoicismo, el “mártir Origel” ve en la inconformidad de “sus soldados” una “debilidad” natural, propia de la condición humana, que Dios sabrá perdonar; aun esta acción la valora en términos religiosos, no como el militar que dirige a un ejército en combate constante, sino como el santo que cree ser.

En su intento por imitar en todo a Cristo, Origel es traicionado por uno de sus oficiales –un Iscariote–, que dirige la sublevación de la tropa cristera. Llamó entonces a los que quisieran seguirle, y la respuesta, unánime, fue “encapillarlo y condenarlo a muerte. Él con seguridad puso su confianza en Dios y esperó”, dice el padre Madrigal.²⁴ En esa situación de incertidumbre y desconfianza, Origel encuentra a las tropas federales, combate una y otra vez, lamentando la ausencia de sus hombres. El 10 de agosto de 1928 es herido de muerte. Su hermano mayor, que lo seguía, dejó el testimonio del hecho en una carta enviada a su cuñada; dice que tanto pidió su hermano derramar su sangre por la libertad de la Iglesia Católica y de México, “hasta que le arrancó la corona del martirio”. Pero no lamenta la pérdida. “Él no es digno de compasión; su gloria es inconcebible”, y asegura que Origel murió con una sonrisa en los labios, en toda la cara, “radiante de felicidad”; vio su fisonomía, bañada en sangre, y la compara con la de Jesucristo: “Besé su frente dos veces, recordando a su esposa y a sus hijos que lo aman con ternura, recordando a nuestra madre”. Luis Navarro Origel fue enterrado en el Vallecito de Cristo Rey. Decía que no quería el aplauso, sino “la aprobación de Dios”. Vivió los últimos días bajo el desaliento provocado por la ingratitud de sus hombres que fueron desertando, a pesar de que “trabajó, sudó, curó a soldados y civiles (aun algunos soldados enemigos heridos que caían en nuestro poder, él los curaba); fue siempre el primero en los puestos de peligro, el último en alejarse”.²⁵

²⁴ El padre Madrigal es citado como biógrafo de Origel, en Martin Chowell, *ibídem*, p. 140, que menciona que aquella noche de “duros padecimientos, de humillaciones y de ingratitudes era la del Jueves Santo para nuestro mártir (Luis Navarro Origel)”.

²⁵ Carta de Ignacio Navarro Origel, citada en Martin Chowell, *ibídem*, pp. 142-149.

El relato de los hechos se subordina a una imaginación popular muy religiosa, que asemeja la guerra a una hazaña bíblica ejecutada por un mártir, un soldado que combatía a los iconoclastas. En la cronología de la vida y la muerte de Origel aparece el testimonio de su viuda, Carmen Alfaro de Navarro, que en 1934 viaja hasta el Vallecito de Cristo Rey con el fin de recoger los restos de su marido, el único que sabe—dice ella—lo “que este viaje me ha costado: desde pedir limosna para los gastos que se originaron, hasta los trabajos y fatigas que he pasado”.²⁶ Después de una jornada difícil, a caballo, pasando las noches en ranchos, a veces en pleno campo, la mujer al fin llega y hace una descripción en estos términos: “Visité los lugares por donde anduvo, la piedra que le sirvió de mesa para escribirme; pregunté si había por ahí alguna persona que lo hubiera conocido. De la capilla no había casi ni rastros. Tampoco los había del sepulcro. Una cruz en medio de piedras enterradas era todo lo que había”.²⁷

La desolación parece el signo último y primero del alma de los cristeros; la prueba de que al menos pudieron escribir—contar y relatar—su propia historia, al margen de que otros la contaran por ellos. Carmen Alfaro acude a la exhumación de los restos de Luis Navarro Origel, que desentierran en su presencia. Rescatan la caja de madera, preguntan si la abren—¿no es una profanación?—, ella indica que sí. El dolor contenido, la espera ingrata del marido que jamás volvió se le mezclan en la imaginación y en la mirada. Estalla: “En el momento me imaginé a Luis tal como fue, y comparé al hombre fuerte, vigoroso, con aquellos huesos”. Ella pregunta ¿dónde está Dios en esta hora definitiva? La vida puede más que la imploración de la muerte que tanto recomendaba Navarro Origel. La viuda escucha solamente la voz de él, “adiós, hasta el Cielo”, y empieza a reconstruir la vida en común, la vida con los hijos en un ambiente de pobreza, devoción y martirio.

Martin Chowell es un biógrafo que padece como Boswell de la “interferencia” cuando se puso a contar la vida del doctor Johnson;²⁸

²⁶ Carmen Alfaro de Navarro, “Epílogo”, en Martin Chowell, *ibidem*, pp. 151-155.

²⁷ *Ibidem*, p. 153.

²⁸ Véase James Boswell. *La vida del doctor Samuel Johnson*, traducción de Antonio Dorta. Madrid: Espasa Calpe, 1998.

no toma la distancia necesaria para hacer de su biografiado un sujeto libre, más bien lo interioriza, se identifica plenamente con sus ideas, sus gustos y el camino escogido. Pero Boswell es uno de los fundadores del género. Chowell quería, a pesar de cierta solemnidad y algunas obviedades, escribir un texto que resultara revelador de las grandes crisis que azotaron a los católicos dogmáticos en tiempos de la persecución, del profundo significado que tuvo para un creyente luchar en defensa de “su iglesia”. Orígel es un héroe en la historia de la Iglesia Católica mexicana; un mártir en la memoria colectiva que no lo olvida.

Prisionero de “Dios” y del “Diablo”

Lejos del tono carismático y exaltado, y dispuesto a mistificar lo que describe, el padre jesuita J. Andrés Lara escribió una crónica y memoria de sus ingratas experiencias de la Guerra Cristera bajo el título de *Prisionero de callistas y cristeros*.²⁹ Libro antiolemne, mantiene un tono irónico, donde se mezcla el humor con la tragedia. Chowell maneja sin cuidado el género de la biografía, mientras que Lara parece interesado en contar su experiencia, simple y llanamente. La historia que ha urdido está poblada de sorpresas: narra las vicisitudes que él mismo sufrió en 1929, en Chihuahua, donde fue aprehendido, puesto a disposición de la “justicia”, y condenado a muerte. Acusado de apoyar al enemigo, de ser escobarista, queda a disposición del general Eulogio Ortiz, que dirigía la Columna Expedicionaria del Norte, cuyo objetivo era “espantar” o exterminar a los cristeros de Colima y Jalisco. En el final del libro se encuentra la paradoja que estructura la crónica: apreciado por los callistas, sus verdugos, Lara es al mismo tiempo aborrecido por los cristeros, sus aparentes correligionarios.

²⁹ Este libro es de 1954, y la segunda edición de 1956, en editorial Jus, en la que Manuel Ocampo, S.J., procurador de la Tarahumara, escribe un prólogo de presentación del autor, haciendo un llamado a comprar el libro, que será una obra de caridad, pues los recursos obtenidos se destinarán a la construcción de la iglesia en la Sierra Tarahumara, donde el padre Lara trabaja para los indios. Cita a Virgilio: “Quizá vendrá un tiempo en que será muy grato recordar estos sucesos. Ánimo, sufrid ahora, y reservaos para los sucesos futuros”.

Prisionero de callistas y cristeros es el testimonio de la ironía de la Historia, y esto sin proponérselo expresamente el autor. El padre Lara, nacido en 1895 en el estado de Guanajuato, ingresó a la Compañía de Jesús en 1910, pero la revolución carrancista lo obligó a emigrar a España. Se ordenó en Sarriá, Barcelona, el 29 de julio de 1923, y llegó a México en 1925, a la Misión de la Tarahumara, donde se estableció, según da cuenta su experiencia sin alardes literarios y de manera cronológica. No maldice a los callistas, tampoco los denigra; sólo los muestra, sin ver en ellos una condena, un destino ni la manifestación del demonio. Al mismo general Ortiz, que lo caza, lo describe como un hombre de carne y hueso, de grandes contradicciones, en el que inciden el militar que cumple “órdenes superiores”, y el ser humano que llega a apreciarlo. Su itinerario es largo; comienza en Chihuahua, sigue por la frontera con Estados Unidos, luego Sonora hasta bajar a Guadalajara. Días de trenes, de inseguridad y de viajar sin aparente destino. Ortiz, que simpatiza con el sacerdote, lo envía en una misión: irá a Colima, nido de cristeros rebeldes, y les dirá que el gobierno dispone de un ejército numeroso, de aviones, armamento pesado, parque suficiente para destruirlos. Ortiz no quiere más víctimas. Lara acepta. De inmediato emprende su tarea en un avión del ejército; vuela por la zona, “por encima de los volcanes y del Cerro Grande de Colima, donde los heroicos católicos se encontraban bien fortificados y armados, defendiendo a balazos su religión”.³⁰

Lejos de la fatalidad latente en la crónica de Martín Chowell, la del padre Lara funciona como desmitificadora, tanto de los cristeros como de los callistas. En su misión es aprehendido por los cristeros, que desconfían de un “enviado” de las fuerzas gubernamentales. Es maltratado mediante vejaciones, acciones inverosímiles para él, pero llega a la irritación y se convence del fracaso rotundo de sus intenciones. “Entonces me persuadí que de veras estaba en poder de Cristo Rey”. Aquel ejército cristero estaba en combinación con el de los Altos de Jalisco y el de los volcanes de Colima, tenía como “seis cuarteles con un total de unos seis mil hombres en pie de guerra”. Siente que hay prepotencia en la actitud de los dirigentes cristeros, quienes

³⁰ J. Andrés Lara, 1956, p. 71.

no le creen que es sacerdote, que en cierta medida está con ellos. “Acudí a Dios con cierto resentimiento”; le pidió paciencia o bien que hiciera de él lo que quisiera. Los siguió, a pie, en cuevas, bajando desfiladeros para ocultarse de los callistas, bajo la lluvia, durmiendo sobre las piedras, con una sed terrible. “Tanto anduve a pie, tanto sudé los doce días que estuve en poder de los cristeros, ora en busca de agua, ora huyendo y escondiéndome del pájaro (el avión) y de los guachos, que durante toda la noche no se me alcanzaba a secar la ropa empapada de sudor”. Vivió un vía crucis, hasta que lo liberan y es recibido por su gran amigo, Eulogio Ortiz, que le paga el pasaje de regreso a Chihuahua, le entrega doscientos pesos y documentos de identidad. ¡Increíble! Lara se gana la buena voluntad, la estimación del general Ortiz; mientras que de los cristeros sólo recibió injurias.

A pesar de su “objetividad”, el texto ofrece pruebas contundentes de la imagen supra humana de los cristeros, no obstante su mal pertrechado ejército. Él mismo vio como “Veinte cristeros derrotaban muy desahogadamente a cien federales”. ¿Eran milagros? Tal vez. El caso es que Cristo Rey parecía proteger a estos campesinos empeñados en defender a su iglesia. El padre Lara testimonia algunos de esos milagros: “Yo vi cristeros con el pecho o estómago atravesados por las balas que a los quince días andaban otra vez en combate. No creo que su curación milagrosa se debiera a las escasísimas medicinas de que disponían”.³¹

Cuando todos lo creían muerto, inclusive su madre a la que logra escribirle, ésta no da crédito de las cartas recibidas y piensa que es un embuste, el padre Lara reaparece. El héroe regresa a casa. Después de un descenso al Hades. “El protagonista de esta odisea sucedida hace más de 20 años, vive todavía”, y hoy, en febrero de 1954, reconstruye en Cerocahui, una vieja, “pero preciosa iglesia dedicada a San Francisco Xavier”, y pide por Cristo una limosna para terminar su obra, “prisionero que fue de Calles y los cristeros”.

El testimonio de la Guerra Cristera es muy vasto, y como en el caso de la Novela de la Revolución Mexicana, incluye varios géneros

³¹ *Ibidem*, p. 96.

y suele tener un narrador en primera persona, la mirada que se posa en la realidad no para recrearla literariamente sino para imprimirle el sello, la visión, particular del testigo de los hechos que desea contar su experiencia.

De las armas a las letras

Aurelio Acevedo, general cristero en Zacatecas,³² publicó dos capítulos de las *Memorias del autor de Mendoza*, en 1966 y 1967; se le agregó la extensa entrevista que le hizo Jean Meyer en 1970. El resultado es este *Testimonio cristero* con notas e introducción del propio Meyer, y un prólogo y una cronología de Juan Landerreche; estamos hablando de una extensa narración que estructura la misma experiencia revelada, que se une a la biografía de Chowell y a las “voces inéditas” de los cristeros de Sandoval Godoy.

Combatiente cristero, espectador de los hechos, Mendoza fue atrapado, en cierto momento, por la desesperanza. Al no ver un futuro claro para “su causa”, entendió que era inútil y de poco provecho un levantamiento armado tan costoso en vidas humanas, pérdidas materiales, dolor y sufrimiento de la población. Nació el año de 1893, en el rancho de Pengüitas, municipio de Coacomán, Michoacán. En 1925, ante la inminente agresión del Estado contra la iglesia, y las noticias de levantamientos armados en otros estados, comenzó a reclutar futuros guerrilleros. Se levantó en armas en 1927 con la venia del párroco de su pueblo, José María Martínez, y tuvo bajo sus órdenes a un grupo cristero. Obtuvo el grado de coronel. Combatió a los generales callistas Tranquilino Mendoza y Juan Domínguez. Jean Meyer lo conoció:

Quedé más que impresionado por la personalidad de Don Ezequiel; quedé deslumbrado, fascinado por la misteriosa energía que irradiaba de él (...) Me dijo que él había sido uno de los primeros en fincar en aquel rumbo polvoriento, por eso había escogido el siete

³² Acevedo fue también editor del periódico *David*, que se publicaba en la ciudad de México.

como número de su casa, por representar éste la espada, el símbolo de San Miguel, su santo patrón.³³

Después de firmada la paz, en 1929, recibió un nombramiento oficial como jefe de operaciones en la zona, entregado por el general Lázaro Cárdenas, cargo que dejó en 1942, cuando decidió ir a colonizar parte de la Sierra Madre, en compañía de su familia. Lo movía la fe cristiana. Fundó capillas, parroquias y pueblos en Guerrero, residió un tiempo en Tulpetlac, junto a su hijo Everardo, sacerdote en esa plaza, y regresó en 1973 a Guerrero, esta vez a Ayutla, aclara Meyer, donde murió tres años después.

Como la Guerra Cristera fue un movimiento popular, cuyo escenario fue el medio rural arraigado a la iglesia y a la tierra, la literatura, escrita o de tradición oral, es similar. A esta tesis se atiene el punto de vista de Adolfo Castañón, que definió, con marcada lucidez, el testimonio de Mendoza Barragán como una respuesta a la idea de que el orden del mundo depende de un puñado de hombres justos. Refleja —explica— una lucha común, a una condición humana típica de México y la América hispana: lo que llama “una cultura ranchera”, la que labran los hombres rústicos, de a caballo, que viven un catolicismo de “estirpe española”, y comparten un cuerpo de creencias hijas de la Contrarreforma, practican un español de abundantes arcaísmos y refranes. El libro de Mendoza, sigue Castañón, documenta una cultura inconforme y batalladora, que ha sido marginada y para resistir las embestidas políticas ha tenido que sobrevivir. Cristero y cristiano, Ezequiel Mendoza deja ver en su relato el poder de la tradición, la que crea el pueblo con sus voces, sus creencias y sus temores; lucha pues contra el olvido, en un ejercicio con las palabras que hacen del desorden y de la guerra, una mirada hacia el interior de México. Dice Castañón:

Entre todas las admiraciones que me suscita don Ezequiel ésta no es la última y, mientras leo su libro, me gusta imaginarlo trazando surcos sobre el papel con su mano ruda de ranchero y de capitán natu-

³³ Jean Meyer, “Presentación”, en Ezequiel Mendoza Barragán, *Testimonio cristero. Memorias del autor*. México: Jus, 1990, pp.v ys.

ral y casi lo veo escribiendo y diciendo en voz alta las palabras que le arrancan muecas de júbilo y de dolor a medida que el hilo de la tinta le desgarran la memoria; lo veo, en fin, descansando la vista en el horizonte con mirada de amplitud homérica, ojos de viejo militar que tiene la generosidad de reconocer las virtudes y debilidades de tinos y troyanos, de federales y cristeros.³⁴

Aunque este testimonio está contado desde el punto de vista de un cristero no se ajusta a la parcialidad, al contrario, mantiene una línea divisoria entre el narrador y lo narrado. Es pertinente la idea de Castañón según la cual el testimonio de Mendoza es una muestra de “un mundo que no ha sobrevivido”; es, además, una mirada sobre el pasado que la memoria rescata y proyecta hacia el futuro. Refleja un mundo vivo aún, a veces en la conciencia colectiva, en la memoria de un pueblo, en sus hábitos y creencias. Este es el caso del *Testimonio...* de Mendoza, por su gracia y originalidad, su “riqueza verbal, versatilidad sintáctica, plasticidad”, que lo convierten en un producto cultural de nuestro tiempo. En fin, se trata del:

Testimonio de un hombre común que ha tomado la decisión de defender su fe con las armas y de dejar constancia de ese ejercicio a través de sus hermanas las letras, memorias de un guerrero de la fe iluminado por la transparencia de su sinceridad. En cierto modo, estas memorias podrían leerse como la autobiografía de uno de esos justos que en cada generación sostienen el orden del mundo. Pero su voz no es en modo alguno pedagógica, no suele ser asertiva o lo es con gracia. Oímos en ella un lenguaje de montes y de la soledad, de largas noches iluminadas por la oración, un rumor de hombres que ejercen la caridad –iba a decir la solidaridad– como una segunda naturaleza, casi como una invariable respiración.³⁵

En sus *Memorias*, Mendoza Barragán desarrolla con marcada eficacia la capacidad de llevar al lector a las montañas, a los pueblos en guerra, a una naturaleza nada compatible con un hombre levantado en armas, y sin embargo, el paisaje es reposado, solitario. Es un paisa-

³⁴ Adolfo Castañón, citado por Jean Meyer, en *La Cristiada*, 1997, pp. 65-82.

³⁵ *Ibidem*, pp. 76 y 79.

je donde crece el fervor religioso, pero también la solidaridad en torno a la familia, la iglesia, el cura y la autoridad civil.

Con gran naturalidad, la del hombre sencillo que llama todavía las cosas por su nombre, describe la fe religiosa de los campesinos cristeros; son notables los milagros que nos narra con una veracidad increíble. Mendoza sostuvo una conversación con Dios cuando, en medio de una encarnizada batalla y viendo los excesos del enemigo con su pueblo, se sintió impotente para creer lo que sus ojos estaban viendo. Abatido, rodeado de soledad en la cima de un cerro, exclamó:

Señor, ¿por qué haces estas cosas conmigo?, y Él me dijo—Lo permito para que comprendas que sin mí nada eres, nada bueno puedes hacer; si en la vida te he concedido triunfos y más triunfos, es cosa mía y no tuya; ¿ya lo comprendes?—Sí, Señor, lo comprendo porque Tú mismo me lo has hecho entender.³⁶

El resultado de este diálogo milagroso es previsible; a partir de él, Mendoza comprende que Dios mismo lo había puesto en esa situación difícil “para que se me quitara lo orgulloso y atenido a mí mismo”. Con esa misma “tranquilidad cristiana”, aceptó deponer las armas y asumir el nombramiento ofrecido por Lázaro Cárdenas. Para los cristeros, participar en la guerra como en las cruzadas, significaba obtener la gracia divina de morir en nombre de Dios, era “la prueba de la predilección que sentían por este país la Virgen de Guadalupe y Cristo Rey”.³⁷

El testimonio de Mendoza permite descubrir que la lucha cristera tuvo un sedimento utópico—la búsqueda de la Tierra prometida—y un sentido mesiánico. El Nuevo Mundo parecía estar prefigurado en las ciudades soñadas por el imaginario del conquistador quien sólo obedeció el llamado de Dios en sus empresas. La tierra prometida a los cristianos era la Nueva Jerusalén en el pensamiento de los conquistadores, que avalaron su acción con algunas ideas de los utopistas del Renacimiento,³⁸ Moro y Campanella.

³⁶ Ezequiel Mendoza Barragán, *Testimonio cristero. Memorias...*, p. 259.

³⁷ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. III, p. 303. Esta gracia o favor revela una utopía, la que trajeron los misioneros al Nuevo Mundo.

³⁸ Véase Alfonso Reyes, *Visión de Anáhuac*, 10ª edición. México: FCE, 1975.

La presencia del ejército callista en la literatura cristera es una poderosa fuerza militar, aliada con el demonio para martirizar a los creyentes. Mendoza confiesa haber cometido toda clase de atropellos contra los católicos sometiéndolos a bestiales sufrimientos. Fue por tanto, una fuerza del Mal que en nombre de Satanás deseaba infundir en la sociedad el odio como forma de vida. Suplantar a Cristo para colocar en su lugar a Satanás, no podía permitirlo el pensamiento cristiano, tampoco la fe ni la jerarquía eclesiástica. Entre los cristeros se decía que los federales eran “changos” y fanáticos de “corrompida masonería”. Hay un elemento ideológico que llama la atención en las *Memorias* de Mendoza: la reiteración de los cristeros como defensores de la bandera nacional, mientras que los soldados del gobierno la repudiaban, “ostentando y presumiendo la bandera roja y negra, trapucho despreciable de Moscú”.

El estandarte federal ilustra el tipo de enemigo que debía vencer el ejército cristero. Se trata de una bandera cuyo símbolo es la muerte en su sentido diabólico; bandera de la destrucción y el caos, de lo inacabado, y nada le dice a los mexicanos pues procede de otro país. Así, el general Tranquilino Mendoza solía llevar “una bandera negra, con escoba, calavera humana y dos canillas cruzadas, para indicar que barrerán a quien se oponga a su paso.”³⁹ La bandera era un símbolo de los “fanáticos” de la Revolución Mexicana, Calles y Obregón, que se hacían seguir por otros “fanáticos”.

El relato cristero ha construido una auténtica contraleyenda en torno de las dos figuras centrales del México posrevolucionario y de la persecución religiosa: Plutarco Elías Calles y Álvaro Obregón. Suele describirlos a través de contundentes hipérbolos tomadas de la Biblia pero sobre todo de la religión como la entiende el pueblo. En la crónica de Mendoza aparecen estos caudillos como “hombres bestias (...) con un rencor infernal, quemando las Sagradas Imágenes”. Su afán de exterminio fue ilimitado: querían a toda costa eliminar a la iglesia y a los “hijos de Dios”. En todo esto, Mendoza Barragán ve un signo diabólico; encuentra lo contrario de lo que él propició: amparar al pobre, defender a los humillados.

³⁹ *Ibidem*, p. 63.

Para Mendoza, el levantamiento cristero estaba plenamente justificado, pues al haberse agotado las posibilidades de conseguir el cese de la persecución religiosa, no hubo otra opción. Primero cartas de protestas, enviadas a Calles por el cura de Coahuacán, y al amparo de una Encíclica de S.S. Pío XI. Silencio. Luego se iniciaron las acciones armadas en Michoacán. La Encíclica era clara, “una vez agotados los medios pacíficos se podría disponer de la fuerza para defender nuestros derechos de cristianos”. El “jefe” en ese estado fue el general de división Luis Navarro Origel, que tuvo a su mando hombres de todas las edades.⁴⁰ Se entiende qué tipo de religión era la de los cristeros: la católica romana, enraizada en la Edad Media hispánica, conformada del hermetismo de los siglos XVI y XVII.

Un asunto que trata de subrayar este testimonio es que la guerra puede ser justa si se mata en nombre de Dios. Parece un anacronismo o una petición de principio, pero los cristeros hicieron de esa tesis una profesión de fe. Un soldado cristero pregunta si matar es bueno, después de haber escuchado un sermón, intenso, cuyo tema central es la piedad y la justicia. A ese soldado, Mendoza Barragán le responde:

En guerra justa es conveniente matar a los enemigos de Dios, porque si nosotros no los matamos a ellos, ellos sí nos matan a nosotros, y además seríamos culpables si pudiendo evitar los males no lo hacemos, porque tanto peca el que mata la vaca como el que le alza la pata.⁴¹

En esta frase se encuentra el sustento ideológico que movía a la gente de Mendoza. Él justifica el levantamiento cristero, pero su acción en combate fue limpia. Jamás se ensució las manos: condenó el robo, el saqueo, todo tipo de atropello, cometido por otros cristeros, que son severamente criticados en sus *Memorias*.

La Guerra Cristera al convertirse en crónica, adquirió dimensiones de una escritura sagrada en la que en primer plano se halla la fe,

⁴⁰ Se refiere al Navarro Origel que hemos citado al comentar la biografía que escribió Martín Chowell, *Luis Navarro Origel, el primer cristero*.

⁴¹ Mendoza, 1990, p. 129.

los milagros, la devoción popular. Baños Vallejo explica que las visiones y milagros son una especie de galardón celestial que Dios da a los mártires y santos en premio a su santidad, a la observancia de los Mandamientos, etcétera. Los cristeros encontraron en esa lucha una expresión abierta a su fanatismo. El imaginario popular atribuyó a milagros muchos actos, —no se trata de superstición nada más, como los milagros que tenían su origen en las mismas fuerzas religiosas sublevadas. Los soldados de Cristo Rey fueron defendidos por el Santo Santiago que peleaba junto a ellos montado en su caballo. Lo vieron durante la toma de Tepalcatepec. Otro milagro es que en la cabeza del cristero David Álvarez no entraban las balas enemigas, ya que “tienen más respeto las balas a las cabezas de los cristeros que a los que las tiran”.

El milagro es una forma expresiva común en el relato cristero. La Divina Providencia ordenó que salieran los diablos (profanadores del gobierno) de la torre del templo de Tepalcatepec. Gracias a la intervención de Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe, que “allí estaban repartiéndolas entre los callistas”, éstos caían como moscas, mientras las filas cristeras lamentaban sólo alguna baja. El milagro forma parte de la guerra, en el texto de Mendoza. En este nivel, lo sobrenatural no puede estudiarse desde el punto de vista literario, como imagen fantástica, como un mecanismo de defensa de las frustraciones del individuo o la colectividad; más bien “hay que partir del concepto teológico de lo sobrenatural, que designa un orden de realidad no sólo distinto del orden de la naturaleza, sino también superior”.

A veces esta literatura describe escenas idílicas, que la fe en Dios exagera y convierte en actos maravillosos. El coronel Mendoza Barragán recuerda que la vida cotidiana en el campamento era feliz, basada en la fraternidad. Al fin, el católico perseguido había encontrado un refugio común: las comunidades de cristianos, en las que impera la justicia, se comparte el pan y el vino, se ha desterrado el odio y sólo hay amor, igualdad de creencia en un solo Dios. Se comparte todo; los soldados olvidan por un momento la guerra y cantan, seguros de que servir a Dios tendrá su recompensa celestial. “El himno religioso y los versos de tipo heroico solían entonarse antes de las batallas, durante ellas y también después, no tanto para enardecer los

ánimos, sino para pedir y agradecer a Dios y a los santos su ayuda y protección”.⁴²

Las mujeres fueron clave en esas comunidades cristianas. Además de rezar con insistencia y pedir a Dios por sus maridos y sus hijos, ayudaban a los cristeros de muchas maneras, les daban de comer, servían de correos, a veces de “espías” en el gobierno para informar a los cristeros de los planes del ejército federal. Estas “santas” conseguían armas y parque, provisiones, recursos, y son motivo de un capítulo aparte.

La guerra lleva en su seno héroes y villanos, fieles y traidores. Mendoza describe aquel ambiente con cierto pesimismo. Los ideales fueron manchados por una legión de “Anticristos”, que a veces encarnaban los agraristas, los profesores rurales, a veces ciertos generales, y siempre Calles y Obregón. Dice Mendoza: “Los zapateros (Zapata) defienden la vida del cuerpo (la tierra) y nosotros defendemos la vida del alma (la iglesia)”. La idea es que su lucha no era sólo la defensa del templo y de su comunidad, sino un mandato “superior” para salvar el alma y el cuerpo de la iglesia de Cristo. He aquí estos lamentos de gran realismo:

¡Cuántas traiciones!, ¡cuántas incomprensiones!, ¡cuántas envidias y usurpaciones de los justos derechos ajenos!, ¡cuánta injusticia del mal gobierno y también de nosotros!, ¡cuánta avaricia y cuánta impureza!, muchas falsedades y robos, no se respetan los derechos de Dios, ni los del prójimo, con mucha razón Dios nos castiga con la guerra, el hambre y la peste.⁴³

La Guerra Cristera fue como una peste que contagió a hombres y mujeres, que enfrentó a la iglesia y el César. Mendoza la recuerda no sin nostalgia, porque el rumor de la persecución lo seguía de día y de noche, hasta que “me entró al corazón y me pareció oír la afligida lamentación de mi Santa Madre Iglesia que me decía: hijo mío, defiéndeme como puedas”. Se produjo entonces un cambio en su personalidad. Prometió llevar a cabo un sacrificio: ponerse en cruz al rezar

⁴² Véase Alicia O. de Bonfil, ob. cit., p. 2.

⁴³ Mendoza, 1990, p. 193.

la Letanía. “Ofrecía aminorar mi gusto de cantar, chiflar y bailar, (...) y así poco a poco me fui enseñando a cumplir fielmente éstas y otras promesas que hice a mi Dios, a mi Madre Santísima, a mi Santa Madre Iglesia, a mi madre Patria Mexicana”.⁴⁴ Todo parece indicar que Mendoza se lanzó a la lucha cristera después de haber recibido el llamado de Dios, de su iglesia, y su patria.

Al principio era un empleado del gobierno. En 1924 servía a la iglesia y al comercio, sin más paga que la “buena amistad de los hombres honrados”. Pero el atropello permanente a familias católicas templó su carácter. Se ganó enemigos porque no podía tolerar los ultrajes a que sometían los callistas a muchas familias. Así, en 1925, cuando la persecución callista se hizo evidente y escandalosa, se decidió. Se fue “a conquistar gente armada y dispuesta a la guerra en defensa de la libertad de Dios”. Esperó la orden del cura de su pueblo, y se levantó en armas. En sus memorias recupera algo de la otra historia, la olvidada y apenas vista de México, algo que pesa siempre en la conciencia política y en el pensamiento de los mexicanos.

Relatos de la nostalgia

Otro texto impregnado de voces, lamentos y recuerdos de la gesta cristera es *Entre las patas de los caballos* (1953), de Luis Rivero del Val. Igual que Mendoza, Rivero del Val combatió al lado de los cristeros, y pudo rescatar años más tarde lo que había quedado en su memoria de la guerra. Es un testimonio de primer orden, en el que la cronología va estructurando el mundo observado, un libro como resultado de sus propias experiencias sistematizadas, en forma de un diario. Rivero escribía en pleno campo de batalla, cuando se encontraba “convaleciendo en un campamento perdido a tres mil metros de altura, entre rocas y rala vegetación, sin conciencia exacta de mí, destrozado moral y físicamente”.⁴⁵

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 16.

⁴⁵ Luis Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*, 2ª edición, México, 1992. (Colección de Historia). Las citas que siguen pertenecen a esta edición.

Comienza su relato a la edad de 17 años, como miembro del Grupo Daniel O'Connell de la Confederación Católica de la Juventud Mexicana; vivió la persecución religiosa desde el comienzo, y pudo percatarse del funcionamiento de las organizaciones estudiantiles católicas de la ciudad de México, su valor y sus discusiones. Sale de la ciudad en busca del campo de batalla que encuentra en los "cristeros del Volcán de Colima".

De manera cronológica relata los pormenores de la guerra. El escepticismo con que se enuncia el "Prólogo", establece un paralelismo entre el adulto que se declara derrotado, y el joven de otro tiempo que con entusiasmo e ilusión se inicia en la lucha a favor de los cristeros. El texto está impregnado por ese hálito de nostalgia; lo que hubiera querido Rivero del Val para su lucha y lo que en realidad fue. La mirada del adulto, desengañada, tan diferente a la del joven cristero, pareciera traicionarla. Una cosa es lo que vio en la ciudad de México, junto a la juventud católica que pensó derrocar al gobierno callista, y otra el campo de batalla, las leyes de la guerra que cambiaron totalmente su vida. Lo dice claramente: "En año y medio he sido arrastrado de la vida despreocupada de estudiante, a las más inesperadas aventuras y indescriptibles sufrimientos. No sé si soy el mismo..." (Rivero del Val, 1992:7).

Esta duda crea una ruptura interna en la personalidad del cronista, que va del sueño juvenil a la realidad adulta, de la utopía a lo concreto. Rivero y sus amigos se incorporaron a la Cristiada de manera informal, alrededor de julio de 1926. El objetivo era defender una causa justa y oponerse al atropello de los derechos humanos. A fines de 1928, parte hacia las montañas de Colima, en calidad de coordinador de operaciones. Entonces la broma se convierte en tragedia. Ya no es la guerra en abstracto que excita y divierte, sino un drama que hiere; no es el sueño del cambio social que aparece al principio, sino la pesadilla de la vida y la muerte.

La Guerra Cristera ha sido un motivo literario intenso; el tiempo no fue suficiente para borrarla de la mente de escritores y periodistas. Ha revivido en distintos periodos del México contemporáneo, como se ve en los ochenta y noventa en que volvió con el olor de la pólvora gastada en los campos de batalla de la Cristiada. Como la Novela de la Revolución Mexicana, la cristera a veces se aleja pero siempre re-

gresa. Es un asunto recurrente, un drama que sigue latente en la cultura y en la mentalidad del país. En 1991 fue publicado *De Los Altos* bajo el sello de la editorial Diana, y al año siguiente se habían hecho varias reediciones de esta novela propuesta como “La gran novela de la Cristiada”, lo que refleja que el tema sigue atrayendo la atención y el gusto de los lectores. Novela extensa de 33 capítulos escrita por Guillermo Chao Ebergenyi (1947), periodista de la UNAM forjado en la Organización Editorial Mexicana; situada en plena Guerra Cristera, su historia se refiere al año de 1927, y su escenario es el rancho El Llano de Enmedio de Los Altos, aunque también hace viajes a El Bajío. Ebergenyi describe, como otros autores del género, a sacerdotes convertidos en líderes cristeros como el padre Reyes Vega y a héroes populares como Anacleto González Flores. Pero su interés se centra en el joven ranchero Rodrigo Heredia, hijo de un antiguo caballerango español que vino a México a fines del XIX. Heredia tiene su antónimo en el indio caxcán, Trinidad, orgulloso de su raza, descendiente de tribus nómadas que lucharon valientemente en tiempos de la conquista contra los españoles. Pelearon antes de ser convertidos en esclavos, defendiendo su libertad.

Rodrigo y Trino, compañeros inseparables, forman parte de la guerrilla cristera no por fanatismo religioso, ni en apoyo de la libertad religiosa. Su objetivo es defender la tierra y un modo de vida. La estructura narrativa de *De Los Altos* se inscribe en la novela criolla, el regreso a la tierra, la inmersión en lo autóctono, como reafirmación nacional de una identidad aún en ciernes. ¿Cómo se escribe una obra en los años noventa bajo la sombra de aquella enorme arboleda que fue la novela criollista, la indigenista y la novela social que proliferó en América Latina en los años veinte y treinta? El texto de Chao Ebergenyi es un regreso a un tiempo que parecía clausurado para la novela contemporánea, un mundo ya agotado porque durante varias décadas fue explotado por escritores de probada calidad. En México Ramón Rubín, Martín Luis Guzmán, y en Hispanoamérica, el libro canónico por excelencia, *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos.

No cabe duda que la persecución religiosa igual que la Revolución Mexicana ha alimentado de personajes y trama a escritores recientes. La mirada del narrador se detiene en el ejército cristero que aparece

casi siempre triunfante, lleno de gloria. Inclusive sus actos de sabotaje, como el asalto al tren de Guadalajara, están justificados por el ansia de obtener armas y recursos para su “guerra santa”. Estos guerrilleros desconfían de la Liga y de la Unión Popular, ya que los dirigentes de estas organizaciones son hombres de ciudad, que hablan mucho, prometen más y cumplen poco. Los verdaderos cristeros se encuentran en el campo, humildes campesinos trabajadores de ranchos y fincas, que aman la tierra más que a Dios. Por eso en épocas de siembra, la guerra tiene que esperar pues los hombres vuelven a sus labores, atendiendo al “llamado de la tierra”.

El centro sobre el que gira toda la acción de *De Los Altos* es Rodrigo. En sus campañas militares en Los Altos vuelve a ver a la familia Domínguez, cuya cabeza, el difunto doctor Florentino Domínguez había sido cliente de su padre y suyo. Amalia, esposa del doctor y su hija Carlota, ahora una joven doctora, pertenecen a las clandestinas brigadas “Santa Juana de Arco”. Ayudan a Rodrigo y a su gente; les ofrecen un lugar en su abandonada hacienda en las afueras de San Francisco. Allí pueden burlar a los militares que intentan descubrir a los cristeros. Pero aquí se introduce una escena sentimental. En medio de una batalla de celos entre madre e hija, Rodrigo confirma su amor por Carlota que lo apoya en una misión que le ha encomendado el gobernador cristero, Gómez Loza.

El ejemplo de Rodrigo Heredia, cabecilla de la Guerra Cristera, habla por sí mismo. Es el “héroe positivo” de la novela que no llega a crear personajes conflictivos, degradados. Su perfil es previsible: hombre honesto, justo y valiente, amante de su tierra, con cierta educación, se embarca en la guerra para defender su hacienda. Fundamentalmente lo hace porque no cree en la justicia. Cuando su padre es asesinado, acude a todas las instancias legales en vano. Encuentra al asesino y entonces decide hacerse justicia por cuenta propia; la brutalidad de la guerra lo asalta y deprime: “La muerte le provocaba siempre el mismo estado de confusión”, aunque se tratara del enemigo. No podía acostumbrarse a la mirada de un muerto.⁴⁶

⁴⁶ Guillermo Chao Ebergenyi, *De Los Altos*. México: Diana, 4ª impresión, 1992, p. 27. Todas las citas siguientes corresponden a esta edición.

Trabajador, amante de la libertad y la justicia, Rodrigo no es un fanático, admira al general Obregón, y espera que logre su reelección. Se identifica con él por su condición de rancharo y por haber mantenido al país en calma relativa durante su gobierno, 1921-1924. Cree en su promesa de respetar la vida de los ciudadanos y la propiedad. El ideario de Rodrigo se encuentra en esta reflexión: "Sólo siendo libre se puede ser independiente, pero no puede ser libre ni independiente quien no cumple con la ley" (Chao Ebergényi, 1991:153).

Rodrigo no es el cristero torpe, enfurecido con el gobierno porque quiere "matar a Dios". No responde a la estructura del relato hagiográfico, pues tiene resabios de la novela de costumbres y de la naturalista que cultivaron Portillo y Rojas, Federico Gamboa y otros en México. Deja un mensaje, según los cánones del naturalismo: la prudencia de Rodrigo triunfa sobre el desorden político del país; sus ideas se imponen en el caos social. Carlota lo imita. Su sensibilidad para ver a distancia el horror, las traiciones y la violencia, lo lleva a un nuevo espacio: el amor. No obstante muere en su propio rancho, junto a su amigo Trinidad, agarrado a la tierra que lo vio nacer.

Indio caxcán de 28 años de edad, Trino es un católico ferviente. Analfabeto, de niño huye hacia la región de Los Altos, a causa de una epidemia de cólera que acabó con su familia. La hacienda de los Heredia lo acoge, conoce a Rodrigo, hijo del amo, y surge una amistad entrañable entre ambos. La destreza de Trino es rápidamente notable: inmejorable jinete, experto en el cultivo de las tierras de la región, se incorpora a los cristeros junto a Rodrigo. Trino es una incógnita permanente. Nunca sabe por qué entra a la guerra, a pesar de que el jefe cristero Anacleto González Flores le dice que para defender sus derechos. El indio no sabe con precisión cuáles son éstos. Él no defendía como su patrón, tierras ni ganado, porque no tenía. Tampoco defendía la religión, como el padre Reyes Vega, porque a pesar de ser católico, no creía que estuviera bien matar en nombre de Dios (Chao Ebergényi, 1992:52).

Otro personaje que entra a formar parte de los cristeros es un viejo reaccionario que apoyó a Huerta en 1913. Ebergényi lo presenta como experto en artillería ligera y móvil, que fue coronel del ejército. Domingo Margolín es un militar profesional, exalumno de Felipe Ánge-

les, estrategia duda entre huir al extranjero o ponerse a las órdenes de la Revolución. Prefiere salvaguardar su honor militar y seguir en lo que considera una lucha justa, que pretende reivindicar a los católicos del país en el momento que se les persigue. Se define como militar, no como político, cree que el "Estado lo prepara a uno para mantener la paz y hacer la guerra cuando haya que hacerla. Gane quien gane el militar debe cumplir con su deber".⁴⁷

Prisionero de Villa, logra su indulto por mediación de Felipe Ángeles. Sale del país y en el viaje conoce a Jacques Lartilleux y Jacques Perrin, ingenieros de minas en situaciones parecidas a las de Margolín. En Europa este último es voluntario en la Primera Guerra Mundial. Cansado del exilio, desea volver a México, emprende el regreso; pero ahora piensa no equivocarse de bando y entra en contacto con Rodrigo, a quien ayuda a introducir un cargamento de armas para la causa cristera. Es su consejero: "Tiene usted el mismo problema que yo tuve en 1910. Yo estaba del lado de la legalidad; pero la historia ha probado que la justicia estaba del lado opuesto. Ahora, los que antes eran justos, se volvieron legales e injustos".⁴⁸

Unido a Rodrigo, Margolín muere en la misma lucha. Ambos forman una extraña pareja que combina la estrategia militar y la guerrillera. Representan dos modos opuestos de entender la guerra. Para Margolín es el triunfo de la ilegalidad, para Rodrigo la expresión clara de un pueblo con deseos de libertad y justicia. Rodrigo se apoya en un pensamiento libre, pero ingenuo en el que cabe una idea muy frágil de la sociedad mexicana. Esta idea es parecida a la del padre Reyes Vega, líder cristero, bien intencionado, que a menudo lamenta la atrocidad que provoca la guerra. Reprueba a federales y cristeros.

Para el padre Reyes Vega la guerra es indispensable pero hay que humanizarla, quitarle su mueca bárbara. Tira la piedra y enseguida saca el rosario. Hay que matar a los enemigos pero con cierta piedad. Su cristianismo es de dos filos. Después del atentado, se siente culpa-

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 275. Se trata sin duda de un personaje paradójico: por un lado apoyó a Huerta, el traidor de la revolución de Madero, aunque por otro parece liberal, es un militar disciplinado con un rígido sentido del honor.

⁴⁸ Chao Ebergényi, 1992, p. 386.

ble. Por fortuna consigue el perdón, mediante la confesión y la comunión. Pero es clara su posición tan ambigua y sobre todo ingenua. Esto se manifiesta cuando una pasajera le exige una explicación del atentado. El padre Reyes la mira con humildad, se le humedecen los ojos y le pide perdón, pero se justifica: el sabotaje se hizo pensando en el bien de la iglesia y del país.

Como otros curas cristeros, Reyes Vega considera que la Iglesia Católica y los curas son los protagonistas de la historia de México.⁴⁹ Al leer el pasado se ven con claridad las acciones de los clérigos que siempre han estado del lado del pueblo. Reyes Vega invoca a Hidalgo, Morelos y José Francisco Luna, visionarios irremplazables; y va aún más lejos: Motolinía y Vasco de Quiroga, fueron quienes hicieron a la nación. Los errores de la iglesia no borran su acción liberadora en bien del país, explica. Esos errores (la Inquisición) son poca cosa si se comparan con los cometidos por el gobierno.

El lado ingenuo de la guerra

Un contrapunto del padre Reyes Vega lo representa don Nicho Hernández, un personaje construido con base en un liberalismo edificante, aunque también es cristero.⁵⁰ Mientras que Reyes Vega es inflexible, dogmático, y quiere disfrazar su apoyo a la guerra con cierta piedad, don Nicho es un líder cristero con gran sentido del humor. Hombre piadoso, católico cumplido y justo a su manera, trata a sus prisioneros correctamente, sin malos tratos y sobre todo sin el odio que tanto caracteriza a los beligerantes de la Cristiada. Representa el lado bondadoso, ingenuo de la guerra. Es un emblema popular, y no es posible olvidar que los cristeros venían del pueblo y su verdadero ejército había salido de la masa campesina. Pero resulta casi increíble

⁴⁹ Esta idea fue muy difundida entre el clero católico para el que la iglesia había educado a México, le había dado una religión "humana", y era la que edificó a la sociedad.

⁵⁰ En la *Antología del cuento cristero* de Jean Meyery Juan José Doñán, se seleccionó un fragmento de *De los Altos* con el título "Don Nicho Hernández", que aparece como un cuento independiente de la novela.

que pasados tantos años de la Cristiada, y después de tanta literatura sobre el tema, se insista en los mismos tópicos. Uno de ellos es el de la casa como cosmogonía, otro el de los hombres de gran valor como don Nicho que se entregaron a la Cristiada, y el de la mujer que se convierte en símbolo de la lucha, madre y protectora de los combatientes.

Novela histórica que intenta rescatar el significado de la Cristiada en la zona de mayor influencia, Los Altos, la de Chao Ebergeny insiste en la oposición barbarie-civilización que encarnan el Estado y la Iglesia Católica. Uno es la parte oscura del país, la iglesia la luz que necesita la Revolución para humanizarse. Esta cuestión la trataron, dijimos arriba, varios novelistas de la época y exploraron casi todos los recursos literarios: la expresión o el habla popular, el caos sembrado por la violencia inútil, la falta de objetivos reales, la fiesta de las balas, el hombre atado a su tierra por un cordón umbilical histórico y mítico. El autor ofrece pues una imagen heroica de esta gente arraigada a sus tierras y sus costumbres. Señala que en Los Altos no era necesario el reparto agrario porque éste ya se había llevado a cabo incluso antes de la Revolución.

Reflejo de la inutilidad y la corrupción de muchos mandos federales es la actuación del general Vieira al final de la novela. Durante la emboscada a Rodrigo y su gente, en la que el primero pierde la vida, Vieira llega retrasado a la fragua en la que se repartían las armas, de las que ya había desaparecido más de la mitad. Después en el asalto a la hacienda de Rodrigo, confunde a las tropas federales instaladas en la casa con los cristeros, y los ataca, creando tal confusión que pudo dar al traste la misión. Este error le cuesta la vida a Vieira, alcanzado con balas de los suyos. Su tropa muere en medio del fuego tanto de los propios federales que se ven obligados a defenderse del ataque, como de los cristeros, que se encontraban en las afueras de la casa. Para fortuna del ejército, los mandos militares que se hallaban en la hacienda no cometieron el mismo error, y consiguen abatir a los rebeldes. De toda esta confusión se saca solamente un gran vacío, de poder, de pérdidas materiales y humanas. El resultado es ambiguo. Nadie gana en esta guerra religiosa. El autor parece convencido de que la única verdad es la voz del pue-

blo, como dice uno de sus personajes, y la voz del pueblo es la voz de Dios. "Esa es su verdad y, como verá, están dispuestos a morir por ella" (Chao Ebergenyi, 1992:468).

Mediante un lenguaje salido de las filas del pueblo, exaltado porque el gobierno quiere exterminar su religión, conocemos el momento en que el cristero don Nicho aprehende a una veintena de campesinos, agraristas de Chapala, que atraídos por la promesa de tierra, se incorporaron al ejército federal para luchar contra los cristeros. Chao Ebergenyi, formado en el periodismo, es un narrador objetivo; estudió Ciencias de la Comunicación en la UNAM y en la George Washington University. Por momentos su relato se acerca a la novela "sin ficción" que inauguró el *New Journalism* en los años sesenta con una novela "clásica": *A sangre fría* de Truman Capote. Su intención parece subordinar la ficción a los "hechos", jugar con la idea de que la novela niegue su naturaleza y se convierta en una historia real.

La legendaria figura de Anacleto González Flores aparece en esta novela y la veremos a menudo como leyenda popular, el hombre que el pueblo sacraliza y convierte en mito, y al que la imaginación colectiva no borra con facilidad de su historia. El líder cristero era un bálsamo para los hombres que creían en su audacia y coraje, es una llama encendida que alimentaba los campos. Esta literatura suele crear un prototipo de redentor social; un Cristo que asegura la salvación del prójimo. Así es don Nicho. Cada pueblo que tomaba le servía para purificar a la población, ya que ordenaba buscar a las parejas que no estuvieran casadas por la iglesia. Una vez localizadas, cada pareja era santificada por el capellán. Bendecía matrimonios, luego se bautizaban a los hijos. Así, ponía a todo mundo "en paz con Dios, lo mismo los que van a vivir que los que van a morir".

No escapa a Ebergenyi el humor negro, hecho con gran destreza narrativa, que es propio de un relato cuyo origen es una guerra civil. Las guerras siempre han creado su propia literatura. La rusa, la mexicana, la cristera, la cubana. A ellas se debe un género de novelas históricas, documentales, objetivas, hechas a partir de la memoria y la experiencia. Chao Ebergenyi regresó al campo de batalla donde jamás estuvo, para recrear la historia de la Cristiada. Y creó a un perso-

naje intenso, como don Nicho: patriarca, combatiente, es el punto medio de la justicia y del perdón, de la libertad y el rigor militar.

Los textos citados admiten por lo menos una división; por un lado el relato que interpreta la Guerra Cristera como medio para salvar al pueblo católico de México; por el otro, la violencia regeneradora de un tiempo viciado, demoniaco, por otro nuevo y limpio que al fin traería el reino de Cristo a los desolados campos de México. Por tanto, es un material literario variable en sus hipótesis, sus estructuras narrativas y sus personajes. Son relatos de la tradición oral, sin pretensiones literarias porque son testimonios, como el de Mendoza y las voces de varios testigos de la Cristiada. En éstos aparece la voz del pueblo, que es la voz perdida de la historia, olvidada por la cultura oficial y la inteligencia liberal. Es una voz que sale del fondo de lo que no ha sido México, que en la actualidad nadie se explica: por qué se sigue venerando a la Virgen de Guadalupe, patrona de los mexicanos, con ritos paganos. Voz al fin que revela una conciencia religiosa, un vocabulario arcaizante, que el imaginario popular guarda en su intimidad con marcado recelo.

El imaginario cristero

La historia de la religión católica en México parece marcada por su tendencia hacia lo hermético, guardar el orden interno de la naturaleza y de las cosas, proteger lo que viene de afuera, de lo desconocido. Excepto en la Independencia, dirigida por curas como Hidalgo, Morelos, la religión en el siglo XIX estuvo bajo la presión de los liberales, como ya hemos visto. Y a partir de la Constitución de 1917, hizo frente a unas leyes que limitaban sus funciones, con el fin de regular los bienes y la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Es una historia de agravios que abrieron heridas muy hondas que a lo largo de los años nada había podido cicatrizar, en la que participó el conquistador, el misionero, el encomendero, los militares, la corte en que se escudaron los virreyes. Esas heridas solamente hallaron un remedio parcial en la Independencia, para volver a abrirse en las luchas entre liberales y conservadores del siglo XIX.

Nuestra historia es una búsqueda de las formas, dice Paz, en las que se hallaría el molde justo a una realidad distinta a la cultura europea y de Estados Unidos, las potencias exportadoras de modelos para la economía, la administración del gobierno y la política, la filosofía, la cultura y el arte. "En cierto sentido la historia de México, como la de cada mexicano, consiste en una lucha entre las formas y las fórmulas en que se pretende encerrar a nuestro ser y las explosiones con que nuestra espontaneidad se venga".⁵¹

Al ser instaurada por los primeros misioneros del siglo XVI, la religión católica fue una clara manifestación de la hegemonía de Roma y del poder de la Corona; estas dos palabras, el papa y el rey, la definen como un movimiento espiritual mesiánico. Los españoles pensaban erradicar el Mal de la conciencia de los indios y salvarlos para el cristianismo. El otro sentido que tuvo fue el de la imposición; el afán de estos misioneros, agustinos, dominicos y franciscanos fue obedecer a la Contrarreforma que deseaba luchar contra los infieles, excluyendo de su órbita a los no católicos. Su intención explícita al llegar a la Nueva España fue arrasar los templos, expulsar a los sacerdotes y, por instrucciones precisas de la Corona, impedir la adoración de ídolos. Esto tuvo consecuencias desastrosas en el futuro de la iglesia; no hubo, por tanto, asimilación de los dioses aztecas, sino el deseo expreso por destruir lo "viejo" colocando en su lugar la nueva religión cristiana. Es lo que ha visto con claridad Ricard cuando afirma que los infieles eran muchos y los misioneros unos cuantos, así es que no podían tolerar que aquellos continuaran con sus prácticas paganas:

Los aztecas tenían día a día ceremonias religiosas interminables: los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero, al obrar así, reemplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban ni continuaban ni desarrollaban lo antiguo.⁵²

⁵¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Madrid, 14ª edición, 1991, pp. 37 y s.

⁵² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, traducción de Ángel María Garibay. México: FCE, 4ª reimpresión, 1995, p. 105.

Muchos años después del “choque” entre el cristianismo y el mundo azteca, hallamos una Iglesia Católica degradada en la conciencia nacional, pero encendida por el fervor de creyentes más supersticiosos que devotos. Durante la Revolución Mexicana, 1910-1917, afloró en la población una idea de la religión que identificaba la fe con la revuelta; y al mismo tiempo un imaginario poblado de superstición, abandono, rencor. Los zapatistas, por ejemplo, tomaron como estandarte a la Virgen de Guadalupe; por tanto no obedecían el llamado de la historia sino el de su propia fe, de su propia idea de la historia que aparecía deformada y misteriosa.

El tiempo de la Guerra Cristera es excepcional; el hombre del campo que hacía su vida religiosa “normal” se introduce en un tiempo sin límite, de grandes hazañas, pero también marcado por el miedo y el terror, y de un escepticismo evidente. Como en algunas novelas de la Revolución Mexicana, en la cristera la historia se vive como agravio, según se desprende de relatos bien urdidos como el de Luis Sandoval Godoy, “El peso de la palabra”. Sandoval, ya citado, nació en Zacatecas en 1931, escribió cuentos y novelas de filiación cristera; es en realidad jalisciense por adopción, pues ha vivido la mayor parte de su vida en Guadalajara, Jalisco, estado donde dejó una huella importante la Cristiada. Cuento muy singular, “El peso de la palabra” se basa en el juramento que hace don Chuy a su hermano cuando sabe que ha muerto. Aún con la sangre caliente, el hermano menor recibe de Jesús (Chuy) esta frase: “Voy a vengarte”. La repite y la cumple a medias, pues una de las promesas, matar al sardo que hirió de muerte a su hermano, jamás la cumple. El otro juramento es no olvidarse de él, cuidarlo, “guardarle luto”, que es más fácil de cumplir.

Alegoría del diálogo imaginario con un muerto, el texto se perfila no como testimonio de la Cristiada, más bien su finalidad es entrar en la conciencia de don Jesús y desde ahí darle un carácter terrible a la realidad, aspecto que define el doble significado que tiene el relato; por un lado vemos, como en un espejismo, la insignificancia del hombre que la muerte reduce a su mínima expresión, es sólo una mueca; por el otro, se establece una línea consanguínea que ata a los hermanos y los convierte en prisioneros de un destino común. Fraternidad a ultranza y también complicidad. Pero el hecho de pasarse años ha-

blando con un muerto y darle voz a veces para expresar sus dudas, sus reproches o sus deseos, obedece a un afán por seguir al pie de la letra los dictados de un Dios más pagano que católico.

Este “diálogo” entre un hombre y un muerto podría tomarse como reflejo de la superstición popular,⁵³ pero no es así, sobre todo cuando escuchamos la frase “qué cosa tan poquita es un hombre”. Los mejores momentos del texto son los que aluden al pasado; en otro tiempo la vida latía en cada rincón del pueblo, hoy la muerte ha enmudecido los caminos. Jesús recupera escenas muy nítidas de lo que se ha perdido, cuando le pregunta a su hermano “¿Te acuerdas cuando empecé la bulla y que andábamos con el mitote?”. Era el tiempo de alistarse y animar a la gente a que se presentara con su arma y su caballo para “defender nuestra santa fe cristiana”.

El tiempo encierra en un mutismo total a Jesús; sus amigos lo desconocen, pues vive en el silencio, rechaza a las mujeres, no va a las fiestas, a las celebraciones. Chuy vive para su hermano; piensa ir a rescatarlo de La Agua Verde, un pueblo maldito, donde fue a parar. Se arma de pala y azadón, y en la madrugada va a desenterrar a su hermano. Lo encuentra, después de excavar y apenas lo reconoce. No importa. Entonces su diálogo con la muerte y la cara oculta de sus huellas, sigue de manera más intensa; dice al pie de la tumba del hermano: “¡En, bendito sea Dios! Qué cosa tan poquita es un hombre; en qué puñito de nada se convierte uno”. Es evidente que en las actitudes de estos personajes hay una reacción generalizada contra el enemigo común del pueblo: el Estado laico que perseguía a los cristianos. Su protesta es un lamento que confirma que la persecución religiosa, que a partir de 1926 se vuelve “oficial”, fue una ruptura del “tiempo feliz”, y el inicio de un tiempo desdichado. La memoria del narrador va reconstruyendo frases, escenas del pasado, como la del momento en que se “alistan” con Quintanar “en la sombra del mezquite”, ya dispuestos a la defensa de Cristo. Pero el intento fue en vano, afirma Jesús. Sobre todo porque ha perdido a su hermano, antes un hombre de palabra, ahora sólo un bulto. “Y mira, hermano, en lo que vino a acabar la cuestión. Ni un año cumplimos de andar en esto y ahora tú, en lo que

⁵³ Luis Sandoval Godoy, “El peso de la palabra”, en *Antología del cuento cristero*, ob. cit., p. 142.

viniste a quedar: apenas un montón de tierra húmeda entre flores de árnica". Y ni siquiera le han podido colocar una cruz, porque había temor de que los federales volvieran y arrasaran con el pueblo.

Las frases no por sencillas dejan de ser un razonamiento sobre la nada, la muerte, el olvido y el tiempo que ha devorado la figura del hermano muerto. De las expresiones alusivas al cementerio, a la insignificancia de la vida, el narrador pasa en su monólogo a otros detalles: "Ya la cobija no era cobija; unas puras mamajas desbaratadas. Y tú mismo, unos cuantos huesos prietos, untados como de manteca y muy ajustaditos a la forma que tiene el hombre, pero sueltos. ¡Un desfiguro que daba lástima!"

Don Jesús mete aquel "desfiguro" en una cajita y se la tercia a la espalda. Ahí la lleva como demostración de que cumple al pie de la letra su palabra. Sólo el tiempo se encarga de convencerlo de que ya es hora de "deshacerse" de su hermano. Mientras tanto ha crecido el rumor de la locura de don Chuy, o de su pacto con el diablo y la brujería, porque nadie sabe qué esconde en esa cajita, y para qué. Se cansa de que lo consideren loco, de tener costumbres raras. "Te voy a hablar con la verdad, hermano, ya me cansé de ti. Se me está acabando la paciencia con tanta moledera de la gente y con las sospechas que traen contra mí" Y todo por haber sido "un buen hermano".

Jesús decide llevar al hermano a un cementerio, el lugar que le corresponde. Como si no fuera un muerto, pues el hermano de Jesús vive en éste, se despide. Le dice que ahora sí, será la "última vez que te lleve a la espalda, que te acomode en los hombros, como cuando estabas chiquillo, y por jugar te hacía caminar montado encima de mí, jugando dizque al caballito". No lo lleva a cualquier cementerio, sino al de Huejuquilla, un pueblo "de gente buena", donde anduvo el general Quintanar, "el mismo que apuntó nuestros nombres cuando se te puso que nos enlistáramos en la revuelta". Establece una rara comunicación con un interlocutor inexistente; como si pudiera ver más allá de la vida. El monólogo revela perfectamente la conciencia del personaje, que a pesar de su origen humilde y campesino reflexiona con gran lucidez. Ahora sí, se acabó el "paseo", es hora, dice Chuy, de que su hermano descanse en paz, como todos los difuntos.

En otra obra de Sandoval Godoy, *La sangre llegó hasta el río* (1990), el tema cristero vuelve de manera impetuosa sin que el autor abandone

el tono fantástico que vimos en el cuento anterior. Si en “El peso de la palabra” el diálogo con un muerto servía de juego narrativo, en esta novela breve la historia de los cristeros es puesta en la acción por sus dos personajes principales: Jovita Valdovinos, hija de don Teófilo Valdovinos, uno de los jefes rebeldes; y Eugenio, el Tecolote, un joven soldado al servicio de Cristo Rey, representan dos historias paralelas, que se alternan en capítulos totalmente independientes, narrados por uno u otro personaje y en los que cuentan sus experiencias personales. El autor ofrece en realidad dos visiones de la Cristiada que se complementan. Soldado de la tropa, Eugenio es un personaje sólido, y las actividades de Jovita al servicio de la causa cristera la convierten en una cruzada.

La novela está determinada por estos dos planos narrativos que arma la historia de Jovita y la de Eugenio, el Tecolote. El paralelismo es interesante, pues va de la extrema sencillez humilde del Tecolote, hombre de pueblo, a la agresividad y el arrojo de Jovita, joven que por razones familiares lógicas, siempre estuvo identificada con el poder, el don de mando, y al tanto de las reacciones del gobierno y quienes lo representan. Parecen historias de la ideología cristera, contadas desde “dentro”. La que narra el Tecolote termina con la firma de la paz, o como se conoció entre la Cristiada con “los arreglos”, en 1929. Mientras que la de Jovita comprende dos etapas, una anterior a “los arreglos” y otra posterior. Esta última es la más interesante, porque registra las acciones armadas que siguieron a la firma de la paz, y porque muestra a Jovita en otra dimensión: la de jefa de las guerrillas cristeras.

Sin duda, el último capítulo es una síntesis de los cristeros puesta en boca del Tecolote que reflexiona sobre el sentido de la guerra, sus causas y fines. Después de muerto, narra la historia y se dirige al cura Santana García. Primero explica que hace un año anda en la Revolución, aguantando; que el entusiasmo se le ha ido acabando. “Yo traía mi rencor”, dice el Tecolote, y también miedo del gobierno. Se hizo a la Cristiada porque le producía mucho coraje ver a los federales maltratar a la iglesia, quemar santos, y comprobar el odio a los sacerdotes. Empezó en enero, y “ahora estamos en enero otra vez”. Hay frío en las montañas. La soledad es total. El Tecolote quiere volver a casa, y comprende que ya no es posible. Dice:

A veces me ha dado la idea de dejar todo, volverme a casa, llegar con mi madre y decirle: sabes, pensé que tienes razón, qué ando haciendo allá con tantas malpasadas, noches sin dormir, la ropa sucia, el greñero en la cabeza que ya parezco huichol; tienes razón, ya me vine, aquí voy a ver dónde me acomodo y me pongo a trabajar en paz.⁵⁴

El Tecolote vivía en paz en su comunidad, caracterizada por su profundo sentimiento cristiano. Los indígenas lloraban con sólo ver al cura predicar la palabra de Cristo, “no le entendíamos nada, cuestión de cosas y asuntos que no estaban al alcance de nosotros” pero se entusiasman hasta las lágrimas. Esto explica la entrega inocente a la causa cristera, una vez que el cura se los pide.

Eugenio representa la parte más natural y positiva del pueblo; es su lado ingenuo y puro. Es el soldado cristero que entró a la guerra por “instrucción” sacerdotal, y posteriormente se sintió defraudado por quienes lo indujeron. Respetuosos y obedientes, el Tecolote y su gente, acataron las órdenes del alzamiento y luego las de la rendición. No entendieron el comienzo ni el final de la guerra. Él es el prototipo de la víctima popular que los sacerdotes enviaron al “matadero”. Esto parece evidente en la escena en que el jefe de Eugenio lo pone por delante para que lo maten primero y le sirva de parapeto.

Su voz subsiste después de la muerte. Es la que le pide al padre Santana García que le cuente la verdad a quienes critican a los cristeros y se burlan de ellos. “Cuénteles de nuestro asombro. De la rabia que nos envenenó eso que dicen que es el alma, cuando vimos el uso que hacían aquellos hombres de nuestro santo templo”.

Cristianos como el Tecolote lucharon por evitar la destrucción del templo, pero no el de su fe y su cristianismo, también el templo de su casa, sus antepasados y el de unos dioses que en su imaginario son muy “buenos”. Otra vez vemos en *La sangre llegó hasta el río* el motivo de la destrucción del templo, tan común en el relato cristero. Y el de los milagros o las apariciones. Una noche, Jovita alucina que se encuentra a todos sus muertos. Es la noche previa a su alzamiento. Ve a

⁵⁴ Luis Sandoval Godoy, *La sangre llegó hasta el río*, ob. cit., p. 67.

su padre, que le aconseja no hacerlo; a su primo Isaías y a otros cristeros caídos en combate. “Es una hilera de muertos que van pasando enfrente de mí y me tapan la luz (...) están parados todos frente a mí (...) Vienen a danzar enfrente de mí”.

Las narraciones cristeras se encuentran a menudo marcadas por su expresión sagrada. De un lado, el mundo pagano, el que prohíbe la fe, expulsa a los sacerdotes y quiere matar “a Dios”, y de otro, el pensamiento sagrado que imanta de religiosidad todo acto en favor de los cristeros, y condena —en sentido bíblico— al enemigo.

Sociedades cristianas

Los relatos de los narradores de la Cristiada, como Sandoval Godoy, Manuel Caldera, y otros, suelen apoyarse en la idea de que la sociedad mexicana es por definición católica. Aceptado como fe y necesidad del alma, el catolicismo que se transparenta en muchos de los textos seleccionados es el de los misioneros del siglo XVI: totalidad que eliminaba a la religión azteca en la que veía una herejía. Manuel Caldera, nacido en Zacatecas (1923), proporciona una muestra contundente de sociedad en armonía que sólo la persecución religiosa fue capaz de alterar y sacar de sus costumbres, en su cuento “Que del cielo venga tu premio, desgraciado. ¡Y no tarde demasiado!”, recogido en la antología de Meyer y Doñán, es la historia de una injusticia.

Periodista de profesión, autor de varios libros, Caldera hizo su carrera en Guadalajara. Tiene un estilo directo, de frases cortas, y revive en su relato la Segunda Cristiada, la de 1934. Su punto de vista se encamina a mostrar la hostilidad del gobierno hacia los católicos. Aureliano, hermano de un excristero, narra la cobardía de los jefes políticos del gobierno que se dedicaron a asesinar inocentes. Lo hicieron en muchas partes, pero en la zona de Huejuquilla hubo particularmente “mano dura”, muy drástica e injustificada. La guerra, dice Caldera, terminó “oficialmente” con “los arreglos”; entonces muchos cristeros recibieron el indulto, que tomaron con desconfianza pues eran perseguidos y corrían el riesgo de ser asesinados. Un ejemplo

típico fue el de Aureliano, hermano del narrador, quien a diferencia del relato de Sandoval Godoy, vive para contar la tragedia.

A Caldera no le interesa mucho mostrar los motivos interiores de esta violencia sino la superficie. Y en ésta se entretiene un leve melodrama sobre la forma en que Pancho, jefe militar de la zona, mata a Aureliano después de invitarlo a sumarse a "su causa". En esa escena la narración alcanza su punto culminante y el efecto buscado. El escenario es una vez más el campo, donde seguía vigente, como un eco, la lucha no resuelta de la Cristiada. Campesino pacífico, dedicado a la ganadería, Aureliano vive con su mujer y su pequeña hija. Y lo matan de una manera cobarde. El lenguaje con que se describe el crimen es el mismo que explotó la Novela de la Revolución. Un "balazo en el pescuezo" de calibre .45, la sangre recogida en bacinillas de peltre, la prepotencia del asesino, la víctima sangrando, muriendo en manos de su madre. Y el melodrama se expande: la mujer del herido, Felipa, sale de casa, muerta en lágrimas, con una niña en brazos, y le grita al asesino: "¡Mira, infeliz! Espero en Dios y en la Virgen Santísima que del cielo venga tu premio, ¡y no tarde, desgraciado!" La sentencia parece una profecía que días más tarde se cumple. Cada hogar vivió el efecto de la persecución religiosa, pero también cada miembro de la familia defendió con pasión y seguridad de alcanzar la vida eterna, su patrimonio. Historia de agravio y desagravios, la que nos relata la literatura cristera no vacila en exaltar el valor de un católico frente a la criminalidad casi siempre perversa del enemigo.

Esta literatura es un largo lamento por la tierra perdida. En el pasado quedó la luz promisoría de la vida, la paz y la convivencia cristiana; en otro tiempo hubo un reino feliz, total, en el que los hombres hablaban la misma lengua, y se identificaban en el amor a Cristo. A estos cristianos, que siempre llorarán su misa, el sermón, y también la estabilidad económica, el orden familiar, les destruyeron el templo. Y no volvieron a ser jamás como antes. El escritor de la Cristiada supone que antes de la persecución el hombre del campo vivía contento con su pobreza, su Dios, su Virgen, su confianza en la vida eterna. Este "paraíso" fue destruido por el gobierno al perseguir a los cristianos, al cerrar las iglesias y reprimir la libertad de cultos. Su

prosa, hemos señalado, suele estar salpicada de una nostalgia por un país apegado a la religión católica.

Caldera construyó un escenario de melodrama y venganza; Sandoval Godoy, un “caso” en que el misterio y la muerte se entrelazan en la mente de un campesino. En tanto que Alfredo Leal Cortés (Guadalajara, 1931), se suma a los escritores del género con su cuento, “1927, luto en primavera”, que describe el tiempo de la Cristiada como la pérdida del reino de Cristo. De nuevo, la sociedad feliz en su fe y su conciencia de que hay un Dios todopoderoso, es desarticulada una mañana de 1927. La familia Palomar, en un gesto de generosidad, ofrecía su casa para que ahí se oficiara la misa cada viernes primero. El allanamiento militar provocó la ruina de la familia y algo más doloroso, su exilio. Se “dispersó y perdió tierras, casas y aquellas medias fortunas”. Es evidente la herida que abrió en esta clase social la Cristiada. Aparte de la anécdota, hay una especie de cuerda sagrada de la que pende el resto del relato. La descripción del barrio es una alusión a lo que pudieron haber sido las catacumbas de San Calixto en Roma, en los primeros siglos de cristianismo: “Barrio de creyentes, de católicos esperanzados en el más allá, como el remedio inmediato para disminuir el hambre y las necesidades. Gente endurecida por la adversidad, dispuesta a ver como hermano al hermano en la fe”.

Y “dispuesta” a ver como enemigo al que se oponga a sus ideas. La tesis de Leal Cortés parece clara: México no saldría de su atraso, de la violencia histórica que arrastraban los siglos, si al pueblo le suprimían la confesión, si acallaban las campanas de la iglesia. Al pueblo creyente no sólo le quitaban el pan de la boca sino también su ser. Le ha sido robada su identidad: el pertenecer a Cristo. Ya no es la sencilla pero elocuente queja de lo que fue la persecución en el medio rural. Si no una conmoción propia de la ciudad, en la que el horror se vuelve sistemático. El autor hace una radiografía de la clandestinidad cristera en el barrio del Santuario, en Guadalajara. El lector puede imaginar a los fieles felices con su suerte y su casa, sus hijos y parientes, como en un gueto judío del siglo XV de los que describe Issac Bashevir Singer en sus novelas. A las ciudades llegó la Guerra Cristera de manera sofisticada, pero inclemente, y cada familia era vigilada y sospechosa de conspiración. Las mujeres enviaban clandestinamente par-

que, armas al campo de batalla,⁵⁵ y servían de correo entre el ejército cristero y la jerarquía eclesiástica. Las casas particulares fueron un refugio “natural” para la oración, la misa, y de paso para la conspiración. En su centro crecía el odio contra el enemigo de la Iglesia Católica.

La sociedad cristiana durante la persecución fue fracturada, pero la familia se fortaleció y unió en torno a la catástrofe que le arrebató a un hijo, a un marido. Fue terrible, según Leal Cortés, no haber vuelto a escuchar las campanas del barrio, ni la misa de gracias en Navidad o la del gallo en el año nuevo. La gente perdió su paraíso. El hombre se hizo un peregrino y un nómada, un alma errante sin Dios, mostrando las llagas de la persecución. “1927, luto en primavera” es un relato ejemplar, en el que se ataca sutilmente la arbitrariedad de las autoridades, el absurdo en que cayó el Estado al prohibir el culto religioso.

Desaparecido en la aprehensión colectiva realizada en la casa de los Palomar, Apolonio sirve de Cristo a los “romanos” del gobierno mexicano. Es castigado simplemente como escarmiento a los demás católicos; nunca volvió a su tierra, desapareció, y pasó a ser un ejemplo del martirio al que fueron sometidos los católicos durante el Maximato. Es interesante observar como este hombre, de ojos claros y pelo rubio, representa un reducto de la nostalgia por los valores perdidos. Dice Leal Cortés:

Lo que más extrañaba Apolonio en sus caminatas vespertinas al barrio del Santuario eran las campanas. El gobierno las había prohibido desde antes de ordenar el cierre de los templos. Aquella decisión no la entendía Apolonio. Le daba vueltas y más vueltas al asunto y no encontraba explicaciones.

Es decir, la persecución religiosa fue un acto que rompía la lógica de la convivencia, el discurso de la moral y la libertad. Rompía toda lógica. Apolonio como los hacendados y los campesinos, no la entiende.

⁵⁵ La participación de las mujeres en la Guerra Cristera fue constante y muy eficaz. Véase el excelente trabajo pionero sobre el tema de Agustín Vaca, *Los silencios de la historia: las cristeras*. México: El Colegio de Jalisco, 1998.

A esa lógica respondió la acción armada y decidida de los cristeros. Nadie pudo, ni podrá seguramente, hallar las causas últimas de la prohibición, del cierre de templos. Tampoco las del levantamiento armado cristero. Confundido, Apolonio se refugia en la contemplación, extrañando “el olor de la cera de las velas, las grandes naves de los templos, el murmullo de las oraciones”, mientras él hablaba con “su Dios”, el único que lo guiaba y podía ayudarlo en las buenas y en las malas.

Esta criatura parece salida de la sacristía, un sacristán que habría vivido siempre junto a los altares y las sotanas, arrodillado en el templo, impregnado de incienso y de la oscuridad de los confesionarios. En el barrio del Santuario Apolonio se graduó de soldado de Cristo Rey. Gran indignación le produjo que el viejo convento hubiera sido convertido en cuartel y que desde 1910 proliferaran las “ejecuciones sin ley”, los arrestos y las desapariciones. Vivió en el reino de la muerte. Y precisamente a él que no conoció sino el amor a los templos, le toca la mala suerte; el Mal no escogió para sus fines a un ser ordinario, violento, sino a un santo. No escogió a un cristero, sino a un católico iluminado. Apolonio que deseaba conocer el mundo, desde que se acercó a las vías del tren por vez primera. “Apolonio las contempló”. Y su amigo lo entusiasma con la idea de viajar cuando llegue la paz. “Conoceremos Mazatlán, Zacatecas, Manzanillo”, llegarán de seguro a México.

No pudo conocer nada porque la muerte llegó primero. Así, el luto se extiende por la ciudad callada, sometida a los caprichos de un gobierno que se basa en la brutalidad y el crimen, y mata a inocentes como Apolonio. Existe, sin embargo, otro luto más lamentable en este relato de Leal Cortés: el que resienten los cristeros por la muerte de Anacleto González Flores, su gran esperanza, el Moisés que debería haber conducido a su pueblo. Sólo que Anacleto es jefe de la guerra. “Ahora ya no era sólo un rumor: para la tarde la ciudad sabía la muerte de Anacleto. Muerto el perro se acabó la rabia, le dijo el asistente a su capitán”. Sólo el silencio recorre las calles de la ciudad, muda, sin la alegría de los tañidos de las campanas que alegran el corazón de los tapatíos. “En Guadalajara la primavera es luminosa. En abril amanece temprano y la noche es tarda en desparramar su negrura. En algunas casas, las misas se celebran al filo de la madrugada”.

Esta literatura tiene ciertas variantes, una de ellas es la de otorgarle a sus personajes facultades ejemplares, virtudes no sólo cristianas, sino sobrenaturales. Lo hemos visto en Caldera, en Alfredo Leal Cortés, y particularmente se detecta en el cuento de Rafael Bernal (1915-1972), "Federico Reyes, el cristero". Bernal ha escrito un cuento en versículos, como un canto, una elegía. Su personaje es un pretexto para subrayar el valor de un cristero que quiso ser comprado en varias ocasiones, y pudo vencer la tentación. Similar a Job que es puesto a prueba por Dios para vencer su resistencia, Federico Reyes se mantuvo firme en sus ideas, convencido de que la causa por la que luchaba era justa; su grito rebelde era tan alto, como sus convicciones.

Murió luchando; frente al paredón de adobe, cayó bajo la bala farisea. "Los soldados del pelotón lloraban, tembló la mano del sargento. Por última vez el '¡Viva Cristo Rey!' cortó el rugir de las carabinas".⁵⁶ Esta frase ofrece cierto misterio a los "hechos" que describe Bernal, maestro en la narración que recoge el inconsciente colectivo religioso, estructura un mundo a partir de voces populares. No es un relato simple de cristeros en su lucha contra los enviados del infierno. Parece un himno que hace temblar las montañas cuando pasan los hombres de Federico Reyes. Dijo que no era un soldado sino un hombre que no admitía la esclavitud. No se trata de la esclavitud que conocemos, sino la del alma. El hombre sometido a la imposición, sin Dios ni templos, sin confesión ni curas. Federico Reyes se levantó en armas y no hubo manera de convencerlo de que no lo hiciera, hasta que sus propios hombres, cansados de la guerra, le dicen que la rebelión es inútil, a lo que contesta que la "honra no era inútil". Al fin, tuvo que hablarle a su gente: "Hace tiempo que andamos como ladrones de ganado y hemos olvidado el oprobio que nos lanzó a la rebelión. Asaltemos esta noche al regimiento que hay en el pueblo". Y después de la orden se escucha el galope:

Los doce caballos emprendieron el galope.
Las calles, vacías de perros y animales, se despertaron
al grito de ¡Viva Cristo Rey!

⁵⁶ Rafael Bernal, "Federico Reyes, el cristero", en *Antología del cuento cristero*, ob. cit., p. 96.

Ese grito despierta inclusive a las piedras. No es un llamado del hombre a sus semejantes, sino la palabra de Dios que recorre las calles. Estos actos aparecen como milagros. En tiempos de una profunda desolación a partir de la ausencia de Dios, los cristeros instauraron lo contrario. Todo era religioso, y por “hecho religioso” habría que entender—siguiendo en parte a Nietzsche⁵⁷ toda vivencia, hacer el amor, matar a los enemigos de Dios, luchar contra el gobierno, y no sólo ir al templo.

En el asalto que intenta hacer al regimiento, Federico Reyes es aprehendido. Conmovida, la ciudad lo recibió enmudecida, cobardemente. “Un hombre le escupió la cara”. Atado de las manos, sangrando, iba con la cara baja. Le dijeron ríndete, tendrás un puesto en el ejército. Federico Reyes volvió a gritar su viva a Cristo y pidió que Dios se apiadara de él. Un hombre así de noble, solamente iba a caer mediante la traición, como Cristo. Cuando el dinero, otro símbolo de la traición, entrara en el alma de los hombres. Así fue, porque el corazón de los hombres suele carecer de la grandeza y de los dones que tuvo el de Federico Reyes, concluye Bernal.

Por donde pasaba el cristero, había verdadera conmoción. Era una especie de rayo que iluminaba los campos, los arroyos y las montañas; y también hacía temblar la tierra, la casa del enemigo. Bastaba con pronunciar la frase mágica “¡Viva Cristo Rey!” para que las “piedras se convirtieran en hombres”. De nuevo hay que recordar que los propósitos que predominan en la hagiografía son los catequéticos,

y fundamentalmente la ejemplaridad del santo en sus facetas moral y ascético-mística, pues éste es el enfoque que origina la estructura, la distribución de los personajes y la visión del mundo; pero también se revela que estos contenidos frecuentemente dan cabida a la propaganda de instituciones eclesíásticas: monasterios, diócesis y órdenes religiosa (Baños Vallejo:196).

La propaganda en este caso parecía destinada a enaltecer la causa cristera, el valor de sus combatientes. Federico Reyes es un elemento

⁵⁷ Véase Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, traducción de Eduardo Ovejero y Muñoz. Madrid: Debate, 1998.

de este gran aparato que es la propaganda eclesiástica. Ser incorruptible, sin mácula, es una respuesta al panorama apocalíptico que irradiaba el país en los años de la guerra. Los cadáveres se pudrían en los caminos, se exhibían ahorcados en las plazas para amedrentar. En los pueblos se había detenido el miedo. Pocas visiones hay de la Cristiada tan mistificadas como la de Rafael Bernal. Escribió una especie de epopeya en la que cada gesto cristero se vuelve una hazaña: la Guerra Cristera se exalta con himnos celestiales, en tanto la del gobierno y sus mercenarios se encuentra alumbrada por las llamas del infierno. Los hermanos Reyes fueron combativos, dos cayeron peleando, Federico sobrevivió. "En batallas antiguas se apagó el grito de los dos mayores y Federico, el cristero, fue el sueño de los hombres".

Federico Reyes vino al mundo para ver las cenizas del gran incendio que provocaba la persecución. Era "el sueño de los hombres" que ahora podían despertar y encontrar el camino de su salvación. El mundo renacía cada mañana porque Federico ya había decidido morir por el prójimo, defender con honor la libertad, la religión de sus hermanos y el Dios de la Iglesia Católica. Su lucha contra los enemigos de Cristo parecía eterna.

Esta galería de personajes y héroes sobrenaturales es una demostración de la llegada del Mesías que vendría a redimir al sufrido pueblo mexicano. En el fondo late la idea del nacionalismo de los años veinte y treinta, pero de signo religioso. El cristero deseaba salvar a la "Patria" de una tiranía "roja", materialista, que había traicionado los verdaderos objetivos de Madero. Es una tesis que comparten varios de los escritores cristeros. Caldera quiere más que nada denunciar la arbitrariedad, la violencia que se apoderó de los ranchos y las pequeñas comunidades de Jalisco, después de la Cristiada. Para señalar la responsabilidad del gobierno que permitió y promovió crímenes, como el de Aureliano, escribió este "cuento-testimonio", como prueba.

La virgen de los cristeros

Escrita con pasión desbordada, la literatura cristera es la expresión directa de una forma particular de hacer una lectura del pasado; su herramienta es el lenguaje popular tomado de los campos por los que pasó la guerra. Antes que la memoria pudiera borrar ese pasado, los testigos acudieron solícitos a ponerle un nombre, que puede ser el de “Caudillo”, “Héroe”, “Mártir”, “Santo”, o la imagen del “Guía”, el “Jefe”, el “Protector”, y el “Déspota”, la imagen de la “Madre”.⁵⁸ Ese inventario permite empezar a entender el lenguaje de una literatura que aparentemente se dedica a mostrar las relaciones de Dios con los hombres, cuando en realidad es la imagen de una “historia deformada”. Aparte del rencor que expresa, es una rara fiesta en la que los campesinos, que citaba Brading, reconocieron su origen y su destino. El registro de los hechos comienza justo el 31 de julio de 1926 en que la Iglesia Católica ordena suspender los cultos en todos los templos del país. La literatura que comentamos asimila esa fecha no sin asombro y le otorga significados religiosos; al citarla parece que recuerdan un día diabólico, que sólo pudo ser posible por las alianzas del presidente Calles con la masonería, los enemigos de la religión enquistados en su gobierno, y el Diablo. La “tragedia” que azotó como tormenta una amplia región de México, la del occidente, es visible en este testimonio:

Pero aquel día ya no había alegría, ya no había tranquilidad, el sentir era algo extraño, todos los ánimos exaltados, exclamaciones de dolor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos irá a suceder? Seguro el fin del mundo, decían otros, y otros terceros no saben qué es, son nuestros pecados, a lo cual todos afirmativamente decían: eso es y nada más, y se veían por todas las calles como enjambre cuando presiente la lluvia. (...) ¡Dios mío! ¿Cómo describir esa tremenda hora? Se crispan mis nervios y mi mano tiembla al escribir lo que se veía, lo que se oía.⁵⁹

⁵⁸ Ángel Rama, “la novela del dictador”, en *Los dictadores latinoamericanos*. México: FCE, 1976.

⁵⁹ Josefina Arellano, *Narración histórica de la revolución cristera en el pueblo de San Julián, Jalisco*, citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, t. I, p. 97.

La escritura “tiembla” al reconstruir los hechos, y brotan las palabras telúricas, que describen lo que para el creyente, el católico, fue el anuncio del Apocalipsis. En realidad, la historia se desarrolla cronológicamente, encadenando los hechos hasta crear un ambiente de tensión y, de pronto, lo narrado adquiere verosimilitud. Ese momento de comunión, en que los fieles se preguntan por el porvenir es el centro que parte en dos el relato: antes de la persecución y después del levantamiento armado.

Acababa de retirarse el padre de sus hijos, éramos huérfanos, quedó aquel santo lugar hecho un mar de lágrimas, en medio de tinieblas salía la gente... repercutiendo en las bóvedas todos los ayes de dolor que salían de todas las bocas... al salir en medio de tanta confusión tenían miedo porque gente como dondequiera hay extremosa gritaba “el diablo, el diablo”.

El sentido de orfandad es preciso; ilustra de qué manera se apropió el pueblo la suspensión de cultos, hacia dónde orientó el hecho: el mexicano era un ser errante sin origen ni destino, sin principio ni finalidades sobre la tierra. Había perdido el sostén, la madre, la tierra, la Virgen Madre Guadalupe-Tonantzin, que lo protegía inclusive de la furia divina. El miedo, como en el fin del mundo, se apoderó de los creyentes, haciéndoles volver sobre sí mismos para arrepentirse. Miedo que paralizó las actividades cotidianas, y penetraba en la mirada de los infieles, abría espacios vacíos a la imaginación, y desencadenaba la violencia, vista durante la Cristiada. La narración de Josefina Arellano parece el reflejo de una imaginación popular sencilla que se detiene en la historia de los creyentes, de cristianos ofendidos, que pertenecen a un espíritu lleno de complejidad. Es una voz del pueblo, que pertenece a la tradición oral y se inscribe en la poesía popular, en la expresión folklórica.

El relato cristero fue a veces un ejemplo social y moral que debía servir para iluminar la sombría vida política de México; decirle a los “apóstatas” que todavía era tiempo del arrepentimiento, según se desprende de *La virgen de los cristeros* de Fernando Robles. El título es ya un indicio claro del tipo de literatura a la que se expone el lector: didáctica, ejemplar, en cuyo centro se coloca a la “Madre”, el “Hé-

roe” del relato. Nacido en una familia rica dedicada a la minería y las haciendas, Fernando Robles (1897-1974) fue un creyente en la renovación moral de la sociedad mediante el cristianismo. Nació en Guanajuato, estudió filosofía y letras en la Sorbona de París y en el King's College de Londres. En 1927 se alió a los cristeros, con las armas en la mano, después de que ese mismo año había sido incautada una parte de sus bienes. “Durante un tiempo se unió a los cristeros, y finalmente partió al exilio”; su novela, *La virgen de los cristeros* fue escrita en Montevideo en 1932, y publicada en Buenos Aires en 1934,⁶⁰ contiene muchos datos autobiográficos y parece una respuesta del autor al disgusto que le provocó la persecución religiosa, asunto que retoma en otras obras.⁶¹

La historia urdida por Robles es un simulacro de un “México ideal” regido por las enseñanzas de la Iglesia Católica, en el que triunfaría el espíritu una vez que el materialismo fuera derrotado, y un “México real” atacado en sus simientes por el callismo. *La virgen de los cristeros* cuenta la historia de un joven hacendado, que se educa en Estados Unidos y regresa a su país con la intención de poner en marcha su proyecto modernizador en sus propias tierras. Se encuentra con que el país arde; desorden, ilegalidad, corrupción, enfrentamientos armados: la barbarie en pleno. Como su personaje, Robles volvió a México y lo vio revuelto, lejos de la paz que buscaba, después de su viaje a Europa. Su personaje, Carlos de Fuentes, no solamente mira el desorden, sino algo más terrible: la imposibilidad de restaurar en la sociedad mexicana signos de la civilización. Igual que el protagonista de Doña Bárbara de Rómulo Gallegos, cae en la desilusión. Asesinado su padre cobardemente, sólo le que queda Carmen, su prometida, que se enreda en el conflicto armado aliándose a los cristeros; él mismo es blanco de amenazas constantes por los agraristas, así es que la

⁶⁰ Véase Adalbert Dessau, 1972, p. 293, donde se aclara que el libro de Robles apareció inicialmente en Argentina, y tal vez en 1939 hubo otra edición, hasta que en 1959 la serie Populibros de la ciudad de México hizo una tirada de 25 mil ejemplares.

⁶¹ Escribió además *El santo que asesinó*, biografía histórica, ensayo y reportaje de José de León Toral, en la que repasa detenidamente la historia de México desde el porfiriato hasta la persecución religiosa de 1926-1929.

inseguridad lo induce a la rebelión. Una vez que ha tomado la decisión comprende que su actitud va encaminada, en primer lugar, a la defensa de sus tierras (sagradas para él); y, en segundo, a honrar el honor de la familia, el de su padre y el de Carmen, por último, intenta liberar a México del yugo que lo oprime: la irracionalidad.

Entra a las filas de la “Revolución Libertadora”, seguido fielmente por sus peones que ven en él un guía, un dirigente militar honrado y enérgico; no obstante esta solidaridad, su esperanza política, sentimental, amorosa, patriótica, se hunde cuando descubre que sus propios soldados han provocado la muerte de Carmen y del hijo que ésta llevaba en el vientre. Entonces zarpa en un barco hacia el extranjero. En el mar recuerda que por más que quiso morir después de la muerte de Carmen, las balas no lo tocaban, la metralla lo eludía. Su caballo resistía lo indecible. Carlos seguía adelante, tal vez protegido de Dios. El personaje pasa a la inmortalidad, aparte de haber sido soldado y héroe, se transforma en un mito. Robles pregunta qué podía ser en realidad el Estado revolucionario que no respetaba los derechos de los demás, y había desencadenado una persecución irracional. “La Guerra Cristera todo lo anegaba llevándose entre sus aguas sangrientas el esfuerzo de miles de campesinos, el sudor de sus familias y, lo más valioso, sus propias vidas”.⁶²

La virgen de los cristeros es, ante todo, el enfrentamiento entre el México viejo y el México que desea ser moderno; el anquilosado y el innovador; el país del arado y el de los tractores. El revolucionario y el conservador. Robles se inclina por el país del porfirismo: idealiza la hacienda, la retrata como el vergel donde los peones sencillos, morenos, limpios, trabajan ocho horas “como manda la ley del trabajo”, y son felices. Contrario a esto se encuentra la política agraria desconectada de la realidad social, cultural y laboral del campo mexicano; lejos de las leyes y de la Constitución y madre de los vicios, las corruptelas y atracos. Esto lo ve con toda claridad, el “niño Carlos”, recién venido de Estados Unidos.⁶³

⁶² Fernando Robles, *La virgen de los cristeros*, 2ª edición, México: Populibros-La Prensa, 1972, p. 198.

⁶³ Según Agustín Vaca, en *Los silencios de la historia: las cristeras*, Robles se alió a los cristeros

Así, el país queda en manos—al menos es lo que se desprende de la historia contada en *La virgen de los cristeros*—de verdaderos salvajes que además de impedir el cumplimiento de las leyes, atracan, roban, al amparo de las mismas. Este ejemplo, repetido hasta el cansancio, obliga a los pacíficos campesinos a tomar las armas. Muchos de estos laboriosos hombres, peones de haciendas, se suman a los cristeros: tal vez éstos implanten al fin un reinado de paz y justicia social en México haciendo respetar las leyes. Política antes que religiosa, la novela cristera plantea en ocasiones con inusitada fuerza el problema agrario y sus derroteros, sus posibilidades, sus vicios. Si hemos de creer a Fernando Robles, la Guerra Cristera fue un movimiento de la “Revolución Libertadora”. Carlos de Fuentes cree en un enfrentamiento de la Luz contra el caos, de la Razón contra la barbarie. “Los peones secundaban afanosamente al amo; ellos comprendían bien que la pobreza de su patrón prolongaría la suya propia y aun cuando hubieran querido emigrar a otra finca, bien sabían que no caerían en mejor situación”.

Nada triunfa en esta historia, a no ser el llamado a la fraternidad que la anima; en el fondo, comulga con la visión desencantada de Azuela y de otros novelistas de la Revolución. El amor de Carlos y Carmen que ocupa un sitio destacado en la novela se viene abajo, con la muerte de ella, y el novio queda en un trance oscuro. “Su héroe, Carlos, conservador hasta la médula y, como su novia, miembro de una vieja y respetada familia, es creyente y enemigo de la persecución religiosa del régimen de Calles. Sin embargo, al ver a los cristeros en acción, se aparta de ellos, horrorizado”.⁶⁴ Es decir, no lo convence ninguno de los dos bandos en pugna; el personaje decide marcharse

atendiendo su interés particular, oponerse a la reforma agraria propuesta por la Revolución, y no porque creyera en la causa cristera. Es evidente entonces que su personaje, asqueado, se pregunte: “¿Sería posible tanta suciedad? ¿Con qué ése era el agrarismo?” Va al baño, se lava, en un gesto claro por limpiarse de la suciedad que inunda a México, y dice “¡Pobre país!”

⁶⁴ Véase Adalbert Dessau, ob. cit., p. 292, quien sostiene que es muy significativo el hecho de que Carmen, la amada de Carlos, muera en el asalto del tren de Guadalajara perpetrado por los cristeros. “La muerte de su amada y la degeneración del levantamiento cristero en una absurda guerra de guerrillas, determinan a Carlos a partir al exilio”.

al extranjero; más que un acto de cobardía se trata de la ruptura que se produce en su moral, su tierra y su país.

La mujer, santa y mártir

Uno de los símbolos más destacados de la persecución religiosa en México fue sin duda la mujer. Campesina, hacendada, virgen, soltera, viuda o casada, se encuentra atrás o adelante de la estrategia combativa de los cristeros, como un soporte moral y activo, un estímulo a los combatientes. En la historia de la Cristiada es evidente el papel que desempeñó la mujer como eje del movimiento. El Plan de Los Altos, apoyado en la Constitución de 1857, presentaba dos puntos originales: “su feminismo y su populismo”, afirma Jean Meyer y explica que:

La mujer mexicana ha sido el agente poderoso y decidido en los momentos de la lucha, tiene todo derecho para continuar vigorosa y resuelta desarrollando su acción salvadora en la hora de la reconstrucción nacional. Por eso es de justicia que la mujer pueda emitir su voto cuando se trata de decidir los puntos fundamentales de la vida de la Nación y de la Libertad.⁶⁵

El sector femenino fue el sostén de la guerra; la Liga, el brazo ideológico y político de los cristeros, llegó a contar con más de un millón de miembros, en sus diferentes zonas; pero lo importante es que “en todas partes, las mujeres aventajaban indiscutiblemente a los hombres”, y tuvieron un papel decisivo en la rebelión como lo demuestra Agustín Vaca: “Así, en tanto que los testimonios de los cristeros y las obras historiográficas muestran a las mujeres sólo como secundadoras importantes de las iniciativas masculinas, la memoria popular—sobre todo la que pervive en las áreas rurales— y la mayoría de novelas de tema cristero, coinciden en señalarlas como las principales promotoras e instigadoras de la rebelión”.⁶⁶

⁶⁵ Jean Meyer, *La Cristiada*, t.1, p. 69.

⁶⁶ Agustín Vaca, 1998, p. 21.

El relato cristero muestra de manera clara, en detalle, multiplicado, la manera como la mujer abrazó el movimiento cristero. Una vez convertida en símbolo de una guerra, en personaje clave de esa historia, pasa por el filtro de la literatura como encarnación de la pureza de los combatientes cristianos, como una nueva Juana de Arco.

La actitud de los personajes femeninos en estos relatos forma parte de un mito mediante el cual la mujer, tan explotada y a menudo víctima de discriminaciones, adquiere una función civilizadora. Lo que la historia parece haberle negado a las mujeres, la novela y el cuento se los concedía. Ya en el *Diario de los debates del Congreso Constituyente* se prohibía la confesión auricular porque eran mujeres que iban a expresar la intimidad del hogar a un "extraño". Hacía un llamado de atención a los maridos que inocentemente permiten a sus esposas "vayan a vaciar en los oídos crapulosos" de los curas los secretos más íntimos. El autor, González Galindo vio en la confesión "secreta" una conspiración contra el gobierno y sus instituciones. Los jefes revolucionarios entraban a un pueblo y permitían que sus soldados sacaran los confesionarios de la iglesia y los quemaran, pues eran símbolo de la "desviación" moral, ideológica, a que estaban sometidas las mujeres. El mismo Galindo decía que por fortuna, ya le habían arrebatado al clero a la niñez. "Ahora bien, ¿por qué no hemos de arrebatar la mujer del confesionario, ya que le arrebatan el honor de su hogar, valiéndose de la confesión auricular?"⁶⁷

Culta y combativa, abnegada hasta el sacrificio, Carmen representa en *La virgen de los cristeros* la vanguardia de la fe y del mundo que promueve la Iglesia Católica. Su "visión" de México es muy específica, a este país, asegura, le falta una moral que ha ido perdiendo paulatinamente. Durante el virreinato la mantuvo, pero la perdió con la Reforma; el catolicismo ha sufrido todo tipo de atropellos y vejaciones que en la actualidad llegan a su punto crítico. "Los sacerdotes son cazados como perros rabiosos y los católicos sufren toda clase de atropellos y vejaciones... ¿Y todo por qué? La iglesia perdió sus bienes desde 1857 y no existe ninguna vinculación entre ella y el Estado."⁶⁸

⁶⁷ Citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 89.

⁶⁸ Fernando Robles, *La virgen de los cristeros*, p. 66.

Otra mujer del mismo temple pero todavía más sofisticada que Carmen, es Consuelo Madrigal, la protagonista de *Héctor. Novela histórica cristera* (1930) de Jorge Gram, seudónimo del presbítero David G. Ramírez.⁶⁹ Éste es uno de los libros más radicales sobre los cristeros, debido a su discurso literario puesto al servicio de una “causa”. No podía ser de otra manera. Gram propagó la idea en Europa de que México vivía bajo una dictadura, la de Calles, que condenaba a un pueblo creyente a su arbitrariedad desfanatizadora. Doctorado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Gram regresó a México en los años veinte y se incorporó a la Guerra Cristera. Derrotada la Cristiada, salió del país. En el exilio escribió dos novelas, *Héctor* y *La guerra sintética* (1935). Volvió a México y escribió *La trinchera sagrada* (1948), *Rebelde* (1950) y *Jahel* (1955) publicada póstumamente.

Las protagonistas de Gram en sus dos grandes novelas, *Héctor* y *Jahel*, son dos mujeres, no de carne y hueso, sino criaturas celestiales, heroínas que encarnan el poder de la lucha. Consuelo en *Héctor* y Margarita en *Jahel*, son combatientes, artífices de la lucha, seres invencibles, representan un valor femenino ejemplar en la lucha contra el enemigo de los cristeros. Son personajes que se sienten depositarios de la idea milenarista y de la utopía, que tanto ayudó a crear en el siglo xvii la nacionalidad mexicana y su religión. Esa idea es visible en el sermón de fray Servando Teresa de Mier en honor de Nuestra Señora de Guadalupe, en 1794: “¿No es éste el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierna prole de María, señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial protección?”⁷⁰ El pueblo mexicano, dice Gram, ha sido escogido como el depositario del reino feliz, absoluto, que aún no llega. Combatir a los “apóstatas” era una forma de eliminar la sombra diabólica del alma mexicana que debe acercarse finalmente a su Destino. Este objetivo era una forma de restablecer la utopía.

⁶⁹ Secretario particular de José María González y Valencia, arzobispo de Durango “y uno de los jefes que con mayor determinación defendió y justificó la causa cristera” (Agustín Vaca, 1998, p. 93), Gram nació en Oaxaca en 1898, y murió en Durango en el año de 1950.

⁷⁰ Brading, 1989, p. 63.

También la Novela de la Revolución Mexicana ofrece reiteradas muestras de que la presencia de la mujer es importante en el conflicto armado; es motivo literario de enorme vitalidad, pues ofrece una imagen ideal de un ser que en la realidad fue subestimado. La mujer suele tener una función redentora, que estabiliza situaciones extremas, conductas desviadas. De Azuela a Rulfo, de Muñoz a Fuentes, la mujer es decisiva en la narrativa mexicana contemporánea.

Atento observador de la Cristiada de la que él mismo fue testigo, Juan Rulfo creía que el escenario de la Guerra Cristera, el occidente de México, era de por sí matriarcal; las esposas le decían al marido “que no era hombre, si no iba a pelear por la causa santa, y luego las hermanas a los hermanos, las madres a los hijos y así. Ellas fueron las autoras de la Cristiada”. Y en el cuento “El llano en llamas” hay un ejemplo extremo, cuando al salir de la cárcel el Pichón, encuentra a la mujer que había violado; piensa inclusive que viene a recriminarlo, pero resulta que lo ha estado esperando con el fin de mostrarle al hijo, ya crecídito.

En este personaje femenino de Rulfo, del que sólo conocemos el elogio del narrador: “quizá la mejor y más buena de todas las mujeres que hay en el mundo”, y las palabras con que ella indirectamente reconviene al bandido, se da el sincretismo funcional, es la mujer violada en campaña y es la madre del hijo responsabilizada, es Camila y es la mujer de Demetrio Macías a la vez, porque también en el personaje se da el sincretismo literario: es Conchita, de *La luciérnaga*, del mismo Azuela, o es Regina, de *La muerte de Artemio Cruz*, es la Florencia de *La tierra grande*, de Mauricio Magdaleno. La mujer configura la continuidad, la preservación del núcleo familiar, el apaciguamiento del revolucionario, y el hijo es signo de futuro, de un futuro que, aquí, en la expresión resuelta de la madre, no será de bandidaje, ni de asesino, sino de bondad.⁷¹

Aparte de esa trayectoria tan importante que le asigna Marta Portal a la mujer en la novela mexicana, la que describe la novela cristera,

⁷¹ Marta Portal, *Rulfo: dinámica de la violencia*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1990, p. 105.

no solamente es el centro de la vida social, familiar, y la posibilidad de continuidad que la vida exige, sino también representa el punto de partida de la acción subversiva, una esperanza en los días desdichados de la guerra, un punto de llegada. En poco tiempo la mujer adquirió una presencia necesaria en la acción y en la concepción política de la lucha, como lo demuestra su organización. Las Brigadas Femeninas (BB), nacidas en Jalisco, alcanzaron un nivel importante en la dirección del movimiento cristero. Como la Unión Popular, de la cual procedían los jefes cristeros, las BB era una organización "clandestina y paramilitar de información, propaganda, avituallamiento de los cristeros y protección de las familias y los heridos".⁷² Consuelo, Jahel, Carmen, y en otro nivel Pensativa, que es una generala cristera invencible, fueron eslabones de esas BB, convertidas en heroínas católicas y populares.

Son personajes encasillados en la idea que la historia oficial, cristera o revolucionaria, ha asignado en México a la mujer: aparece bajo la imagen de la fecundidad, y al mismo tiempo de la muerte; Paz se pregunta si la mujer "¿esconde la muerte o la vida?"; si la Malinche fue una especie de Eva mexicana, con un claro sentido religioso de salvación y también de soporte, no importa tanto. Es trascendente, en cambio, la manera como aparece mistificada en el relato cristero, en un doble sentido: es la salvaguarda de los valores en que se apoya el país, la personificación de la Virgen por su pureza, y es el símbolo de la guerra que infunde energía a los soldados de Cristo Rey, apostados en los campos. Es portanto, salvación y condena; madre protectora y Virgen de la guerra. En varias novelas del género que hemos venido estudiando, aparece en efecto esta preponderancia de la mujer como guía moral de la Cristiada, un soporte intelectual y táctico, y algo más abstracto: el símbolo religioso, no terrenal, que obedece la colectividad en rebelión. Esto fue más convincente y constante en Jalisco, y en general en todo el Bajío, donde la mujer es la que manda, afirma Rulfo, si el hombre no obedecía "no era hombre". Y el

⁷² Jean Meyer, *La Cristiada*, t. I, pp. 84 y s., afirma que las Brigadas Femeninas (BB), operaban también en la ciudad de México, "fuente del aprovisionamiento de armas", y sumaban alrededor de diez mil militantes, "unidas por el secreto".

cura las azuzaba a ellas en el sermón una y otra vez para que fueran a pelear por Cristo.⁷³

Gram fue de alguna manera ese cura, tuvo en sus manos esas “almas” piadosas para azuzar el levantamiento. Esto fue lo que vislumbró Rulfo. Son los personajes que de alguna manera aparecen en *Jahely* y *Héctor*, extensas novelas en las que Gram creó diosas de la libertad y la justicia, del sacrificio y la abnegación. Seres de una sola dimensión. Su literatura es especialmente didáctica y hagiográfica. En una nota a la primera edición de *Héctor*, firmada en noviembre de 1930 en San Antonio, Texas,⁷⁴ Gram dice que muchos de los hechos que figuran en su novela no son episodios que correspondan a la verdad, sino acontecimientos de una “palpitante realidad” que corresponden al periodo de “la gloriosa lucha desarrollada de 1926 a 1929, en que se demostró al mundo entero que en Méjico se ama la libertad, la religión nacional y a Cristo Rey hasta el heroísmo, hasta el martirio, hasta la muerte”.⁷⁵

La mujer es el pilar sobre el que se edificó una buena parte del edificio cristero; fiel a su causa, su hombre y su iglesia, la mujer que retrata el relato cristero suele ser justa, virgen y mártir. Lo vemos en Gram, pero también en Sandoval Godoy que hizo de su heroína Jovita Valdovinos, personaje que tomó de la realidad, un emblema de la mujer que se entrega en cuerpo y alma a los cristeros. Este personaje de *La sangre llegó hasta el río*, se levantó en armas en 1935, en la “segunda” Cristiada, en plena adolescencia, a los 16 años de edad. Su pasado familiar la define: su padre es un excoronel de la Revolución Mexicana que combatió al lado de Villa y de Zapata, del que heredó la valentía, el temple, y sobre todo, la fidelidad a una causa. Recuerda que de niña le encantaba montar, ir al río; entre ella y la naturaleza había cierta armonía. Así, por un lado la herencia paterna, el apego a la

⁷³ Véase, Elena Poniatowska, “Ay vida, no me mereces. Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo”, en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*. México, 1983, p. 45.

⁷⁴ El libro no se imprimió en San Antonio, sino en la ciudad de México, como el mismo Gram reconoció más tarde: “La primera edición de *Héctor* fue de 1930, haciéndose aparecer, por motivos de seguridad, como impresa en Marpha, Texas; pero en realidad fue impresa en esta capital”.

⁷⁵ Jorge Gram, *Héctor. Novela histórica cristera*, San Antonio, Texas, 1930, p. 298. Las citas corresponden a esta primera edición.

propiedad, a la tierra, al hogar y, por el otro, la devoción cristiana, la defensa del prójimo siempre y cuando sea de su misma religión.

La Guerra Cristera hizo posible que algunas mujeres tomaran las armas pero en esta acción cambiaron su atuendo. Jovita, debido a las duras condiciones de la campaña, se viste de hombre. Y cambia de nombre. Ahora es Juan que debe hacerse obedecer por la tropa, responsable de las decisiones que se tomen en los próximos combates. Los hombres lo miran y saben que es su igual. A Jovita le han enseñado disciplina y valentía frente al Tirano, y algunos himnos que suele cantar con sus compañeros: "No le temas a ese gobierno/ que los templos nos viene a quemar,/ que la mano de Dios poderosa/ con su espada lo viene a aplacar".

La habilidad de Jovita va guiada y protegida por "la mano de Dios poderosa". Escapa de la justicia, burla a los militares que la buscan. Al fin es atrapada pero jamás se rinde. Insulta a sus captores, se les escapa una y otra vez. Las hazañas de esta cristera no son un milagro; forman parte de la estatura moral que se le atribuye a la mujer en el relato cristero. Jovita nació rebelde y prefiere vivir peleando a "vivir de rodillas". Esto se ve claramente cuando firmada la paz entre la iglesia y el Estado, rechaza los "arreglos", indignada toma las armas que guardaba su padre en casa, arma a unos cuantos "valientes", se pone a la cabeza de ellos vestida de hombre y encabeza la rebelión. Es el año de 1935, y sale una vez más al campo de batalla la estirpe de los Valdovinos, es decir, el valor y el honor de los revolucionarios mexicanos que comenzaron en 1910 la lucha por la justicia y creen que todavía defienden la misma causa, pero ahora junto a los escapularios. "No te humilles a ese tirano,/ ven, que Cristo te llama a pelear,/ ven, defiende la causa bendita/ de tu Dios que te quieren quitar".

Jovita es un baluarte de la lucha cristera, invencible, parecida a la Generala de la novela de Goytortúa Santos: Pensativa. Combativa, esta mujer que también se disfraza de hombre es una heroína más de la Cristiada. Son seres ejemplares, la Virgen y la Madre que no podían faltar en las filas cristeras. Jovita se hizo combatiente⁷⁶ y líder de

⁷⁶ Luis Sandoval Godoy, *La sangre llegó hasta el río*, ob. cit., p. 117. Dice Jovita: "Dejé de

los cristeros, y algo más para su condición femenina, enemiga de los hombres, que le producen asco. Sin embargo se casa con el capitán José Quintero, su rival en la guerra, su enemigo eterno. Jovita es el símbolo de todos los jefes cristeros y de la Cristiada misma. Pero el amor la vence. Para el Tecolote, Jovita fue una vergüenza más, el símbolo de la traición, que debieron soportar los cristeros. La idea que late en él de manera encubierta es que Jovita es una especie de Malinche o de Eva, debido a su condición femenina. Desde la tumba, el Tecolote la recupera como la esperanza que lavaría las heridas cristeras, “como la mujer valiente” que les daría grandes triunfos, y vino a “acabar casi casi como una huila, en los brazos de aquel capitán Quintero. Esta fue la peor de las vergüenzas que pudimos haber soportado”.

Siempre hay el rencor, la nostalgia por la lucha que se ha perdido. El Tecolote olvida que Jovita no se levantó en armas por el agravio religioso, sino por cuestiones prácticas, sentimentales; luchó durante dos años y medio, y finalmente pacta con el gobierno. ¿Qué otra alternativa tenía? El reproche, celoso, del Tecolote es un síntoma de la moral que caracterizó al soldado cristero: la mujer debía sacrificarse, evitar todo contacto con el pecado (la carne) y con las fuerzas del gobierno (Satán).

Jorge Gram no cree en esas premisas de Sandoval Godoy; sus mujeres parecen preparadas para entender la historia política del país, hablar de filosofía y teología. Así, desde el punto de vista de Consuelo Madrigal, la heroína de *Héctor*, en países civilizados se discute en el Congreso, hay victorias parlamentarias, el combate se lleva a cabo en las urnas electorales (Inglaterra, Francia, Alemania). Pero en México, gobernado por hombres crueles e incultos, (la barbarie de que hablaba Vasconcelos) ha quedado cerrada la polémica para los caballeros de la pluma y el pensamiento; aquí no hay más que el combate armado, pues ¿qué son los diputados? “Unos vividores”, ¿qué son nuestros comicios? Una comedia. Cuando hay una tiranía como la actual no queda sino el llamado enérgico a los soldados de Cristo, dice el padre Arce. Aconseja pacientemente a Héctor: no debe dudar

llamarme Jovita y me nombré ante mis soldados y ante los demás jefes con el nombre de Juan”.

que en momentos cruciales, es legítimo que un católico tome las armas y encabece la rebelión con el fin de defender la libertad de los católicos.

Gram describe cómo se encendió la mecha cristera en Paracho, Michoacán, debido a un triple asesinato que cometió un bastión de la tropa al mando de un capitán inclemente. “Dos mujeres: la inocencia y la debilidad; dos campesinos: la pobreza y el trabajo; un sacerdote, el amor” (*Héctor*: 132). Ante la bestial embestida de Calles contra la iglesia, Gram sostiene que era preciso morir luchando, no dejar que el gobierno y sus “leyes” aplastaran sin piedad a un pueblo creyente, pisara la fe y la religión de millones de mexicanos. La historia es testigo de las ejecuciones “que se hicieron en esos cuatro años de carnicería, cuando el General Brigadier González comunicó a los habitantes de Cotija, Michoacán, que los que celebrasen bautismos o matrimonios, y oyesen prédicas, serían irremisiblemente pasados por las armas”. Para Gram esta prohibición era un atentado contra la libertad del hombre, un intento por crear un trauma en el pueblo católico.

Ideólogo anónimo de la Cristiada, Gram en realidad comulga con las tesis que defendía la Liga. Para ambos era evidente que todos los males del país procedían del radicalismo de la Constitución de 1917, el arma oficial con que los gobiernos de Obregón y Calles decretaron una guerra virtual a la Iglesia Católica. Gran predicador que justifica y aplaude la guerra de los cristeros, Gram amplía las tesis de *Héctor*. En su novela póstuma, *Jahel*, sostiene que la única respuesta sensata a la barbarie en que Obregón y Calles habían sumido al país, la tenía la Iglesia Católica. El pueblo creyente haría posible la redención social y espiritual de México. Las mujeres de *Jahel* rezan constantemente, riegan las iglesias “con el agua florida de sus lágrimas”; Gram las llama “gacelas medrosas en la carne”, que “prestan pecho de roca a las corrupciones del siglo”; “princesas coronadas con lirios”, también son almas transparentes, sin dobleces ni misterios, “cervatillas”, “damitas versallescas” y “émulas de Ruth, por lo sencillas”. Son mujeres caídas del cielo como “gotas de gloria”. Todo ese conjunto de “paraíso, y de poesía”, encerrado en Margarita, que en su adolescencia representó en el colegio un pasaje bíblico: el de Jahel. La prosa modernista ya sepultada en los años veinte, Gram quiere revivirla en su tono más

gastado y previsible automático, cuando atribuye a la mujer mexicana esas propiedades de leyenda y de sujeto supremo.

Una de las finalidades de esta literatura "hagiográfica" es tratar de evangelizar; el ejemplo, el milagro y la fe por delante, luego es posible incluir lo que sea, el sermón, el discurso pegajoso lleno de parábolas, la oratoria que polariza a sus héroes. De un lado, los católicos, ejemplos de racionalidad, de piedad y coraje; bendecidos por la gloria divina, son buenos hasta lo indecible, caritativos, auténticos apóstoles en el trabajo, en el amor, en la vida conyugal, en sus operaciones financieras, en sus gustos y hasta en su cultura. Del otro lado, los revolucionarios, una plaga que infesta a la sociedad, modelo de salvajismo y maldad, seres degradados, admiradores del comunismo y de la Unión Soviética, contrarios a los campesinos, hijos de Satanás, que suelen obtener riquezas mediante el abuso, el atropello, el asesinato.

Esa oposición establece una diferencia fundamental, aunque previsible, entre quienes veneran y creen en la Virgen de Guadalupe, y los que la rechazan como patrona de México. Margarita y Arturo Ponce, dos "víctimas" del callismo, dos almas puras, dos titanes de la humanidad, son convertidos en mártires que no solamente el pueblo aclama, admira y reverencia con unción, sino también Dios los salva y los redime por los siglos de los siglos. En ellos es evidente que se refleja el misticismo de esta guerra santa. Y el padre de ella, don Guillermo, no es el terrateniente explotador de los campesinos que trabajan para el amo, ni el rico derrochador de sus bienes, ni el burgués amante del lujo, mucho menos el reaccionario coludido con las fuerzas más conservadoras de México, sino el paladín de la libertad, el auxilio de los cristeros, un verdadero franciscano. La hija de Margarita y Arturo también es una santa; sacrificada por la inclemencia del gobierno de Calles, es un ángel castigado por la crueldad terrenal. De ellos, dice Gram: "¡Margarita, Arturo, Marilú! ¡Tres jirones de un mismo corazón! ¡Tres víctimas de un mismo crimen! ¡Tres glorias de una misma patria!"

Si hemos de creer a Gram, hacia 1928 toda la Europa civilizada había decidido apoyar a los cristeros, enviando recursos, armas, dinero, pertrechos a sus hermanos católicos de México. A Margarita, enviada de la Liga, le ofrecen esos recursos en Bélgica, en Alemania, en

Francia, en Holanda, en Italia. “Y la bella desterrada, encendía sus pupilas en la visión de ensueño... ¡La cruzada! ¡Clermont! ¡Pedro el Ermitaño! ¡Godofredo! ¡Toda la Europa combatiendo ya al lado de Arturo, en la nueva jornada contra el *turco*!” Así como los combatientes narraron una Guerra Cristera milagrosa en la que cada vez que un mártir cae acribillado, “la naturaleza se conmueve, la tierra tiembla, las campanas tocan solas, el viento se levanta”,⁷⁷ la contada por Gram es bendita. Margarita imanta con su presencia las montañas donde lucha su marido; la frontera mugrosa y descolorida, miserable, a la que huye del callismo, se enciende a su paso; el convento de Eagle Pass que la acoge, el suelo de Estados Unidos en que salva su vida, parecen espacios de promisión. Más aún: los países de Europa que visita para recabar fondos que la causa cristera necesita, caen seducidos por su presencia. Todos esos espacios, sus acciones, su voz, su sacrificio, incluidos aquellos hermanos católicos que le tienden la mano (entre ellos y en primer término el papa PíoX), pertenecen no a la historia que los parió, sino al mito popular creado a raíz de la Guerra Cristera, y que esta literatura alimenta.

Igual que Margarita, la Carlota de Chao Ebergenyi en su novela *De Los Altos*, intenta redimir el mundo podrido de su país mediante la acción y el ejemplo. Una de sus acciones ejemplares es conseguirle un pasaporte falso que le permita salir del país a Rodrigo, ir a San Antonio, Texas, “conectar” el armamento que tanta falta le hace a los cristeros, e introducirlo en México. Esta mujer también es un emblema de la Cristiada: joven y atractiva doctora, con un futuro asegurado, intenta representar en *De Los Altos* el papel de la mujer liberada, que se contrapone a las campesinas, analfabetas, que combaten muchas veces por seguir al marido. Carlota es la otra cara de la participación femenina en la Cristiada. En vez de representar al rebaño, la guía una clara conciencia de lo que es y ha sido el Estado, su ideología, su origen y sus fines.

A lo largo del relato cristero, las virtudes de los personajes femeninos les viene no de sí mismas sino porque tratan de derrotar a las

⁷⁷ Jean Meyer, *La Cristiada*, t.I., p. 310.

fuerzas del Mal. La mujer es el sustento de la guerra, un enlace perfecto con las ciudades y los cuarteles, vigía permanente que informa de los movimientos de tropas, una estrategia clandestina que irradia entrega y valor, fe a la causa católica e impulsa el próximo reinado de Dios. Se le dibuja como mártir, un remedo de Judith, imitadora de los Evangelios, y además inteligente, capaz de cruzar barreras militares en la noche y adentrarse en las zonas prohibidas donde la esperan sus hermanos de lucha. Su consigna es salvar a su pueblo del tirano. No extraña entonces, que un personaje como Carlota represente a la mujer independiente. Junto a Rodrigo resalta su pensamiento liberal. Desde el principio le explica por qué se ha metido en la guerra, por qué él debe reconocer la labor que ella lleva a cabo. Quiere hacerle comprender que ella no es una voluntaria, sino una persona con una profesión, un deber, una misión en la vida. No ha nacido para esperar en casa al marido sometida a sus caprichos. Él no entiende este discurso. No lo rechaza, simplemente no comulga con sus valores. Carlota decide entregarse a Rodrigo, más como una muestra de su liberalismo, que por amor. No importa. Ella parece el presagio del feminismo de los años setenta, por su emancipación del varón, por el manejo que hace de su cuerpo. Tiene la leve premonición—que se cumple muy pronto—de que nunca lo volverá a ver, porque la ley de la guerra así lo impone. No solamente es una amante, sino la estrategia ideal de la Cristiada.

Lejos de este estereotipo de Ebergényi, Jesús Goytortúa Santos escribió una novela de suspenso: *Pensativa*. Escritor poco conocido, nació en San Luis Potosí en 1910 y murió en la ciudad de México, en 1979. Escritor de la Revolución, también se ocupó de los cristeros en esa novela publicada en 1944, un testimonio agudo, tétrico de la Guerra Cristera, fue traducida al inglés, el francés y el italiano. Premio Lanz Duret de la ciudad de México, ese año, puede considerarse una narración fuera de los cánones del género, más cerca de la novela gótica que de las que hemos comentado. Goytortúa creó un ambiente tétrico en escenarios de ecos románticos, en los que desarrolla su trama de misterio. Creo que es justa la apreciación de Agustín Vaca:

En *Pensativa* no hay pretextos que revelen una intención extraliteraria, ajena al quehacer artístico, que impulsara al autor a escribirla. Sin

embargo, en la recreación de la rebelión católica, el autor hace recaer en los cristeros y en los clérigos que la fomentaron la responsabilidad de haber provocado una guerra que no dejó más que amargura y odios entre los que participaron en ella.⁷⁸

Brushwood también vio en esa obra una aportación a una literatura acostumbrada a narrar en forma lineal, la novela para él es importante “porque muestra que el autor está lo suficientemente apartado de los acontecimientos como para recrear la circunstancia, en vez de observarlos simplemente”.⁷⁹ El autor logra desprenderse de su objeto, y mantenerse a distancia de los hechos y de la ideología cristera, un asunto bastante difícil en una literatura tan propensa al compromiso. El hilo del que pende la novela no es otro que el pasado cristero que esconde *Pensativa*, una mujer “misterio” que se ha rodeado de un extraño “pabellón de los milagros” en su hacienda. Nadie intenta remover la historia que se oculta a partir de esta mujer, pues sería abrir la compuerta de las aguas sucias de la historia del país. Uno de los sitios clave es la Huerta del Conde, “lugar maldito” para quien vivió la Guerra Cristera, y en mitad de ella, la poza de los Cantores.

La descripción de Goytortúa la estructura un estilo sereno, cuidadoso con la adjetivación. El lenguaje es pulcro, directo, y le sirve para dar verosimilitud a su mundo que encabeza *Pensativa* y su hermano, Carlos Infante, un cristero temible. Resistió los ataques del gobierno, preparó a su gente hasta convertirla en un verdadero ejército, lo armó, lo educó y propició sembrar conciencia de la lucha. Infante fue el Cristo de los humildes. Como su identidad se revela sólo por voces que remiten al pasado en *flash-back* aparece idealizado, pues en el presente de la novela está muerto. Siempre acompañado de su gente no era el “jefe” a secas, sino el guía, el compañero que cuidaba a sus soldados, velaba por ellos, los curaba; era temido y perseguido por los federales. A su alrededor se levantó la leyenda de que él “se habría quitado de la boca el último pedazo de pan para dárselos, que él no

⁷⁸ Agustín Vaca, 1998, p. 96.

⁷⁹ Véase John S. Brushwood, *México en su novela*, traducción de Francisco González Aramburu. México: FCE, 1973, p. 389.

tomaba para su uso ni un centavo y que era el primero en echarse al peligro”.

El narrador de *Pensativa*, acostumbrado a la capital, a la vida de soltero, libertino, que dice repudiar el ambiente pueblerino y sus incomodidades, va a Santa Clara porque su única tía lo ha llamado. A su pesar, llega a la hacienda de la familia y el contacto con una parte de su pasado lo asalta: descubre la delicia del campo, sus montañas, sus ríos. Lo entusiasman los días largos y transparentes de Santa Clara, y disfruta profundamente el amanecer con las campanadas de la iglesia, y como si fuera poco, decide que se casará con una paisana suya. Al comunicarle la decisión a su tía y a su nodriza, éstas la aceptan con placer; la primera dice cástate muchacho, aquí sobran las mujeres aquí y faltan los hombres, tendrás una esposa intachable y harás una obra de caridad.

Si Margarita, en *Jahe!*, es rebelde a pesar de su catolicismo a ultranza que le estruja el alma hasta el tormento, Pensativa en cambio es una especie de virgen de la caridad a la que acuden los pobres, los necesitados de amor, los indigentes morales; vive en su hacienda, su modesto patrimonio, rodeada de gente muy pobre con la misión de ayudar al prójimo. En su pasado hay sólo tragedia: su hermano Roberto fue acibillado y colgado en la Guerra Cristera. “Todo contribuía a rodear a Pensativa de una aureola hechizada: su hermosura y su aislamiento, su melancolía, su casa desmantelada, su altiva pobreza, sus servidores salvajes y miserables”.⁸⁰ Artífice de una leyenda que la idealiza y no la salva de defectos, Pensativa sólo debe luchar para vencer su peor enemigo: la melancolía. Roberto se entusiasma por ambas y empieza a conocer en fragmentos la historia que define la verdadera identidad de esa mujer cuyo nombre es Gabriela Infante. Colgado su hermano por los cristeros, último familiar que le quedaba, ella decidió retirarse a su antigua hacienda, el Plan de los Tordos.

En la noche llega Pensativa. “Sí, fue la tormenta la que trajo a Pensativa”. La incógnita que se abre desde el principio a partir del punto de vista del narrador es quién es esta mujer y cuáles son las

⁸⁰ Jesús Goytortúa Santos, *Pensativa*, 5ª edición, México: Porrúa, 1976, p. 29 (“Sepan cuántos...”, nro. 118).

vicisitudes de su vida. ¿Por qué vive enclaustrada?, ¿por qué si es tan bella no ha encontrado un admirador, un novio? Como en las novelas de suspenso, el narrador al fin conoce el secreto mayor que se esconde en la hacienda. En un sótano ve un cuadro en la penumbra, de seres que fueron y no son, de rostros y muecas en la penumbra como los de Goya. Ahí hay excombatientes cristeros, auténticos apóstoles del cristianismo, lisiados, heridos. Estos “residuos” de la guerra se han refugiado en el Plan de los Tordos, a merced de Pensativa.

Estos hombres aún piensan que en algún momento el gobierno puede perseguirlos. Dice el narrador: “Ahora que los sabía viejos soldados del hermano de Pensativa, y sus vengadores, no me extraña verlos comer en la misma mesa que su ama. De ellos, el que no era cojo era manco y el que no tuerto”. Pensativa lleva una pena, insinuada en el seudónimo y en el desarrollo mismo de la trama; a ese misterio se enfrentan el narrador y el lector. Desde el comienzo de la historia hay un misterio que rehusa ser revelado; el narrador lo califica de algo fatal en el momento que empieza a contar con cierta nostalgia su experiencia con Pensativa. Y lo que cuenta es un pasaje de la Guerra Cristera en la que aparece Carlos Infante, educado en París, de familia rica, exporfirista, calificado por el mismo doctor de Santa Clara como un fanático. Infante es la imagen de un Cristo que se sacrifica por los demás.

Al lado del general Infante, aparece el Desorejador, una especie de verdugo que castigaba severamente al enemigo: un maestro, un federal, un comunista, era mutilado, principalmente de las orejas. Su crueldad lo hizo temible y le dio fama de bárbaro. La Guerra Cristera que muestra Goytortúa se caracteriza por su irracionalidad, por su fe ciega, por la brutalidad de ambas partes. Por ejemplo, la historia en la que mediante una traición es asesinado Infante con sus mejores hombres (“Era a principios de 1928”), tiene más de sadismo que de operación política y militar. El Iscariote, una vez ahorcado Infante, lo pateaba, lo azota con una vara porque no le gusta el guiño que le hacen los ojos; lo escupe. Precisamente allí, en la poza de los Cantores, donde antes de tomar Santa Clara, Infante se bañaba con sus hombres y con el traidor.

Firme con su Estado Mayor cristero, como en plena guerra civil, Comelio, primo del narrador, vive lejos del pecado, trepado en la sie-

rra; ha renunciado a la vida, porque—según él— no podrá estar ni en “Santa Clara ni en sitio alguno donde se haya perdido la fe”. Igual que Carlos Infante es un Cristo, pero que no vino al mundo a perdonar a los hombres, sino a impugnarlos. Para él no hay fe en México, pues el clero es el primero que se somete a los herejes; además, los sacerdotes “se han olvidado de los Libros Sagrados y los obispos han firmado la paz con los amorreos”. Cornelio predica: los amorreos y los cananeos ocupaban la tierra de promisión, eran paganos, usurpando el suelo que le correspondía a Israel. “El Señor se los entregó a Josué y todos fueron pasados a cuchillo”. Enseguida Cornelio se pregunta si los obispos han olvidado la matanza de Jericó, de la que sólo fue librada una ramera: Rahab.

Roberto viene a descubrir en su primo Cornelio no sólo a un loco sediento de sangre, que vive soñando exterminar a sus enemigos, sino también a un ideólogo de la Guerra Cristera al que le recuerda la frase del Nuevo Testamento, “el que mata con la espada, con la espada morirá”; a esto Cornelio responde que esa espada es la de la codicia y el rencor, una espada maldita. Pero “la espada de la ira santa es bendita”. Ellos, explica, empuñaban la espada de fuego, hubieran ganado la guerra si los obispos no firman la “paz”, los “arreglos”, a espaldas de los cristeros. “Tanta sangre derramada fue en vano” y los cristeros se han remontado a las sierras, dice, “para no ver triunfante a la herejía”.

La trama se desenreda, una vez que el narrador conoce una fecha clave: el 15 de julio de 1928, el mismo año de la matanza bestial en la poza de los Cantores, pero la fecha encierra un enigma mayor. Hay una escena excelente, en la que Roberto regresa de su visita a Cornelio—porque ese día es precisamente 15 de julio—y encuentra a Pensativa en la Huerta, rezan, y al disponerse a partir escuchan un grito aterrador. El relato logra un impacto decisivo en el lector; la irracionalidad producida por el grito y el ambiente desolado, hosco, se cierra sobre la mirada del narrador, que escribe: “Creíamos que el infierno iba a volcarse sobre la tierra, que los muertos volvían. No olvidaré jamás. Mil y mil veces resonará en mis oídos... Oiré siempre aquel grito atroz de espantosa agonía”. La narración de Goytortúa se interna en los laberintos del horror y logra el efecto buscado: crear zozobra, des-

concierto en el lector. Como en los relatos del romanticismo, la realidad se desvanece y van apareciendo restos de un mundo incierto. La historia sólo produce escalofríos, una vez que se escucha el silencio de los muertos y se observa la luz ceniza que pertenece a otra realidad. Goytortúa induce su relato por la zona del misterio y el terror como en las novelas góticas (véase *El elixir del diablo*), en las que hay una historia desconocida que habla el lenguaje de lo fantástico. La realidad sufre una ruptura y queda a merced de los sentidos.

Goytortúa a su manera construyó con el tema cristero un relato insólito que el narrador se encarga de corroborar. Combina de manera estructurada la historia de una guerra religiosa y sus aspectos menos vistos, sus zonas más ocultas, con el misterio que encarna *Pensativa* y su cuartel de inválidos y de excristeros. El narrador recuerda una y otra vez, su paso por aquel paraje insólito y terrible: "Fue un grito de delirante angustia. Lo recuerdo en las noches y el cuerpo se me eriza. Era el grito de un hombre al que se asesina entre desesperadas congostas. Y una tempestad de locura se abatió sobre nosotros".

Goytortúa parece no haber escrito una novela para reprobar o exaltar una causa (en este caso sería la lucha cristera o la persecución gubernamental), tampoco para demostrar al mundo que hay hombres buenos, intachables, y otros injustos, crueles. Esa lógica, de causa y efecto, que tanto proliferó en la novela mexicana de los años treinta y cuarenta, no aparece en *Pensativa*. Esa ecuación que hemos visto en otros relatos de corte cristero, la eludió el autor con astucia en la composición y manejo apropiado de los personajes. Es novela de corte histórico obviamente y forma parte de la Novela de la Revolución Mexicana porque su autor escribió también *Lluvia roja*, que narra el levantamiento en 1923 de Adolfo de la Huerta. Usa recursos de la novela costumbrista, de las tesis del criollismo en su intento por buscar lo propio, pero es evidente que su relato va más allá de estas influencias innegables. Pero principalmente crea un universo alucinante, cuya verosimilitud se desprende de la sorpresa, de lo imprevisto. La realidad deja de ser "la realidad" para convertirse en un simulacro de ella; la verdad del relato está en sus aspectos mágicos, en los que todo puede suceder. La fuerza de la historia no radica en la "verdad" que muestra, sino en las preguntas que oculta; acciones y personajes, pa-

labras y motivos, se mueven, cambian, hasta dejar en el lector la impresión de que la estructura misma es un juego de espejos que depende de la ambigüedad.

El misterio del libro de Goytortúa llega a crear su propia verdad, terrible y alucinante, que araña la tierra, penetrando en la mente más escéptica hasta hacerla presa de su ficción. Los cristeros que vemos ahora, nada o muy poco tienen que ver con los de Gram, Ebergenyi, Sandoval Godoy, y muchos más, en los que se perfilaba como eje la fe, la religión católica, los sacerdotes y sus alusiones a la *Biblia*, sus odios, sus devociones. En *Pensativa* los cristeros no son valientes, guiados por la mano de Dios, sino extraños pedazos de hombre a los que se les amputó una parte de su vida y de su historia, el cuerpo que les queda ya no les pertenece. Son por tanto una mueca de la vida. Como muchas novelas de la Revolución, *Pensativa* también es narrada en primera persona por un testigo de la historia, pero su mirada sobre las cosas es llana y precisa pues nombra el mundo y lo descubre, lo recubre de imágenes y de metáforas de un realismo alucinante.

Fidel me siguió sin animarse a hablarme y no supe cómo hicimos el camino. Recuerdo vagamente los campos solitarios, la ruta desierta, el vuelo a ras de tierra de alguna golondrina. La llovizna sonaba opacamente en mi sombrero, el caballo golpeaba rítmicamente los terrores. Sobre el vado iba triste murmullo.⁸¹

Esto narra Roberto, al regresar del Plan de los Tordos, después que *Pensativa* rechaza su oferta de matrimonio, una vez que él ha confirmado su derrota. Todo ha sido en vano, dice, y regresa a México con el signo inequívoco de haber perdido el tiempo. Se dirige a la estación del tren añorando su pueblo, la tierra, la paz, la delicia de la naturaleza, aun cuando ha fracasado en su aventura amorosa con *Pensativa*. Entonces decide regresar y pelear por *Pensativa*, y se impone a la novela un “final feliz” no previsto. De regreso, coludido con el padre Ledesma, viejo cristero, y con su primo Comelio que ha bajado de su guarida para casarlo con *Pensativa*, escucha a Ledesma y condena la

⁸¹ Goytortúa, 1976, pp. 113 y s.

guerra civil porque ha dividido siempre a los mexicanos y los convierte en salvajes, una idea trillada de la que Goytortúa no se escapa. “Padre, eso me hace abominar más la guerra civil, que nos ha empujado tan frecuentemente a los mexicanos a volvernos bestias feroces. Detesto las luchas fratricidas y jamás las creeré necesarias, ni patrióticas, ni santas”.

Perfilada como una Juana de Arco, consciente de las necesidades y de las carencias del pueblo al que pertenece, Pensativa es un emblema de la justicia, un comienzo y un final del equilibrio que debió existir entre los beligerantes. Pensativa, ese gran enigma, revela su verdadera identidad al final, precisamente en el momento de su boda con Roberto: ella es la Generala, aquella temida mujer de la Guerra Cristera que jamás pudo doblegar la fuerza del gobierno.

Prodigios y paraísos artificiales

La imagen de la guerra que conserva el pueblo que la presenció, la padeció o la vivió, está llena de prodigios; aparte de los hombres y mujeres que cayeron en batalla y que fueron convertidos en mártires por el hecho de haber librado una guerra contra las fuerzas del Mal, el espacio donde se desarrolló la Cristiada está lleno de milagros y hechos sobrenaturales. Jean Meyer señala que en el imaginario popular el verdugo es castigado, el que dinamitó el monumento a Cristo Rey cayó enfermo y otro, bajo terribles pesadillas, quedó ciego, y un delator, “que denunció al P. Montoya se volvió loco y se ahorcó, como Judas (...) se decía que el presidente Calles había sido atacado por el más terrible de los males, la lepra, como Herodes. Las imágenes resisten a los sacrílegos, incendiarios y fusiladores”.⁸²

La voz del pueblo también sacralizó a sus líderes en una escritura que circuló en periódicos, hojas volantes y a veces entre las conversaciones de los mismos cristeros. En el siguiente acróstico, la figura de Anacleto González Flores, que el relato—tanto escrito como oral—se

⁸² Jean Meyer, *La Cristiada*, t. III, p. 311.

encargaría de inmortalizar, aparece hiperbolizada. El acróstico⁸³ está fechado en Guadalajara, en octubre de 1927:

Ansiando libertar a su oprimida
 Nación, en que su cuna se meciera,
 Alzó su voz potente, enardecida,
 conquistándose adeptos por doquiera.
 Levantó aquella raza que gemía...
 Encadenada por la férrea mano,
 Tirana y cruel de la caterva impía,
 opresora del pueblo mexicano.

En este material no hay preguntas ni búsqueda de una verdad, porque ya el pueblo la ha encontrado. Anacleto González Flores fue una de esas verdades de la lucha cristera, el símbolo popular más querido de los cristeros,⁸⁴ un hombre levantado en armas que no doblegó el ejército federal y pasó en la imaginación popular como uno de sus mártires. Gram lo cita “como el maestro tapatío de una sola pieza”, con “alma de santo y entereza de héroe”. Algo similar sucedió con El Catorce, ya citado. La intención velada de la literatura cristera es sacralizar a los dirigentes populares, en tanto guarda rencor o rechaza a líderes como René Capistrán Garza, el jefe y el ideólogo de la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa. Sacralizados en la mente popular, personajes como El Catorce, Anacleto González Flores, Enrique Gorostieta, una vez que murieron creció la leyenda positiva de sus acciones, inclusive se tejó un misterio alrededor de su muerte. Los campos, las montañas, los pueblos por donde pasaron, suelen

⁸³ El acróstico es una composición literaria en que las letras iniciales suelen formar un nombre: el de Anacleto. Citado en Alicia O. de Bonfil, *La literatura cristera*, ob. cit., p. 90. Se compara además a este jefe cristero con un guerrero invencible: “No era un hombre vulgar, era el coloso/ Zempoatl guerrero que a la lid llamaba”.

⁸⁴ Véase Anacleto González Flores, *La cuestión religiosa en Jalisco*, prólogo de Jesús Degollado Guízar y José Gutiérrez Gutiérrez, 2ª edición, México, 1954, donde los autores del “Prólogo”, llaman a Anacleto “el hombre más completo aparecido en el campo católico desde que México es país independiente, *El Maestro Cleto*. Teólogo y filósofo; jurista y político; escritor profundo y orador de altos vuelos; músico y poeta; sociólogo y trabajador social; gran padre de familia y amigo ejemplar; educador nato y obrero manual; apologeta cristiano y mártir por las causas de la verdad, del bien, de la justicia y de la libertad”.

tomar también un carácter sagrado. Esta sacralización de la Cristiada y sus símbolos la lleva a cabo con particular énfasis, Jorge Gram en sus novelas, *Jahel* y sobre todo en *Héctor*. Se trata de una lucha en la que el bien triunfa sobre el mal, Dios sobre el ejército callista, la fe católica sobre los apóstatas, la espada bendita de los cristeros sobre los fusiles, las ametralladoras y la artillería federal; triunfa el grito de Viva Cristo Rey esparcido por valles y montañas sobre las “mentiras” divulgadas en la prensa mexicana y de Estados Unidos.

Para Gram la Revolución Mexicana devolvió al pueblo a su origen católico, a su esencia nacional. Su novela *Jahel*, es algo inusitado porque no obstante su parcialidad, refleja de manera tan paradójica y exaltada la historia de que se alimenta. La novela toma de la historia casi todo su material, ya de por sí propenso a los paraísos artificiales, a los prodigios y milagros. *Jahel* es una pieza narrativa de amplias sutilezas, por el discurso parroquial y la retórica empleada; parece un sermón dado el domingo a los fieles de México, que cuenta una Guerra Cristera singular, y sin embargo despiadada en la que chocaron dos formas de entender y ver el mundo.

La tendencia a crear paraísos artificiales es recurrente en muchas novelas y cuentos que se escribieron de la Revolución Mexicana. Robles en *La virgen de los cristeros*, y Gram en los libros que comentados, se dejan seducir por la necesidad de describir en sus obras espacios azotados por la ira divina si no obedecen el llamado de Dios a la guerra. *Jahel* no es una obra inocente, que se conforma con dejar asentada una visión de la Guerra Cristera, forma parte de ese arsenal melodramático, sentimental, chanchullero, que va dirigido a un público que debe estremecerse con las “verdades” extraterrenas. Tal vez fue escrita para un público creyente en los milagros; en éstos,

el prodigio se produce por pura gracia divina, pues los protagonistas no son santos, sino simples pecadores. Coincide con la hagiografía, sin embargo, en que también aquí se parte de la fe religiosa: el hombre cree en la intervención de Dios para variar el orden de la naturaleza. Los prodigios se aceptan como hechos de una dimensión superior: la fe.²

⁸⁵ Baño Vallejo, 1985, p. 121.

La hagiografía no ofrece un mundo alterno al real, sino que los elementos sobrenaturales cobran sentido precisamente por su relación con el orden natural. El cuento se construye con una lógica interna que tiende a lo ejemplar, eliminando la realidad descrita y colocando en su lugar un milagro. Es lo que vemos de manera clara en *Jahely* y *Héctor*, relatos dirigidos a un lector que acepta las reglas del juego de los milagros y de la fe como sucede en la hagiografía. Gram propone que debe sacrificarse inclusive el cristianismo, su patrimonio, para triunfar sobre Calles que para él es el “diablo de Guaymas”. Él se siente depositario del alma popular y de la palabra de Dios con la que llama a sus fieles al sacrificio. En 1929, hemos señalado, Portes Gil decretó el fin de la persecución religiosa: los sacerdotes serían respetados, las iglesias volverían a abrirse, se instauraba la libertad de cultos. Pero un sector de la Cristiada rechazó los llamados “arreglos”. La lucha debía continuar hasta calmar el ansia de venganza divina. De tal manera, Héctor recibe su bendición en una capilla para entrar a la guerra. Ahí hace el juramento (por Dios, por la Patria y por Cristo Rey) y comienza a luchar. Esa misma noche hay levantamientos por todo el país. Los hombres que siguen a Héctor no sólo son honrados, “henchidos de aire y de gloria”, también llevan en el alma la luz de la dicha cumplida. En su espíritu, ven el espejo de su propia obra: matar al enemigo, escarmentarlo, para demostrar al prójimo que este pueblo es de Dios.

Tanto en el cuento como en la literatura piadosa los episodios maravillosos son perfectamente aceptados por los receptores, pero en la hagiografía y en el milagro se parte de la fe religiosa. (...) En la hagiografía, el componente sobrenatural (milagros, profecías, visiones) entra en la expectativa del público cristiano. Desde su posición de fe, el cristiano cree en la existencia efectiva de milagros propiciados por un santo, cuyos sacrificios y virtud premia el Todopoderoso.⁸⁶

Así como en los escritores del realismo socialista, como Revueltas, Sarquís, Mancisidor, es posible que el pueblo abra su pecho “proleta-

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 122.

rio” para que penetren las balas del capitalismo, y personajes que son querubines de la revolución por venir; obediencia y fe ciega de las masas ante los líderes proletarios; de la misma manera encontramos ese esquema en la literatura cristera. Son dos tipos de mensajes que obedecen a una misma religión con dioses diferentes. También representan el deseo de justicia y libertad en su estado puro, es decir, buscan consciente o inconscientemente una utopía.

Héctor es sólo un símbolo de lo que los cristeros soñaron: héroe de mil batallas que no lo vence ejército alguno porque empuña la espada de San Miguel Arcángel. Y Consuelo, que lo espera, aparece con el mismo artificio sobrenatural. Esto es muy claro en la escena en que ella recibe la noticia de la muerte de Héctor; le parece que el piso va como en rieles, que el techo se venía abajo, sintió, además, como un golpe de metralla y que su cerebro estallaba, cayó sin fuerzas sobre la cama; allí, en la oscuridad, imploró, como alucinada, la imagen de Héctor en este tono: “¡Héctor! ¡Héctor, amor mío! ¡Déjame recoger tu sangre bendita! ¡Déjame abrazar tu cuerpo ensangrentado para resucitarte a besos!”

Para Gram, la Guerra Cristera no sólo estaba justificada por los atropellos bestiales contra la religión, sino también santificada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por eso dice que en toda la región cristera, se estremecían las montañas y reventaba el fuego en los barrancos al grito formidable “de la más santa de las guerras”, el creyente desafiaba todas las fuerzas terrenas. “Porque en aquella región cada cristiano era un soldado, cada mujer una avanzada, cada niño un espía, cada peñasco una trinchera, cada cabaña un campamento, cada combate un triunfo, cada grito un *Te Deum*, cada oración, un fuego, cada torre una fortaleza”.

Las fuerzas callistas doblegaron a muchos cristeros; sin embargo, nunca pudieron con la región de Los Altos, en la que se estrellaba “la vanidad del déspota” porque aquellos cristeros luchaban guiados por el ojo de Dios y con el apoyo de la espada de San Miguel Arcángel. De ahí que cuando Consuelo, al confesarse, dice que siente alegría cuando sabe que los “suyos” hacen añicos al enemigo, y quiere derribar al tirano, el padre la tranquiliza, “eso no es pecado”; y que a veces siente desaliento, que quisiera largarse con Héctor al extranjero, él responde: eso sí sería pecado.

Es decir, Héctor no es un combatiente de la causa cristera solamente, sino un “ángel luminoso y potente”, a quien Consuelo ama y admira desde el día del Teresiano. Igual que en las novelas proletarias, en *Héctor* hay mártires que en el momento de ser acribillados cantan algún himno que los redime. En aquéllas se entona la Internacional Comunista, mientras que en éstas se canta el Himno Eucarístico. Aparte, hay ideólogos que a voluntad del narrador siempre dicen la verdad, como el padre Arce que adoctrina al bien intencionado Héctor, “el cordero de Dios”: esa fe—dice Arce—no necesita grandes inducciones para posarse de los corazones humildes e incontaminados; en México serán los pobres, los “sencillos, los limpios de corazón y de bienes”, los que comprenderán esta doctrina “del deber heroico”. En *Héctor* se demuestra que la Cristiada es la lucha de unos titanes, verdaderos arcángeles del Señor, con cuerpos de acero y almas de mártires, contra soldados del Mal. Los cristeros son vencidos porque no tienen los recursos suficientes para enfrentarse al enemigo (no fueron reforzados sus hombres con parque y recursos para la guerra), y su ejército siempre fue superado en número por la tropa del gobierno. Pero principalmente perdieron porque hubo malos cristianos. El verdugo, las legiones armadas de Calles, es presentado como la hez del país y tiene el don de la ubicuidad. Gram no requiere para el triunfo de su causa sólo dinero, sino algo máspreciado: mártires como Héctor.

Su fuerza sobrenatural se adivina desde el momento en que su madre cae herida por la bala enemiga; entra a casa y al verla tendida, Héctor sentencia que por Cristo y por ella, éstas serán sus últimas lágrimas de mujer. “El llanto era sagrado. Héctor sollozaba... De pronto, entre la linfa de sus lágrimas, el férreo espíritu se alzó altivo, reconfortante, le sacudió las sienes, le enderezó la frente, y puso en sus labios la ronca vibración de estas palabras de fuego”. Gram echa mano de todos los recursos de la novela sentimental para mostrar el fuego que lleva en el alma su personaje Héctor. Pone a la madre del héroe como símbolo del martirio que debe continuar el hijo.

Uno de los símbolos más frecuentes en la novela cristera es el de la madre. Los soldados de Cristo Rey, antes de irse a la guerra a matar herejes reciben la bendición materna. La madre de Héctor ejemplifica bien esta imagen: “Era la madre de los Macabeos, era la hembra

espartana, era la mujer mejicana que no cree cumplir su vocación sino cuando engendra un héroe o un santo”, y en seguida lo ofrenda a Jesucristo. La “santa” función de la iglesia en México es redimir a los pobres, servir de seno materno. La consigna de la ley es erradicar de México el nombre de Cristo, además de matar a los cristianos; se trata de una tiranía que demuele todo: familia, sociedad, escuela, hogar, cuerpo y alma, inclusive la vida temporal y la eterna.

La Cristiada nacionalista

Entre 1919 y 1945 se escribieron muchas obras de corte nacionalista; la poesía y la novela, el cuento, la música y las artes plásticas pasaron por ese filtro forzoso. Se quería retratar una realidad en movimiento que ofrecía un expediente amplio y variado de motivos para la literatura; en ese mismo periodo se escribía en América Latina con la intención de descubrir “lo americano”, describiendo la naturaleza bárbara y misteriosa, la conducta trágica y extrema del hombre del campo, y tratando de esclarecer la mente y la psicología de los indios. En ese periodo nace y se desarrolla el criollismo, una actitud ante el arte y la vida que reacciona contra la tendencia europeizante que había fortalecido el modernismo y quiere nombrar el mundo americano por primera vez desde la Conquista. Menton explica que el “impulso primordial de estas obras provino de la ansiedad de los autores de conocerse a sí mismos a través de su tierra. La Primera Guerra Mundial destruyó la ilusión de los modernistas de que Europa representaba la cultura frente a la barbarie americana”.⁸⁷

En México, la Revolución Mexicana ofrece el material, los personajes y las historias suficientes para que el escritor se inscriba en la conciencia y la historia nacional. Surge una generación de escritores, la que precede a los modernistas, para la que el arte no es un absoluto, tampoco considera “lo lejano” como el último lugar al que aspiran los poetas. Ahora el escritor se aproxima a la tierra, a los ríos y las montañas de América, para narrar la aventura del hombre americano con un enfoque social y realista.⁸⁸

Muchos países de la América Latina salieron al encuentro de lo propio y se reconocieron como miembros de una Arcadia en el paisaje, y en ser los prototipos americanos. Pero, sin duda, México produjo un verdadero auge de cuentos y novelas que pertenecen por su forma y su intención explícita o implícita al criollismo. La oposición

⁸⁷ Véase Seymour Menton, *El cuento hispanoamericano*, 4ª edición México: FCE, 1991, p. 217.

⁸⁸ Véase Ramón Xirau, “Crisis del realismo”, en *América Latina en su literatura*, 4ª edición, México: siglo veintiuno editores, 1997.

civilización contra barbarie se vuelve uno de sus tópicos, un recurso literario y un motivo desencadenante que es posible hallar en la Novela de la Revolución Mexicana y en la cristera, también en la novela indigenista y la proletaria, en la novela urbana y de los bajos fondos que empieza a florecer. Una de las definiciones de lo criollo se atiene a la etimología de la palabra: criollo procede del portugués “crioulo”, es decir, criado en casa; pero en el sigloXVII apareció como “ser de la tierra”; el significado que nos interesa se le dio a esa palabra en el siglo XIX en que vino a ser lo que es “nacional, particular o autóctono”, de cada nación hispanoamericana.⁸⁹

El nacionalismo en la literatura mexicana es una variante del criollismo que busca en los valores propios la legitimidad cultural, resalta el habla popular (nacional) como el alma de la literatura y el arte, y es una manera de promover el regreso al origen, a las raíces. A un puñado de escritores distantes los convoca su nacionalismo que revistieron con temas, motivos e historias de los cristeros. Ramón Rubín (1912), José Guadalupe de Anda, Francisco Rojas González (1903-1951), Gerardo Murillo más conocido como “Dr. Atl” (1875-1964), son escritores que exaltan los valores de una sociedad ranchera, escogen como escenarios el campo, aldeas, comunidades campesinas, y subrayan la importancia de la lengua local, los modismos de la tradición oral, confiados en que es posible reconstruir la historia de México, su identidad robada. Es cierto que esta actitud la comparten otros escritores cristeros, pero los que hemos escogido bastan como “modelos” de nuestra tesis: la Cristiada nacionalista. Así, incluimos también al padre Heriberto Navarrete por el sentido nacionalista y la vocación por lo propio que se desprende de su texto, “Media carta de amor”.

El otro lado de la historia

Los autores que pueden ser considerados bajo la mirada del criollismo, o la “Cristiada nacionalista”, son continuación de los escritores

⁸⁹ Véase José Lezama Lima, *La expresión americana*, México: fce, 1993.

cristeros ya analizados, pero con matices diferentes. Ambos grupos se complementan y le dan forma a lo que se ha llamado novela cristera. Los separa la posición frente a la literatura: unos fueron escritores de tiempo completo, los otros de ocasión; los nacionalistas son grandes autores de la Novela de la Revolución Mexicana, como es el caso de Rojas González y de Ramón Rubín, cuyo trabajo narrativo ha sido objeto de estudios y de análisis críticos. Más allá de sus preferencias temáticas, Ramón Rubín fue sin duda uno de los escritores más fieles a la tradición del relato indígena. Escritor con una obra literaria vasta y diversa, a Rubín se le conoce en la literatura mexicana por *El llamado dolor de los tzotziles* (1948), y *La bruma lo vuelve azul* (1954). Escribió un cuento de clara filiación cristera, "La batalla de la cruz" publicado en 1954, que cuenta la historia del coronel Rodiles Pulido, enviado a una pequeña ciudad para defender a la ciudadanía de los cristeros. Cuando habla en la Alameda de la misión que le ha sido encomendada, trepado en una cruz, el brazo cae y Rodiles interrumpe su arenga. Cambia de sitio y comprueba que el otro brazo también corre el riesgo de desprenderse. El pueblo murmura: es un castigo de Arriba contra un hereje. Enterado del rumor, Rodiles decide levantar una cruz, no de adobe, sino de concreto en el mismo sitio. Tendrá varios tropiezos en el cumplimiento de su proyecto. El primero es que lo construido durante el día, en la noche es derribado. Culpa a los "fanáticos" del incidente.

La obra sigue su marcha, pero una noche su oficial le informa que los albañiles han huido. Ordena buscarlos. Nadie los encuentra por ningún lado. Estaba por concluir su obra, cuando fue atacada por hombres armados. Entonces Rodiles ordenó a su tropa defender el monumento de la cruz a cualquier precio. Logró su propósito y, aún más, hizo traer a un fotógrafo para que lo retratara defendiendo lo que él mismo había mandado a construir. Cuando llegó el "parte" a la zona militar, los superiores de Rodiles no pudieron más que preguntarse si el coronel, considerado "comecuras" inflexible, no se había vuelto loco, pues

¿cómo era posible que (Rodiles) abandonase al saqueo por el enemigo una plaza de la importancia de la que guarnecía para dedicar

todos sus bríos a defender una cruz que, por añadidura, había mandado levantar él mismo?... ¿Y cómo explicarse que los insurrectos atacaran sin más fin que demoler esa cruz que ellos llevaban por símbolo y divisa?⁹⁰

El ardid del texto es su paradójica historia que va armando el autor desde el principio. Hay una lógica que se contradice y resulta absurda al final. Es la que hace posible que Rodiles sea llevado a la zona militar para ser juzgado por un Consejo de Guerra. Confundido, sintiendo que ha sido defraudado por las declaraciones de sus subordinados, y antes de exponerse al ridículo público, prefiere un suicidio digno, pues cree que su honor ha sido ofendido. La misma lógica de la historia hace posible el inesperado desenlace en el que este hombre empuña su pistola y se dispara.

La lectura que hace Rubín de la Cristiada parece basarse en la sinrazón de toda guerra, de la falta de justificación de los beligerantes. La trama de su cuento es impecable, siempre en ascenso, dirigida a mostrar el otro lado de la historia, que sólo la ironía sutil que maneja el narrador hizo posible. La otra cara de la historia es la que el novelista es capaz de urdir en su imaginación y a partir de las palabras. Rodiles pasa a la historia como un defensor de la fe de Cristo, un militar que fue castigado por Dios precisamente cuando renegaba de Él; la fotografía lo condena y al mismo tiempo lo salva para el ejército federal, ya que:

quienes desempolvaron aquel retrato que lo representa herido y defendiendo en un paroxismo de exaltación aparentemente mística el símbolo de la religión que combatía y se hacen lenguas de su milagrosa conversión al bando de los de Cristo, de su martirologio por la fe y de la conveniencia de canonizarlo, no saben lo que dicen.

Esta versión mestiza que ofrece Rubín del *Saulo de los Evangelioses* es una pieza de indudable valor para entender los resortes del imaginario popular que movía a los cristeros y a los soldados del gobierno. En ambos bandos existió gente humilde, a veces analfabeta, que creyó de

⁹⁰ Ramón Rubín, "La batalla de la cruz", en *Antología del cuento cristero*, ob. cit., pp. 74 y s.

una manera ciega en la religión. Gente confiada en que Dios va a castigar al descreído y premiará a los fieles. No son gestos aislados, sino un sentimiento colectivo en el que reside el miedo a esas fuerzas inexplicables que presienten. Así, la cruz que cae sobre Rodiles es una muestra del castigo evidente que le espera a todo enemigo de Dios.

De la tragedia cristera, Rubín urde esta historia claramente paródica que refleja la realidad y al mismo tiempo la deforma a partir de la risa y la ironía. La parodia suele oponer dos textos, contrastar dos historias; Rubín estructuró a su protagonista con elementos reales que pueden ser contrastados con el extratextual. Risible es doblemente la actitud de Rodiles a su llegada a la plaza que debe custodiar, tanto por el discurso pronunciado con el que justifica su empresa como por la causa final que defenderá y por la cual morirá: la Cruz.

Ha venido en nombre del Supremo Gobierno a proteger a los ciudadanos de “esa tenebrosa hidra del oscurantismo religioso y de la pérfida reacción clerical; contra esa babeante bestia ensotanaada que hoy, como ayer y como antier y como todita la vida, traiciona villanamente a nuestra amada patria y, afilando sus colmillos de hiena nefasta, se lanza a disputarnos las sagradas conquistas de la Revolución con gavillas de fanáticos retrógrados e idólatras descastados”. La ironía es muy clara y el discurso de Rodiles se va volviendo un disfraz de la realidad, una retórica que revela una realidad de doble sentido.

La parte cómica la crea Rubín en el momento en que Rodiles explica su misión y le cae la cruz que va a ser su tormento y su desgracia, su degradación y su muerte. Rubín es narrador cuidadoso de la trama y de sus escenarios, como lo demuestra en “La batalla de la cruz”, cuyo título mismo es otro índice más de su intención paródica. Pues en ese lugar sólo hubo un simulacro de defender una causa nacionalista que se volvió defensa de la Iglesia Católica a la que se quería combatir. Ahí libró Rodiles la gran batalla de su vida con un enemigo de humo que sin embargo lo destruyó.

Lejos del tono paródico de Rubín, José Guadalupe de Anda (1880-1950) exploró ampliamente el asunto cristero, al que dedicó algunos de sus libros, pero con una clara intención social e histórica. Nacido en San Juan de los Lagos, Jalisco, una región de Los Altos, donde la

Cristiada fue más sólida, De Anda desarrolla ahí la historia de su obra más conocida: *Los cristeros. La guerra santa en Los Altos* (1937). Esa región en el año 2000 parece no tocada por el tiempo, y es una especie de baluarte cristero, que guarda historias y leyendas de los hombres que el pueblo vio pelear y que han transmitido los padres a sus hijos. Guarda también mucha información bibliográfica, documental, aparte del relato oral que proporcionan los descendientes de los cristeros.

El centro de *Los Cristeros. La guerra santa en Los Altos* lo ocupa la familia; en la casa de don Ramón, viven su esposa y sus dos hijos, Felipe y Policarpo, además la abuela María Engracia, el tío Alejo, y una gran servidumbre. La abuela es un emblema de la mujer ranchera que gobierna y administra los recursos humanos y materiales de la familia; impone a su "familia" carnal y espiritual también reglas, normas para la convivencia, una de las cuales se apoya en aceptar a la religión católica, a los sacerdotes, como una bendición. Cree fehacientemente que la educación del seminario es normativa, indispensable para restarle influencia a la enseñanza laica, un antídoto contra los riesgos de la vida moderna, basada en una cultura urbana, liberal, que ya ha contagiado a un miembro de la familia Bermúdez: su nieto Felipe. Ella marca el ritmo que deben seguir sus familiares si desean conservar el honor, la fe, las tradiciones heredadas de padres a hijos. A su lado se encuentran el tío Alejo y don Ramón, hombres mayores que desconfían de la palabra totalizadora de María Engracia, y a veces cuestionan su discurso monológico. Funcionan más como adversarios que como coadyuvantes de la acción.

Los cristeros fue para Juan Rulfo un acierto. Leyó la novela, solía recomendarla como el mejor texto de la Cristiada y dijo que "De Anda dice la verdad de la Cristiada". Y tal vez tenía razón, ya que De Anda no se detiene en una línea del conflicto si no trata de crear un universo estructurado con las voces de sus personajes. La actitud de la abuela se apega a la Cristiada, rema a favor de la religión, que cree amenazada por el gobierno; Felipe mira el conflicto de la iglesia y el Estado de manera crítica, y considera que es obra en parte de los sacerdotes que empujaron a los campesinos a una guerra "santa" sabiendo que los mandaban al matadero. Policarpo, su hermano, cree

que la Cristiada es un movimiento popular en defensa de la libertad, la justicia del pueblo, y se rebela al frente de una columna cristera con un estricto sentido del honor. Un punto de vista moderado es el de don Ramón, que acepta la religión, es creyente, pero no se entrega a ciegas a sus dictados ideológicos y políticos. Y finalmente el punto de vista del tío Alejo, que se mantiene imparcial. De tal manera, De Anda estructura un relato en que fragmenta tiempo y espacio y principalmente las ideas que sostienen sus personajes sobre el conflicto. En una palabra, se coloca del otro lado de la historia oficial sobre la Cristiada, tanto la que creó el Estado como la que escribió la Iglesia Católica. Es una visión nueva y distinta a la que nos han contado los testigos y seguidores de los cristeros.

Paisano de Mariano Azuela, y de alguna manera su "imitador", De Anda fue un escritor extraño, de ocasión, que se aficionó a las letras tardíamente, a raíz de haber visto algunos pasajes de la Guerra Cristera. Influidor por la novela de la Revolución, sus enseñanzas, sus modelos verbales y sus recursos estilísticos, aprovechó el motivo cristero y lo describió con gran realismo. Como si fuera poco, De Anda estuvo enrolado en la política, fue diputado, así es que recibió de los años treinta la mística nacionalista según la cual debían salvaguardarse los derechos del campesino, rescatar la cultura y las tradiciones indígenas, ofrecer una educación laica y socialista, reafirmar los valores, los héroes, las enseñanzas de la historia de México, frente a las tentaciones europeizantes. Se acerca en algunos momentos de su relato al pensamiento liberal, a partir del discurso de Pablo, el maestro rural de *Los bragados*.

¿Qué mal he hecho para merecer este infame atentado? ¿He lastimado sus creencias, o les he arrancado del pecho los escapularios y las reliquias de los niños? ¿He escarnecido a Dios, o me he mofado de los santos, como cuentan los ofuscados y los hipócritas?⁹¹

⁹¹ José Guadalupe de Anda, *Los bragados*, México: SEP, 1994, p. 190, que se publicó con el título genérico de *La guerra santa*, junto a *Los cristeros*, que aparece resumida en el mismo volumen.

Muy cerca de los hombres de Demetrio Macías en *Los de abajo*, y de esos campesinos fantasmales de Rafael F. Muñoz, los cristeros de De Anda se hacen a la lucha sin tener conciencia clara de los objetivos y fines que persiguen. Es la masa revolucionaria a la que mueve el instinto en vez de una razón concreta; compuesta por hombres del campo a menudo analfabetos, parece perdida en el vasto mundo de los intereses políticos que animan a la Revolución. Policarpo y los hombres que lo siguen por orgullo ranchero, porque en Los Altos nadie puede llamarse hombre si no es capaz de empuñar la pistola y defender sus pantalones, obedecen la consigna de los curas pero también un extraño sentimiento de indiferencia. ¿Es la historia del país que los rebasa?

De Anda es el escritor canónico de la Cristiada. Su novela, *Los cristeros*, es una sinfonía de frases, insultos, refranes, dichos populares, giros lingüísticos propios de la zona; es un registro del habla popular y la forma como el ranchero usa el español. Un personaje quiere robarse a la Rosalía “que está de revolcón, brinco y pugido”, otro pide “mota” y su compañero le dice que sí, “aquí traigo una *tecolotita*”. En una feria, levantan sus puestos “los tuzos, ancheteros y luchones”. El tono es costumbrista, propio de la novela criolla, ajustado a los modismos regionales, pero la voz popular termina por ser convincente. “Tierras tísicas”, “escuadrón de sombras”, “luna enferma” y muchas expresiones más parecen un eco de la prosa decadente, un resabio del modernismo, pero en realidad se trata de una exploración del paisaje americano, su habla popular. Y a fuerza de reiterar que el campesino vive en el olvido, solo con sus carencias y su resignación, De Anda satisface alguna de las premisas del criollismo como es la de preguntarse por el origen del temperamento de los mexicanos.

Con esos elementos de la tierra y del hombre, su ambiente y sus creencias, su soledad, construye su “poética” de lo propio, otra vertiente de la novela criolla. *Los cristeros* no sólo es el relato de unos hombres alzados en armas contra el gobierno y la historia de una derrota, sino la expresión de una voz colectiva que habla desde su localidad las palabras de la Tribu. Pero no es la tribu de Israel sino la de su pasado que sigue latiendo en cada frase, en cada refrán y cada oración. Concebida como el reflejo del habla popular, la novela de De

Anda parece aproximarse a la fiesta de las balas que nos mostró Martín Luis Guzmán en *El águila y la serpiente* (1928) y Azuela mediante las acciones de Demetrio Macías y sus hombres en *Los de abajo*. También se acerca a las descripciones de Rafael F. Muñoz⁹² en “El feroz cabecilla”: el campo árido, doliente, sufrido como los hombres levantados en armas que lo recorren. Es un paisaje hostil a la mirada, una tierra yerma que los conduce a cerrar un ciclo de vida y de muerte.

La historia de *Los cristeros* está bien localizada: se desarrolla en San Miguel el Alto y sus alrededores, uno de los lugares donde más devotos tuvo la Cristiada. Sus personajes son rancheros; un puñado de ellos, de San Juan, en Los Altos de Jalisco, se precipita a la guerra civil encabezada militarmente por Policarpo, y dirigida “espiritualmente” por el consejo “oportuno” y radical del padre Vega, que logra crear un ejército de 300 “alzados”. Ambos logran algunos éxitos sobre los federales, toman plazas de relativa importancia, pero también “engordan” sus filas. A su paso por las poblaciones, Vega y sus hombres roban y amedrentan a los rancheros; y matan a los agraristas. El enfrentamiento entre agraristas y cristeros fue una realidad, de resultados fatales. De Anda lo conoció y decidió llevarlo a la novela en la que la tierra es una especie de manzana de la discordia que aprovecha el padre Vega para animar a los campesinos a tomar las armas. La tierra en una sociedad ranchera como en la comunidad campesina es sagrada; no necesita la bendición del sacerdote para que el pueblo la considere inexpugnable. Durante años ha sido la proveedora de alimentos, la que propicia la regeneración de la vida a través de las estaciones.

De las filas del pueblo brota el líder que guiará a la “masa”: Policarpo, que propicia la organización militar y el adiestramiento para la lucha. Semejante a Demetrio Macías en *Los de abajo*, su Estado Mayor es una comparsa de nombres y figuras como salidas de la

⁹² Considerado escritor canónico de la Novela de la Revolución Mexicana, Rafael F. Muñoz (1899-1972) es autor de varias novelas ya conocidas, pero su cuento “El feroz cabecilla”, publicado en ediciones Botas en 1928 bajo el título de *El feroz cabecilla y otros cuentos de la revolución en el norte*, es un texto impecable en su estructura y su lenguaje. Véase Rafael F. Muñoz, *Relatos de la Revolución. Cuentos completos*, México: Enlace-Grijalbo, 1985.

picaresca. Los nombres son ya significativos: El Canelo, El Ruñido, la Pachanga, el Pando, hombres del pueblo, analfabetos, levantados en armas por una causa de la que jamás se hacen conscientes. Para ellos la "revuelta" es una fiesta, o la continuación de una celebración, en que beben hasta embriagarse, buscan mujeres para fomicar y divertirse, y se entregan a una orgía en la que la vida y la muerte carecen de valor. Nada les importa excepto matar "pelones", "avanzarse" los bienes que encuentren a su paso, defenderse. Esta misma vocación por el relajo, especie de vocación del mexicano por la anarquía, la presenta Azuela en *Los de abajo*, con un puñado de hombres que siguen a Macías por mera rutina y cuyos nombres son similares a los de De Anda: la Codorniz, el Meco, el Manteca, el Güero Margarito.

De Anda estableció un paralelismo interesante entre Felipe y Policarpo, en el seno de la misma familia Bermúdez. Con el tiempo ambos personajes se complementan y se vuelven antagónicos. Mientras que Policarpo no pasa de sus buenas intenciones, de la barbarie, y de sus modales campesinos, Felipe le da a la realidad un sentido. De Anda hace que la razón se imponga sobre la irracionalidad de la gente de Los Altos. La ideología de Felipe encarna la visión de un México nuevo, distinto al rancharo, según se desprende de la escena del saqueo del rancho de don Ramón, padre de Felipe, el hereje, y de Policarpo, el cristero. Estos hombres se preguntan si esas atrocidades son las que manda la santa ley de Dios. La única ley que obedece el rancharo, dice el tío Alejo, es la de su terquedad, pues "Dar consejos a un rancharo, es... echarle herejías a un muerto; majar en fierro frío; apagar la lumbre a pedos".

Como los revolucionarios de algunas novelas de la Revolución, en *Los cristeros* el escepticismo cunde como la guerra y lo racionaliza el intelectual de la novela: Felipe, la cabeza que resume el desequilibrio social, económico, moral y familiar que produce la guerra; también comprende y vislumbra el carácter terrible de esa lucha insensata. Él toma una radiografía del porvenir y no ve más que el desastre. Vendrá, dice, una matanza cruel, sanguinaria, inútil, en la que se peleará por venganza con una saña jamás vista. Habrá millares de vidas segadas por el odio; viudas, huérfanos, madres abandonadas, y los responsables no son los campesinos, el pueblo, sino

los que azuzan desde las sombras, con prédicas y propaganda subversiva; los que quisieran que se retrocediera a los tiempos de los privilegios y la intolerancia; a la época feliz de su Alteza Serenísima, cuando mandaban ellos, o quizá hasta más allá, cuando se obligaba a creer por medio del potro y de la hoguera. Pero los tiempos no son otros; la Revolución ha triunfado y tiene derecho a...⁹³

La Revolución había triunfado pero el campesino seguía esperando en esos años de la revuelta cristera, la recompensa a su sacrificio. De Anda la mira a través de un lenguaje vasto y explosivo, una puerta abierta a la exploración del inconsciente colectivo. Se basa, como en la literatura de Juan Rulfo, en el habla cotidiana de una sociedad ranchera, pero no explora las posibilidades estéticas de esa "habla" como Rulfo, sino su referente histórico y costumbrista. Después de una batalla en la que hubo una encamizada matanza de federales, Policarpo saborea su triunfo, mientras su hermano Felipe en un diálogo con don Ramón, su padre, le pregunta si cree que es necesario ir a matar y devastar los campos para que haya otra vez misas, bautizos y responsos; esa no es manera de divulgar la palabra de Dios, agrega, pues en vez de predicar amor, igualdad entre hermanos, se predica postergación y explotación de los de abajo. Con Dios, explica Felipe, nadie se mete, es la Revolución y sus leyes a la que no quieren someterse los curas.

Santificar la barbarie

Una vez que el padre les ha colocado una cinta en el sombrero con el lema "Viva Cristo Rey", los rancheros de San Juan parecen bautizados; quien ose amedrentarlos recibirá no los palos, ni las balas del enemigo, tampoco será acuchillado, sino el castigo eterno de Cristo Rey. La secuencia en que el teniente Coello llega a San Juan para poner en orden a los cristeros, fustiga a quienes portan el lema cristero, les da sus cintarazos y los suelta, termina horas después con una

⁹³ José Guadalupe de Anda, *Los cristeros. La guerra santa en Los Altos*, edición del autor, México, 1977, pp. 59 y s.

matanza inigualable: Coello es atacado por los soldados de Cristo Rey; rociado de balas, también de puñaladas, es tirado en plena calle. Una vez terminada la refriega entre federales y cristeros:

Salen los cristeros del templo, después de pedir la ayuda celestial para ir a matar. Toman por el puente Grande, formados de dos en dos, y se pierden detrás del cerro del Huilote, árido y seco, pelón como una calavera.

Así como en *Los de abajo*, Demetrio Macías encarna el exceso a que llegaron los revolucionarios, y sólo inspira anarquía, y es inducido a la lucha por la violencia que llega hasta su casa, Policarpo Bermúdez en *Los cristeros* entró a la Guerra Cristera estimulado por un sermón del cura de San Juan en el que se invitaba a todos los buenos cristianos a defender con las armas la santa religión. Aparte de consejos, Policarpo recibe de la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa: armas, parque, instrucción militar, consejos morales, y una mujer, Marta Torres, jefa de las Brigadas Santa Juana de Arco. El jefe de la Liga le dice que se haga de fondos por los medios que crea conveniente, “exigiéndolos de los buenos cristeros” y principalmente de los herejes porque “la causa es muy santa y justifica todo procedimiento”.

Símbolo del papel que desempeñaron las mujeres en la Guerra Cristera, la aparición de Marta es fugaz en *Los cristeros*. Responsable de auxiliar a los hombres levantados en armas, bella y enérgica, fiel a la causa cristera, magnífico enlace entre la ciudad y los campos y cerros donde se esconde la guerrilla de Policarpo, Marta es una nueva Juana de Arco. Acompañada de otras mujeres también sólidos pilares del movimiento cristero, Marta es la fortaleza moral y militar de la lucha. Como la generala Infante de *Pensativa*, desafía el peligro, asiste a los cristeros burlando siempre la vigilancia federal. Su acción parece protegida pero su vulnerabilidad la pone a prueba el padre Vega, que la delata. Policarpo recibe armas de esas manos suaves que deslumbran al rancharo; a la vez, ella queda extasiada por la fortaleza del guerrillero, blanco, esbelto; de la lucha nace el amor; del amor la guerra. La tercera vez que Marta visita a Policarpo se entrega a él, que promete casarse muy pronto. Ella le advierte que así sea, porque ya te di Policarpo, le dice, mi amor, mi honra y mi honor. En esta escena

De Anda suelta su estilo modernista y sentimental: “viéndola con ojos borrachos de amor”; y después describe el curso de la Cristiada: “Los días se hacían interminables; pasaban perezosos, cansados, como si arrastraran de las barbas al tiempo”; “Llegaba la sequía amarillando los campos”.

Pero así como apareció Marta, se desvanece en pocos días. Aprehendida en su misma casa de Guadalajara en la que confisca la policía abundante parque y armas, es enviada al penal de las Islas Marias. El amante se entera, intenta ir a rescatarla. Pero uno de sus hombres y fieles amigos, le dice que eso es imposible porque aquella es la “tierra de irás y no volverás”. Policarpo se queda ardiendo internamente, de amor y de impotencia. Seguirá luchando, ahora con más decisión y más odio. Con todo, es un cristero de principios, un rancharo honrado y honorable. La diferencia entre él y los curas cristeros es básica: su acción militar se basa en la disciplina pero también en un mínimo grado de respeto al “otro”; es capaz de perdonar. Los curas, en cambio, claman venganza, son intransigentes con el enemigo, exigen siempre escarmentar al “hereje”, y sangre. Para ejemplificar esta barbarie “cristiana”, De Anda se vale de un hecho histórico: el asalto al tren de Guadalajara,⁹⁴ en el que los católicos demostraron un extraño resentimiento, una venganza feroz. Después del asalto y bajo la orden de los sacerdotes comienza la fiesta de la sangre; la historia registra el atraco como un exceso. Igual De Anda que se encarga de describir la saña con que se apuñala y se mata a hombres y mujeres, y los curas Pedroza y Vega terminan bañados en sangre, protegidos por el “Escuadrón del Sagrado Corazón”, el “Batallón de la Santísima Trinidad”, también por el “Regimiento de Nuestra Señora de Guadalupe”, y los “Dragones de Cristo Rey”.

En última instancia, la novela de De Anda tiende a confirmar que la Cristiada fue una lucha sin objetivos, caótica, cuyo lema fue matar

⁹⁴ Como se sabe, el asalto al tren de Guadalajara se llevó a cabo la noche del 19 de abril de 1927, a siete kilómetros de La Barca. Los cristeros obtuvieron un botín de 200 mil pesos, armas y parque. El botín dividió a los cristeros y originó la cacería de uno de sus líderes, El Catorce, al que asesinaron los mismos sacerdotes que dirigían la revuelta. Véase Agustín Vaca, 1998, p. 142.

en nombre de Dios. Su visión siempre es de signo negativo. Sólo Policarpo es diferente a los curas que lo han enrolado en la guerra; por ello es traicionado por sus patrocinadores; el mismo padre Vega y sus hombres lo acusan de estar al servicio de los federales, lo asesinan cobardemente. Guiada por curas arbitrarios y crueles como Pedroza, Vega y Angulo, la Guerra Cristera que dirigen es reaccionaria hasta el absurdo, ciega en sus fines; para ellos no deben repartirse las tierras, y la propiedad privada es sagrada, dice Pedroza y acto seguido cuelga a diez sobrevivientes de la matanza de agraristas.

Para De Anda las tierras que recorren los cristeros parecen las "tierras bíblicas de Judea" o los "legendarios campos de la Mancha". Los rancheros están pegados a esta tierra, de la que ni siquiera la guerra los aparta. Como don Ramón que jura no salir nunca de su rancho, primero muerto. El ranchero es un sedentario. No le interesa el riesgo ni la aventura sino la estabilidad del hogar. El tiempo de la guerra fractura esta actitud, enfrenta a los hombres, a las familias. En la tierra reconocen sus carencias y sus esperanzas. De Anda va pasando su pluma sobre el llano, el suelo reseco que se agrieta por la falta de agua. Qué soledad y qué tristeza. La zona por donde van sus criaturas es la misma encarnación del Purgatorio, como en ciertos pasajes de Rulfo. Más que la guerra a este relato lo impulsa la miseria extrema que hiere la vida. En ese escenario de tristeza y de una esperanza que para colmo la Guerra Cristera trunca, se yergue como dos espinas la causa cristera y la persecución de los federales. Y aparecen los curas obsoletos y radicales, Pedroza, Vega y Angulo, empeñados no en su religión sino en defender sus privilegios; y el gobierno, arbitrario y corrupto, aunque salido de una Revolución. Es evidente que entre estas dos opciones, De Anda comulga con la Revolución.

El final de la novela es, según palabras del autor, un "carnaval trágico", y lo resume Felipe Bermúdez: su hermano Policarpo asesinado por órdenes del padre Vega; su abuela muerta de pesar, y su padre, don Ramón, loco y en la miseria; ese es el saldo de una guerra sin sentido e insensata como la que pasó por Los Altos; esto no tiene nada de santo, dice Felipe, y suponiendo que ganaran los cristeros ¿qué iban a ganar los campesinos? Su respuesta es tajante: "Muchos escapularios, indulgencias, el reino de los cielos, misa todos los días

y una soga en el pescuezo para los que quieran tierras". El saldo de la guerra es muy costoso para ambas partes, pero De Anda, como otros novelistas de la Revolución, señala que el pueblo fue el que pagó los platos rotos. Mujeres que caminan por los campos en busca de refugio, hombres a la deriva, pueblos enlutados, familias que dividió la guerra, hermanos enfrentados (Felipe y Policarpo). El pueblo hambriento y en el desamparo, movido por resortes religiosos, históricos, ideológicos, incontrolables.

De Anda fue un escritor prolífico. Su padre, "maestro de tres generaciones", y un hombre ilustrado, le inculcó la pasión por las letras. Animado por el impacto de la Guerra Cristera, escribió también el relato breve *Los bragados*, basado en la llamada "segunda" que como ya dijimos se produjo en 1934, a raíz de la implantación en México de la educación socialista, decretada por el presidente Lázaro Cárdenas. Fue en efecto, un levantamiento armado de poco alcance, caracterizado por la aparición de guerrillas en los estados de Durango, Jalisco, Michoacán y Colima, que no propició, como la guerra de 1926-1929, la solidaridad en forma masiva.

Los "bragados" eran esos cristeros que pensaron atacar la educación gubernamental, dice De Anda, porque era la palabra del apóstata que va por los pueblos y comunidades difundiendo la idea de que no hay Dios, ni Cielo, ni Infierno. Pero principalmente estos bragados fueron sinónimo de bandidaje, asalto, pues robaban por capricho y hambre, por vicio y desesperación, según De Anda. Otros autores no concuerdan en lo absoluto con él, y han ofrecido en sus relatos distintos puntos de vista sobre algunos emblemas de "la segunda", como fueron los maestros rurales,⁹⁵ los que más sufrieron la crueldad de los católicos y las represalias del enfrentamiento por ser los encargados de ir a los pueblos más apartados a enseñar a leer y escribir, de acuerdo con una educación moderna. Otro tipo de personaje que salió de las filas de esta llamarada cristera fue el católico de buena fe, que permaneció firme a los juramentos de 1926, y que según ellos la

⁹⁵ El protagonista del cuento "Dios en la tierra", de José Revueltas, es un maestro rural que "ayuda" a los federales traicionando así a "su pueblo"; éste, en un acto de venganza y "justicia", le corta la lengua.

iglesia había olvidado en su oscura “negociación” con el Estado en 1929. Este es el asunto que desarrolla en su excelente relato Antonio Estrada, *Rescoldo*, que veremos más adelante.

El modelo narrativo de *Los bragados* es similar al que ya vimos en su primera novela, pero estos cristeros carecen de brújula y objetivos, también de líderes fuertes como en la guerra del 26, según explica el narrador: “Ahora no han aparecido aguerridos Angulos, Pedrozas y Vegas, ni tampoco populares bravos Policarpos. Los viejos peleadores de Los Altos, alma de la rebelión cristera, están en paz”.

Solamente un puñado de “arribeños hambrientos”, los bragados del Pinacate, “intentan fomentar la nueva guerra santa”. Las víctimas son los pacíficos campesinos, los profesores rurales, a quienes se les corta las orejas, a veces se les castra. Esto último fue una constante en varias de las novelas que hemos venido comentando; finalmente se trata de quitarle al enemigo su masculinidad, no matarlo sino herir su presente y su porvenir. La castración es un castigo divino a quien abusa de su condición de ser macho; así lo toman muchos de los personajes de estas novelas. En *Los bragados* vemos una escena en la que el profesor de Los Pirules es derribado de dos pistoletazos, y en vez de rematarlo, el bragado que acompaña al Pinacate decide castigarlo severamente: le corta las orejas. Desorejar a maestros dedicados a transmitir la “educación socialista” parece haber sido una costumbre de los cristeros. Era finalmente privar de una parte del cuerpo a la víctima con la evidente intención de humillarla; debía lucir por el mundo el agravio cometido a su persona. En esta misma escena de violencia sádica, el bragado más temido de la región, viola a la tía del maestro, doña Lola, casi una madre que lo acompaña en sus difíciles empresas.

Al fin se impone la justicia; el ejército tiende una emboscada a la gavilla del Pinacate; los aprehende y en un juicio presidido por un coronel, éste libera a los hombres que acompañaban al temible bandolero, les pide que regresen a sus tierras, en tanto ordena colgar al Pinacate y a su segundo de a bordo. La zona, erradicado el mal, puede vivir en paz, sembrar los campos, educar a la población, instaurar el orden.

Aparte de la anarquía propia de toda guerra, lo que describe De Anda en *Los bragados* es un problema de identidad, que cautivó a los

escritores de los años veinte y treinta en México y América Latina. El mismo motivo dominante de esta novela, el crimen en su estado más salvaje y la fe católica sin reflexión, tiende a despertar el interés por la historia social y espiritual del país. De Anda construye ciertos momentos climáticos que retratan una guerra de alta intensidad; de su lectura se infiere una visión compleja y diversa del tema cristero y de la novela que lo desarrolla, pero cabe preguntarse por la finalidad del texto:

La plegaria se extiende por el campo.
Se extinguen los fuegos.
Se cierra más la noche.
Y la tormenta, que viene del fondo de los cielos, avanza bramando...

La conducta de estos campesinos muestra también cierto desprecio por la vida y una manera de aferrarse a la muerte; la fe que a veces citan, es más un paganismo que una convicción de la llegada de Cristo a la tierra, lo que por otra parte no les importa. No era la primera vez que el relato mexicano se hacía preguntas de tipo antropológico y daba a cambio respuestas religiosas. La novedad era que en la novela cristera se ponía la religión al servicio del espíritu de los mexicanos hecha de múltiples elementos y de una imaginación llena de supersticiones y rumores, de milagros que obedecían a un extraño designio.

Búsqueda de lo propio

También Gerardo Murillo (1875-1964), mejor conocido por su seudónimo de Dr. Atl, nacido en Guadalajara, contribuyó a enriquecer la literatura cristera, como lo demuestra su cuento "Goyo". Atl suele ser citado como uno de los protagonistas del movimiento nacionalista y de izquierda de los años veinte, y por su entrega a las artes plásticas, junto a Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros. Adoptó ese seudónimo precisamente como homenaje a la cultura nahuatl de la que se sentía heredero y representante.

Su cuento es un poco el eco de sus pasiones. La forma más conveniente de describir ese texto, "Goyo", es citando la definición del mis-

mo Jean Meyer, que lo incluyó en su antología: “la rebelión cristera se presenta como un movimiento de fanáticos—entre los que abundan las gavillas de criminales—instigado por los sacerdotes”.⁹⁶ Meyer no acepta esta tesis, ya que los sacerdotes jamás ayudaron en la guerra, como se ha creído erróneamente; ni armas, ni dirección política o militar vino de ellos; pues la gran mayoría de los obispos, aclara, “desaprobó la resistencia armada”. Pero una cosa es la historia y otra la imagen que de ella nos ofrece la literatura. Así, la novela cristera demuestra una y otra vez que los sacerdotes sí participaron, a veces como instigadores, guías, asesores, de los líderes cristeros; su mano es evidente entre la masa campesina que engrosó las filas de los débiles y desarticulados ejércitos cristeros. Esto lo afirma de manera contundente De Anda en *Los cristeros*, y el Dr. Atl en el cuento que comentamos: “En pocos meses la revuelta asumió el carácter de una verdadera guerra religiosa. Muchos hombres, azuzados por los sacerdotes, o por sus agentes, tomaron parte en ella y sus mujeres y sus niños se vieron obligados a abandonar en masa los pueblos y las rancharías”.

La visión del Dr. Atl la encarna su personaje Goyo Ponce, un “católico ferviente, un fanático que ignoraba la existencia de Dios como entidad divina, pero que lo concebía como una entidad de madera colgada en una cruz y a quien todo el mundo veneraba como el Señor de Chalma. Además, creía que Dios se había hecho cura de Tenamaxtlán”.

A Meyer no le parece que un personaje con las atribuciones de Goyo sea una lacra social. No hace falta mucha documentación para convencerse de que los campesinos mexicanos, de los años veinte y treinta, respondían en su concepción de Dios a un sincretismo. Mezcla de cristianismo y paganismo, su idea de Cristo era el reflejo de varias culturas y de dos religiones: un hombre en la cruz que premia y castiga, que propicia enfermedad o salud, y que ha delegado sus dones a los curas y a los santos mexicanos, como el Señor de Chalma, por el que Goyo siente verdadera devoción.

El otro elemento del cuento, el origen social de Goyo, pertenece a un tópico de la Novela de la Revolución Mexicana. Pendenciero, pró-

⁹⁶ Jean Meyer, Juan José Doñán, “Prólogo”, en *Antología del cuento cristero*, ob. cit., p. 17.

fugo de la justicia, se levantó en armas con un grupo de amigos “que tenían cuentas pendientes con la justicia”. En la revuelta vieron la salvación, el escape. Pronto llega la paz, y Goyo y sus hombres—recuérdese a Demetrio Macías en *Los de abajo*—deponen las armas. Regresa a sus tierras y se pone a trabajar, igual que antes, como si no hubiera habido una Revolución de por medio. Este tópico ha sido explorado ampliamente por la novela de la Revolución, y el relato cristero lo retoma como uno de sus temas y de sus historias. Goyo en última instancia no sabe por qué debe levantarse en armas y sin embargo declara la guerra a los enemigos de Cristo Rey.

La guerra en los países subdesarrollados, dice Jean Franco,⁹⁷ es considerada hija de la barbarie de los que la llevan a cabo. Goyo encarna esta tesis. Vuelve a levantarse en armas porque la vida pacífica ya no concuerda con su instinto violento. La muerte, el atropello, la aventura misma de la guerra, ha dejado una huella en su mente que ya no es posible erradicar. Hombre de 35 años, acostumbrado al campo, fuerte y alto, su crueldad no conoce límite. Rechaza la vida tranquila, porque su vida ya no le pertenece, ha quedado viciada por el peligro, la tensión violenta, las matanzas. Entonces regresó a las andanzas porque ya no podía controlar sus “gustos sanguinarios desencadenados durante muchos meses de guerra”.

Revestida de superstición, la figura del “jefe” es determinante. Muerto el líder se acabó la guerra. Huyendo, escondido, subsiste en Goyo y su hijo; en la última escena, escondidos entre las rocas, se arrodillan para rezar, y en ese instante la bala penetra el costado de la imagen, “exactamente en el mismo lugar donde Longinos introdujo dos mil años antes su lanza romana para terminar definitivamente con la existencia del enemigo de Roma”. El “bandido”, dice Atl, tembló de miedo. El cadáver de Goyo es llevado ante el jefe político, y éste ordena: “—Sí, él es. Córtenle la cabeza y regálensela al coronel”. Un final previsible y propio de la Revolución y de la Cristiada. Los curiosos tratan de ver el muerto, y entre ellos las mujeres que son mayoría, tratan de “auxiliar” el cadáver: “Una de ellas se acercó cautamente

⁹⁷ Véase Jean Franco, “Ideología dominante y literatura”, en *La cultura en México*, nro. 799, junio 17, 1977, p.vi.

y puso sobre el cadáver mutilado del bandido una estampa bendita con la imagen del santo Cristo de Chalma”.

El Dr. Atl que vivió la Revolución Mexicana, conoció a sus caudillos, trató a varios artistas en ese periodo, muestra a los cristeros como seres que le dan la espalda al progreso, a la historia nacional. La violencia pertenece a la naturaleza humana y es difícil escapar a su imperio. Goyo es una víctima de la iglesia y de la ignorancia latente en los pueblos de Jalisco que fue aprovechada para despertar el instinto macabro de los mexicanos. Meyer saca esta conclusión del cuento de Atl: “Como en muchos otros cuentos del Dr. Atl, en “Goyo” se presenta la violencia como algo propio de la naturaleza humana y de la que no escapa ni la ‘gente pacífica’, la cual, al final del cuento, termina siendo más cruel que los propios bandidos”.⁹⁸

En esta misma línea de escritores nacionalistas se encuentra Francisco Rojas González (1903-1951), en cuyas novelas de la Revolución Mexicana suele haber un trasfondo de búsqueda de los valores locales, de la identidad nacional. Su obra más comentada es *La Negra Angustias* (1944), especie de radiografía de la revolución zapatista hecha desde sus propias filas por una mujer, Angustias. Parecido al Dr. Atl, escribió el cuento, “Voy a cantar un corrido”, cuyo asunto es la guerra de los cristeros. Pero a diferencia de Atl, Rojas González, que sabía amar historias y desarrollarlas, propone en ese relato una visión diferente en el que no hay mártir ni víctimas ni verdugos, ni cristeros defendiendo su iglesia, su religión.

La actitud de denuncia asumida por la Novela de la Revolución Mexicana es asimilada por la derecha, que descubre ese recurso político-literario y crea e inventa su propia narrativa: la novela cristera.⁹⁹ Se escribe sobre el episodio armado y sus lastres, sobre la ideología y meta

⁹⁸ Jean Meyer, Juan José Doñán, “Prólogo”, *Antología del cuento cristero*, p. 18.

⁹⁹ Véase Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el sigloxx”, en *Historia general de México*, t. IV, El Colegio de México, 1976, p. 348; advierte que la izquierda convirtió a la Revolución Mexicana en un recurso político y literario, un excelente medio para lanzar proclamas y llamar a las masas (*La ciudad roja* de José Mancisidor) a la rebelión; y los nacionalistas, interesados en la construcción del país, en la educación masiva del indio, aprovecharon el mismo motivo para mostrar las calamidades del país, pero también sus logros.

cristeras tomando partido abierta o indirectamente. También hay relatos que condenan a los cristeros, como los de De Anda y Atl.

El relato es la historia de la muerte del Chato Urbano cuando trata de rechazar la embestida cristera en la plaza que le han asignado para cuidarla y defenderla. Rojas González hizo de este agrarista una figura de doble rostro: Alegre, amante de los corridos, quiere ser como Benito Canales, parrandero que abusa del alcohol y de las mujeres; y al mismo tiempo un revolucionario fiel a sus principios.

La caída de este hombre le sirve a Rojas González para labrarle una leyenda que no tenía en vida. Agonizando, escucha de sus superiores que recibirá una pensión su familia (Urbano la rechaza), que su grado militar será el de general por sus servicios a la defensa de Equistlán (no lo quiere). Se muere, pero antes alcanza a expresar su verdadera voluntad: que le compongan un corrido. Y el corrido es indicio de pertenencia a la cultura popular. Sin saberlo expresamente, el Chato Urbano está pidiendo ser inmortal pero en la expresión colectiva. La gente del pueblo que lo seguía se encargará de labrarle una leyenda a partir de la música. Así quedaría grabado en la historia como un defensor de los humildes, de los que ha salido, y de alguna manera a ellos regresa con su muerte. La comunión entre "héroe" y cultura popular parece justa. "Los de abajo, que eran los más, querían lealmente al 'Chato Urbano'. Sentían por él una fuerte admiración"¹⁰⁰.

Los cristeros aparecen en segundo plano, sin embargo no por ello se les debe restar importancia. Pues su decisión de tomar la plaza, provoca la muerte de un hombre de la calidad de Urbano. Es decir, los cristeros son los emisarios del pasado; su actitud responde a caprichos de dérgigos, y no a la voluntad popular que se identifica con la figura del Chato Urbano. La conciencia popular no se identificó con los llantos, rezos y lamentos cristeros, sino con la sobriedad, la masculinidad que representa Urbano. Rojas González, un escritor claramente nacionalista, deja esa lección en su texto, y algo más: el pueblo no quería saber si se agraviaba a Dios, porque no razonaba así.

¹⁰⁰ Francisco Rojas González, "Voy a contar un corrido", en *Antología del cuento cristero*, p. 40.

El pueblo estuvo involucrado en otra lucha menos ortodoxa: la de su folklore, su imaginario ligado al caballo, la pistola, el gusto por las mujeres y el alcohol, la pasión por los corridos, como lo simboliza el Chato Urbano.

Uno de los escritores más prolíficos del género es sin duda el padre Heriberto Navarrete, nacido en Etzatlán, Jalisco, en 1903, en el estado que más literatura cristera produjo. En primer lugar por la tradición literaria que había heredado Azuela a sus seguidores, y en segundo debido a la estructura cerrada de la sociedad, pero sobre todo por el sentido que tuvo en esa región la Guerra Cristera. Allá se escenificó la tragedia de un pueblo creyente pero también fanático; los testigos y los que participaron en la guerra se encargaron de escribir relatos para contar su experiencia. Navarrete fue militar de carrera en las tropas cristeras que dirigió el general Enrique Gorostieta, y se ordenó sacerdote en la compañía de Jesús en los años treinta. En su edad adulta comenzó a escribir sus memorias de la experiencia extraída de la Guerra Cristera, de la que fue protagonista.

Texto evocador de la guerra y sus anécdotas, *Los cristeros eran así...* no es novela, ni autobiografía, sino un conjunto de retratos que ofrecen una semblanza del carácter social, político, familiar y repetidamente amoroso de los cristeros. La técnica sería similar a la de *El águila y la serpiente* de Martín Luis Guzmán, pero con menos vocación literaria y más convicción católica Navarrete muestra una parte importante de la historia de la Cristiada, a pesar de que su objetivo no es la historia. Ésta es tarea que no le compete, explica, ya que el historiador debe valerse de disciplina, método y mucho tiempo en la investigación.¹⁰¹ La biografía de Navarrete podría ser materia de la novela. Miembro de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana,

En 1927 fue recluido en las Islas Marías durante cuatro meses; en septiembre del mismo año se incorporó a las filas de los cristeros, en las que combatió hasta julio de 1929. Fue jefe de uno de los

¹⁰¹ Véase Heriberto Navarrete, "Explicación previa", en *Los cristeros eran así...*, México: Jus, 1968 (Colección México Heroico, nro. 76).

regimientos de rebeldes, y ayudante personal del general Enrique Gorostieta hasta la muerte de éste en 1929.¹⁰²

Navarrete estuvo ligado a las figuras militares de la Cristiada como Lauro Rocha y el padre Pedroza, y fue el secretario particular de Gorostieta. En su texto aparece con el nombre y el grado que tuvo, y su prudencia narrativa es notable porque evita la exaltación de los “suyos”, el calificativo que degrada al enemigo para consagrar al soldado cristero. Dejó pasar muchos años antes de ponerse a escribir sus recuerdos de la Cristiada, por lo que Navarrete ve con más objetividad la realidad que se decidió a rescatar. Su escritura es limitada y sin embargo interesante. Cuando la palabra no revela ni indaga o cuestiona a las cosas, y no provoca a la imaginación, su eco es limitado, como en estas memorias de Navarrete. Sirve entonces como complemento de la historia social y política a que alude. *Los cristeros eran así...* es un relato de cuadros que une la voz del narrador que usa un lenguaje objetivo cuya misión es mostrar seres y realidades absolutas, en vez de estar al servicio de una realidad relativa que a cada instante se pone en duda y se cuestiona, a fin de cuentas la especificidad del lenguaje literario.

El pueblo, según los dirigentes cristeros como Gorostieta y Navarrete, era una masa fiel a la Iglesia Católica, gente sencilla “pero inculta, llena de fanatismo, superstición, fobias y filias irrazonables”. No era suficiente que la Cristiada contara con temperamentos educados y estrategias inteligentes, también exigía un alto grado de conciencia social, de arrojo moral y de educación propia, dice Navarrete. Faltó educación cristiana, asimilar el pensamiento libre de Porfirio Díaz. La educación actual viene del extranjero y se refleja en la traición de Josefina Carmona que se va en las ancas del caballo de un militar callista, acción que siembra el desconcierto en su familia, en la gente que la conoce, e inquieta a Navarrete y a Gorostieta quienes la han tratado a menudo. La traición se encuentra latiendo en el alma de la nación; esta palabra es una constante del relato cristero y es uno de sus grandes motivos. Otro hubiera sido el final de la Cristiada sin traiciones morales, sexuales, de tipo militar y político; otra hubiera

¹⁰² Juan José Doñán y Jean Meyer, *Antología del cuento cristero*, p. 175.

sido también la historia de México, su sociedad y sus instituciones, sino se abren cicatrices incurables en su corazón.

De Los Altos salieron algunos de los líderes más populares y valientes de la Cristiada. Sobre esa región se escribieron novelas, cuentos, memorias. Los alteños parecen tener una moral ortodoxa y practicar un catolicismo inflexible, y crearon una comunidad religiosa muy sólida. Algunas de las semblanzas de su libro son un cuadro de costumbres, un perfil de quienes guiaban a la Cristiada o una historia de amor inconclusa pues la guerra se encargó de truncarla. Anecdotario de variadas escenas de la guerra, diario de las intimidades de Gorostieta y sus soldados, manifiesto político de un movimiento con escasas posibilidades de triunfar, *Los cristeros eran así...* importa principalmente como historia de la vida cotidiana de los cristeros. El autor deja que el lector conozca las vicisitudes del soldado cristero, sus arrebatos sentimentales y eufóricos, sus ratos de miedo indescribible, que se asome a la psicología de un combatiente tal vez nacido para la muerte. El texto narra líos de faldas, el rapto de una muchacha, la trama y su desenlace, enredos de la tropa con su familia y la manera como sobrevive en mitad de la escasez, combates en los que por milagro triunfan los cristeros sobre "los changos". Texto de resonancias militares, el de Navarrete parece un tratado de la gastronomía alteña, de sus artesanías y de su música, pero también un tratado de la conducta sexual, de las supersticiones y el pensamiento popular, de la falta de instrucción que tanto dañó a la Cristiada.

Una de las historias de ese libro es "Media carta de amor", que reconstruye un episodio amoroso del soldado José Padilla y Julia. En ella aparece el mismo autor acompañado de dos amigos, Padilla y Ricardo, con los que hace una mancuerna en la lucha y la amistad. Se ayudan, se divierten sanamente, ven la guerra como parte de la vida cotidiana, sin sobresalto. Julia es el símbolo de la ilusión que gobierna la vida de Padilla y también su otra costilla, ya que él la ama pero no sabe cómo decírselo. Entonces Navarrete, como Cyrano de Bergerac, sirve de intermediario entre la amada y la letra. Le dice:

Le voy a escribir esta carta como si estuviera platicando con usted.
Me la represento frente a mí como ayer, cuando en la plaza de San

Julián estuvimos aquella hora que me pareció un segundo... Usted con su vestido rojo; tan amable conmigo, sonriente, hermosísima. Yo debería haberle dicho lo que no me atreví. Estaba tan emocionado que no supe cómo empezar.¹⁰³

En ese instante supremo en que Padilla transfiere su palabra a quien la escribe, vienen a informarle que los “changos” les han caído encima. Y rápidamente el ejército cristero se apresta a la defensa. Pero es tarde, los federales están frente a ellos. En el campo de batalla se escucha la descarga de la fusilería, y de pronto, una noticia, “Mi mayor, mi mayor, mataron a Padilla”. En la trinchera, una bala rebota en la piedra y baña de astillas la cara de Padilla. Irritado, grita, “ya te vi, callista”, y dispara al blanco. En la carta queda la gran esperanza de Padilla, su enorme bondad, su pasión honesta y sincera. Todo hecho pedazos.

El teniente Padilla puso la cara de mucho contento; levantó los brazos en señal de reto hacia la línea enemiga y gritó: también en San Juan hace aire, pelones hijos... ¡Viva Cristo Rey! En el mismo instante se desplomó como herido de rayo.

Y la carta que le enviaba Padilla a Julia, y a los lectores, se queda temblando en sus manos. Navarrete sugiere con bastante prudencia que la carta inconclusa la termine algún día el lector que conozca la verdadera historia de la Cristiada. La bala que mata a este joven creyente es una muestra evidente de que la guerra contra la iglesia truncó muchas ilusiones, y aniquiló muchas historias que sólo la escritura rescataría.

Por su tendencia a afirmar valores propios y su exploración de la identidad colectiva, la Cristiada que puede llamarse nacionalista forma parte del proceso de la literatura mexicana que empezó a escribirse en 1911 y siguió su curso hasta los años cincuenta. Es un texto que da pie a la integración de una nacionalidad, el gran proyecto que concibieron los liberales desde el siglo XIX. En autores como José Guadalupe de Anda, Rubín y Rojas González es clara la pasión por destacar y realizar literariamente que el ser humano está determinado por

¹⁰³ Heriberto Navarrete, *Los cristeros eran así...*, 1968, pp. 24 y s.

la raza, el clima y el ambiente; sus historias y sus personajes pertenecen al canon de la historia de México y sus grandes conflictos,¹⁰⁴ pero también al desarrollo de las ideas y las creencias del imaginario popular, su lengua y su habla. En la descripción de las batallas, los crímenes, la soledad de los campos, el sufrimiento de hombres y mujeres, sigue latente en vez de la Cristiada, el sentimiento de un agravio, un “trauma” desgarrador, una herida por la que sangra todavía la historia “traicionada” y la religión “impuesta” de México.

¹⁰⁴ Ellos forman parte en la novela de la corriente mexicanista, del estudio del ser nacional que emprendió el maestro Samuel Ramos en 1934 con la publicación de su ya “clásico” ensayo, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, y que de la filosofía pasó al arte, la poesía, la cultura y la novela.



Tercera parte



La Cristiada como literatura

*Era raro que no viéramos colgado de los pies a
alguno de los nuestros en cualquier palda de algún
camino. Allí duraban hasta que se hacían viejos
y se arriscaban como pellejos sin curtir.*

Juan Rulfo

Como síntesis de la historia reciente y pasada de México, y expresión de sus paradojas, la guerra cristera se hizo leyenda, armada de extraños componentes, a la que se acercaron algunos escritores con el fin de tomar de ella un motivo, un pasaje, un personaje digno de ser contado. Fue un conflicto de muchos matices, pero en su centro latía la confrontación entre la Iglesia Católica y el pensamiento liberal, la escenificación de los mitos más polémicos de la historia de México, de su memoria y sus símbolos.

Esa guerra, culminación de una persecución religiosa que la precede y también la rebasa, tuvo excelentes vetas narrativas; la Cristiada es un espacio y un tiempo que la historia misma se ha encargado de mistificar, y una pieza clave de la cultura del país. La imaginación popular reproduce ese tiempo y ese espacio mediante corridos, refranes, memorias y testimonios orales; la ilustrada, tiende a transformarlo en cuentos, novelas, obras de teatro o ensayos, que los escritores imitan, reproducen, reflejan de acuerdo con su particular visión de mundo. De alguna manera se sintieron llamados a introducir en sus obras algún pasaje, alguna escena o personaje de la Cristiada, haciéndolo literatura. Aparte de que representan un elemento esencial de la literatura mexicana del sigloxx: Juan Rulfo (1918-1986), José Revueltas (1914-1976), Fernando del Paso y Elena Garro (1914-1999) son algunos de sus exponentes.

A este puñado de escritores distantes en edad y en proyección los une el asunto cristero; juntarlos ahora es una manera de subrayar el

contraste de su prosa y de sus relatos con las novelas analizadas en párrafos anteriores. Rulfo hizo una poética de la desolación que sembró la guerra cristera, según se desprende de tres aspectos: primero, el biográfico, que resulta importante a la hora de analizar qué huellas hay de la Cristiada en su obra. Nos sirve como un recurso para establecer un contrapunto entre su visión de mundo y su infancia; segundo, el análisis de la escritura rulfiana en “El llano en llamas” y “La noche que lo dejaron solo”, desde una perspectiva histórica, religiosa y mítica que hace posible entrar a la visión rulfiana de la muerte, la soledad y Dios; tercero, la revisión de los pasajes de *Pedro Páramo* que se refieren a los cristeros, en los que esta novela aparece como “una parábola de regreso al Paraíso”, según la consideró Octavio Paz.

Rulfo, poética de la desolación

Los tres aspectos citados de Rulfo conducen inevitablemente a su visión descamada del hombre y de la naturaleza, una poética del llano que expresa y revela la orfandad rulfiana, la violencia de los cristeros y la geografía de Jalisco. Intentó descubrir el alma colectiva, el animismo, como lo llama Juan José Arreola, que es el deseo de Rulfo por crear una sola alma, y finalmente la religión católica, la real y la virtual, tuvo un peso específico en algunos de sus textos. Mediante esas líneas, entrecruzadas, siempre en estrecha conexión, es posible llegar a una de las estaciones poéticas de Rulfo, quizá la más descuidada por la crítica: la que comunica su experiencia de la guerra cristera con las imágenes de la soledad del hombre contemporáneo. Conocer además el hermetismo de sus criaturas, el lenguaje parco y reiterativo de sus textos, el habla campesina que reprodujo de manera inusitada.

En los cuentos de Rulfo, hay pueblos que han perdido toda esperanza, caminos de polvo antiguo y reseco, campos en los que crecen espinas cuando más, y una luz borrosa, nunca plena, que alumbra su gran tema: el de la ausencia. Como en segundo plano aparece la religión católica sin asideros ni valores que la sostengan; feligreses que solamente la siguen por miedo a un castigo, sumidos en supersticiones ancestrales, y voces de la conciencia histórica de México, del campesino y su inexplicable resignación.

Los únicos dos libros que escribió Rulfo, una excepción en la literatura mexicana del siglo XX, *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* (1955), son la expresión, la síntesis, de la narrativa mexicana escrita a partir de 1910. Marcan sin duda un parteaguas: pertenecen a la Novela de la Revolución Mexicana, pero la superan; han heredado del criollismo la búsqueda del origen, del padre, la incertidumbre de la identidad y un ansia por penetrar en los rincones de la historia, la religión. Sin embargo, no sólo es obra criollista. Su estilo está anclado en el habla popular, y en un lenguaje de campesinos, comunitario. Los amigos y paisanos de Rulfo, con la excepción de Juan José Arreola, poco han aportado para iluminar ese gran misterio que es el estilo y el lenguaje rulfianos. ¿No se inscribe su obra, armada a partir de voces

y rumores, de sueños y alucinaciones convocados caprichosamente, en el surrealismo?, ¿la forma libre, el poema en prosa que es *Pedro Páramo*, el “regreso al Paraíso” que representa, no es una forma del Impresionismo más que del Realismo, como lo ha señalado Ruffinelli?

Es común llegar a la conclusión de que la obra de Rulfo responde a una curiosa mezcla de influencias: “de supersticiones y religión, de cristianismo y resabios de concepciones prehispánicas”.¹ Ante todo es una obra anclada en las tradiciones de las comunidades rurales y comunitarias de México, desde las que se mira el vacío del hombre, el vasto cielo del mundo lleno de horror, crimen, violencia; obra cuyo punto de partida es la sencilla vida de arrieros, caciques, labradores, mujeres dedicadas al hogar y la cría de animales, resignadas, hijos y padres luchando por la existencia. Pero esa misma obra se interna en los laberintos del rencor, de la venganza, el incesto, y el gran fracaso del amor ideal como compensación de la frágil condición humana. Además, hace posible un diálogo de sombras, mediante el cual Comala es un pueblo de fantasmas y un “círculo del infierno”.²

La crítica ha visto que los dos periodos de la historia de México importantes para leer a Rulfo son la Cristiada y la Revolución Mexicana, en su fase armada y en la del nacionalismo revolucionario de los años veinte y treinta. Los personajes rulfianos parecen arraigados a la sociedad en la que creció el autor: religiosa, en la que la iglesia era la guía material y espiritual de esos pueblos de Jalisco, donde pasó con una fuerza singular una guerra religiosa, que Rulfo tradujo en desaliento, mito y profecía de la muerte; una guerra como reflejo de esa sociedad tradicional, en la que el hombre no es nada: sólo una voz perdida en el polvo. Dice Rulfo que:

La presencia de la muerte en *Pedro Páramo* fue intencional. Fue simplemente una consecuencia de la atmósfera de la obra. Los lugares donde situé *Pedro Páramo* son una zona casi despoblada por la

¹ Véase Jorge Ruffinelli, “Prólogo”, a Juan Rulfo, *Obra Completa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977, p. XXIX.

² Véase Hugo Rodríguez Alcalá, “Escatología de *Pedro Páramo*”, en *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. Barcelona, t. 3 (época contemporánea), 1988, p. 429.

revolución cristera: los ricos se fueron y no volvieron, y los pueblos son más bien fantasmas. Yo nací en esa zona y esos personajes se me quedaron grabados en la memoria.

Cuando una vez volví, me di cuenta de que allí sólo vivía la muerte y había voces vivas que eran las que yo guardaba de mi infancia.³

Él volvió, en efecto, a Tuxcacuesco en una ocasión como vendedor de llantas. Este pueblo es el que suele identificarse con Comala, el mismo Rulfo lo insinuó, ya que *Pedro Páramo* comenzaba inicialmente así: “Fui a Tuxcacuexco, porque me dijeron que allí vivía mi padre, un tal Pedro Páramo”.⁴ Ese viaje es interesante por lo que revela sobre las fuentes de esa novela y porque permite comprobar las formas en que Rulfo “metamorfoseaba” la realidad. Llegó a Tuxcacuesco, con un hambre soberana, pero no había dónde comer, era de noche, en la oscuridad vio una luz encendida en una casa y fue hacia allá; entró por el portón abierto buscando la luz encendida “y atravesó el corredor y el patio central y el otro corredor y la puerta para el traspatio”, y la luz seguía allá en el fondo, hasta que llegó a ella justo en la orilla de un pozo. Vio a un hombre con una cuerda amarrada a la cintura, se asomó al pozo y vio adentro a una niña que buscaba algo ayudada por su padre y por la cuerda. De ahí, regresó a la ciudad de México, y escribió *Pedro Páramo*.⁵

En “El día del derrumbe” aparece un lugar con el nombre de Tuzcacuexco, donde se desarrolla la historia; el narrador dice que esos días del “derrumbe”, que fue un temblor, andaba por ese lugar y vio como todo se caía. “Y la gente salía de los escombros toda aterrorizada corriendo derecho a la iglesia dando de gritos”. El mapa de los pueblos de Rulfo es similar en todos sus cuentos: la iglesia, el palacio municipal o algún sitio donde mora la autoridad civil, algunas casas

³ Citado por Alí Chumacero, “Mientras perdure la lengua castellana”, en *Homenaje a Juan Rulfo*. México: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 47 y s.

⁴ Véase Jorge Ruffinelli, 1977, p. xxvi, en el que el autor establece un paralelismo entre la primera versión de *Pedro Páramo* y la que al fin Rulfo dio a la imprenta.

⁵ Toda esta anécdota está contada por Eraclio Zepeda, en “Me río de los que hablan del silencio de Rulfo”, en *Homenaje a Juan Rulfo*. México: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 135-138.

en desorden, hombres del campo o muy pueblerinos, como el Melitón de “El día del derrumbe”. Además, la gente parca, hostil, y su lenguaje cíclico, de frases cortas y reiterativas. La iglesia es importante; más que lugar para la oración, sitio donde se pide a Dios, se arrepiente el creyente y confiesa sus pecados, es refugio. A la iglesia acuden los seres de Rulfo por mera costumbre, a cumplir una manda prometida a la Virgen o al Santo. Es sitio que en la imaginación popular parece un resguardo ante las catástrofes, según se ve en “El día del derrumbe”. También en Luvina, el pueblo de ese cuento, la iglesia es un resguardo del viento, no una morada de los fieles. La mujer del maestro entra a la iglesia para rezar, en un galerón vacío, sin altares ni nada, por donde solamente pasaba el viento.

Hay que subrayar que la obra rulfiana es una evocación, no la reproducción de un mundo vacío asediado por la violencia que unas veces se origina entre vecinos y otras la produce la guerra civil. La Cristiada que él vio la consideró absurda más tarde. “Yo fui anticristero, me pareció siempre una guerra tonta, tanto de un lado como de otro, del gobierno y del clero”. La devastación que provoca toda guerra, y en el caso de la cristera fue más cruda por su sentido religioso, fue madurando en el proceso narrativo de Rulfo, hasta alcanzar una poética en la que el tono local se pierde, y entonces queda el hombre solo en mitad del universo. Lo que ahora interesa dejar claro es el efecto de aquella guerra en los ojos de un niño que al cabo de un tiempo la miró como escritor. El paralelismo de la realidad con la prosa siempre poética de Rulfo, es sorprendente. En una entrevista, dijo:

En San Gabriel hice parte de la primaria y cuando la Cristiada nos venimos a Guadalajara porque no había escuelas, ya no había nada; era zona de agitación y de revuelta, no se podía salir a la calle, nomás oías los balazos y entraban los Cristeros a cada rato y entraban los Federales a saquear y luego entraban otra vez los Cristeros a saquear, en fin, no había ninguna posibilidad de estar allí y la gente empezó a salirse, a abandonar los pueblos, a abandonar la tierra.⁶

⁶ Elena Poniatowska, “Ay vida, no me mereces. Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo”, en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*. México, 1983, pp. 46 y s.

Vio los efectos de la guerra y las penurias que iba dejando a su paso; y tuvo que haberse formado una visión terrible del mundo, y de los pueblos polvorientos de Jalisco. Pero extrajo algo todavía más importante: los motivos, los símbolos, el vocabulario, y la poesía para su obra. Esto es claro si comparamos con Poniatowska, el pasaje anterior de San Gabriel, con el siguiente de *Pedro Párama*:

Desde entonces la tierra se quedó baldía y como en ruinas. Daba pena verla llenándose de achaques con tanta plaga que la invadió en cuanto la dejaron sola. De allá para acá se consumió la gente; se desbandaron los hombres en busca de otros "bebederos". Recuerdo días en que Comala se llenó de "adioses" y hasta nos parecía cosa alegre ir a despedir a los que se iban. Y sé que se iban con intenciones de volver. Nos dejaban encargadas sus cosas y su familia.⁷

Este paralelismo entre la experiencia y la ficción, la vida y la literatura como espejos de un mismo sistema verbal pero con distintos objetivos, refleja la complejidad de la obra de Rulfo. Su "sistema" literario está sostenido en una pérdida total de la fe, de la esperanza, de la religión católica. Y permite suponer que la biografía de Rulfo es más determinante en su obra de lo que aparenta. En la misma evocación de la ruina de Comala, se dice que Pedro Párama, viejo y decepcionado estaba esperando la muerte sentado frente a la Media Luna. De pronto la voz narrativa es la de la memoria del autor convertida en poesía: "Y ya cuando le faltaba poco para morir vinieron las guerras esas de los 'cristeros' y la tropa echó rialada con los pocos hombres que quedaban. Fue cuando yo comencé a morirme de hambre y desde entonces nunca me volví a emparejar".

En la obra de Rulfo es común escuchar una voz lejana que se impone a la historia y a la acción del relato. Es una voz que alude a un escenario común: el que vieron sus ojos, y que la memoria transformó en literatura. Comala se lamenta de la miseria y de la soledad, en un tono que hace pensar en el Apocalipsis. Las ánimas en pena, la sensación de pecado, la tierra estéril como en el Principio, son elementos

⁷ Juan Rulfo, *Obra Completa*, 1977, p. 163.

que remiten al “Génesis”.⁸ El mismo San Gabriel al que alude su vida es el escenario del cuento “En la madrugada”, donde la fe aparece como una costumbre del campesino Esteban, el protagonista. Viene del campo en la madrugada, con las vacas para la ordeña y “Oye las campanadas del alba en San Gabriel”, una especie de Angelus; “y se baja de la vaca, arrodillándose en el suelo y haciendo la señal de la cruz con los brazos extendidos”.⁹

Y horas después, cuando es detenido, acusado de haber asesinado a su patrón, el viejo Esteban no recuerda nada, pero se encomienda a Dios, ya que le falla la memoria, y el alma también. “Y en cuanto a mi alma, pues ahí también a Él se la encomiendo”. Son seres creyentes, de una manera peculiar en la que poco cabe el catolicismo como lo concibe un cristiano. La concepción cristiana de Justo Brambila, el patrón de Esteban, la víctima del relato, un viejo incestuoso, parece una herejía más que un acto de fe. Piensa sobre su unión ilegal con su sobrina Margarita en estos términos:

Si el señor cura autorizara esto, yo me casaría con ella; pero estoy seguro de que armará un escándalo si se lo pido. Dirá que es un incesto y nos excomulgará a los dos. Más vale dejar las cosas en secreto.¹⁰

Son católicos en los que late una antigua superstición que los pone frente a su conciencia; Dios no es una esperanza en la otra vida, sino un refugio para esconderse de las calamidades del mundo; es también algo abstracto que los sigue y vigila, entonces se traduce en miedo, en dolor. Rulfo se posesiona del lector y lo deja abierto “a las visitaciones, a los espíritus, a los fantasmas, a las ánimas en pena, al más allá, al pequeño cielo de la puerta por el cual se asoman las estrellas”

⁸ Esto lo ha visto Juan Antonio Ascencio, en “Juan Rulfo, escritor”, en *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., pp. 68-71, donde cuenta haberle preguntado a Rulfo si creía que el Génesis tenía relación con Pedro Páramo, y éste respondió que sí, es más le recomendó leer una tesis, *Paraíso y caída en el “Pedro Páramo” de Rulfo*, que para él era el único ejemplo de análisis que había entendido la novela.

⁹ Juan Rulfo, *El llano en llamas*, edición revisada por el autor, México:FCE, 16ª edición, 1993, p. 49.

¹⁰ Juan Rulfo, “En la madrugada”, en *El llano en llamas*, p. 53.

(Poniatowska, 1983:52). Su misma vida parece un encierro entre cuatro paredes de piedra:

—Yo vivo muy encerrado siempre, muy encerrado. Voy de aquí a mi oficina y párale de contar. Yo me la vivo angustiado. Yo soy un hombre muy solo, solo entre los demás. Con la única que platico es con mi soledad. Ya sé que todos los hombres están solos, pero yo más.¹¹

Rulfo se refugió muchos años en la música, encontró en el *Requiem* un mundo semejante al suyo, el de los muertos. En la niñez se le arrancó su porción de paraíso, su pueblo, y desde entonces parecía flotar en el mundo al que jamás pudo adaptarse. La realidad de los muertos es fundamental en Rulfo, y a ella habría que sumarle la impresión que dejaron en su mente los cristeros. Esto lo palpó Elena Poniatowska en sus conversaciones con Rulfo, y lo resume así:

Rulfo niño vio pasar a los cristeros por las faldas del cerro, y su mamá le tapaba los ojos para que no se le quedara grabado el siniestro monigote de un ahorcado o la marioneta de hilos rotos que los soldados llevaban a empujones hasta el paredón de fusilamiento.¹²

A pesar de esas prohibiciones, el niño Rulfo vio los efectos terribles de la guerra, los colgados de los postes, los fusilamientos, escuchó el rugir de las balas, en las noches, los tiroteos entre uno y otro bando. Vivió el terror; aparte de los asesinatos de su padre y familiares; a su padre lo mató Lupe Nava, “nombre que repartirá más tarde en ‘Diles que no me maten’, dejando el Nava como apellido del matador y llamándole don Lupe Terreros al asesinado”.¹³

Para Blanco Aguinaga, Rulfo “no es propiamente un renovador, sino al contrario el más sutil de los tradicionalistas”, y que sus asuntos ya habían sido tratados. Pero esto no es el caso de sus textos.¹⁴ Ese

¹¹Elena Poniatowska, 1983, p. 46.

¹²Ibíd., p. 44.

¹³Véase Juan Antonio Ascencio, “Juan Rulfo, escritor”, art. cit., p. 71.

¹⁴Marta Portal, en *Rulfo: dinámica de la violencia*, ob. cit., afirma que los personajes de Rulfo son “humildes campesinos”; pero esos mismos campesinos han sido trasmutados por símbolos.

“tradicionalismo” es el que ha convertido sus escritos en piezas compactas, de una riqueza expresiva poco común, y el que se alzó contra la prosa “conformista”, que usó la Novela de la Revolución Mexicana. Pues las escenas de violencia, los cristeros, los caciques, el crimen, Rulfo las expresa en monólogos, en enunciados; no obstante que ya habían sido tratadas por otros novelistas

sufren en la obra de Rulfo una *des-formación* (des, De y Ex, “desde dentro”); la deformación que implica que, en la relación de la realidad con el espíritu que la acomoda para comunicarla, el espíritu no sólo parte de un estímulo objetivo próximo que la haya suscitado, sino de la experiencia profunda en que se ha sintetizado esa realidad: el símbolo.¹⁵

La narrativa de Rulfo se abrió paso en mitad de la tormenta que era la literatura mexicana de los años treinta y cuarenta, identificada con el pasado reciente, con las ataduras que el criollismo imponía a los escritores. Luchó contra una escritura anclada a la tierra, a los nacionalismos, y el resultado fue su prosa que rebasó los motivos, los asuntos y las referencias ya conocidas. Saltó su tiempo. Construyó de las cenizas de la guerra y de las ruinas, una literatura de fuerte resonancia estética que explora la conciencia del hombre de nuestro tiempo. Esto lo ha visto con inteligencia Carlos Blanco Aguinaga, al decir:

Frente a la prosa narrativa mexicana anterior, ideológica, dogmática a veces, prosa que subrayaba, analizaba y explicaba, Rulfo incorpora al cuento mexicano la forma objetiva de narrar característica de los escritores subjetivistas modernos.¹⁶

Si es cierto que el lenguaje –la tradición– es el peor enemigo contra el que debe luchar un escritor, Rulfo se sirvió holgadamente de él y lo

¹⁵ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁶ Véase Carlos Blanco Aguinaga, “Realidad y estilo en Juan Rulfo”, en *Nueva novela latinoamericana*, t. I, Buenos Aires: Paidós, 1972, pp. 97 y s. Emmanuel Carballo, en “Juan Rulfo”, *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., pp. 75-77, también afirma que la obra de Rulfo, “brava y magnífica, cerró un periodo de nuestras letras (el de la narrativa rural) y apuntó hacia una nueva etapa en el arte de contar historias”.

transformó, como lo hizo José Gorostiza (1901-1973) en la poesía, un escritor que mantiene muchas semejanzas con Rulfo.¹⁷ Su estilo es una forma poética, entendido con Magris como el modo absoluto de reencontrar la vida, su sentido angustioso y secreto.

Este estilo es el fruto de una inimaginable fatiga y sufrimiento, de un rigor que obedece al dicho evangélico, según el cual sólo quien está dispuesto a perder la propia vida, la salvará.¹⁸

Algo semejante intentó hacer José Revueltas y como Rulfo mostró el interior del hombre moderno con sus dudas existenciales, su poca fe en los absolutos (Dios, el cristianismo, el amor y la libertad), y su profundo vacío. Ambos pertenecen a la misma generación literaria que no vio más que sombras de la realidad, duda en el alma y sufrimiento eterno en el hombre. Lo asombroso es que Rulfo, a pesar de situar sus historias en la provincia, pequeños pueblos, el campo, la llanura, en vez de los bajos fondos de las ciudades, y sus clases medias, como Revueltas, haya creado a semejanza de éste un universo cerrado, sin tiempo, de tierras yermas, donde aparecen seres errantes, vacíos, sin presente y sin futuro. Es decir, Rulfo reveló en un puñado de cuentos y una novela, la angustia del hombre contemporáneo, de manera similar a Revueltas y al uruguayo Juan Carlos Onetti, pero con elementos diferentes. A ellos se refiere con acierto James Irby:

Hay que reconocer, al mismo tiempo, que la angustia y la desesperación de estos escritores es real, histórica, puesto que corresponde a la situación del hombre americano en una desgarradora encrucijada, y que tiene, por tanto, un contenido humano profundo pero estrecho, resentido por su posición solitaria.¹⁹

¹⁷ Véase Margo Glantz, *José Gorostiza y Juan Rulfo*, Discurso de recepción en la Academia Mexicana de la Lengua, 21 de noviembre, 1996.

¹⁸ Claudio Magris, "Flaubert y su libro sobre la nada", en *Babelia*, suplemento de *El País*, 17 de octubre, 1998, p. 12.

¹⁹ Véase James Irby, *La influencia de William Faulkner en cuatro narradores hispanoamericanos*, tesis inédita, UNAM, 1956, p. 111. Rulfo dijo: "¿Faulkner? ¡Jamás lo leí!"

Esto lo emparenta con la “generación perdida” norteamericana, a la que perteneció William Faulkner, pero Rulfo solía negar esta influencia. Antonio Alatorre, amigo de Rulfo, dijo que la afición por la lectura de novelistas norteamericanos fue muy grande en Rulfo; “no se perdía una traducción de las novelas de Faulkner, por ejemplo”. Pero lo negaba.

Son misteriosas las mentiras de Rulfo, por qué razón íntima hace eso. Habría que acudir a su infancia, por esto es que Rulfo me parece un personaje altamente psicoanalizable a través de sus escritos.²⁰

Las similitudes con Faulkner son tan grandes como las diferencias; la técnica narrativa es semejante, ambos “confunden” al lector que a ratos no sabe quién habla y en qué tiempo. Pero Comala, un lugar específico, es diferente al Yoknapatawpha, está habitada por sombras y ahí nada crece pues casi todo muere; la de Faulkner es tierra de dominación, de esclavitud, donde crece la memoria de la derrota. Pertenecen por tanto a dos regionalismos que los une y los separa.²¹

Una de las incógnitas más conocidas de la vida de Rulfo es el lugar de su nacimiento y la fecha; él solía decir que nació en 1917, pero igual, en 1918; primero se decía de Apulco, luego de San Gabriel, y parece que en realidad nació en Tuxcacuezcó.²² Tal vez no pensaba mentir sino nada más insinuar a su manera que era de una zona de Jalisco, que a fin de cuentas es lo que importa. Creció, como ha dicho Luis González, en un ambiente ranchero, era un “típico niño ranchero”. Salió de su pueblo, San Gabriel o Apulco, fue a Guadalajara y luego a la ciudad de México, pero siguió viviendo en aquella infancia. Escogió como sociedad, a esa sociedad ranchera, y su memoria parecía detenida en el drama de la violencia: la muerte de su padre, sus tíos, y la guerra de los cristeros. La sociedad, la familia, la

²⁰ Antonio Alatorre, “Antonio, dínos de qué se trata. Lo mentiroso que era Rulfo, Juan José”, en *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., p. 152.

²¹ Véase John Hupton, “Faulkner y Rulfo: dos regionalismos”, en *Homenaje a Juan Rulfo*, ibidem, pp. 171-178.

²² La ortografía de este lugar también es muy variada; lo he visto escrito de tres maneras distintas: Tuscacuesco, Tuxcacuesco y Tuscacuexco.

geografía que hay en la imaginación de Rulfo es la que ha deslindado con lucidez Luis González sobre la “sociedad ranchera” de antiguos ganaderos que se asentó en el occidente del país desde el siglo XVI; es la que en el siglo XIX hizo la independencia, un “levantamiento de rancheros capitaneados por algunos sacerdotes”; pero la “guerra más propia”, el episodio más representativo de esa sociedad ranchera fue la Cristiada, que afectó en pro o en contra a las gentes nacidas en ese ambiente.

En esta sociedad, la familia es el núcleo de la vida social y ha tenido una especie de dos majestades: “por una parte la autoridad civil, y por otra parte la autoridad eclesiástica”. Luis González ve que eso es poca cosa comparada con los valores culturales en los que la sociedad ranchera se reconoce, como el de este hecho, muy criticado actualmente: el machismo exacerbado, al grado de que lo que distinguía a un ser humano de los demás era el hecho de “poder ser padre de muchísimas criaturas”, de distintas madres. Además el gran sentido del honor y la vergüenza, y el apego a la tierra, a su propio terruño. Esta gente suele sentir la vida como una aventura, no tener ninguna seguridad en el modo de vivir. Ahora bien,

en el caso de Juan Rulfo ésta es la característica; hablaba precisamente de la importancia que para él tenía la geografía, en general: creo que para todo ranchero tiene, más que nada, importancia la tierra donde pisa. Otra cosa es que quizás en ninguna otra sociedad se manifiesta con tal fuerza la historia recordada, la necesidad de vivir junto a los muertos, a los muertos de la familia y a los muertos del pueblo. Y por último, creo que es muy importante este segmento sociocultural al que perteneció Rulfo y que pertenecieron otros muchos: los valores religiosos, que en buena medida son como la guía de la vida social.²³

La geografía de esa “sociedad ranchera” con sus valores culturales, su pasión por la tierra, sus prejuicios, sus guerras, es la que Rulfo dispuso a lo largo de las páginas de sus cuentos y su única novela.

²³ Luis González y González, “Un típico niño ranchero”, en *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., pp. 140 y s.

Explica el carácter doble del hombre construido por Rulfo: por un lado el peso de la tradición, historia, religión, el habla popular, la tierra y la familia; por otro, la voluntad de recrearlos: una forma de deformar la imagen que de ellos tenía el autor, y principalmente, de transformar aquella realidad en otra cosa. De aquella “sociedad ranchera”, Rulfo hizo una sociedad estética, o bien como cree Juan José Arreola, trató de descubrir el alma colectiva.²⁴

Se basó en la tradición de un lenguaje cuyo referente era la Revolución Mexicana y su secuela de violencia y desilusión. Carlos Fuentes cree que la narrativa hispanoamericana “sufrir un primer cambio cualitativo, significativamente, en la literatura de la Revolución Mexicana”; pero es evidente que el ciclo de esta novela que inició la revolución, lo terminó de cerrar Juan Rulfo con sus dos únicas obras.²⁵ Al menos lo cerraba en cuanto a la forma, que no al tema; el mismo Fuentes regresó a él, en *La muerte de Artemio Cruz* (1962), pero desde otro punto de vista y una visión nueva del arte de la novela. Rulfo alcanzó a renovar ese lenguaje gracias a su imaginación, que creó una especie de poética del silencio a partir de la cual le infundió a la literatura un nuevo ritmo, más fresco y también más delirante; agónico, propio del hombre contemporáneo.

No se trata ya de la tristeza y desencanto reflexivo del escéptico-optimista, liberal y algo finisecular, a lo Azuela, por ejemplo. Rulfo aparece en las letras mexicanas lleno de la angustia al parecer sin solución del hombre contemporáneo, y aparece—concretísima realidad nacional—en el después de la Revolución que presagiaba el descreído Solís en *Los de abajo*.²⁶

²⁴ Juan José Arreola, en *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., pp. 150 y s., recuerda que su “amigo Juan”, leyó algunas piezas de teatro de lo que se llamó el animismo, especie de milagro de la creación artística, que intenta captar el inconsciente colectivo.

²⁵ Aunque es innegable que *El luto humano* (1943) de José Revueltas, y *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, habían hecho lo mismo, poco antes que Rulfo, como lo afirma Jorge Ruffinelli, 1977, p. XIV.

²⁶ Carlos Blanco Aguinaga, ob. cit., p. 87.

La revolución que relató Rulfo no es la de Madero, tampoco la de Carranza y Obregón, ni la de Villa y Zapata; hizo una síntesis literaria de las “revoluciones” que él escuchó y miró, y las transformó en lenguaje literario. ¿Quiénes son los “revolucionarios” que matan a Fulgor Sedano? Es imposible saberlo, sólo podemos conjeturar sobre esa acción de *Pedro Páramo*. Esta prosa hace un largo y exquisito viaje por el campo, en llamas, seco, recrudecido por las luchas infinitas de los hombres. Se asemeja a la tierra donde nació Rulfo. “Es una zona deprimida que azotan las sequías y los incendios”. De aquel pasado, y de aquella zona de Jalisco a la que pertenece Rulfo, él mismo ha dicho que se trata de un estado muy pobre, donde la gente trabaja mucho y produce mucho maíz. A nadie le importa el futuro ni el vecino. “La gente es hermética. Tal vez por desconfianza no sólo con el que va, con el que llega, sino entre ellos. No quieren hablar de sus cosas, de lo que hacen. Uno no sabe a qué se dedican”. Es una zona, dijo él, muy erosionada “en donde vive gente que se ha desplazado yo creo que desde principios del siglo hacia el sur. Cómo fueron a dar mis padres al sur, no sé”.²⁷ A Rulfo se le grabaron los efectos de la persecución religiosa y sobre todo el terror que sembraron los beligerantes durante la Cristiada.

En este lapso, 1926-1929, Rulfo-niño, huérfano de padre, era ya un ser ensimismado, al que dominaba el miedo a la violencia. Tal vez canalizó ese miedo a su creación y a otra región de su personalidad: la obsesión por la muerte, cuya imagen vio muchas veces.

Mi abuelo murió cuando yo tenía cuatro años; tenía seis años cuando asesinaron a mi padre, porque, tú sabes, después de la Revolución quedaron muchas gavillas. Mi padre tenía autorización para confirmar del obispo de Papantla, pues en tierras agitadas podían delegar ese sacramento en los seglares. Recaudaba el dinero de las confirmaciones y lo daba a los curas. Regresaba de una gira cuando fue asaltado y muerto por los gavilleros.²⁸

²⁷ Citado por Luis Harss, *Los nuestros*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966, p. 307.

²⁸ Fernando Benítez, “Conversaciones con Juan Rulfo”, en *Inframundo. El México de Juan Rulfo*. México, ob. cit., p. 8.

La Revolución Mexicana de *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* es la otra cara de la gesta revolucionaria que otros escritores contaron. Azuela, paisano de Rulfo, describió desde el escepticismo, los objetivos, las causas y los fines de la Revolución como una farsa; en cambio Rulfo hizo de aquella violencia y aquel abandono una resurrección, en el sentido mítico y en el religioso. De las cenizas de la ruina brota una prosa irrigada de imágenes visuales, del tacto y del olfato. La obra rulfiana parece montada en la cima de una montaña poética desde la que se ve el llano vacío, al hombre entregado a sus cavilaciones. Al mismo tiempo se escucha el canto inarmónico de los católicos que van a la iglesia por pura costumbre. Monsiváis cree que “un eje del mundo rulfiano es la religiosidad. Pero la idea determinante no es el más allá sino el aquí para siempre”. Los presagios y las admoniciones en Rulfo aparecen como expresión del dogma católico que los personajes viven desde los resquicios del lenguaje. La colectividad imagina cielo e infierno sin intenciones satánicas o seráficas. Explica Monsiváis:

Los vocablos teológicos son los mismos pero el significado es muy distinto. El sustrato unificador es, sí, el pecado, pero el pecado no es algo que los personajes hayan cometido sino lo que hicieron sus padres y sus abuelos para endeudarlos con la eternidad y lo que harán ellos determinadamente para merecer esta triste suerte que los angustia.²⁹

Los revolucionarios que pasan por Comala en *Pedro Páramo* no pertenecen a una facción determinada, se presentan nada más como “alzados”, a los que Pedro Páramo soborna mediante dinero y hombres. En segundo plano, estaría otra “revolución”, una guerra más solitaria, menos específica que aquella, y sin embargo sustancial en la novela. Es una alusión lejana a la guerra cristera; a un extraño odio que produjo en la gente (y en la vida de Rulfo), y el camino sembrado de espinas que dejó para los fieles de México. Guerra cristera, Revolución Mexicana, imágenes del cristianismo, la *Biblia*, la Iglesia Católica, el peca-

²⁹ Carlos Monsiváis, “Sí, tampoco los muertos retoman, desgraciadamente”, en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*, ob.cit., p. 31.

do, la culpa, la resurrección, comparten el mismo espacio fragmentado, el mismo tiempo poético de *Pedro Páramo*.

El tiempo alienado de la historia

Extendida en varios espacios y tiempos, la Revolución Mexicana que el lector descubre en los cuentos y en la novela de Rulfo abarca también varios personajes que la hicieron o que viven de su recuerdo. El Tilcuate introduce al lector al centro de ese asunto; enviado a las filas revolucionarias por su "patrón", regresa a pedirle recursos para seguir en la lucha; Pedro Páramo le sugiere ir a Contla donde hay decenas de ricos. Más tarde, se ha hecho carrancista, al servicio de Obregón, pero dice que anda por la libre, pues a su gente la consideran rebelde. Total, decide ponerse a las órdenes del padre Rentería:

—Se ha levantado en armas el padre Rentería. ¿Nos vamos con él, o contra él?

—Eso ni se discute. Ponte al lado del gobierno.

—Pero si somos irregulares. Nos consideran rebeldes.

—Entonces vete a descansar.

—¿Con el vuelo que llevo?

—Haz lo que quieras, entonces.

—Me iré a reforzar al padrecito. Me gusta como gritan. Además lleva uno ganada la salvación.³⁰

Hay que suponer que Rentería se hizo a la Revolución debido a una crisis de conciencia que lo asedia hace tiempo, y que explota a partir de la muerte de Susana San Juan. Pero en la Revolución Mexicana parece extraño que un sacerdote dejara la sotana y se fuera a la lucha. Esto fue más o menos común durante la guerra cristera, a la que seguramente alude ese diálogo entre el Tilcuate y Pedro Páramo. La última vez que vemos al padre Rentería se encuentra junto a Susana

³⁰ Las citas de *Pedro Páramo*, pertenecen a la edición de Juan Rulfo, *Obra Completa*, ob.cit., p. 189.

San Juan, que agoniza; y de pronto, su pensamiento se llena de dudas: "Le entraron dudas. Quizá ella no tenía nada de qué arrepentirse. Tal vez él no tenía nada de qué perdonarla". Así, pasa a formar parte de la galería de los hombres-sombra, en cuya conciencia se ha roto el sentido de las proporciones; de seres sin piedad que habitan bajo el cielo de Comala. Su primera prueba es rezarle a Miguel Páramo, un pecador, anticristiano, que ha muerto en flagrante pecado. La segunda es darle la extremaunción a Susana San Juan, otra "hija de Dios", cuya alma se halla en poder del Demonio. Y una última es haberse levantado en armas contra el gobierno, en lo que se supone es la guerra cristera.

Rulfo revive antiguas cosmogonías como lo ha señalado Herón Pérez Martínez; la bíblica, vista en la presentación de Comala como la puerta de *Sheol*: vocablo que en el Antiguo Testamento se usa para designar el reino de los muertos.³¹ La concepción de la muerte como un sueño; la Comala viva, que suele ver el narrador como la tierra prometida; y la otra, la muerta, que es una especie de reino de la muerte, descrita en términos del desierto bíblico. Estarían así presentes dos lugares antitéticos: el reino de la muerte y la tierra prometida, que es muy visible. Paraíso e infierno corren paralelamente en el relato. Se alude a la tierra prometida en las palabras de Dolores Preciado, dirigidas a su hijo:

Hay allí, pasando el puerto de Los Colimotes, la vista muy hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maíz maduro. Desde ese lugar se ve Comala, blanqueando la tierra, iluminándola durante toda la noche.³²

Como contraste con esta "llanura verde" que es Comala, iluminada en mitad de la noche, se encuentra un pueblo estéril, seco, en ruinas. Es también Comala, espejo de la desolación, "descrita en términos del desierto bíblico", como tierra estéril, reseca y sin agua, sin gente ni vegetación, abandonada tierra de espanto, de ánimas en pena, como

³¹ Herón Pérez Martínez, "La tradición bíblica en Rulfo", en *Homenaje a Juan Rulfo*, ob. cit., p. 227.

³² Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, en *Obra Completa*, ob. cit., p. 110.

se ve en algunas descripciones, imágenes y frases: “Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre”. “La tierra en ruinas estaba frente a él, vacía”. “— ¿Y por qué se ve esto tan triste?”.³³

La guerra religiosa tiene dos caras; la superficial, descrita como violencia que contagia todo, hombres y naturaleza, de un gran escepticismo; y la simbólica, una máscara que remite a la risa y a la tragedia, en la que cabe una figura sutil y evidente en los diálogos de la obra rulfiana: la parodia. Es ésta la que le da sentido a tanto monólogo suelto, a los cambios de tiempo aparentemente sin justificación; cuando el “levantado” de *Pedro Páramo* insiste en que desea unirse al padre Rentería, afirma que lo hará porque lleva “uno ganada la salvación”.

Los cristeros de “La noche que lo dejaron solo” no invocan a Dios, tampoco parecen creyentes; el joven Ruelas, cuando ve colgados a sus parientes, hace un gesto de resignación, como si dijera “les tocó, nada más”. Rulfo nos introduce en una historia que se rebasa a sí misma, mediante el contrapunto de la historia y la ficción, a través del sueño, en la noche, de un combatiente que sueña a la guerra y se sueña a sí mismo. Impregna de religiosidad a la naturaleza y a los llanos resecos, a los pueblos áridos; la composición de muchos lugares es religiosa: aparece la iglesia, el cementerio, las calles por las que pasan mujeres vestidas de negro rezando como en una procesión; y también la creencia de algunos seres de que no hay cielo, ni infierno, sino esta tierra ingrata, a punto de reventar de tan caliente. La Cuarraca (Dorotea), le dice a Juan Preciado: “El cielo para mí, Juan Preciado, está aquí donde estoy ahora”.

Esta desilusión por la fe y el cristianismo parece haberlo heredado Rulfo, según sus reiteradas versiones, de sus impresiones de los años veinte durante el periodo de la guerra cristera. Vio de cerca a los cristeros, y en muchas ocasiones se refirió a ellos con ironía o simplemente definiendo el papel conservador que tuvieron en la historia de esos años en Jalisco. “Son pueblos muy reaccionarios, pueblos con ideas

³³ Son muchas las referencias a esa “tierra baldía”, llena de tristeza, y también muchas las que aluden a Comala como sitio habitado por hombres y mujeres, niños y viejos, habitado sobre todo por las promesas, las fiestas, las pasiones.

muy conservadoras, fanáticos. La guerra duró tres años, de 1926 a 1928. Nació en la zona de Los Altos en el estado de Guanajuato. Allí fue el brote”.³⁴ En los primeros años de la Cristiada, como se ha dicho también, perdió a su padre. Rulfo comenzó un peregrinaje por la vida, árido, intenso, en el que siempre estuvo recordando ese periodo indiscifrable. A lo largo de su vida, la Cristiada se fue convirtiendo en un extenso laberinto que su memoria transformó en cuentos y en su única novela.

De aquellos años irrepitibles, a los que aludió en varias ocasiones para contar casi la misma historia, Rulfo urdió un relato singular, protagonizado por tres combatientes cristeros, con un título sugerente: “La noche que lo dejaron solo”. Un texto que es posible comparar con otros títulos suyos que aluden a la soledad, el sueño y la muerte, y a la imposibilidad de armonía entre el hombre y la sociedad, en un mundo hecho trizas. De esa época surgió también para la obra rulfiana un motivo literario decisivo, como cree Elena Poniatowska:

De esta infancia salen todos los cuentos, toda la obra de Rulfo, breve, fulgurante, descamada como la entrada de los Cristeros al pueblo, su pillaje, la masacre; breve y sanguinaria y fanática como el grito de Viva Cristo Rey. Porque Rulfo no se sabe otra, no conoce el sabor de las cosas dulces, también a él lo colgaron de un poste del telégrafo, también él se tambalea desde entonces, porque no es cierto que su mamá le tapó los ojos, su mamá no le tapó nada, María Vizcaíno murió cuando él tenía diez años y antes él alcanzó a ver todos los monigotes con el rostro renegrido meciéndose al viento, con la sogá al cuello.³⁵

Ninguna experiencia de su infancia fue tal vez tan honda como la que dejaron en Rulfo los cristeros, y la lectura de esa experiencia la muestra reflejada en la memoria, la imaginación y la poética de *El llano en llamas*, y de *Pedro Páramo*

³⁴ Citado en Luis Harss, ob. cit., p. 308.

³⁵ Elena Poniatowska, “¡Ay vida, no me mereces. Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo”, en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*, ob. cit., p. 46.

“La noche que lo dejaron solo” es un cuento breve, y sin embargo tan intenso que obedece a una estructura fragmentada muy particular de Rulfo. Es decir, se desarrolla en varios planos temporales que le sirven para crear cierto paralelismo entre la vigilia y el sueño, entre la vida y la muerte, que tanto han fortalecido su literatura. La historia es casi la más simple de las que le impuso Rulfo en sus cuentos. “El relato sigue la linealidad de la acción”, explica Marta Portal, y es de los pocos en que el resultado se traduce en éxito, pues la intención del protagonista se cumple, al final, cuando “arrastrándose, llega a la orilla del río, corre por entre los pajonales, y logra escapar”.³⁶

“La noche que lo dejaron solo” se basa en tres combatientes cristeros que regresan de una emboscada que han tendido con éxito a los soldados. El ejército busca por la llanura a estos hombres. Pero uno de ellos se queda dormido a un lado del camino; cuando despierta y oye pasar a unos arrieros, recuerda su misión: atravesar la sierra, llevar varias carabinas, de las que se deshace y corre en un ansia por salvarse. Llega al borde de las barrancas cerca de un pueblo ocupado por las tropas del gobierno. Después de tres días de caminar y caminar sin descanso, a uno de ellos lo vence el sueño. Los otros avanzan, el joven Feliciano Ruelas se queda atrás, prisionero del sueño. “Dicen que el que falta es un muchachito; pero muchachito y todo fue el que le tendió la emboscada a mi teniente Parra y le acabó su gente”.

Cuando Ruelas despierta, descubre que ha pasado la noche y nada sabe de sus tíos. De inmediato va a buscarlos. Pisa el terreno que vigilan los soldados, con mucho tiento, burla al enemigo y llega cerca de su campamento. “De pronto se quedó quieto”. Sacó su pistola para darse valor. “Llegó hasta las bardas del corral y pudo verlos mejor; reconocerles la cara: eran ellos, su tío Tanis y su tío Librado”. Los ve colgados de un mezquite.

Es obvio que debido al insistente sueño que lo vence y lo deja dormido en mitad del campo, Feliciano Ruelas logra burlar a la muerte. En un momento dado quiere gritar, ¡Viva Cristo Rey!, pero comprende que sería su salvoconducto al otro mundo. Prefiere el silencio. Lla-

³⁶ Marta Portal, *Rulfo: dinámica de la violencia*, ob. cit., p. 125.

ma la atención su actitud aparentemente cobarde, ingenua, en la que se esconden ciertas evocaciones bíblicas. Se salva por dos elementos; el primero obedece a su opinión opuesta al de “sus mayores” que le dijeron, avanza, vamos a seguir adelante, mientras él sugería pasar la noche escondidos. Es un recurso táctico, que enfrenta a dos generaciones. El segundo es la manera como el sueño se apodera de su cuerpo, al que doblega, y de su mente, a la que obliga a olvidar, hasta dormir y dormir por muchas horas. En la resurrección de Lázaro, en el cuarto evangelio se lee:

Lázaro nuestro amigo, está dormido, pero yo voy a despertarle. Dijeronle entonces los discípulos: Señor, si duerme sanará. Hablaba Jesús de su muerte, y ellos pensaron que hablaba del descanso del sueño.³⁷

Ruelas duerme intensamente como compensación más que del cansancio físico, del estado de ánimo “enfermo” que le ha dejado la lucha. El sueño, la soledad de esa noche, es un estado de conciencia mediante el cual alcanza a tocar el borde de su propio abismo: la identificación de vida y muerte. Para él, las dos palabras parecen la misma cosa.

Como en otros relatos de Rulfo, en “La noche que lo dejaron solo” el protagonista regresa de un viaje (en este caso, del “viaje” a la guerra) extenuado, con la mente en blanco. El profesor rural de “Luvina”, también vuelve de su empresa, la educación, el deseo de renovar la vida de la gente, cansado, con una evidente desilusión. Feliciano Ruelas, el cristero, es joven, tiene la vida por delante, aunque no sea consciente de esta realidad; el profesor de “Luvina” envejeció en su empresa, y a su regreso mira hacia atrás, reconstruye la vida que dejó allá con evidente nostalgia y un gran escepticismo. La mente de Ruelas se va poblando de imágenes de la vida onírica y se va desprendiendo de lo que carga en la conciencia. ¿Qué lleva la conciencia de este cristero? Muchas muertes que ha dejado en su camino. En su huida ha ido despojándose de todo, inclusive de sus muertos; aparece la tierra

³⁷ Citado por Herón Pérez Martínez, ob. cit., p. 232.

y olvida todo: parientes, la violencia de la guerra, la causa por la que lucha, el objetivo por el que se levantó en armas.

Ahora, en la subida, lo vio venir de nuevo. Sintió cuando se le acercaba, rodeándolo como buscándole la parte más cansada. Hasta que lo tuvo encima, sobre su espalda, donde llevaba terciados los rifles.

Al día siguiente apenas recuerda que se quedó por ahí dormido. Ha olvidado que “el sueño le nublaba el pensamiento”, y el momento en que se fue quedando atrás, hasta que la noche lo atrapó y se recuesta en la tierra, que le ofrece protección y lo recibe con los brazos abiertos. Como una madre con el hijo ausente que regresa y debe borrarle de la memoria las huellas desagradables que ha dejado el exilio. O pudo haber sido la guerra que presencié, de la que nada dice, sólo la elude, ni siquiera es capaz de nombrarla. Max Aub, señala:

Ya no se dan en Rulfo las características primeras de la narrativa de la Revolución (testimonio, autobiografía), pero decanta directamente de ella. Ya no es lo visto y vivido, sí su recreación: ya existe la distancia necesaria al arte (...) En Rulfo, Jalisco sigue siendo el Jalisco de Azuela o de Guadalupe de Anda; los sucesos pasaron, pero Rulfo o los reconstruye, como en *El llano en llamas*, o los ve inmóviles para siempre, en la muerte, como en *Pedro Páramo*.³⁸

“La noche que lo dejaron solo” muestra la misma tierra de Jalisco, árida y triste, que vieron Azuela, Yáñez y De Anda; pero Rulfo hace una prosopopeya, la personaliza. La naturaleza se puebla de voces, rencores, quejas y sinsabores, mientras que los hombres son seres errantes en busca de un destino o de sí mismos. En el camino perdieron su ser. Debe citarse junto a ese cuento, “El llano en llamas”, que da título al volumen, y que es un claro producto de la Novela de la revolución. Ruffinelli afirma que la “rebelión cristera” es el “telón de fondo imprescindible” de la narrativa de Rulfo, y que “El llano en llamas” se encuentra “ubicado expresamente en el periodo” de la Cristiada y sus

³⁸ Max Aub, *Guía de narradores de la Revolución Mexicana*. México: FCE, 1969; citado por Marta Portal, ob. cit., p. 25.

“personajes son militantes de Cristo Rey”, de lo cual no hay muchas evidencias en el texto, aunque sí ciertos indicios, por ejemplo el hecho de que esta gavilla de asaltantes descanse un tiempo, cuando cree que ha llegado la paz. Obediente, deponen las armas. Pasan algunos años, y de nuevo recibe la orden de volver a tomarlas y así lo hace, que equivaldría a la “segunda” Cristiada, la de 1934. Por último, el descarrilamiento del tren de Guadalajara, que estos hombres llevan a cabo está registrado en la historia de ese periodo como una de las acciones más terribles de los cristeros.

“El llano en llamas” parece un relato cronológico, sin embargo, mezcla algunos planos y tiempos. Pero el espacio que aparece es la tierra despoblada, peñas inhóspitas, lomas secas; tal vez, Rulfo tomó elementos de la Revolución Mexicana, los alzados que van arrasando pueblos, sin objetivos, en el caos social. Y también, motivos de los cristeros, como el atentado al tren de Guadalajara, y las tácticas guerrilleras que usaron a menudo.

De todas maneras, lo anterior confirma una vez más la importancia de la Cristiada y de la Revolución Mexicana en la vida y la obra de Juan Rulfo.³⁹ Fue un periodo en que la actuación de las guerrillas o grupos sueltos de revolucionarios y bandoleros, tenía asolados a los pueblos y pequeñas ciudades. A veces eran tropas que siguieron atacando a las poblaciones rurales, cometiendo atropellos. Estos hombres de Rulfo han perdido, como los de Azuela en *Los de abajo*, el objetivo de su lucha, los fines y propósitos de su rebeldía. Se ha visto una “continuidad” entre la Novela de la revolución y la obra de Rulfo;⁴⁰ yo veo sin embargo, una evidente ruptura. Relatos de la revolución y de la guerra cristera, “El llano en llamas” y “La noche que lo dejaron solo”, participan de algunas escenas típicas, en las que hay personajes característicos de ese género; en un nivel semántico, el sentido que revelan es de clara decepción por lo que la Revolución debió ser, y no fue.

³⁹ Alfonso Reyes consideró la obra de Rulfo como “realista”, ya que “describe una época histórica”, citado por Jorge Ruffinelli, en “Prólogo”, ob. cit., pp. X y s.

⁴⁰ Cfr. Manuel Durán, “Juan Rulfo, cuentista: la verdad casi sospechosa”, en *Homenaje a Juan Rulfo*. Madrid: Anaya-Las Américas, 1974, pp. 109-120. Aunque también reconoce Durán que “Lo que separa a Rulfo de Azuela están importante como lo que les une”.

Rulfo toma los mismos elementos, pero los proyecta; de ahí la diferencia, que debe llamarse ruptura, fundamental entre esos textos rulfianos y los de, digamos, Azuela, Rafael F. Muñoz: la distancia del “estímulo objetivo”, que le permite revelar la Revolución no de manera directa, sino mediante la “pura reconstrucción”; esto es, desde la experiencia que esa realidad sintetiza:

los personajes, sus conductas, sus diálogos no son —o no son sólo— personajes-tipo, son signos adensados en símbolos, y en ellos y a través de ellos se realiza la fusión de lo abstracto y lo concreto, de lo particular y de lo general, de lo material y de lo ideal. No tienen la significación que tuvieron en la novela documental de la Revolución; en la actualidad en que Rulfo los toma, son los signos de un nuevo significante, un significante cuyo contenido—sentido propio—debemos identificar.⁴¹

Esa “distancia” convierte a la revolución en una lucha y una tragedia de la historia de México, del hombre con sus semejantes, y consigo mismo. La pérdida de toda esperanza, la caída en el vacío, en que se apoya la novela de Azuela, Muñoz, Guzmán, también aparece en los seres revolucionarios de Rulfo. Pero no es movida solamente por la falta de ideales, por la corrupción entre los dirigentes, sino por algo más decisivo. A los personajes rulfianos los degrada su mismo lenguaje, sencillo, como sacado de las raíces de la conversación popular, del habla provinciana y rural, y sin embargo tan eficiente, como lo explica Mariana Frenk,⁴² al ver que el lenguaje de Rulfo, el de *Pedro Páramo* (que a fin de cuentas es semejante al de sus cuentos) está lejos de la representación literal, aunque sea el lenguaje de la gente de Jalisco. Sí es un lenguaje de los hombres y mujeres del campo, pero con un alto sentido de la complejidad de las relaciones humanas, por eso no es “recogido” por la memoria y trasplantado al texto, sino poético:

⁴¹ Marta Portal, ob. cit., p. 98.

⁴² Mariana Frenk, “Pedro Páramo”, citada por Nila Gutiérrez Marrone, en *El estilo de Juan Rulfo: estudio lingüístico*. Nueva York: Bilingual Press, 1978, p. 92.

Falso que su lenguaje sea el usual entre los campesinos o entre los indios castellanizados. Rulfo es un creador y no un recogedor del lenguaje: no apunta taquigráficamente la expresión hecha de su pueblo, sino que procura captar la fuerza dinámica de tal expresión, para crear con ella a sus criaturas.⁴³

Es un lenguaje lleno de expresiones populares, y sin embargo alusivo a ciertos estados de ánimo depresivos incrustados en la conciencia del hombre contemporáneo. Tan depresivo y estéril que no les sirve para comunicarse, ni para el diálogo; es un lenguaje en que las onomatopeyas, los monosílabos, se desgajan del pensamiento y chocan con la nada. Entonces la degradación se libera de sus coordenadas; el lenguaje usado de esa manera deshumaniza, rebaja, caricaturiza la realidad, formalmente; y refleja, imita, reconstruye e imagina, estéticamente. La prosa poética de Rulfo tiende con frecuencia a esa doble operación: arraigarse en lo interno—palabras locales, escenarios de una región—, dando un salto al discurso, en concreto a la ironía; esto le permite a Rulfo acercar a los lectores a las contradicciones del hombre moderno, en su lucha contra la soledad, la pérdida de los valores y el olvido de la palabra. Su idea del escritor es la de un constructor de mentiras:

El escritor escribe mentiras. Trabaja con la imaginación, y su trabajo es crear a través de la imaginación una realidad que aparenta ser real, pero es mentira. Y ese es el gran riesgo: el escritor crea una realidad a partir de una mentira, pero jamás podrá crear una realidad partiendo de falsedades. Una cosa es la mentira del escritor, otra cosa la falsedad. No se puede ser falso.⁴⁴

En “La noche que lo dejaron solo” es muy claro que Rulfo partió de una “realidad” que sufrió el proceso de la “imaginación” que podríamos llamar mentira. Su originalidad se encuentra, en verdad, en esta mirada que proyecta hacia las cosas, y la manera como el proceso

⁴³ José de la Colina, “Novelistas mexicanos contemporáneos”, en *La palabra y el hombre*, Xalapa, 1959.

⁴⁴ Citado por John Hupton, ob. cit., p. 178.

estético las transforma. Por ejemplo, la violencia que vio durante la Cristiada es y no es la misma de “La noche que lo dejaron solo”, pues el cuento se estructura alrededor de una secuencia—lejos de la verdad histórica—que se consigue a través del sueño. La acción de los soldados y la de los cristeros ocupa otro plano del relato.

Imagen alucinante de los cristeros

A menudo se observa en la obra de Rulfo una paradoja entre la condición de la naturaleza humana, eterna, inexplicable, y los apetitos simples de la vida del individuo. En “La noche que lo dejaron solo”, crea apenas una imagen, imprecisa, alucinante, de la vida triste, a veces determinada por la muerte, de los cristeros. De la lucha fratricida, provocada por

El fanatismo de campesinos ingenuos y la política de “desfanatización” del Gobierno. Las variantes de la comunicación entre el campo individual y el campo social son la ocultación, la emboscada, la muerte. Para este grupo de individuos en el que camina el protagonista, las tropas gobiernistas son el mundo de fuera, el enemigo de sus creencias más arraigadas, del que huyen o al que atacan soslayadamente.⁴⁵

Estos cristeros de Rulfo no protestan; tampoco se quejan, solamente vemos el resultado de sus acciones, una de ellas la que llevó a cabo Ruelas: una emboscada que costó muchas pérdidas humanas y materiales del ejército. Otra más, la huida errónea mediante la cual Librado y Tanis son cogidos, y ahorcados, que a su vez, provoca la búsqueda del tercero. Como éste se salva, entonces dice un oficial, “acabaremos con el primero que pase y así se cumplirán las órdenes”. La justicia al fin tomará forma, arbitraria, deformada de sus raíces; pero justicia al fin y al cabo para estos grupos llevados a una guerra cruenta, ya comentada.

⁴⁵ Marta Portal, *Rulfo: dinámica de la violencia*, ob. cit., p. 127.

Aunque son textos anclados en la violencia, “El llano en llamas” y “La noche que lo dejaron solo”, muestran uno de los tópicos de Rulfo: el escepticismo que nubla el pensamiento, dejando a los hombres a merced de sus sueños; más que fe en Dios, Ruelas demuestra indiferencia que desemboca en una huida de sí mismo; en realidad actúa nada más como mensajero que debe cumplir una misión, pero no porque tenga convicciones, porque lo mueva la fe, como a otros personajes de la novela cristera. Es un cristero a medias, su fe no es suficiente para morir por ella, sus valores no le impiden matar a los enemigos de Cristo. Rulfo pudo recortarlo, es decir, hacer de él una combinación de experiencias diversas y de su visión literaria, de su biografía y creatividad. A su abuela María Rulfo la recordaba en estos términos:

Mi abuela, María Rulfo Navarro, no hablaba con nadie. Sólo leía su devocionario, bueno ni lo leía, se lo sabía de memoria. Y cuando no lo leía se iba a la iglesia. Aunque mi abuela no era propiamente cristera no salía de la iglesia. Mis hermanos y yo vivimos solitarios, éramos cuatro, nos acompañamos los cuatro.⁴⁶

La orfandad, que ha merecido la atención de la crítica, también aparece en “La noche que lo dejaron solo”. En el cristero Ruelas, existe, pero de manera distinta a la de otros personajes de Rulfo; es diferente a la de Juan Preciado, cuando llega a Comala en busca de su padre, Pedro Páramo. Juan Preciado desea borrar la imagen del padre que violó a la madre y se olvidó de ella; el cristero Ruelas regresa de la batalla pero no sabe adónde va, y desconoce el origen de su lucha; en su existencia brilla la incertidumbre, la indiferencia, no es un hombre con voluntad y deseos sino un autómata, el gusto por la vida se ha diluido; piensa nada más en satisfacer la necesidad de dormir. No es el sueño de la muerte, que perturba la mente de Hamlet, tampoco el sueño que imita a la vida como en Segismundo (en la obra de Calderón, *La vida es sueño*), sino el sueño de la vida moderna, que es aleja-

⁴⁶Elena Poniatowska, “Ay vida, no me mereces. Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo”, ob. cit., p. 44.

miento de la palabra, búsqueda de “otra” realidad, enajenación. La humanidad del hombre arrebatada por la cosificación.

El sueño que lo recibe, aunque sea en esa tierra fría, hostil, es ya el principio de una esperanza, en un mundo partido por la violencia. Feliciano, dice Rulfo, “Se recostó en el tronco de un árbol. Allí estaba la tierra fría y el sudor convertido en agua fría”. En ese sitio al que se amolda su cuerpo cansado, su mente dispersa, se entrega a una doble jornada mediante el sueño: volver, aunque sea sin voluntad, a la tierra promisoría de la que le habían hablado, y sugerir no que la vida es sueño, sino que el sueño es una recompensa; y recibir el milagro de la vida, ya que a la muerte no le interesa tomarlo. Mediante el acto, inconsciente y regalado, de dormir, vive una eternidad, ya que “se deja caer en el camino al pie de un árbol y se queda dormido”.⁴⁷

Este cristero y sus familiares caminan por la sierra eludiendo obviamente a las tropas del gobierno; cerca de las nubes, huyendo como un fugitivo, cogido por el miedo. Viven de manera clandestina, pero cerca de Dios; allá abajo, en la tierra, la vida es de otra manera, el “tiempo tibio”, mientras que “acá arriba este frío se le metía por debajo del gabán”.

Con todo, la historia de “La noche que lo dejaron solo” no deja de ser una muestra del universo sinuoso y complejo con que Rulfo concibe el alma de los hombres. Los personajes rulfianos encarnan a seres de la soledad y sin palabras, que deben guardar silencio mientras los sucesos más descarnados pasan frente a sus ojos; esta mirada sobre la realidad fragmentada, abrupta, los conduce a buscar refugio en la soledad, en los largos e interminables monólogos en los que se cobijan tal vez para no sucumbir. En este cuento como en otros se detecta el mismo hombre-fantasma, irreal que gusta describir Rulfo, desdoblado: participa de la “realidad” de la historia (la guerra cristera de 1926-1929), y al mismo tiempo la niega al reinventarla. Rulfo utiliza

métodos del sobrerrealismo, trueca en seres animados a las cosas, y a los elementos de la naturaleza en personajes con voluntad y decisiones. Los hombres, en cambio, reducidos a sombras untadas so-

⁴⁷ Marta Portal, *Rulfo: dinámica de la violencia*, ob. cit., p. 125.

bre el paisaje fantasmal, sólo disponen de movimientos descoyuntados y mecánicos y de la inercia de la espera.⁴⁸

La dualidad, hombre-naturaleza, es una vez más en “La noche que lo dejaron solo” un elemento interesante por la cantidad de símbolos a que remite. El protagonista es un títere, utilizado para cumplir una misión táctica en una guerra que no entiende, movido por fuerzas más allá de su competencia, es despojado de sus valores; le quedan, en su ámbito cerrado, las tinieblas de la noche, en tanto ha perdido la palabra y su destino; lo persigue la sombra de la guerra no como preocupación consciente, sino como algo lejano, en la bruma de la existencia, que le ha quitado todo contacto con el mundo. La característica más sobresaliente es la pérdida de la palabra; como no logra comunicar su experiencia ni sus sentimientos más íntimos hacia el exterior, se los debe tragar, en un acto involuntario, más cerca del autómeta que de un campesino creyente, aferrado a su tierra. Se trata de

una monótona y obsesionante fuerza que, desde dentro, aquieta todo tiempo y achata el sentido de toda acción externa. Y es que estamos en un mundo alienado de la historia, un mundo desde dentro del cual todo acontecer histórico se acepta en resignado silencio, como ley mecánica e inevitable, pero superficial y sin importancia trascendente.⁴⁹

Este “mundo alienado de la historia” es en parte el que vemos en “La noche que lo dejaron solo” y explicaría el estado insomne de Feliciano Ruelas. Regresa del campo de batalla, cargado de fusiles y de mucha indiferencia; su actuación en la guerra fue eficaz, bajo su fusil cayeron decenas de soldados; por eso es uno de los más buscados por los oficiales. Sin embargo, su actitud simple, desencajada, es la de un ser enajenado; después de la violencia y el asesinato—hechos que el relato calla—casi ha perdido el habla. Ahora no quiere saber nada más, solamente olvidar.

⁴⁸ Ma. del Carmen Millán, “Las novelas clásicas mexicanas de los últimos veinticinco años”, en *Revista Interamericana*, vol. 35, nro. 69, septiembre-diciembre, 1969, pp. 526 y s. Cita-do por Marta Portal, *Rulfo: dinámica de la violencia*, ob. cit., p. 25.

⁴⁹ Carlos Blanco Aguinaga, ob. cit., p. 93.

La guerra no parece haber dejado en su alma pesar, angustia ni desánimo. Simplemente lo ha colocado en un puente que separa la vigilia del sueño, la realidad de la fantasía. Ruelas fue un hombre antes de la guerra, a su regreso solamente es engranaje de una maquinaria compleja. Mira solamente la vasta extensión del campo, es su referente y su interlocutor; fuera de eso, nada existe en su visión; más allá de la tierra que conoce y ahora está lastimada por un enfrentamiento armado, no pasa nada. La historia se encuentra fuera de su ámbito, el *otro*no existe; haberse dejado caer a un lado del camino para entregarse al sueño, es un acto poético que cada hombre vive cada noche. Para Synce, lo más alto en poesía se alcanza “cuando el soñador penetra en la realidad o cuando el realista se evade de ella”.⁵⁰ En la visión rulfiana del campo, dice Blanco Aguinaga, hay una realidad en que “por fuera no pasa casi nada y cuando pasa, ello es mecánicamente, por ley, por costumbre de estallido violento que acaba siempre por recogerse en la sombría quietud de ese mundo en que los personajes son como la naturaleza que él siente: grises, difusos, sin vida auténtica hacia fuera, símbolos mudos”.⁵¹

Los personajes de Rulfo llevan en su ser un profundo sentimiento de no pertenencia; Ruelas no se encuentra arraigado a la tierra, ni a su causa—la Cristiada—, tampoco a sus tíos, con los que combate, ni a su paisaje. El paisaje descrito a ratos se enciende y es menos áspero. “Lo despertó el frío de la madrugada. La humedad del rocío”. Y al abrir los ojos ve “estrellas transparentes en un cielo claro”. Ruelas sigue su camino, una continuación del sueño que no puede quitarse de encima. Su vida no es un sueño, sino una prolongación de la nada en la que vive y sueña, más cerca de la muerte que del sueño mismo. Este último no funciona como en la definición de Freud, “deseos incumplidos” que se van rezagando en el inconsciente, sino como un desdoblamiento mediante el cual es posible hablar de un sueño creador y otro destructivo; el primero es posible hallarlo en algunos pasajes de *Pedro Páramo*, como el que recuerda Abundio: “Allá hallarás mi que-
rencia. El lugar que yo quise. Donde los sueños me enflaquecieron”.

⁵⁰ J.M. Synge, *Riders to the Sea*, citado por Jorge Ruffinelli, ob. cit., p. xxx.

⁵¹ Carlos Blanco Aguinaga, ob. cit., p. 92.

Más aún, la vida que arrastró Dorotea como un fardo se debió a sus sueños. “Y todo fue culpa de un maldito sueño”, dice. Y enseguida distingue entre el sueño “bendito” y el “maldito”, el primero se asemeja a la realidad; el segundo es sueño de la muerte, el que se “vive” después de la muerte, explica la voz de Dorotea, y es “maldito”, porque la devuelve a su condición terrena. En estos personajes de Rulfo hay una realidad “trastocada”.

Calcados de la realidad, esos personajes son una especie de espantapájaros; van por los caminos, o entran a Comala a buscar al padre, sin fe, sostenidos sólo por el destino. Donis y su mujer son hermanos en el incesto, ella le pregunta a Juan Preciado:

¿No me ve el pecado? ¿No ve esas manchas moradas como de jilote que me llenan de arriba a abajo? Y eso es sólo por fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo.⁵²

En los personajes de Rulfo, no obstante su devoción, sus rezos y visitas a la iglesia, la fe es insuficiente, la palabra de Dios también, y el cristianismo parece una fiesta incesante, un juego de espejos que cada quien toma a su antojo. En el fondo son seres escépticos, guiados a un círculo en el que siempre regresan al mismo punto de partida que no es sino la nada.

Yo fui criado en un ambiente de fe, pero sé que la fe allí ha sido trastocada a tal grado que aparentemente se niega que estos hombres creen, que tengan fe en algo, por eso han llegado a ese estado. Me refiero a un estado casi negativo. Su fe ha sido destruida. Ellos creyeron alguna vez en algo, los personajes de *Pedro Páramo*, y aunque siguen siendo creyentes, en realidad su fe está deshabitada. No tienen un asidero, una cosa de donde aferrarse. (...) la fe fanática produce precisamente la antife, la negación de la fe.⁵³

El mismo padre Rentería, más que sacerdote parece impugnador de su propia doctrina; oficia la misa por el alma de Miguel Páramo, que

⁵² Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, en *Obra Completa*, ob. cit., p. 143.

⁵³ Joseph Sommers, citado en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*, ob. cit., p. 32.

asesinó a su hermano y violó a su sobrina. Él y los otros emisarios de la Iglesia Católica, ¿Qué han logrado con su fe? Rulfo usa los símbolos cristianos sin someterse a ellos.⁵⁴ De hecho, *Pedro Páramo* es un texto lleno de un lenguaje de reminiscencias católicas: cielo, infierno, almas del purgatorio, y frases de contenido religioso: “Allí estás, Susana, escondida en la inmensidad de Dios, detrás de su Divina Providencia”. Y la vida de Comala es religiosa, se guía por la iglesia y por la palabra del padre Rentería, por la fe en el Cielo y en el Infierno, en el castigo eterno, y en la mitología cristiana,

— ¿Tú crees en el infierno, Justina?
— Sí, Susana. Y también en el cielo.

Es decir, se trata de un espacio sagrado; nadie, ni el sinvergüenza de Miguel Páramo, pone en duda la fe de la gente, ni la función de la Iglesia Católica. Solamente el padre Rentería, el mismo pastor del cristianismo, se rebela contra su propia doctrina. La gente reza, va a la confesión, comulga, si alguien muere debe recibir la extremaunción. “Aún falta más. La visión de Dios. La luz suave de su cielo infinito. El gozo de los querubines y el canto de los serafines”. Lo que dicen, lo que murmuran, vivos y muertos, viejas y muchachas, jóvenes y hasta el mismo Pedro Páramo, son alusiones a Dios, la salvación del alma, el pecado, el arrepentimiento. “Tengo la boca llena de tierra”. En aquella tierra poblada de imágenes del cristianismo no hay salida: Comala vive desde el pecado una condena eterna, a pesar de tanta plegaria.

En los tres aspectos analizados, el biográfico, el histórico y el religioso de la *Cristiada*, se advierte una constante: el lenguaje como expresión de una voz colectiva muy íntima y universal; “lo que yo no quería era hablar como un libro escrito, sino escribir como se habla”, dijo Rulfo. En el escritor suizo Ramuz Rulfo halló un “modelo” que imitar; le leyó con esmero y paciencia y se sentía su heredero; en 1928 Ramuz se vio obligado a defenderse contra quienes lo acusaban de corromper el lenguaje:

⁵⁴ Carlos Monsiváis, “Sí, tampoco los muertos retoman, desgraciadamente”, en *Homenaje a Juan Rulfo*, 1974, p. 33.

J'ai écrit (j'ai essayé d'écrire) une langue parlée: la langue parlée par ceux dont je suis né. J'ai essayé de me servir d'une langue-geste qui continuera être celle dont on se servait autour de moi, non de la langue-signe qui était dans les livres.⁵⁵

Esta "lengua hablada" define el mundo de los personajes de Rulfo, ya que problematiza su esencia, y les otorga cierta dualidad mediante la cual unas veces son "inocentes ovejas" y otras crueles asesinos. Rulfo, como el irlandés J.M. Synge, otro autor citado por él, se ajusta a un realismo que se vuelve alucinante debido a las repeticiones, a esa manera de hablar de los pueblos herméticos, tristes y miserables de Jalisco, en los que vivió. Construyó su sistema poético rechazando la "lengua ilustrada", a pesar de haber sido tentado por ella, y asimilando la tradición.

⁵⁵ C.M. Ramuz, citado por Jorge Ruffinelli, "Prólogo", ob. cit., p. XVIII.

Revueltas, dios del amor y del odio

Más dramático que Rulfo, su contemporáneo, José Revueltas creó en algunos de sus cuentos y novelas una imagen trágica de los cristeros. Mientras que Rulfo sólo los evoca, Revueltas los convierte en parte sustancial de la historia de México, en confrontación teológica y existencial de Dios y sus criaturas. Aunque no conoció los efectos de la guerra cristera de manera directa, Revueltas la trabajó literariamente. En 1926 vivía en la ciudad de México, a diferencia de Rulfo que se hallaba en un pueblo de Jalisco, justo donde se recrudeció la lucha. Sin embargo, Revueltas tuvo noticias de los cristeros, y tal vez la distancia que lo separaba del campo de batalla, y de los hombres que defendían con las armas en la mano a “su” Dios y “su” iglesia, lo impresionaron tanto como a Rulfo. Ambos escritores parecen el producto de la misma violencia religiosa, pero en tiempos y espacios diferentes. Mientras que la familia Revueltas se alejó de Santiago Papasquiaro, primero, y luego de la ciudad de Durango, debido a la inseguridad que suponía vivir a merced de bandoleros, revolucionarios, gavillas armadas, la de Rulfo fue asesinada por estas bandas. Revueltas fue educado en un ambiente familiar católico, pero no dogmático, y Durango, donde nació, no llegó a ser un “foco” cristero de la magnitud de Jalisco, la tierra de Rulfo.

Miembro de una “sociedad ranchera”, cuya autoridad principal es la eclesiástica, Rulfo creció en una zona verdaderamente conservadora. Revueltas se refugió en el comunismo, de tal manera que substituyó una iglesia por otra; en el lugar reservado a Dios, el rebelde Revueltas colocó al Hombre; desplazó a la religión católica para poner en su lugar a la Historia. Rulfo, en cambio, da la impresión de haber permanecido con una idea fija de Dios como un padre soberano; una especie de patriarca que exige todo a sus hijos a cambio de nada. A los dos se les considera a menudo pioneros de la nueva narrativa mexicana a la que sacaron de su anquilosamiento, de su localismo estructural para colocarla en el umbral de la modernidad.⁵⁶ Respecto de los cris-

⁵⁶ Véase James E. Irby, 1956. También Octavio Paz, “Una novela mexicana”, en *Sur*, Buenos

teros, cada uno los concibió desde ópticas diferentes: el de Durango, desde el punto de vista dostoiévskiano, según el cual Dios es una palabra divina que no cabe en los tristes y miserables “días terrenales”.⁵⁷ El de San Gabriel, desde la mirada poética en la que se posan los sueños, el poder, el amor insatisfecho, la muerte y la desolación. Pero los dos crearon un tiempo de la historia—definido por la convicción religiosa—, lleno de paradojas, que lleva por lo común a sus criaturas a una especie de círculo del infierno.

Las historias de Revueltas aparecen pobladas de alusiones y de comparaciones con pasajes de la *Biblia*,⁵⁸ de la que fue lector asiduo desde adolescente; pero la influencia mayor que se observa en su obra es la de Dostoievski, al que llegó a través de su hermano Silvestre, y sobre todo por las lecturas que el padre, don José Revueltas, hacía en las sobremesas de novela rusa y española del siglo XIX. Escribió a pesar y bajo la estrella de las novelas de Dostoievski. No es extraño entonces que los cristeros que vamos a ver a través de la prosa barroca, reiterativa, y por eso mismo evocadora de mitos y sueños, de Revueltas, esté sostenida en el enfrentamiento del hombre con Dios, al que desplaza de la sociedad; y en la idea de que el hombre, pobre criatura, camina a tientas y se encamina al abismo, impotente para obtener su salvación.

En su cuento, “Dios en la tierra”, y en un pasaje de *El luto humano*, Revueltas describe el universo de la Cristiada a su modo. Son textos imantados de cristianismo, que representan al mismo tiempo su convicción atea. Revueltas concibe a un Cristo rebelde,⁵⁹ acorde con la

Aires, 1943, consideró a Revueltas como un escritor que dejaba atrás las balas y el olor a pólvora de los novelistas de la Revolución Mexicana. Y Jean Franco, “Ideología dominante y literatura”, en *La Cultura en México*, nro. 799, junio 17, 1977, p. VI.

⁵⁷ Marta Portal, “Destino terrenal y redención de la existencia por el discurso”, en José Revueltas, *Los días terrenales*, Madrid, 1991. (Colección Archivos, nro. 15, edición crítica). Anota Portal que el héroe revueltiano es creador y Mesías de sí mismo “no se agota en su temporalidad”.

⁵⁸ Cfr. Carlos Eduardo Turón, “El agnosticismo de José Revueltas”, 2ª parte, *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, nro. 1396, 25 de enero, 1989, p. 40, donde Turón sostiene que desde su infancia Revueltas está marcado por la figura lejana, inexplicable, de Cristo, en el que ve un misterio. Se dedicó por su cuenta a leer vidas de santos y pasajes de la *Biblia*.

⁵⁹ En mi libro *José Revueltas. Los muros de la utopía*, México, 1992, hay un desarrollo más

interpretación que ofrece el Evangelio de San Marcos, para el que Cristo no es una imagen celeste por encima de los hombres; al contrario, pertenece a lo terreno con todas las agonías y las deficiencias que la condición humana impone. Revueltas, haya leído o no al evangelista, aunque consta que leía a menudo El Eclesiastés, literariamente se acerca a San Marcos. Le parece que el creyente no debe agachar la cabeza y caer de rodillas ante la imagen de Cristo, pues esta actitud contraría la enseñanza del Salvador. Esto no es lo que Cristo buscaba de nosotros. Quizá está en contra de que la iglesia niegue la calidad humana de Cristo, y ofrece una figura con la que es imposible identificarnos. Revueltas hubiera querido a un Cristo que el ser humano pudiera imitar siguiendo su ejemplo, ajustado a su existencia, la que libera a la humanidad y no a una imagen que reverenciar. Esto lo plantea Nick Cave de la siguiente manera:

Cristo vino a la tierra para liberarnos. Cristo comprendió que, humanos como somos, nos hallamos eternamente fijados a la tierra por la fuerza de la gravedad—nuestra mediocridad, nuestra escasez—. Fue gracias a su ejemplo que Cristo aportó a nuestra imaginación la libertad para alzar la cabeza y aspirar a lo más alto.⁶⁰

Revueltas llegó a esta convicción a lo largo de los años en que estudió la vida de los santos, la *Biblia* y sobre todo teoría marxista. Según sus propias palabras, tuvo algunas crisis de tipo teológico en la adolescencia, después de preguntarse qué era la fe, la duda, dónde estaba Dios y qué hacían los hombres con la palabra divina. Cuando empezó a escribir, en 1935 y 1937, lo hizo desde el dolor que entraña el cristianismo, y partiendo de la única “verdad” que le había enseñado la literatura rusa sobre el destino del hombre. ¿Escribía bajo una crisis de conciencia? Tal vez. Los títulos que dejó son ya claros indi-

amplio de esta pasión revueltiana por el cristianismo; igual que otros escritores de su generación, Revueltas identificó a Cristo con la imagen de un revolucionario, idea que tomó de Henri Barbusse, traducido en México, teórico marxista que leyeron los comunistas de los años treinta. Véase Mauricio Magadalen, *Henri Barbusse*. México: Botas, 1953.

⁶⁰ Nick Cave, “Prólogo” a El Evangelio de San Marcos, *Babelia*, suplemento de *El País*, sábado 5 de septiembre, 1998, pp. 6 y s

cios de una vocación religiosa y un determinismo existencial: sus cuentos, "Dios en la tierra", "La acusación", cuyo protagonista es Cristo, sus novelas, *El luto humano*, *Los días terrenales*, *Los motivos de Caín*, sus obras de teatro, *Israel* (1948), el reportaje "Un sudario negro sobre el paisaje".

Esa crisis existencial parece haberla trasladado al plano literario;⁶¹ en *El luto humano* se demuestra que la revolución estuvo gobernada por una brutalidad sin nombre, pero que la guerra cristera fue más allá: ensombreció al país con su hálito de muerte derivado de la superstición, la fe y la religión. Durante la persecución religiosa, el adolescente Revueltas vive en la ciudad de México dominado por la crisis religiosa, intentando hallar una explicación de la guerra; justo al iniciarse la "Ley Calles" que prohibía el culto público, vaga por La Merced, mira la miseria a su alrededor, y escucha atento a su hermano Silvestre,⁶² mayor que él, músico, artista de clara tendencia escéptica. Se entera de las atrocidades que se cometen entre las filas de los beligerantes; el centro del país se encuentra incendiado. Pasa el tiempo. Revueltas se encierra en un cuarto de su casa para escribir *El luto humano*. Es el año de 1942, fecha en que él ya había escogido el marxismo como bandera revolucionaria y el cristianismo como camino literario. Su vida estuvo dirigida a la redención de los miserables, y su universo literario es una voz atormentada que se debate entre la redención y el sufrimiento.

En esa novela Revueltas intenta hacer luz sobre la identidad nacional mediante tres asuntos de la historia de México: la herida que produjo en el alma de los mexicanos la conquista y el choque de dos culturas antagónicas, los ideales de la Revolución Mexicana rápidamente mancillados, y la guerra cristera, un episodio lleno de significado teológico y político que enfrentó al hombre consigo mismo. Su concepción de Dios estaba basada en Feuerbach: Dios es una entidad social e histórica expresada en la religión. Dijo en una entrevista:

⁶¹ Véase Raquel Tibol, "La infancia de José según Consuelo", en *Revista de Bellas Artes*, nro. 29, septiembre-octubre, 1976, p. 22.

⁶² Véase Manuel Maples Arce, "Nota sobre los hermanos Revueltas", en *México en la Cultura*, nro. 53, 5 de febrero, 1950, p. 3.

“Y repito lo que decía Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*: Dios no ha creado al hombre, sino los hombres son quienes han creado a Dios”.⁶³

Su reflexión sobre el cristianismo se mantuvo viva durante muchos años, y condujo a Revueltas al tiempo de la guerra cristera: el tiempo de matar en nombre de Dios, de odiar por consigna de la Iglesia Católica, de la flagelación. El tiempo de la guerra cristera, dice Revueltas, fue “un periodo mucho más confuso, mucho más trágicamente confuso que otros”.⁶⁴ Se luchó sordamente, como para perderse, con una pasión sólo explicable en el temperamento mexicano. Los dos movimientos armados significaron para Revueltas una oleada de violencia, sólo que la Revolución generó cierta esperanza, se hizo por masas proletarias ansiosas de un reino justo y libre, mientras que la guerra cristera fue un tiempo triste, de regreso al caos. En nombre de la religión católica se cometieron toda clase de arbitrariedades; en tono irónico, Revueltas menciona a la “tropa de Jesús” que cabalgó en la comarca. Introduce varios episodios de la lucha armada. Lo importante de ellos es que revelan superstición, fe ciega, creencia en los milagros (la cabeza del soldado cristero que voló y fue a caer justo a los pies de una cruz, donde creció un árbol hermoso, abonado con la sangre del cristero).

Mediante un *flash-back*, y desde el punto de vista del cura que atraviesa el río al amanecer con Úrsulo y Adán, se cuentan en *El luto humano* algunos pasajes de la guerra cristera. Revueltas insinúa que estos personajes van por el mundo guiados por la imagen de Tlaloc, de Cristo y de los conquistadores: “Sobre el desaliento del pueblo fincóse la sangre y se empezó a luchar sin sentido, al parecer únicamente con el sentido de acabar, perderse”.⁶⁵

También el narrador introduce de manera arbitraria anécdotas de la Cristiada, aunque el mayor peso de lo que fue aquella guerra, lo

⁶³ Gustavo Sáinz, “La última entrevista con Revueltas”, en *Conversaciones con José Revueltas*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1977, p. 11.

⁶⁴ José Revueltas, *Obra Literaria*, t. I, México: Empresas Editoriales, 1967, p. 319. Las citas siguientes de *El luto humano* y “Dios en la tierra” pertenecen a esta edición en su tomo I y II.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 320.

lleva el cura. Vivía en el pueblo, surgido a raíz de la construcción de la presa, que daría prosperidad a la región. Una vez destruida esta esperanza, comenzó el éxodo. Se fue la gente, menos el cura y cuatro familias que también se aferraron a su terruño. "Sólo el cura abandonado dentro de la pequeña iglesia sin parroquia quedó ahí, triste y vigilante". En el tablero de esa iglesia, se pegó el célebre Tercer Mensaje al Mundo Civilizado del obispo de Huejutla, en el que llamaba a la rebelión. Fue posible leer que "El señor Calles excita a todos los gobiernos a que vayan al terreno que sea necesario ir, porque la niñez y la juventud deben pertenecer a la Revolución, decía el mensaje".⁶⁶

El cura presenció desde "su" iglesia cómo agraristas y federales rodeaban el templo para desalojar a los cristeros ahí escondidos. El cura contempló "el duelo desde un lugar seguro". Recordaría siempre los gritos y los vivas a Cristo Rey como un expediente de la cólera y el odio de los bandos en pugna. En ese momento el cura pensó que los cristeros no resistirían, que tampoco su jefe Guadalupe, podría salvarse.

Octavio Paz, amigo de Revueltas desde la adolescencia, vio en *El luto humano* la obsesión religiosa que lo marcó toda su vida. "Una constante preocupación religiosa invade la obra: los mexicanos, piadosos por naturaleza y enamorados de la sangre, han sido despojados de su religión, sin que la católica les haya servido para satisfacer su pétrea sed de eternidad".⁶⁷

De principio a fin, la obra de Revueltas es un largo viaje al cristianismo. Está poblada de citas bíblicas, seres que representan a Cristo, mitologías cristianas, comparaciones entre el pasado precolombino y la religión católica. Se trata de un escritor profundamente religioso, en conflicto con Dios y el Universo. Se confesó ateo, pero es evidente su filiación religiosa. Según Paz, "Revueltas vivió el marxismo como cristiano y por eso lo vivió, en el sentido unamuneco, como agonía, duda y negación". Es decir, la visión de mundo de Revueltas es una permanente duda, una queja de la infinita soledad del hombre en este mundo sin Dios. A su duda le dio una respuesta religiosa. Tal vez esto

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 317 y s.

⁶⁷ Véase O. Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas", en *México en la obra de Octavio Paz*, v. II. México: FCE, 1987, p. 572.

explique el tormento al que somete Revueltas a sus criaturas de *El luto humano* y de “Dios en la tierra”, un tormento que también padecía el autor. Su conocimiento de Dostoievski tuvo que haberlo expuesto a la existencia como una condena, a un universo hecho de culpa y pecado.

Revueltas en la hoguera

Novela cargada de símbolos cristianos, *El luto humano* es un largo recorrido por la historia sagrada de México, en la que un puñado de personajes ha sido colocado en el límite de su vida, y como ejemplo de la triste misión del hombre sobre la Tierra. Uno de los objetivos de Revueltas en esta novela fue impugnar los valores de la Iglesia Católica, para lo cual echó mano de un cura y de los cristeros. Como recurso literario, la persecución religiosa se ofrecía ideal para mostrar la cara oculta de Dios y la libertad que consume el alma de los creyentes. Si fue un tiempo oscuro, como dice Revueltas, alude a la idea bíblica según la cual Dios es luz, y las tinieblas pertenecen a Satán; el bien y la armonía del mundo, se representan con un haz luminoso, en tanto el mal y el caos, con la oscuridad. Revueltas dibujó en la guerra cristera a seres divididos, como el cura; por un lado la fe en un Dios que no es capaz de redimirlo, y por otro, la duda que atormenta su conciencia. Es un ser que simboliza la impotencia de Dios para remediar los males terrenales. El cura es un símbolo y también un cuerpo histórico, un misionero que había utilizado casas particulares para oficiar misa de una manera clandestina.

Volviendo a la historia que cuenta Revueltas, federales y agraristas coparon a los cristeros en la plaza. Reducidos en número, inutilizados, los defensores de la religión deponen las armas por orden del líder cristero, Guadalupe. El cura logra escapar, huye aterrorizado, casi nada le importan su iglesia y sus feligreses. Tiempo después conoce el final de ese episodio: Adán, revolucionario temible, cazó a los líderes cristeros, asesinó a Guadalupe y torturó con un salvajismo ejemplar a Valentín. A partir de entonces, el cura siente que ha traicionado su causa, se muestra ajeno a la religión que profesa, lejos de su grey, distante de su iglesia.

A la memoria de este cura “cristiano” también regresa la imagen del indígena aprehendido al que le preguntan los soldados por qué anda de cristero y responde: “porque quieren matar a Diosito”. Pide que lo fusilen de una vez, negando su identidad, su nombre, ¿para qué? Los soldados le ponen Juan Pérez y así pasará “el parte” a las listas oficiales; lo amarran y lo cuelgan a un árbol, pero antes alcanza a gritar ¡Viva Cristo Rey!

— ¡Descuélguenlo, que descanse! —ordenó el oficial.

— ¡Viva Cristo Rey! —fue la respuesta de Juan Pérez.

— ¡Súbanlo, pa que no grite! —dijo, frío, sin emoción, el oficial.⁶⁸

Y en nombre de “su” Cristo lo ejecutan. Revueltas aclara que no era a Cristo, sino “algo terrible e inmortal, sin nombre”, a quien defendía el indígena. Este “santo”, que ofrece sin vacilación su vida a Dios aparece como una ironía de la población campesina que combatió en la guerra cristera, en la orfandad, atada a la ignorancia.

Ser que ha perdido la brújula religiosa y ya no sabe a dónde puede conducirlo su propia fe y su iglesia, el cura niega con sus actos los principios mismos en que se sustenta la religión católica. Años más tarde, obtiene su venganza: asesina en Adán al Anticristo, al jefe armado que quiere exterminar a los creyentes. Otra idea sostenida por Revueltas: Cristo Rey penetró en todos los rincones del país; se le veía en los hogares de los campesinos, se le invocaba en vecindades y habitaciones, en los centros de trabajo, en las ciudades. La misma iglesia vivió un cisma. Se pretendía crear una iglesia separada de la potestad romana y del Sumo Pontífice, ajustada a nuestras leyes, netamente mexicana. Sin embargo, los campesinos no podrían ver la diferencia entre un sacerdote que oficia con los ritos de la iglesia tradicional y uno nuevo:

En el fondo las dos iglesias no hacían más que partir de un mismo sentimiento oscuro, subterráneo, confuso y atormentado, que latía en el pueblo, pueblo carente de religión en el estricto sentido pragmático de la palabra, pero religioso, uncioso, devoto, más bien en

⁶⁸ José Revueltas, *Obra Literaria*, t. I, p. 236.

busca de la divinidad, de su divinidad, que poseedor de ella, que dueño ya de un Dios.⁶⁹

Según Revueltas, el pueblo mexicano carece de religión, lo domina la superstición que heredó de la Conquista: encuentro de dos culturas antagónicas y que sigue siendo un pozo oscuro, indescifrable para el alma de los mexicanos. El misterio con el que Revueltas reviste la guerra cristera tiene un trasfondo bíblico, como ya señalamos; alude al Génesis, cuando el mundo aún no salía de las tinieblas. La ficción le sirve para ir a la historia y desde ahí invocar a la luz. Su concepción de la historia de México, expuesta en su literatura, es que hubo una nación que fue despojada de sus raíces, su religión y su cultura, y desde entonces vive a la deriva, sin saber a dónde va y de dónde viene. Vivió aterrado por la fuerza con que el catolicismo se impuso a los indios; contra esa fuerza parece haberse rebelado el cristiano que llevaba dentro, aterrado por el poder que creó la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, y que no pudo sino impugnar y tratar de demoler el militante comunista que fue Revueltas.

Los cristeros que vemos en *El luto humano* aparecen en la penumbra ideológica y religiosa. El punto de vista que recrea la guerra, la del cura, se encuentra claramente deformado por su excitación y su idea de la traición. El mismo narrador la describe con asombro, y ve en ella un misterio, una fatalidad; la llama "sentimiento oscuro", que también se lo atribuye a las fuerzas que gobiernan al país. En cierto momento Revueltas intenta una explicación última de los cristeros, a partir de una rara filosofía que liga al hombre con Dios y lo telúrico:

Sólo podía explicarse (la guerra) por la desposesión terminante y radical de que había sido objeto el hombre, que si defendía a Dios era porque en él defendía la vaga, temblorosa, empavorecida noción de sentirse dueño de algo, dueño de Dios, dueño de la Iglesia, dueño de las piedras, de algo que jamás había poseído, la tierra, la verdad, la luz o quién sabe qué, magnífico y poderoso.⁷⁰

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 321.

Esta interpretación aparece cargada de una dosis de fatalismo. Supone la existencia de un pueblo irredento, sumergido en un letargo histórico que lo determina, un pueblo dispuesto a matar por defender a su Cristo, a su Dios, a su iglesia romana, a su religión católica hecha o deshecha a su manera. En esa interpretación hay también cierta moral que recorre la acción de los cristeros que Revueltas asemeja—mediante un símil— a un río sucio de violaciones hechas a su cultura original.

Aquello descomunal, todo aquello insensato y extraviado, la inútil sangre, la fiereza, el odio, el río sucio a mitad del país, negro, con saliva, la serpiente reptante, ¿qué era? ¿Qué misterio? ¿Qué pueblo asombroso, que pueblo espantoso?⁷¹

Ese río “sucio” no es sino la Cristiada, de aguas contaminadas por la historia y la religión en México. Revueltas esboza de nueva cuenta esas preguntas en el cuento “Dios en la tierra” donde la guerra cristera—rescatada fragmentariamente por un narrador omnisciente— aparece como matanza sin sentido, serie de venganzas producidas por el rencor. Generó odio grandioso, enviado tal vez por Dios a los indefensos campesinos de México. En ese cuento sólo permanece cual llovizna un odio enfermizo, alucinante, que es la manera como Revueltas literaliza el problema cristero: fue el resultado de un odio fratricida entre dos bandos. Los cristeros de “Dios en la tierra” llevan en sus mochilas kilos de odio bendecido por Dios, mares de odio endulzado por el obispo de Huejutla. En cambio, los soldados (las fuerzas del gobierno) desafían el indomable silencio cristero, la maldición de Dios. No les importa el repudio popular que encuentran en los pueblos. Estos soldados de rostros morenos, de “tierra labrantía, tiempos”, con gestos de niños, sólo obtienen un silencio total, “donde se paseaban los años, donde las manos alcanzaban a levantarse”.⁷²

⁷¹ Ídem.

⁷² José Revueltas, “Dios en la tierra”, publicado en 1944 e incluido en la *Obra Literaria*, t. II, pp. 367-373. El cuento es la historia de un ejército al que los cristeros han cerrado los pueblos por donde pasa para evitar que tenga acceso a los abastecimientos de agua y alimentos. Sediento, paralizado por el sol y la resequeidad del desierto, y porque el enemigo jamás da la cara, un maestro rural les indica a los soldados el sitio en el que hay agua. En una escena siguiente, este “Judas” es cruelmente crucificado.

Tanto los defensores de Cristo como los “fariseos” han sido identificados en una misma situación: la guerra. Pero no se trata de una guerra que busca ganancias terrenales, insinúa Revueltas, dominios políticos o geográficos. Los cristeros querían salvar a los mexicanos, lavar el pecado en que había caído el clero y el país. Si la Revolución parecía como “hecha en el centro de África”, la guerra cristera es igualmente irracional: se empujó a la población al matadero, se le azuzó en nombre de Dios, y los cristeros sólo obedecieron al obispo de Huejutla, sin saber siquiera dónde diablos se hallaba esta ciudad. Como es sabido, de 38 prelados sólo tres fueron partidarios de la violencia como vía para resolver el problema religioso: los de Huejutla, Tacámbaro y Durango: Manríquez y Zárate, González y Valencia, Lara y Torres. Hasta 1926—dice Jean Meyer—los tres habían condenado la violencia, prohibiéndola tajantemente. Pero el 12 de julio de 1927, monseñor Manríquez (el de Huejutla) manifestó su cambio de opinión en su célebre *Mensaje al mundo civilizado*, donde dijo entre otras cosas:

Nuestros soldados perecen en los campos de batalla, acribillados por las balas de la tiranía, porque no hay quien les tienda la mano, porque no hay quien se preocupe por ellos, ni quien secunde sus heroicos esfuerzos enviándoles elementos de boca y guerra para salvar a la patria. Queremos armas y dinero para derrocar la oprobiosa tiranía que nos oprime y fundar en México un gobierno honrado.⁷³

Dos hechos parecen paradójicos: la historia (la de Meyer) dilucida extraordinariamente la estructura social, económica y militar del ejército cristero; el relato novelado, el de Revueltas, ofrece una visión paradójica de los cristeros: son seres de carne y hueso, campesinos en una encrucijada histórica, y al mismo tiempo seres a los que predetermina su historia y su religión, “triste y resignada”, su predestinación

⁷³ Citado por Meyer, *La Cristiada*, t. I, p. 19. A raíz de esa declaración, monseñor Manríquez no volvió a cambiar de posición hasta su muerte, ayudó a los combatientes (cristeros) de muchas maneras: escribía al extranjero solicitando fondos para la lucha, enviaba armas y parque al ejército cristero y exigía dinero a los que “simpatizaban” con la causa. Lo que le valió una enérgica censura de Roma y por último un exilio “perpetuo”.

por el misterio y la oscuridad. La guerra cristera de *El luto humano* carece de datos históricos que muestren los detalles del enfrentamiento del Estado y la Iglesia Católica, como lo hacen otros escritores del género. A Revueltas le importa antes que nada rescatar el conflicto mediante la imaginación y la imagen. Por eso nos entrega a un ser humano en el límite de sus pasiones, poseído por fuerzas misteriosas que lo gobiernan. Es un ser que ha caído en el abismo porque Dios lo ha soltado. Es una criatura inerte frente al cosmos. Esta criatura es casi nada comparada con la sabiduría y la omnipotencia de Dios, su creador y guía.

De ahí que los cristeros y los federales de “Dios en la tierra” hayan sido colocados bajo una misma guerra en la que se matan en nombre de Dios, de una entidad abstracta incomprensible para ellos y que, sin embargo, gobierna sus vidas. Y la guerra cristera recordada por el cura se acerca a lo insólito: se mata, se muere en nombre de un Dios “de Tepalcate”, burdo, primitivo. Haber empleado como bandera del cristianismo para levantarse en armas—siente él—resulta una blasfemia imperdonable.

El pasaje cristero recordado por el cura de *El luto humano*—una narración “insertada”—se lo narró una voz anónima durante la lucha armada. Aparece, pues, a distancia, distorsionado por los recuerdos parciales—un tanto inexactos, hiperbolizados—de un testigo que la padeció. Es tan solo una parábola mediante la cual se describe—apenas un esbozo—a una masa indefensa, chantajeada con pretextos religiosos, que fue arrastrada al matadero por defender la imagen de ese Dios “de tepalcate, burdo, primitivo”. El enfrentamiento fue fratricida, ya que en pleno campo se mataba el mismo pueblo creyente en Cristo,⁷⁴ aunque llevaran distinto uniforme.

La pregunta que se plantea Revueltas es ¿por qué peleaban?, ¿con qué finalidad? Y no halla respuesta. El hecho de que la cabeza de un

⁷⁴ Ya se ha demostrado bastante que los llamados “herejes” (miembros del ejército federal o simples agraristas) no estaban en contra de Cristo y su iglesia, pero tampoco los cristeros tenían una conciencia definida del catolicismo. Meyer dice “que los cristeros no fueron: gentes de Iglesia, católicos políticos, lacayos de los obispos ni instrumentos de la Liga”. *La Cristiada*, t. I, p. 9.

soldado cristero haya corrido una corta distancia sin cabeza hasta llegar a los pies de una cruz—localizada a la entrada del pueblo—en donde creció un árbol frondoso, engendrado (y regado) con la sangre de aquel hombre, prueba la existencia de Dios para estos combatientes, no así para el narrador que ironiza y reprueba la superstición en la que el pueblo fundamenta su fe.

Después de la muerte del padre, en 1923, la familia Revueltas se instala en La Merced. Ensangrentada la provincia por una guerra religiosa, perseguidos los católicos y cerrados los templos, conventos, parroquias e iglesias, Revueltas fue despojado de su fe. La cambió por una idea trágica de Dios, del cristianismo, que encontró en esa guerra. Él vivía en la ciudad de México, donde la Cristiada estuvo silenciada, pero no exenta de acciones.

A pesar de la duda permanente que lo asedió, o tal vez debido a ella, Revueltas dejó en *El luto humano* una visión desgarradora de los cristeros. Esto forma parte de su intento obsesivo de hacer una radiografía de los males de México, y él pensaba que uno de los más lacerantes había sido sin duda su religión. En esa novela lleva a cabo una reflexión metafísica y teológica de la Cristiada, y en “Dios en la tierra”, mediante el profesor rural, ofrece una visión desgarradora que deja al hombre a merced de la nada. El sentimiento unamuneco de la existencia sale a la superficie: la violencia, el odio y el crimen son colocados en la balanza de Dios. Revueltas cree que en el Juicio Final cristeros y federales, creyentes y no creyentes, justos y pecadores, serían juzgados por un tribunal divino. Sólo Dios podría comprender esta guerra y enjuiciarla, no corresponde a los hombres, seres terrenos y mortales, quienes la ejecutaron calificarla, pues éstos son precisamente sus víctimas.

Ese mismo Dios, al ver las pasiones desbordadas de los cristeros, no sabe qué hacer. Les dio libertad para decidir, y he aquí el resultado: una guerra en la que se sufre, se mata, en nombre de Dios, que no ha sabido controlar ni dirigir ni proteger a sus “corderos”. Ha dejado a su pueblo a merced del sufrimiento. El Dios de Revueltas tiene muchos significados: es amor y odio, paz y violencia, forma parte de la Iglesia Católica y tiene a sus sacerdotes incendiarios, sus huestes armadas. Dios no solamente es una idea, sino una realidad terrible.

Esta religión que profesa el cura de *El luto humano* más que señalarle el camino a sus fieles, los desvía. No es luz hacia el porvenir, sino hacia la oscuridad. En esta guerra el nombre y la imagen de Cristo, dice Revueltas, han servido más para aborrecer al prójimo que para amarlo, y los Mandamientos han sido violados una y otra vez.

En esta condición trágica y fuera de toda lógica, existe la necesidad de un Cristo que reivindique a los mexicanos. Revueltas lo descubre en la figura del maestro rural que tanto explotó la novela del género. En "Dios en la tierra" crea en realidad a un prototipo del profesor revolucionario que grita vivas a la Revolución Mexicana provocando que los cristeros lo aprehendan y como a un Cristo lo crucifiquen. Es un traidor, dice la multitud enfurecida. Corre la misma suerte que el profesor que aparece en un fragmento de *El luto humano*, que es aprehendido y enseguida torturado. En el cuento, el "traidor" es castigado severamente: le cortan la lengua, y acto seguido lo obligan a tomar un trago de aguardiente. La escena es patética. Por un lado, revela la infinita bestialidad del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios; por el otro, pone a prueba el dolor humano, para el que sólo hay consuelo en la otra vida.

Es una especie de redentor que se encuentra más allá de los asuntos de este mundo. La forma como lo trabajó Revueltas es muy significativa, porque combina distintos niveles: el de la historia y el de la ficción, el religioso y el de la violencia. El maestro rural fue el vehículo de la política de desfanatización del gobierno callista; el campesino, el pueblo, debía acercarse a él, a su escuela laica, en la que hallaría ideas libres y emancipadoras para salir de la oscura caverna en la que el clero tenía secuestrada su alma. "La misión del maestro de escuela es ante todo 'desplazar el fanatismo por la difusión de la cultura'".⁷⁵ Fue un símbolo de un periodo de la historia de México, 1926-1934, que permitiría la redención moral y social de los mexicanos.

El profesor que vemos en "Dios en la tierra", forma parte de ese mismo cuerpo histórico, pero atiende a propósitos literarios, específi-

⁷⁵ Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 207. La Constitución consagra esta tesis, en su artículo 3º, según la cual la educación debe crear "una concepción racional y exacta del universo y de la vida social".

cos de Revueltas. Ambos, el de la historia y el de la ficción, son sometidos a una prueba: el sacrificio en nombre de una misión redentora; representan la síntesis de las paradojas a que estuvo sometida la sociedad mexicana de 1921 a 1934. Durante este periodo la Iglesia Católica y el gobierno establecieron un diálogo de sordos en el que cada uno defendía su "verdad", que desembocó en la Cristiada. Decepcionado del catolicismo que se practicaba en México, Anacleto González Flores, jefe cristero de Los Altos, escribió:

Sabemos hoy que, si bien es cierto que México es católico, que si 14 millones de mexicanos son católicos, se trata de un catolicismo superficial, rutinario, que no ha sabido, que no ha podido, que no ha querido afrontar de cara nuestra crisis y contribuir con un contingente de acción efectiva y real para resolver nuestros problemas.⁷⁶

Este catolicismo *sui generis* y sin sentido es el que literaliza Revueltas en "Dios en la tierra", un texto que es posible leer como complemento de *El luto humano*. Sólo que en el cuento, Revueltas hace un análisis a fondo de la guerra cristera a través de su Mesías: el maestro rural para el que no hay enemigo ni odio ni víctimas ni verdugos. Este hombre salva la vida de los soldados (estos Judas que han traicionado al Señor), mostrándoles un sitio donde pueden beber y resarcirse. La idea es clara: el profesor ama a todos por igual, mide con la misma vara al género humano sin importarle ideología, raza, credo. Lector temprano de Dostoievski, Revueltas hizo del profesor un símil del Cristo que vemos en "El Gran Inquisidor". Sólo que el de Revueltas aparece en una guerra, ayuda al "enemigo", y es aprehendido por los cristeros (que representarían al Gran Inquisidor). Al igual que el Hijo de Dios, el profesor muere por salvar a la humanidad. El amor y la entrega de Cristo al prójimo le parecen razones suficientes para dejarse crucificar.

El maestro sufre el martirio a que se le somete porque ha ofrecido la salvación (el agua) a los enemigos. "¡Agua! Aquel líquido transparente de donde se formó el mundo. ¡Agua! Nada menos que la

⁷⁶ Anacleto González Flores, *El plebiscito de los mártires*, México, 1930. Citado por Jean Meyer, *La Cristiada*, t. II, p. 234.

vida".⁷⁷ Si en un nivel de la historia el profesor es únicamente un traidor hijo de puta, en vez de solidarizarse con la causa cristera, pues vive entre cristeros, en otro nivel simboliza a ese Cristo que no puede permitir el sufrimiento, entre sus semejantes. Sabía seguramente cuál era el castigo que le esperaba, pero no se detuvo; asumió su papel de Salvador ofreciendo su vida a cambio de la del prójimo. "El profesor estaría, no cerca ni lejos del pueblo, para llevarlos al agua buena, a la que bebían los hijos de Dios".

El maestro que describe Revueltas muere en la raya. Tiene una personalidad doble, por un lado es el crucificado, la víctima de los cristeros, por otro es el redentor que debe ser privado del habla. Dios lo ha abandonado. El contrapunto de este mártir, lo representa sin duda el obispo Manríquez, personaje histórico y literario de *El luto humano*. Era un "diablo cristiano" que inducía a las masas al sacrificio mediante sermones amarillistas, un Savonarola que atizaba la lumbre desde el púlpito chantajeando a los mexicanos:

¿Permitiréis, oh padres de familia, que vuestros hijos sean al fin presas de la Revolución? ¿Toleraréis siquiera, escuchabanse las palabras llenas de espuma de aquel Savonarola frenético de Huejutla, toleraréis que el monstruo bolchevique penetre al santuario de las conciencias de vuestros vástagos para destrozarse la religión de vuestros padres y plantar en él la bandera del demonio?⁷⁸

La voz de Manríquez que llamaba al pueblo a levantarse en armas pretendía ser una opción política para México. Pero no fue la única en los años veinte y treinta. La novela de este periodo resalta con frecuencia estereotipos: redentores sociales, mártires nacionalistas, socialistas, cristeros, filántropos, indigenistas o de cualquier otro signo. Y la política gubernamental creó a estos hombres en su mística revolucionaria. El fin velado era purificar el país restituyéndole su identidad. La novela cristera lo hizo con más intensidad por su carácter y su finalidad. Creó auténticos paladines del pueblo, como ejemplo de una pasión ideológica, para los que estaba reservado el reino de los cielos.

⁷⁷ José Revueltas, *Obra Literaria*, t. II, p. 372.

⁷⁸ José Revueltas, *Obra Literaria*, t. I, p. 319.

El maestro rural fue, si cabe llamarlo así, un apóstol, cuya misión era alfabetizar, educar con una mística y una fe en el cambio, a los mexicanos. ¿Agente del cambio y la revolución? Fue un símbolo de la bondad (la enseñanza) y de la maldad (la conciencia que esa enseñanza podía crear); del progreso (la educación) y de la tradición (la historia). Fue víctima y verdugo, apóstol, agente de la masonería (enemiga natural de la Iglesia Católica), y misionero del nacionalismo en marcha. Es el que vemos en “Dios en la tierra”.

Simbolismo cristiano y materialista

La guerra cristera no solamente fue el lado oscuro de la Razón. También se puede ver como la ausencia de futuro, pues aparece como un ciclo cerrado, sin ventilación moral, en el que las fuerzas en pugna se eliminan por algo abstracto, sin sentido. Su desarrollo en los relatos revueltanos es circular, el punto de partida que es la historia resulta el mismo que el de llegada. La diferencia fundamental entre la Revolución Mexicana y la guerra cristera sería que la primera quiso ser laica, liberal, abanderada para sembrar en la sociedad la semilla de un hombre nuevo; la segunda, en cambio, fue un baño de sangre inútil. Nadie la comprendió, dice Revueltas, pues se basó en el odio. No hubo oído que escuchara las palabras del obispo de Huejutla que estaban dirigidas a una nación analfabeta, resentida, predispuesta al fratricidio. De ahí la sangre estéril regada en los campos de batalla, la muerte y el sufrimiento colectivo que generó.

En los seres de Revueltas hay esa circularidad que los orilla a la maldad; Adán lo ejemplifica a la perfección. Hombre al servicio de la reacción, asesino a sueldo, primer hombre de la traición, por sus venas corre una sangre oscura. Otrora militante de la Revolución, durante la guerra cristera confirma su naturaleza criminal. El cura, misionero de la Iglesia Católica, guía de los cristianos, se vuelve cobarde, miserable y corrupto. Ambos se degradan a través de la guerra religiosa. La oposición entre Adán y el cura se resuelve de manera trágica: el sacerdote asesina por la espalda a su rival, y más tarde se suicida. Con este desenlace parece que la cuenta pendiente—entre

ideología revolucionaria y religión desviada de sus principios— se salda. El oprobioso tumor que infectaba la vida del país es extirpado, mediante ese rito de aniquilación circular.

Hay que detenerse un poco más en el escepticismo del cura. Ha traicionado a su iglesia, duda de ella y de los Mandamientos, se entrega con facilidad a las tentaciones del demonio, según se desprende de su relación sexual con Epifanía, una prostituta. Después de haber visto cómo Adán despedaza a los cristeros sin auxiliarlos, pierde toda conciencia. Ya no volverá a ser el siervo de Dios ni el pastor de la Iglesia Católica. Hay una sombra siniestra—la culpa— que frustra sus acciones: abandona al prójimo—Valentín y Guadalupe— al capricho de un asesino, una actitud que en sí es castrante. En su recuerdo hay impotencia, y sobre todo duda de su iglesia y su doctrina.

Moriría sin saber la verdad, y su cuerpo, sus ojos, sus manos, el ser entero, convertiríase en conciencia absoluta, en la conciencia de la conciencia, en la conciencia abstracta y químicamente pura, sin posibilidad de sueño. Necesitaba otra cosa el país, pero quién sabe qué.⁷⁹

Vida frustrada, sin victorias, predestinada a la esterilidad, la del cura es antiheroica. Cada acción suya es la confirmación de su debilidad. Revueltas lo califica como un “pecador humano”, “derrotado para siempre”. Con el agua a la cintura, convencido de que no hay salida, atrapado, se pregunta ¿qué es Dios y qué el bien? No encuentra sino una respuesta que revela “la esterilidad monstruosa de su existencia”. Todas las fuerzas del universo parecen en su contra. Revueltas no transige con el cura, no le cede la palabra ni le permite usar la razón. Este hombre camina por la vida perdido y olvidado inclusive de su propio Dios. Su condición humana sobrepasa su calidad cristiana. Debió ser la vanguardia del pueblo, un ejemplo de solidez moral. El cura sólo revela ambigüedad: vive bajo un doble fuego, el de Dios y el del Demonio.

Hermanos del mismo signo negativo, el cura y Adán han sido escogidos para representar la parte corrupta y caduca de la sociedad

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 325.

mexicana. Rebajados por un narrador omnisciente que los maneja a su antojo, les impone tareas y fines, creencias y valores inauditos, Adán y el cura son el fiel de la balanza que los pesa. Son reflejos deformados de una ideología inflexible que corre a lo largo del drama urdido en *El luto humano*. El cura es sin duda el personaje más degradado⁸⁰ de la novela, que se entrega a la muerte sin hacer un solo esfuerzo para esclarecer su fe. Parece guiado por un pensamiento mágico y un cristianismo desgarrador. Dice Revueltas:

Es natural, por ejemplo, que la religión católica del mexicano sea una religión triste, desgarradora y llena de nostalgia, pues se trata de una religión destinada a sustituir algo que se ha perdido y que ya no se sabe qué es.⁸¹

En sus novelas y cuentos, en artículos y ensayos, Revueltas buscó en las fuerzas sobrenaturales el origen y el destino de los mexicanos. Algo parecido a lo que intentó en su viaje a México, D.H. Lawrence quien quiso conciliar su idea de un mundo moderno con el de las viejas civilizaciones, y de quien nos ocupamos en otro capítulo. En *La serpiente emplumada*, una novela que Revueltas leyó en 1943, hay el mismo conflicto entre la Iglesia Católica y los mexicanos que hemos visto en los textos de Revueltas. Una realidad inaprensible, que huye de la conciencia de los mexicanos. Las dos iglesias que contraponen Revueltas, se encuentran invadidas por “un mismo sentimiento oscuro, subterráneo, confuso y atormentado”⁸² que siguen latiendo en un pueblo “carente de religión”.

⁸⁰ Degradado aquí quiere decir “privar a una persona de las dignidades, honores, empleos y privilegios que tiene”, y algo más. En el apéndice a la *Teoría de la novela* Barcelona: Ediciones de Bolsillo, 1971 de Lukács, Lucien Goldmann explica que “El héroe de la novela es un ser *problemático*, un loco o criminal, porque busca siempre valores absolutos sin conocerlos y vivirlos integralmente y sin poder, por eso mismo, acercárseles”.

⁸¹ José Revueltas, *México: una democracia bárbara*. México, 1958, p. 78.

⁸² Las “dos iglesias” a que se refieren Lawrence y Revueltas—éste con especial énfasis—se visualizaron en el ambiente político mexicano hacia 1925; a ellas nos hemos referido ya en el primer capítulo. Meyer, *La Cristiada*, t. I, p. 8, las registra: “En febrero de 1925 Morones había tratado de instaurar una Iglesia mexicana cismática, separada de Roma, pero, como una iglesia no se funda como un sindicato, fracasó rotundamente”.

Cristeros en Nonoalco-Tlatelolco, Del Paso

Igual que Juan Rulfo y José Revueltas, Fernando del Paso halló en los cristeros un hecho demasiado esencial en la vida de México para olvidarlo. Lo hizo motivo literario, y lo llevó a las páginas de su primera novela: *José Trigo* (1966). El intento inicial fue hacer un contrapunto entre el espacio urbano de Nonoalco-Tlatelolco⁸³ como presente, y los cristeros del Volcán de Colima, la historia aún viva. Quería revivir el episodio cristero, devolverle su rostro misterioso mediante la palabra. No satisfecho con mencionar solamente el cierre de iglesias, ni el dogmatismo de los sacerdotes, ni las vicisitudes de la persecución, Del Paso fue más lejos, se empeñó en hacer un paralelismo verbal que viajara del sueño a la utopía cristera, y de la memoria a la historia.

El episodio cristero que Del Paso entrega en fragmentos en *José Trigo* tiene como escenario los alrededores del Volcán de Colima y lo conocemos a través de Todolosantos y Buenaventura. Del Paso crea una dimensión escatológica con un realismo hiriente e irónico: las armas, los burros, cerdos y gallinas, los emblemas y el atuendo cristero, sombreros, parque, espuelas, utensilios, son debidamente bendecidos por el cura de Colima.

Esta obra apareció en un tiempo en que todavía la novela mexicana parecía lenta en su composición, atada al carro de la Revolución Mexicana. Venía pues a ser un experimento con el lenguaje y las formas nuevas de contar un relato. Esto lo vio claramente Esther Seligson al considerarla como “la primera novela urbana”, y su lenguaje es “el personaje central, la preocupación y la búsqueda primera de José Trigo”.⁸⁴ En los años sesenta el lenguaje fue colocado bajo la mirada del microscopio, había que descomponer la obra en cientos de partículas y luego reconstruirla. Así se llegaría al punto de partida, el

⁸³ Tlatelolco, fundado en 1338, llegó a ser una de las capitales de los mexicas; en ese mismo sitio los franciscanos crearon en 1536 El Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco, que contribuyó también en la consolidación del mito guadalupano.

⁸⁴ Véase Esther Seligson, “José Trigo: una memoria que se inventa”, en *Texto Crítico*, nro. 5, 1976, pp. 162-169.

lenguaje que la forma, y al de llegada, su estructura total. Esa novela se ha visto como la síntesis de la búsqueda narrativa que en los años sesenta emprendieron nuevos y jóvenes escritores, sobre todo los reunidos en la Onda. Los “onderos” quisieron sacar del rincón convencional a la prosa mexicana, limpiarla de sus prejuicios. Pero Fernando del Paso no sólo no perteneció a la Onda, sino estaba más allá del grupo.

José Trigo era un puente que intentaba unir en un mismo sistema verbal la historia de México con el mundo mágico y mítico de la ciudad de México que ya Carlos Fuentes había explorado en *La región más transparente* (1958). Y como punto final llegaba a la escritura rebelde y propia de la cultura pop, la contracultura de los sesenta representada en *De perfil* de José Agustín.⁸⁵ Influido por la técnica informal del *Ulises* de Joyce y la novela norteamericana de posguerra, Del Paso confía en el lenguaje y le otorga “una suerte de mágica omnipotencia”, lo somete a pruebas extremas, es más, “lo retuerce, lo destroza, para recrearlo luego en combinaciones insólitas”.⁸⁶

Desde el presente, Del Paso se remontó al pasado inmediato de sus criaturas. Los cristeros habían sido borrados del mapa social y de la memoria colectiva, sin embargo, entre los rieles y los furgones del ferrocarril de Nonoalco descubrimos a dos protagonistas de la “guerra santa”: Santos y Buenaventura.

Estos seres pertenecen a la historia y a “un mito profundamente enraizado, que parte de supuestos infranqueables”. Parecen, además, presos de ese lenguaje “esotérico, hermético, plagado de oscuros simbolismos, frutal, solar, abanderado de misterios y de magia”.⁸⁷ El viejo Todolosantos y Buenaventura se remontan en el tiempo, abandonan su rumia actual en Nonoalco y aparecen entonces en su lejano pasado cristero. Es el año 1927. Van con sus hijos por los caminos de Dios, buscando su propio destino, pues Crisóstomo los ha llamado a la guerra.

⁸⁵ Véase John S. Brushwood, *México en su novela*. México: Breviarios del FCE, 1973, p. 102.

⁸⁶ Nora Dottori, “José Trigo: el terror a la historia”, en *Nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires: Paidós, t. I, 1972, pp. 262-299.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 265.

Era la Guerra de los Cristeros. Y Crisóstomo el apacible, el justiciero, el concienzudo de Crisóstomo era el paladín, el adalid que enseñaría el camino a los milites de Cristo Rey.⁸⁸

Todo Santos y Buenaventura perdieron en la Cristiada casi todo, a sus hijos inclusive (Crisóstomo), sus bienes, la esperanza de un mundo mejor. Cumplieron su deber, reafirmando su fe y su apego a la religión católica. Esta evocación sobre la Cristiada aparece en la distancia, polarizada, pues toda la novela obedece a un sistema de oposiciones que revelan su compleja estructura y sus distintos significados. El mundo rural opuesto al mundo urbano; el presente como respuesta al pasado; el bien sojuzgando al mal. En este sistema de oposiciones, Del Paso establece la diferencia entre lo bajo y lo alto; los cristeros se hallaban en el espacio de arriba, nombrado como la Meseta de Cristo Rey, Espesura de la Santa Cruz, Monte de la Resurrección, contra lo bajo, el lugar destinado a los federales, Valle de la Matanza, Espinazo de Luzbel, Nava del infierno.

La movilización entre lo alto y lo bajo es la lucha entre lo bueno y lo malo, entre el cielo y el infierno; de ahí los nombres tan sugerentes de los lugares en que se mueven y viven los cristeros, en contraste con aquéllos donde aparecen los federales ("luzbel", "infierno"), que connotan una imagen maligna.⁸⁹

Distribuida en la novela, esta polarización funciona de manera tajante entre los cristeros. Desde la memoria es recuperada la lucha encarnizada de los cristeros del Volcán de Colima y el ejército federal. Allá está el escenario geográfico y moral que muestra Del Paso con un estilo a veces hermético, con multitud de voces locales, arcaísmos del XVI, sinónimos, expresiones populares, que imponen un realismo de la imagen y de los personajes, a las escenas y los diálogos. Allá quedaron fijas para siempre imágenes de una fe a prueba de balas: la de los

⁸⁸ Fernando del Paso, *José Trigo*, 6ª edición México: siglo veintiuno editores, 1977. Las citas que siguen pertenecen a esta edición.

⁸⁹ Miguel G. Rodríguez Lozano, *José Trigo: el nacimiento discursivo de Fernando del Paso*, tesis de doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1994, p. 80.

cristeros caídos en un combate, a los que se les inhumaba amortajados con un estandarte de la Virgen de Guadalupe. La imagen del cura que al entrar al templo vacío, dejado por los apóstatas como en un establo, ve al Señor Santiago “montado en un brioso caballo blanco, tocando a rebato la campana, mientras el demonio, derrotado, huía montado en una espantable y formidolosa yegua, negra como el ébano”. Son imágenes sólidas que entraron a la imaginación popular y de allí no salieron a pesar de los años.

La obra literaria era para Del Paso antes que nada una estructura lingüística. No obstante su juventud, la escribió a los 30 años de edad, era entonces un escritor inquieto que buscaba precisamente inaugurar otras formas para la novela. Abrevó en la fuente común en que se habían saciado sus mayores: la Revolución Mexicana, sus mitos y leyendas. En este sentido es preciso citar un antecedente literario importante, la aparición de *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes. Epopeya del auge, el ascenso y la decadencia de la Revolución Mexicana, esta obra abrió brecha para que por ella transitaran con libertad recién conquistada otros escritores.

Del Paso, como Ibarra, Garro y Fuentes, la incluyó en su texto. A la Revolución Mexicana le agregó uno de sus apéndices menos luminosos: la guerra cristera que en sus manos sufrió una evidente transformación, pues la hizo revolcarse en sus propios hitos, despojándola de su andamiaje lineal, costumbrista, haciéndola carne de un nuevo cuerpo narrativo. Como Rulfo y Revueltas, Del Paso hizo literatura con un fragmento de la historia de México.

Los escritores de los sesenta querían contar historias desde una perspectiva nueva, propiciando otra visión de mundo diferente de la que ofrecía la narrativa anterior. Tomaron entre otros asuntos el de la ciudad como semilla en proceso de descomposición, los movimientos de la contracultura como el rock, la protesta juvenil y la liberación femenina. 1966 fue el año de un relato novedoso y original por su forma y su lenguaje: *De perfil* de José Agustín, que ya citamos. Ese mismo año apareció en el escenario de las letras Fernando del Paso, de cara a la modernidad narrativa.

La historia ha sido uno de los recursos frecuentes de Del Paso; aparte de *José Trigo*, publicó *Palinuro de México* (1977) y *Noticias del*

Imperio (1988), en las que se impuso la tarea de revitalizar la historia de México a partir de un lenguaje que subrayaba el carácter de la novela, imprimía técnicas en desuso y escenarios ya vistos, sin embargo, ahora depurados y renovados. En esas obras llevó a cabo un viaje interminable en la técnica narrativa para desembocar en la nueva novela histórica.

En las tres reescribe la historia a contracorriente de los paradigmas de la racionalidad moderna, incluso marxista, especialmente en la última. El escritor problematiza las representaciones de la historia, de las historias y de la memoria, partiendo de las posibilidades del lenguaje, científico o literario, para dar cuenta de la realidad de los acontecimientos históricos.⁹⁰

Es importante señalar que el sistema narrativo de *José Trigo* está basado en la fragmentación del tiempo y el espacio y en una clara inclinación del autor por entrar al menos a dos manifestaciones de la cultura popular de México en el siglo xx: el movimiento ferrocarrilero de 1958 y 1959, objeto de una represión violenta desde el Estado monolítico derivado de la Revolución y la guerra de los cristeros, un levantamiento de raíz popular provocado por el mismo Estado, su ideología liberal y sus caudillos.

El mundo que habitan estos cristeros parece lleno de partículas de magia y de historia, de verdad y de fracaso, de falacias y esperanzas, que el lenguaje logra unificar y convertir en utopía. Descrito por otros escritores del género, el carácter mesiánico de los cristeros también es visible en *José Trigo*; bordan en sus escapularios leyendas como "Detente, bala impía" y otras que aluden a su particular esperanza en la religión católica, que debería salvarlos del abismo. A Fernando del Paso no le interesa la guerra cristera como agravio moral y cósmico que pesa sobre la conciencia nacional, según la entendió Revueltas. Tampoco es afrenta, ni resultado de la culpa histórica y cósmica que lleva el mexicano desde la Conquista. Esta guerra es una fiesta del

⁹⁰ Aralia López González, "Las historias de la historia", en *Varia Fortuna. Representaciones de la realidad en la literatura latinoamericana*, edición de María José Rodilla. México: UAM-Iztapalapa, 1997, p. 140.

lenguaje con el que transgrede, como en el carnaval, las formas y los valores de la historia ya sea la cristera o la oficial. El lenguaje no es nada más forma sino la estructura en que descansa la novela; el mismo Del Paso asume su pasión: “pero, definitivamente, se ha tratado siempre de una obsesión de forma y no de contenido, me siento atraído por el lado rítmico, musical, plástico del lenguaje”.⁹¹

Pero no solamente su lenguaje es plástico y rítmico; el que vemos en *José Trigo* también es irónico, propenso a invertir el orden de las cosas, capaz de llegar al alma de la Cristiada desde un barrio ferrocarrilero de la ciudad de México. Es una transgresión permanente. La escatología forma parte del lenguaje abrupto que usa Del Paso para inventar el espacio urbano, el presente de la novela, y el espacio rural, el de la guerra cristera que corresponde al pasado, hecha con la ilusión de los católicos, esa esperanza de que al fin verían en su patria el reinado de Dios. Utopía y mesianismo, conjugados en el pensamiento popular, que traza Del Paso como parte de un mismo regreso a la historia.

Los hombres del riel, los cristeros de otro tiempo que vemos en *José Trigo* son “hechos” lingüísticos, y principalmente seres escatológicos. Apresados en un esfuerzo común, gigantesco, para enfrentarse al ejército federal que también aparece “deformado” por su raíz popular, su vocación nacionalista, su pertenencia a una patria que es la mierda. El mismo José Trigo es sólo un emblema, un motivo literario, que introduce al lector en la historia de la novela y en las historias que va a despejar su propia incógnita. Es una especie de Ixca Cienfuegos, el personaje de *La región más transparente* de Carlos Fuentes; Ixca es la conciencia del país, la traición y la mirada omnisciente que pesa sobre la historia, la cultura, los seres y sus máscaras que chocan y se disuelven en la novela. Igual José Trigo; nadie lo conoce, y sin embargo es una presencia, la otra cara de la Historia que revela Del Paso.

“¿José Trigo?” La pregunta al inicio de la novela no se contesta de manera explícita; es una voz no un personaje concreto; suma y síntesis de la estructura de la novela, se le conoce en fragmentos. Él nos

⁹¹ Véase Fernando del Paso, “Ecos del Imperio. Conversación de Fernando del Paso y Ángeles Mastretta”, en *Nexus*, nro. 138, 1989.

remite a un relato, una narración enmarcada de la Cristiada: extensa y variada semejante a una gran pieza dentro de la obra mayor que es *José Trigo*. Consta de dos partes. La primera cuenta la historia de la iniciación de los cristeros, su éxodo hasta las faldas del Volcán de Colima y el levantamiento de su campamento; la segunda es la batalla que esperaban, la derrota sufrida a manos de un ejército mejor pertrechado, y la muerte que llega gloriosa. Los cristeros se esparcen y de ellos no quedan más que cenizas. “Y así terminó la Cristiada y los defensores de Cristo Rey, los pocos sobrevivientes a la mortandad, dejaron la guerra por la paz y se esparcieron por el mundo como el viento solano por los montes”.⁹²

La guerra dejó sólo la memoria para reconstruir la historia. La visión de Del Paso es dura, escéptica, y al mismo tiempo sagrada y profana. Guerra “nada galana por cierto”, considerada como “vergüenza del linaje humano”, “matadero que fue”, refugio natural de “fanáticos maniqueos”, de “cretinos cristianos”. Fue una e inequívoca matanza.

Todo comienza cuando el viejo Santos y Buenaventura, a petición de su hijo Crisóstomo, jefe cristero ya en funciones, dejan los rieles y se internan en las montañas del Volcán para hacer frente al enemigo. Emboscados en su campamento, donde oficia un cura que es asesor espiritual y militar de los “alzados”, los cristeros viven con una sola finalidad: la de derrotar al enemigo de Dios, el hereje ejército federal. El espacio que ocupan representa un lugar sagrado, según se desprende de su relación con Dios y de los nombres que lo evocan. La Meseta de Cristo Rey, la Barranca del Divino Cordero, Acantilado de la Divina Providencia, la Quebrada del Calvario. “Oración, más luto, más boicot, fue la fórmula valedera propuesta para la victoria. Sobre todo oración, ama taumaturga”. En esa meseta, Santos y Buenaventura se sumaron a las “milicias celestiales”. Crisóstomo era el encargado de enseñar el “camino” a los seguidores de Cristo Rey. Dios quiso que esta gente entrara a la guerra, ofreciendo a cambio la vida eterna.

En el campo se supo, dice Del Paso, que las “casas eran allanadas por los sicarios del déspota”; las mujeres violadas, tal era la “vesania

⁹²Fernando del Paso, *José Trigo*, p. 441.

de los marranos descomulgados". Los cristeros vuelven a nombrar el mundo como en el Principio; un pueblo es llamado De la Eucaristía, Colima volverá a llamarse Santiago de los Caballeros. Todo indica que el reino de Cristo al fin se instalará entre los mexicanos creyentes. Es el regreso de la utopía. Buenaventura y sus hijos pasaron por el Valle de la Circuncisión, el Lomerío de Corpus, el Despeñadero de Jesús Nazareno; el ejército cristero tiene como lema "Por Dios y por la Patria" y sus hombres se llaman Domingo de Ramos, Régulo Reyes, Doroteo Diosdado, Pablo de la Cruz. El mismo general que manda a la Cristiada, Crisóstomo, se encuentra inmerso en un halo de luz celestial que lo protege del enemigo. La primera vez que lo vemos es descrito como un San Gabriel, un arcángel de la justicia y la guerra.

Los cascos del caballo golpearon las piedras, en silencio, y de las piedras brotaron chispazos que se transformaron en un pavoroso resplandor que rodeó al hombre y al caballo, como una aureola. Era Crisóstomo. Dijo: "Ave María Purísima".⁹³

Sólo faltaba bendecir a los cristeros, a sus hijos, a sus animales y principalmente las armas. El cura lo hace en una gran ceremonia. Es el momento sublime en que los cristeros están listos para ir a matar herejes, reconquistar la Tierra Prometida; la guerra santa los espera, donde un nutrido brazo del ejército cristero se parapeta con intención de emboscar al enemigo. En una lucha terrible, desigual, en que campea la ley de toda guerra, cae el jefe Crisóstomo; el cura también es hallado de pie, pero herido. Cae fulminado, cuando los pocos cristeros con vida, maltrechos, intentan escapar por cañadas y peñascos intransitables. Nadie regresó al Volcán. "Los huesos nunca reverdecieron". Los hombres cambiaron sus armas por instrumentos de labranza. Volvieron las labores propias del campo. La tierra del Volcán cayó para no levantarse. Esta parece ser la paradoja de la guerra cristera de Del Paso: haber levantado un ejército de ángeles guerreros que dieron todo, inclusive su vida, pensando en la vida eterna.

⁹³ *Ibíd.*, p., 98.

Buenaventura es uno de esos seres hechos de historia y de leyenda, de presente y de pasado, un extraño encuentro con el México de hoy representado por los trenes de Nonoalco-Tlatelolco, y el lejano país de la Cristiada, de sus luchas fundamentales.

Vieja y cellenca, ciega y loca, acrisolada su alma por tanta aflicción que al Señor plugo darle, Buenaventura ya no recuerda la Guerra de los Cristeros, los muertos, los hijos perdidos, el indio mayo.⁹⁴

La guerra se dio en un pueblo sin memoria, dice Del Paso, martirizado, sin voz para ver con claridad la gran herida que sufrió en su cuerpo, en su alma golpeada. Del Paso mezcla la historia con la ficción, pero revisitando el lenguaje popular, sus formas y su ritmo. “En José Trigo, el lenguaje es antiacadémico, rompe pautas de lectura y formas establecidas, viola reglas. En suma, expresa una violencia”,⁹⁵ la que se desprende de la historia de estos seres y la que convoca el variado y rico vocabulario que reinventa la historia de México en 1960 y también en el periodo de 1926-1929. Lleven groserías, albuces, retruécanos, palabras como chucumite, piruja, naguas, niguas, frases de doble sentido: “te almidono los oxiuros”. Un registro que nombra el mundo al revés y le infunde un dinamismo impresionante. Los cristeros pertenecen a esta reconstrucción verbal que les quita toda solemnidad, los despoja de sus hábitos.

Del Paso toma fechas y algunos hechos reales para insertarlos en su novela y hacerlos cómplices de una trama literaria. La Batalla de los Ángeles comenzó el primero de octubre de 1928. “La superioridad numérica de los federales triunfó sobre el ardor de la legión fulminatriz de Cristo Rey”. Vanas fueron todas las jaculatorias que el cura “aventó a los cuatro vientos”. Vano el paisaje inmenso y montañoso en el que se abrigaron durante varios meses. Sólo un milagro podía haberlos salvado, pero no se produjo, aunque lo esperaban. El viejo Santos clava la mirada en el paisaje cristero.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 439 y s.

⁹⁵ Véase Aralia López González, “Una obra clave en la narrativa mexicana: *José Trigo*”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LVI, nro. 50, enero-marzo, 1990, pp. 117-142.

De pie en la mirada, vio cómo crecían las copas de los pinos. En el valle se había abierto un abismo sin fondo que tragaba a la niebla, y la niebla bajó. Los cristeros del campamento sintieron que no era la niebla la que descendía, sino ellos, ellos y el Volcán, ellos y los árboles, ellos y el mundo los que subían. Las balas de los obuses, al estallar, parecían estrellamares fosforescentes.

Una vez derrotado el ejército cristero, al que no le valieron bendiciones, rezos, misas en su honor, volvió la calma como si nada hubiera pasado. Solamente quedó en la zona de la guerra un extraño agravio, una herida abierta. A fuerza de un inventario de palabras inusuales, Del Paso mide el tamaño de ese agravio, sin calificar la cruzada religiosa. Extraña esta guerra en la que se defiende con fusiles a Cristo. ¿Qué clase de Dios es éste, necesitado de sangre para hacerse omnisciente?

Del Paso juega con las palabras, las recompone y desarticula o bien las enlaza, creando así la sensación de una guerra hecha de retazos del lenguaje, de la historia y de la fe católica en que se basó la Cristiada. Es un acierto literario, una aventura técnica con el arte de la novela; es un inventario diverso: "carranca", "arambeles", "adarce", "folgo", "seroja", "píxide", "sibiles", "govas", "jábegas", "goletas", "hirundinarias marinas", "pescuños". A veces son arcaísmos, o bien localismos. El resultado es esta obra única, escrita con un estilo extrovertido, en movimiento, ágil para la comparación y la ironía sutil, creador de imágenes que representan a otras imágenes del mundo y de las cosas nombradas. Es precisamente esta forma la que le quita al relato sobre los cristeros la tendencia social o política tan evidente en otros cuentos y novelas.

Desde su aparición, esta obra de Fernando del Paso fue considerada una exploración nueva en el vasto mundo de las palabras, a las que impregnaba de un nuevo valor social y literario, era "la euforia por las palabras raras, las extrañas, las huérfanas de sentido actual".⁹⁶ Era un diccionario de términos puestos al servicio de un proyecto narrativo

⁹⁶ Fausto Castillo, "La magia de las palabras", reseña a *José Trigo*, en *El Día*, 30 de octubre de 1966.

que desembocó en *José Trigo*, que en su año de aparición fue visto con reserva. Del Paso intentó hacer una inversión del tiempo actual en que transcurre su novela y hacerlo también historia, memoria y olvido. Trabajar la historia de la Revolución Mexicana y la de la guerra cristera como complementos de una sociedad proletaria que aún desconoce su destino, era el objetivo primordial de Del Paso. La iglesia terminaría lavándose las manos y la persecución religiosa que tanto dañó a la sociedad se hizo parte de la nada que es el país. Sí produjo, en cambio, periódicos que clamaron justicia: *David*, *La Reconquista*, *El Clamor de la Sangre*, donde poetas “chirles” denostaban al “judai-zante gobierno”. Se profanaron iglesias. La Liga alzó la voz y la mano para ajusticiar a los sarracenos. Y algo verdaderamente increíble que Del Paso cita:

Por decreto de las autoridades sanitarias, se examinó a numerosos sacerdotes y se encontró que un cincuenta por ciento padecía vergonzantes enfermedades venéreas.⁹⁷

La historia sufre una modificación mediante la hipérbole que representan en *José Trigo* la memoria que se apropia del discurso de la historia. Del Paso sugiere que la religión en México ha sido un arma muy útil para justificar una historia de traiciones, de chantaje a los creyentes en nombre de su convicción de conquistar el cielo. Pero esto se presenta bajo un rígido lenguaje alegórico, lírico a veces, que convierte a la historia reseñada en espejo de su propio pasado. Es una historia degradada, cuyos mitos se encuentran determinados por la conciencia popular según la cual detrás de sus personajes no hay nada. La nada es el último sitio del ciclo que cumplen los cristeros desde el inicio de la lucha, el ascenso a las montañas para preparar la gran batalla, la triste derrota, y el regreso a la ciudad diabólica. La nada otra vez.

En conclusión, es posible afirmar que Fernando del Paso no pretendía en *José Trigo* ceñirse a la historia sino usarla como posibilidad narrativa; él mismo ha contestado a la pregunta de qué le sucede a un

⁹⁷Fernando del Paso, *José Trigo*, p. 441. Recuérdese que esta afirmación es histórica.

autor cuando no puede escapar de la historia: trata de conciliar lo verdadero de la historia con lo exacto que puede tener la invención. Esta idea la tomó tal vez de Borges; el escritor argentino dijo que a él le interesaba “más que lo históricamente exacto, lo simbólicamente verdadero”.⁹⁸

⁹⁸ Esta observación de Miguel G., Rodríguez Lozano, 1994, está apoyada en la cita que hace Del Paso, en su *Noticias del Imperio* (1987), de Jorge Luis Borges en el capítulo “La historia nos juzgará”.

Elena Garro, memoria, locura y poesía

Además de la crónica cristera, escrita desde la proximidad del conflicto bélico y del odio despertado en ambas partes, el motivo ha sido explotado de múltiples maneras. Revueltas, Rulfo, Del Paso, son algunos ejemplos evidentes de la pasión literaria despertada por el tema de los cristeros, y uno más que se suma a los anteriores es el de Elena Garro (1920-1998), de quien se ha dicho que nació en “la década luminosa”.⁹⁹ El 22 de agosto de 1998 murió en Cuernavaca, tenía 77 años de edad. Escritora polémica exiliada en Francia, primera esposa de Octavio Paz, rebelde hasta el final, dejó una huella profunda en la literatura mexicana. “Quiero morir durmiendo”, “quiero ser un ángel, aunque creo que fui un demonio”, dijo ella misma. El dramaturgo Luis de Tavira dijo de la Garro: “No muere del todo quien es capaz de crear una obra como” *Felipe Ángeles* (1979), una pieza de teatro perfecta, que oscila entre lo “mágico y lo poético”.¹⁰⁰ Carlos Monsiváis vio en *Los recuerdos del porvenir* el triunfo de la inteligencia y del “instinto poético”, la capacidad de “crear personajes que en alguna medida son al mismo tiempo metáforas de un paisaje onírico”.¹⁰¹

En su novela *Los recuerdos del porvenir* (1963), Elena Garro se propuso volver a la Revolución Mexicana como evocación de un tiempo nublado, y con el fin de hallarle su lado oscuro e indescifrable, su expresión poética y sus latidos patológicos. Mediante una prosa lírica, el libro hacía un regreso al pasado desde un presente que era también el porvenir. Elena Garro acudió a su infancia en Iguala, Guerrero, a su iniciación en la lectura: *La Ilíada* y *El Quijote*, y allá también había escuchado el trajín de la Revolución. Solía recordar que su padre había sido maderista:

Cuando asesinaron a Francisco I. Madero nadie se atrevía a ir a reclamar su cadáver ni el de Pino Suárez; mi papá fue a reclamarlos

⁹⁹ Véase Juan A. Vizzuet Olvera, *Sobre Los recuerdos del porvenir de Elena Garro*, 1998.

¹⁰⁰ “*Felipe Ángeles*, obra ‘más importante’ sobre la Revolución”, en *La Jornada*, 23 de agosto, 1998, p. 22.

¹⁰¹ Carlos Monsiváis, “Elena Garro”, en *La Jornada*, 23 de agosto, 1998, pp. 1 y 20.

y fue al entierro; sólo fueron cuatro gatos, el poeta nicaragüense Solón Argüello –al que asesinaron al llegar a su casa– y mi papá, que se salvó porque a medio camino una amiga le advirtió que no llegara a casa porque ahí lo estaban esperando para matarlo.¹⁰²

Marcada por el periodo revolucionario, Elena Garro lo retomó en *Los recuerdos del porvenir*; la historia de esta novela la cuenta el espacio mismo, Ixtepec, donde se desarrolla. Como dice Carballo, “cuenta la vida de un pueblo del sur, Ixtepec: transmutación de la Iguala infantil de la autora”. Se trata de un relato que comienza por el final, es decir, que la historia que se va a contar ya pasó. En este sentido es una historia de fantasmas, de criaturas que habitaron en otro tiempo.

Como en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, los personajes de *Los recuerdos* están muertos al comenzar la historia. Tal vez por ello en una y otra novela la realidad esté desdibujada: una especie de finísima neblina se interpone entre los personajes y el lector. Esta realidad desdibujada, afantasmada, permite a la autora dejar a un lado el realismo crítico e internarse por los peligrosos laberintos del realismo mágico.¹⁰³

Esa realidad “afantasmada” es la que le otorga al relato su sello evocador, su halo melancólico. Melancolía aquí quiere decir queja por una situación que rebasa a la razón, y pérdida de la capacidad de amar. Melancolía que hace más irreales a los seres, al pueblo, a los hechos de esta obra. Los personajes son sólo un eco perdido en el tiempo, no seres reales. Elena Garro los ha despojado de voz y de memoria precisamente para hacerlos cómplices de ese destino común que es la evocación. El poder es también una quimera, ejercido por seres de espuma como Rosas, Cruz y Julia. Así la casta militar que aparece ha extraviado su destino, su origen. Son seres “desdibujados” que no tuvieron oportunidad de obtener libertad, conciencia, valor. En el pasado quedaron sus actos, sus deseos, sus ambiciones.

¹⁰² Patricia Vega, “La monja enseñaba a leer, y yo veía entrar la luz por las ventanas: Garro”, en *La Jornada*, 21 de noviembre, 1991, p. 23.

¹⁰³ Emmanuel Carballo, “Todo es presente”, en *La Cultura en México*, nro. 109, 18 de marzo, 1964, p. XIX.

Pegado a esa fantasía se encuentra el asunto del poder en el que se debate la historia y la acción de la novela. Sobre el escenario social y político de México, el poder es desquiciante, desequilibra a quienes lo ejercen sin medida, creando víctimas, reprimiendo a inocentes. En ese escenario aparece la guerra cristera que forma parte de una estructura de poder absolutamente corrompida, cuya lógica es el exterminio. Quizá por eso se le describe como un eco de la memoria, un reflejo no condicionado de la miopía de los militares. Resultado de la lucha sangrienta que azotó a otras regiones de México, la persecución religiosa fue una afrenta. Llega al sur como reflujo—en esa zona fue sólo una asonada— de los estados del centro en los que la Cristiada era fuerte y organizada. Novela autobiográfica, *Los recuerdos del porvenir*, reproduce también la ciudad—Iguala, Guerrero—de la infancia de Elena Garro que hizo una mezcla de tiempos con dos espacios diferentes. Las acciones que narra “se concentran en dos años de la vida de Ixtepec, de 1927 a 1929, los dos últimos años de la Cristiada, aunque alude a épocas anteriores y posteriores a ésta”.¹⁰⁴

Como se ve, el motivo cristero no es central en esta novela ya que aparece como telón de fondo, en segundo plano.¹⁰⁵ Sin embargo, es el que desencadena los acontecimientos más importantes, mostrados no como “hechos reales” sino como “hechos potenciales”, semejante a la lógica del teatro del absurdo.¹⁰⁶ En este sentido la razón se elimina, la lógica de la vida se invierte, y la memoria (lo que la historia debe registrar en el futuro) es arrojada a la basura. Hay pues un olvido que la memoria de Ixtepec rescata y provoca un juego en el que la realidad es pura ilusión de los sentidos. Si en varias novelas del género es frecuente la figura de un sacerdote tomado como el símbolo del cristia-

¹⁰⁴ Margarita León, “*Los recuerdos del porvenir*”, en *El Búho*, suplemento cultural de *Excelsior*, 18 de enero, 1998, pp. 1 y 6.

¹⁰⁵ Véase Luz Elena Gutiérrez de Velasco, “Elena Garro. Entre la originalidad y la persecución”, en *La Jornada Semanal*, 30 de agosto, 1998, pp. 6, 7 y 10, texto en el que se insiste en la aparición de la Ley Calles contra el culto religioso que “desencadena la segunda parte de la novela”.

¹⁰⁶ Véase Elsa Cano, “Elena Garro y el teatro del absurdo”, en *El Búho*, suplemento de *Excelsior*, 12 de mayo, 1991, p. 4.

nismo que debe pagar las culpas de la guerra santa, en la obra de Elena Garro, vuelve a aparecer la figura del cura.

Ahora se trata de un hombre honrado, ingenuo, que no promueve la guerra. Es fusilado de una manera cobarde, injusta, cuando intenta escapar de su verdugo. No es un símbolo del pecado como en el caso de *El poder y la gloria* y *El luto humano*, representa literalmente a un cristiano cuya pureza es evidente. En vez de ser la mala conciencia del país, el cura de *Los recuerdos del porvenir* es una voz que toma distancia y que separa los hechos del tiempo. El tiempo va y viene, jamás permanece. Es sólo un nombre. Las fechas tienen un origen remoto, misterioso. El tiempo no es circular en esta obra, tampoco cíclico. Simplemente es reiterativo, muestra una y otra vez escenarios, acciones de los protagonistas, deseos no cumplidos, sueños que llegan tarde. Es el tiempo de la poesía, que se refleja en el ritmo del relato, en su itinerario amoroso, sexual, cuya última estación es la muerte. Propicia milagros, apariciones, acelera las acciones de los personajes. ¿No fue el tiempo que convirtió en piedra a Isabel Moncada? ¿El mismo que declaró la "guerra" al general Francisco Rosas, que huye de Ixtepec?

El tiempo estancado paraliza la acción del relato, la vida de los personajes, sus sueños y su memoria. Produce seres que son un eco de ellos mismos. En tanto el tiempo en movimiento reinventa a esos seres y la vida misma de Ixtepec. Elena Garro introduce a ratos diálogos como de teatro del absurdo, inconclusos, sostenidos en una ausencia de lógica. Lo que es y no es, de un hombre sólo queda su sombra. El universo literario es un flujo y reflujo del tiempo que aprisiona a los seres y a la ciudad entre espejos siempre deformantes. Espejos, sombras, relojes, fantasmas, que llevan una intención clara: la eliminación de la realidad. Elena Garro arma su trama tomando como base el tiempo de los surrealistas, de los que aprendió a subvertir el orden de las acciones, y la historia del relato.

Elena Garro escribió una novela marcada por este movimiento del espíritu que intentó quitarle al arte peso, "realidad" para hacerlo más arte;¹⁰⁷ es más, su idea de la novela como un conjunto de impresiones caprichosas de los sentidos, está íntimamente ligada a la que propuso

¹⁰⁷ Véase José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe, 1984.

André Bretón. Su prosa y su teatro han sido comparados con el de Ionesco, Camus, Brecht.¹⁰⁸ Existencialismo y teatro del absurdo, expresionismo, están presentes en su obra que parte de la premisa de que el arte debe dejarse llevar por el libre flujo de la conciencia, y no atarse a la realidad, obedecer solamente el llamado de “la circulación sanguínea” en vez del peso de las consignas y de las ideologías.

A pesar de haber tomado un escenario provinciano, limitado al rumor, el chisme sistemático, Elena Garro escribió una novela que problematiza la vida urbana moderna. Un día de 1926 la monotonía lugareña sufre una ruptura, el tiempo se desgaja de pronto, mediante las noticias que han llegado en el tren de México y que traen impresas los periódicos:

En aquellos días empezaba una calamidad política; las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia se habían vuelto tirantes. Había intereses encontrados y las dos facciones en el poder se disponían a lanzarse en una lucha que ofrecía la ventaja de distraer al pueblo del único punto que había que oscurecer: la repartición de la tierra.¹⁰⁹

A partir de ese momento, una calamidad como una peste inunda la conciencia ciudadana: el pueblo se repliega en sus propios temores, en su repudio expreso al gobierno, porque siente pisoteados sus derechos, su libertad; cree que los valores, la moral, el eje sobre el que ha sustentado su historia, están siendo vulnerados. Una sombra más siniestra que la de antes se dibuja en el horizonte de Ixtepec desde que se anuncia la suspensión de los cultos religiosos, noticia que “atravesó mis calles, se introdujo en los comercios, penetró en las casas y puso en movimiento al pueblo”.

El tiempo de esta novela es una categoría compleja. Flujo de la conciencia escindida, el tiempo pone de cabeza el espacio: hacia atrás

¹⁰⁸ Wilberto Cantón, “El teatro de Elena Garro: la poesía contra el absurdo”, en *La Cultura en México*, nro. 191, 13 de octubre, 1965, p. xv. Cantón dice que Elena Garro ha tomado del existencialismo de Camus y del teatro del absurdo algunos elementos, su obra parece influida por Harold Pinter, pero a ello ha opuesto el signo de la “gracia poética; no el de la confusión, sino el de la lucidez”.

¹⁰⁹ Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994, p. 158. Todas las citas que hago en el trabajo pertenecen a esta edición.

no hay nada, en el presente reina la confusión y el futuro es una esperanza vaga; el tiempo actual choca con el del pasado y conduce a una lucha sin cuartel a sus dos protagonistas: la iglesia y el Estado. Bajo ese manto siniestro Elena Garro crea un ambiente casi demencial: amanecían soldados muertos, en la comandancia militar pegaban durante la noche carteles donde se leía ¡Viva Cristo Rey!, en las casas se decía “correrá la sangre de los mártires”, algunos se preguntaban ¿qué quiere el gobierno? Otros respondían “acabar con nosotros”. Nadie entendía lo que estaba sucediendo, ni la voz narrativa de Ixtepec, que se hace ambigua para que el lector descifre el misterio del relato.

Así, Ixtepec queda “a la buena de Dios”, en la incertidumbre. Por sus calles se pasea a sus anchas el rumor, espectro hecho de voces, de palabras a media asta. El desquiciamiento va tomando forma y contenido; el desconcierto asalta en cada persona; en el atrio de la iglesia se quemaron las imágenes de los santos y los clavos que sostenían esas imágenes “suspendían ahora el rostro torvo del Jefe Máximo de la Revolución, título que se había otorgado el Dictador”. La atmósfera tétrica invade los espacios físicos, los cuerpos de hombres y mujeres, inclusive determina las relaciones enfermizas que mantiene Francisco Rosas, primero, con Julia y luego con Isabel Moncada. La ciudad se va envolviendo en una lógica absurda, que se deriva del poder: la presencia en Ixtepec de los militares. La ciudad se vuelve confidente, refugio del miedo y el temor, conciencia que revela una historia; es la memoria que rescata su vida, su caída.

Esta novela echó mano de un expediente común: el tema de la Revolución Mexicana, lo cual era un riesgo evidente,¹¹⁰ sin embargo, Elena Garro transgredió ese universo que habíamos visto en otras obras; pudo apartarse “de los caminos y veredas por los que transitan los novelistas mexicanos, tanto los jóvenes como los viejos: no se parece a ninguno de ellos”.¹¹¹ Tomó pues el motivo de la Revolución y lo

¹¹⁰ Es evidente que en 1963 ya la Revolución Mexicana como tema y recurso narrativo había motivado a varias generaciones de escritores: de Azuela a Juan Rulfo, de Martín Luis Guzmán a José Revueltas, de Agustín Yáñez y Fuentes.

¹¹¹ Emmanuel Carballo, “El mundo mágico de Elena Garro”, en *La Cultura en México*, nro. 158, 24 de febrero, 1965, p.xv.

hizo un espejo deformado en el que la historia de México se busca y sólo encuentra el eco de sí misma en el que hay agravios, traiciones y mentiras.¹¹² ¿Cómo resarcir esta herida abierta no solamente en la historia del país, sino en sus mitos, sus creencias, su religión y su cultura? La respuesta de Elena Garro no se encuentra en los mitos precortesianos como en Carlos Fuentes, sino en el discurso de la misma obra, es decir, en sus profecías, en la imaginación poética que recorre sus calles precisamente cuando se llenaron de carreras y quejidos, de amores apresurados y mujeres violadas. La ciudad al fin fue tomada por el silencio que se inicia con la ley marcial, y desde el silencio sólo es posible escuchar la voz de los muertos. Isabel Moncada se convirtió en piedra y habla desde su tumba; mediante su voz se nos permite conocer la historia de la novela.

Al final de todas estas muertes y enfrentamientos, de estas sangrientas riñas, vino la desolación y la apatía, que los espejos grabaron. Los espejos no deformantes—otro elemento muy trabajado por algunos surrealistas—, sino evocadores de un pasado ya disuelto son recurrentes en *Los recuerdos del porvenir*. Son parte de la memoria, un pozo donde los seres humanos se hunden; se miran y en vez de reconocerse, se desconocen.

La guerra cristera de esta novela es, portanto, un pretexto mediante el cual se analiza la conducta sexual, íntima, de una pequeña comunidad. A partir de que la iglesia es cerrada, el cura perseguido y el sacristán golpeado hasta dejarlo medio muerto, el pueblo queda desgarrado y él mismo, narrador ocular y omnisciente del relato dice:

Siguieron unos días callados y luego volvieron los motines inútiles y sangrientos. Me invadió un rumor colérico. Yo ya no era el mismo con la iglesia cerrada y sus rejas vigiladas por soldados que jugaban en cuclillas a la baraja. Me preguntaba de dónde vendrían aquellas gentes capaces de actos semejantes. En mi larga vida nunca me ha-

¹¹² En una entrevista, Rafael Ávalos Ficaci, "El mundo maravilloso y alucinante de Elena Garro y Marcel Camus", en *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 21 de julio, 1963, p. 8, dijo: "—Los villistas eran gente extraordinaria. Yo los quiero mucho. Desde chica yo oía hablar de Felipe Ángeles, de Pancho Villa y toda su División del Norte, porque mi familia, por parte de mi mamá, fueron generales villistas".

bía visto privado de bautizos, de bodas, de responsos, de rosarios. Mis esquinas y mis cielos quedaron sin campanas, se abolieron las fiestas y las horas y retrocedí a un tiempo desconocido.¹¹³

Este “tiempo desconocido” define el sentido de la guerra cristera en *Los recuerdos del porvenir*: como una privación no tanto de la libertad religiosa sino del tiempo dedicado a un rito, el tiempo que ha instituido hábitos y costumbres cotidianas en la población. Por eso dice el narrador de la novela: “retrocedí a un tiempo desconocido”, que no es sino el de la imposición que paraliza la vida social, crea un ambiente estático, en una geografía estéril. La prohibición de la fiesta paralizó todo: la producción, la siembra, el arado de los campos, la cara de los campesinos, el río de chismes y verbenas de Ixtepec, el ansia y las esperanzas sociales, la inquietud de los jóvenes, la vida sexual. Es el tiempo del regreso en que se llega a “recordar el porvenir, lo que vendrá, que es el motivo dominante del texto”.¹¹⁴

Ese tiempo aletargado dejó en el recuerdo una imagen de arbitrariedades, linchamientos, asesinatos y venganzas, sin precedente. Implantó en la oscuridad el grito terrible, ¡Viva Cristo Rey! Solamente se escuchaba en la noche, la hora del trabajo clandestino en que salían de las sombras hombres y mujeres para burlar las prohibiciones. En esta novela no hay dos bandos, aunque en el nivel formal de la historia existen los militares enviados por el gobierno, y el pueblo laborioso que habita su propia tierra, sino una sola sociedad inmersa en sus contradicciones, sacudida un buen día por una lucha nacida de su memoria y su lengua.

La persecución religiosa es un pretexto, pero central, que le permite a Garro subrayar la manera como la sociedad aniquila sus propios sentimientos, su historia inclusive. En su propio seno los individuos se destruyen y no dejan vivos ni siquiera sus recuerdos. Ixtepec se queda en el vacío, pues la vida se la lleva el tiempo de la Cristiada; permanece solamente la pequeña ciudad como testigo para contarle a las generaciones venideras que allí hubo intrigas, odio, muerte, amo-

¹¹³ Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*, p. 168.

¹¹⁴ Luz Elena Gutiérrez de Velasco, art. cit., p. 6.

res siempre marchitos, deseos incumplidos. Es la ciudad maldita sin posibilidad de redención. Por eso casi todas las relaciones humanas se encuentran bajo el signo de la descomposición, sujetas al capricho y la voluntad del general Rosas, personaje en que la voz narrativa deposita varias paradojas.

Pocas novelas habían construido a un personaje, general revolucionario y macho, de las proporciones de Rosas. Animal del coito refugiado en la bebida, militar sanguinario, lleva en sus botas la moral, y en su pistola la impotencia que lo acosa. Él mismo piensa: “¿Por qué había de matar siempre a lo que amaba? Su vida era un engaño permanente; estaba condenado a vagar solo, dejado de la suerte”. ¿Qué lo condena? Varios elementos. El origen militar, autoritario con que trata a los demás; la manera como concibe a la mujer; el poder sin límites que detenta. Rosas representa el centro de la confusión que su pistola, su rango y su persona, han creado en Ixtepec.

Extraña y conflictiva psicología la de este general; no es un sádico, pero tampoco un militar que pondere el valor y el honor; su estado permanente es la indefinición existencial, excepto en sus gustos sexuales, por cierto, nunca satisfechos. Perdidamente enamorado de una mujer que no lo quiere ni lo soporta, se sabe burlado. El rechazo lo hierde en lo más hondo, y es incapaz de enfrentarlo. La mujer que vive con y para él, lo hace a ciegas, sin reparar que junto a ella hay un ser humano. Lo complace no porque sea un joven elegante, militar de carrera, seguro del porvenir, sino por alimentar un capricho nacido de la imposición. Es el personaje más infeliz, totalmente vacío, de todo el relato. Ni las prostitutas ni el sacristán, ni los lambiscones que se le pegan, se encuentran tan desamparados como Rosas, que vive preso de sus delirios.

Es un pozo de insatisfacciones. La violencia que practica a diario a partir de las órdenes brutales e injustificadas que dicta a sus subalternos, lo mantiene ligeramente despierto. Pero en el fondo, Rosas vive en el sueño. “En la Comandancia Militar Francisco Rosas escuchó su propia voz dando órdenes absurdas”. Su arrogancia desemboca en el absurdo. Más aún, sabe que el amor por Julia, y luego las noches en que toma a Isabel Moncada¹¹⁵ como tomar una horchata, es un viaje

¹¹⁵ Martha Robles, “Tres mujeres en la literatura mexicana”, en *Cuadernos Americanos*, nro.

interno de sus deseos que no llega a ningún destino. Cuando Isabel le pregunta qué busca, Rosas no duda en responder que nada. Subraya la palabra, pues sabe que su acción militar, su guerra contra el mundo, no conduce sino a la nada. Después de haber llegado a esa conclusión más que pesimista, revestida de fantasía, vemos a Rosas bajo la mirada de la voz narrativa:

El general se sintió aliviado. “Nada son cuatro letras que significan nada”, y la nada era estar fuera de ese cuarto, de esa vida, era no volver a caminar el mismo día durante tantos años: el sosiego...¹¹⁶

Elena Garro crea personajes que viven suspendidos, atados a su memoria que los traiciona; sus sueños son más fuertes que sus débiles caprichos cotidianos. La vigilia es un largo sueño, y el sueño la única realidad a la que deben sujetar sus débiles vidas. Los espejos ayudan a crear esta sensación de sueño constante en que vive Ixtepec, y son al mismo tiempo la memoria de la ciudad, el tiempo que la recobra.¹¹⁷ Los crueles asesinatos también pertenecen a una realidad de sombras; igual el amor, las venganzas, el odio levantado a raíz de la persecución religiosa, el coraje generalizado porque la iglesia fue cerrada. Rosas que protagoniza muchas de estas acciones no es “real”, se encuentra atado a las imágenes que le devuelven los espejos.

Cuando Rosas parte en dos la imagen de su propia cara en el espejo es evidente la división interior que padece. No recuerda nada de su vida, ningún pasaje feliz o desgraciado. Es como si el pasado se hubiera borrado: “En su cuarto Francisco Rosas con el torso desnudo se reconocía frente al espejo. Una cara extraña lo miraba desde el fondo del azogue”. El espejo no lo remite a su rostro deformado, sino a

246, enero-febrero, 1983, pp. 223-235, considera a Isabel Moncada como la “protagonista más depurada del alma femenina. Elena Garro logró unificar la magia de los sueños y el lenguaje infernal de una provinciana formada en el determinismo”, en un universo de mediocres.

¹¹⁶ Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*, p. 280.

¹¹⁷ En 1964 le preguntaron a Elena Garro si le gustaba Proust y contestó: “—No, no me gusta. Me interesa Lady Murasaki, es una gran escritora japonesa del sigloX, ahí está el verdadero Proust”, en Carlos Landeros, “Con los recuerdos de Elena Garro”, en *El Día*, 9 de abril, 1964, p. 9.

imágenes idénticas. Rosas es idéntico a sí mismo, es decir, igual a su ego. “El espejo le devolvía una imagen desconocida de sí mismo: sus ojos amarillos eran manchas de aceite que lo miraban desde un mundo vegetal (...)”. De inmediato quiere disfrazar su propia cara. Debe engañarse. Dejar de ser fantasma y títere del destino (la Revolución, los militares, la guerra) para ser Francisco Rosas. En su intento fracasa, y ni siquiera lo relaja el cuerpo joven y hermoso de Isabel Moncada, que lo espera en la cama temblando de pasión y de miedo.

Sin embargo, a Rosas no lo mata una bala, sino el desamor y la indiferencia de Julia, su primera amante, que huye con otro. En su vida sólo anida la traición, el odio, una consecuencia natural de la guerra que ha declarado a los demás. El sexo, que podría servirle de compensación, se vuelve un tormento porque lo ejerce con la misma actitud con que toma una plaza. Rosas ha sido plasmado de un modelo “real”, un hombre que conoció Garro, bello y apuesto, imponente en el amor, al que buscó en uno de sus “regresos” a México. “En realidad fue alguien que existió de veras: era guapísimo, destilaba soledad”,¹¹⁸ era muy capaz pero “perdió su destino”. En la novela sucede algo semejante, Rosas es uno de los seres enigmáticos y sonoros de un relato hecho de un tiempo que se despedaza en la realidad, un ser de trapo enigmáticamente acosado por su infierno sexual, íntimo y psicológico. Un ser al que destruye su propia belleza.

A Ixtepec tampoco lo extermina la fuerza de los militares, sino haber perdido la esperanza, que es la única posibilidad de soportar la realidad. Sobre esa pérdida construyó Elena Garro un universo poético original, que estructura su novela. Elena Garro cree que sin “ilusión” no es posible la vida humana, ni las relaciones sociales. El amor se trunca, el porvenir se llena de espinas, los hombres pierden su humanidad, el pensamiento se oscurece, la vista se nubla. La “ilusión” mantiene alerta las potencias del alma. Sin ella, el hombre queda a merced del cielo o del infierno, pero vacío. El mayor desafío para Elena Garro fue tal vez trasponer su autobiografía a la novela: haber transpuesto a la literatura la sensación de fracaso que tuvo de sus padres y sus hermanos.

¹¹⁸ María Luisa Mendoza, “El porvenir de los recuerdos”, en *El Día*, 13 de enero, 1964, p. 8.

Mis padres fueron José Antonio Garro y Esperanza Navarro, dos personas que vivieron siempre fuera de la realidad, dos fracasados, y que llevaron a sus hijos al fracaso. (...)

Ellos me enseñaron la imaginación, las múltiples realidades, el amor a los animales, el baile, la música, el orientalismo, el misticismo, el desdén por el dinero y la táctica militar leyendo a Julio César y a Von Clausewitz. Mientras viví con ellos sólo lloré por Cristo y por Sócrates, el domingo en que bebió la cicuta, cuando mi padre nos leyó los *Diálogos* de Platón, que no he releído.¹¹⁹

No sólo recibió en la casa paterna aliento a la imaginación; vio principalmente la realidad social de su tiempo, al general Calles como el enemigo diabólico de los católicos y en su imaginación infantil nació el desprecio hacia el gobernante que cerraba iglesias y perseguía a los sacerdotes. “En esos días el mundo era muy trágico. Mi héroe era el padre Pro y mi enemigo Plutarco Elías Calles”. Desde esa infancia de Iguala, Guerrero, se gestó en Elena la insatisfacción y la rebeldía, para compensar esta carencia nació su escritura.

Años más tarde, cuando Elena Garro se puso a reconstruir los escenarios que había visto en su infancia, incluyó expresamente el momento de la visita del general Joaquín Amaro a Iguala. Es la misma que aparece en *Los recuerdos del porvenir*, deformada o enriquecida por la ficción. “Cuando el general Amaro llegó a perseguir a los cristeros, todo el pueblo (Iguala) se encerró. Deva y yo salimos a correr junto a su coche abierto para gritarle hasta quedarnos roncas: ¡Viva Cristo Rey!”¹²⁰

También en la novela aparece esa escena, pero al general Amaro jamás se le ve el rostro, sólo el coche y los guardias que lo protegen, y su ropa elegante. Es un ser anónimo. La voz narrativa inventa, recrea, no reproduce la historia. Elena Garro creció en tiempos de la persecución religiosa, cuyo protagonista fue Plutarco Elías Calles, el dirigente máximo que pasó por encima de muchos derechos ciudadanos. Años más tarde transformó sus impresiones en una novela en la

¹¹⁹ Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: SEP, Lecturas Mexicanas, 2ª Serie, nro. 48, 1986, p. 495.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 497.

que la figura masculina, Rosas, aparece deformada, expuesta al odio colectivo. Rosas es a fin de cuentas el "modelo" de una máscara atrás de la cual se esconde el poder militar y su prepotencia.

Más allá de cualquier ideología, en *Los recuerdos del porvenir* se presenta a los beligerantes como una e indivisible unidad social, cuya composición es variada: militares surgidos de la Revolución Mexicana que atropellan al pueblo; el típico cacique enriquecido por la fuerza y la violencia; el rumor que como un río se desliza por la boca de todo el pueblo; las mujeres impúdicas, a expensas de cualquier militar, que son criticadas y condenadas por la decencia; la clase media en ascenso tan católica y llena de prejuicios. Todo esto es una muestra execrable del país.

El momento de mayor intensidad lo alcanza Elena Garro cuando se descubre el complot, la noche de la fiesta que la sociedad de Ixtepec le daba al general Rosas para romper hostilidades, y que serviría para facilitar la fuga del padre Beltrán, en la clandestinidad. La misma noche, una joven de familia decente, Isabel Moncada se convierte en amante de Rosas, no obstante que el general ya ha asesinado a Juan Moncada, hermano de Isabel. Al mezclar su vida con la del general Rosas, el enemigo ejemplar de Ixtepec, la encarnación de todo lo diabólico que hay en la población y elemento que subvierte el orden moral, histórico, de la ciudad, Isabel Moncada se condena ante el tiempo que representa: la juventud. Su lucha es siempre contra Cronos que desea destruirla; mujer inteligente y audaz, Isabel intuye que a ese enemigo sólo podría vencerlo metiéndose en su intimidad. Entra y sale de los brazos de Rosas como una operación automática; y mediante la traición, de la que Isabel parece ser el símbolo perfecto, destruye al hombre que sembró sólo insolencia, represión y odio en Ixtepec.

El complot define entonces el descenso de Rosas. Para él no representa un éxito haberlo descubierto, sino una herida más en su mente desgarrada. A la traición, responde con aprehensiones, cateos de casas, fusilamientos. Rosas vence al pueblo que se le había sublevado en el silencio. Pero el mismo día que ordena fusilar a varios ciudadanos de Ixtepec, su conciencia estalla en el cementerio, desarticula su vida íntima, y deshace su carrera militar. Destruye al enemigo y al mismo tiempo se destruye a sí mismo.

Novela sentimental o para mujeres, *Los recuerdos del porvenir*, describe escenas donde la mujer no es dueña de sus acciones; arrastrada, puta por mandato, ejemplo de deshonestidad. Es como una presa que se disputan las fieras. Pinta un cuadro de orgía y de locura, represión y poder, los signos que caracterizan a la sociedad contemporánea. Pero a pesar de esa degradación constante, renace ahí mismo el poder de la palabra, fuerza promisoría, vigorosa, que reinstala el reino de la vida, y que construye y deconstruye la escritura de *Los recuerdos del porvenir*.

¿De dónde llegan las fechas y a dónde van? Viajan un año entero y con la precisión de una saeta se clavan en el día señalado, nos muestran un pasado, presente en el espacio, nos deslumbran y se apagan. Se levantan puntuales de un tiempo invisible y en un instante recuperamos el fragmento de un gesto, la torre de una ciudad olvidada, las frases de los héroes disecadas en los libros o el asombro de la mañana del bautizo cuando nos dieron nombre.¹²¹

Hay en esta obra un lamento por la prohibición de cultos, que no se escucha en boca de los personajes, sino a través de esa voz poética, siempre evocadora, que es la de Ixtepec. De pronto el tiempo se detuvo. En esos años terribles, los caudillos revolucionarios se convirtieron en símbolos de un frenesí difuso, que los condujo a la irracionalidad. El poder crea a su alrededor expresiones patológicas. Y el poder que creó la Revolución Mexicana, no fue la excepción. Vivió una etapa bajo el terror: la del Maximato, que es el tiempo histórico de *Los recuerdos*. Pero la memoria no recupera, como en *Del Paso*, a la historia, sino el tiempo de la narración que es prosa poética. Recupera imágenes de la luz, del porvenir, del sexo como capricho y venganza, del hombre dividido entre la noche de sus impulsos y la vigilia que lo trastoca. Las imágenes se tejen en una narración que produce resplandores increíbles:

Apareció la raya naranja que anuncia la mañana; la luz subió por el cielo y nosotros seguíamos en el atrio; teníamos sueño y sed pero no queríamos abandonar a la iglesia en las manos de los militares. ¿Qué

¹²¹ Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*, p.267.

haríamos sin ella, sin sus fiestas, sin sus imágenes que escuchaban pacientes los lamentos? ¿A qué nos condenaban? ¿A penar entre las piedras y a trabajar la tierra seca?¹²²

La voz del narrador, la de Ixtepec, no tiene ideología. Es sólo un testigo que describe el mundo que ha presenciado, para atrás o para adelante, detenido por el tiempo, a fin de cuentas el elemento que estructura el universo de la novela. El tiempo que hizo pasado y porvenir Elena Garro tanto en su obra como en su propia autobiografía, nunca escrita. Su salida de México en 1971 y su regreso veinte años después no es un viaje simple de ida y vuelta, sino un exilio que parece haberla torturado muchos años.¹²³ No obstante escribió, en París o en Madrid, y sobre todo reconstruyó su única patria inolvidable: la de la infancia.

¹²² *Ibidem*, p. 163.

¹²³ Véase Patricia Vega, "Tras 20 años de ausencia, Elena Garro volvió a pisar suelo mexicano", en *La Jornada*, 9 de noviembre, 1991, p. 38. También de la misma autora, "La monja enseñaba a leer, y yo veía entrar la luz por las ventanas: Garro", art. cit. Y "En el catolicismo existe un margen más grande entre el bien y el mal", en *La Jornada*, 22 de noviembre, 1991, p. 24.

Rescoldo de Antonio Estrada

Hablar de la cultura liberal en pugna contra la cultura católica es mencionar al mismo tiempo los extremos a los que condujo esa lucha, uno de los más visibles fue el olvido en que permaneció la novela cristera en general, y en particular *Rescoldo. Los últimos cristeros* (1961) de Antonio Estrada. Escondida para los lectores, ignorada por la crítica a pesar de su indudable acierto literario, esa obra era algo más que la crónica de la muerte del padre del autor, el coronel Florencio Estrada, que cayó en su último levantamiento en las montañas de Durango, en la “segunda” Cristiada. Como Del Paso y Elena Garro, este escritor fue a la historia para desenterrar más que una injusticia, la épica de una acción antiheroica, marcada por la tragedia de la fe.

Antonio Estrada nació en Huazamota, Durango, en 1927, pasó su infancia en un asilo de la ciudad de México que albergaba huérfanos de la Cristiada. Estudió periodismo en la escuela “Carlos Septién García”, en la que conoció y trabó amistad con Vicente Leñero. En esa misma época conoció a Juan Rulfo. Su novela *Rescoldo* la empezó a escribir en 1955, y fue publicada seis años después. En 1967 apareció su segunda novela, *La sed junto al río*; murió en la ciudad de México en 1968. Era un escritor prácticamente desconocido. Dominado más por la evocación literaria que le inspiraba su propia vida, Estrada logró tomar distancia a los acontecimientos que protagonizó su padre, y quitarles el peso de la realidad y la autobiografía. Los transformó entonces en una historia hiriente que sólo podía revivir la novela.

Si Elena Garro escuchó y llegó a ver el halo de la persecución religiosa en Iguala, Guerrero, Estrada vivió el episodio en carne propia, pues en la revuelta perdió a su padre, cuando era un niño de nueve años presenció los hechos que el escritor reprodujo años más tarde. Aquella experiencia fue recuperada por el escritor que la colocó en la balanza de la memoria con la intención de regresar al escenario, a la geografía, a la figura de su padre y de quienes lo siguieron hasta el final, y crear una obra que rebasa el realismo y la novela histórica. Desde la memoria, siempre ambigua, espejo deformador de la realidad histórica, para recrear el drama de estos últimos cristeros de *Rescoldo*.

Levantado en armas contra el gobierno apóstata, el coronel cristero Florencio Estrada murió en la línea de fuego, en franca desventaja ante el enemigo; su mujer, sus hijos y familiares vieron cómo caía y sin embargo seguía disparando a los enemigos bajo la luz del sol que no volvió a ver. En el trayecto que va de la novela de la Revolución a la novela histórica puede ubicarse *Rescoldo*, un texto que de inmediato remite a Rulfo: el lenguaje regional, afincado a la tierra, la tradición y el habla popular es parecido; la geografía semiárida, de grandes llanos por los que solamente pasa la soledad del hombre también se aproxima a la de Rulfo; la fragmentación del tiempo y del espacio, y el manejo de varios puntos de vista los acerca, así como el diálogo con los muertos, el tiempo que regresa, y la infinita desolación del alma humana producida por la orfandad. La historia de la novela está contada desde el punto de vista del huérfano que ha perdido a su padre y comienza por el final, cuando acompañado de su madre va a la montaña en que murió Florencio Estrada, el coronel que dirigió a un puñado de cristeros a partir de 1934. Es importante volver al significado de la palabra del título de la novela pues refleja su sentido. “Rescoldo” es el fuego o brasa que se conserva bajo la ceniza; remite, por comparación, a escozor, recelo o escrúpulo. Estos cristeros se han rebelado por “recelo” y “escrúpulo”, son en la novela esa “brasa” escondida en las montañas, apenas prendida. Pero hay otro sentido de esa palabra: “avivar el rescoldo” que quiere decir renovar, avivar o hacer que tome nuevo incremento una pasión o una situación de violencia que estaba en camino de extinguirse.

La obra de Estrada exige un lector que suprima la ideología y se atenga a su expresión. Recupera el habla del campesino, su ilusión por hallar cierta luz en mitad de la oscuridad que fue México en esos años. Es un juego meticuloso con las posibilidades del lenguaje popular. “—Ruegue por mis hijos y por mí, Florencio... Ya miró que sólo nos quedaron su buen recuerdo y los dientes de oro del piloto”,¹²⁴ La mujer le habla a la tumba de su marido, justo al lado donde “se afortinó ya herido, hasta que se le embaló la .45”. La mujer y el niño

¹²⁴ Antonio Estrada, *Rescoldo. Los últimos cristeros*. México: Jus, colección Voces Nuevas, 1961. Todas las citas de esta novela pertenecen a esta edición.

van a Huejuquilla con la intención de hallar los restos del padre muerto hace muchos años y llevarlos a la ciudad de México. Pero ni siquiera saben con seguridad el sitio donde quedaron. “Con los años, necesitaron el campo para otros igual de urgidos. Removieron sus huesos con la tierra, y terrones y restos de vuelta encima de los nuevos muertos”. El niño que pierde a su padre, se queda con las manos vacías; pasado el tiempo, la escritura lo regresa a aquella historia, aquel pasado hecho de olvido.

Rescoldo cuenta la historia de un éxodo hacia las montañas; un éxodo siempre ascendente que se convierte en feroz huida y ansiada cacería; dura lo que tarda en llegar el ejército federal enviado a cazar a los “alzados” cristeros. No es un éxodo para hallar nuevas tierras, salvarse, sino para lavar una afrenta y obtener un pase a la vida eterna. Un día de 1934 sonó una voz en aquellos pueblos que decía nos vamos a la sierra, “otra vez la persecución del gobierno”; y las mujeres a rezar, a llorar y a pedir a sus maridos que no, por favor, no lo hicieran.

“¡Qué va a ser de nosotros, Padre mío!”. Nadie supo de dónde salió la orden del regreso a las armas, pero estos cristeros creyeron que serían perseguidos como antes y decidieron adelantarse a las fuerzas del gobierno. Pelearían por defender su honor, convencidos de que preferían morir de pie que vivir de rodillas. Las voces que escucha el niño que narra son diversas, se estrellan siempre contra los muros del silencio y la respuesta militar del gobierno: “Nosotros que nunca pensamos volver a esto. Mire nomás, Cholita”.

Esta tribu que dirige el coronel Estrada camina por el monte, se refugia en cañadas, en cuevas y sufre las calamidades de una naturaleza reseca, hostil al hombre, plagada de alacranes, serpientes. Pero no le importa el *vía crucis* que se expone. Tiene en la memoria la “callista” y se apresta a defender el honor de los cristeros levantados en 1927, y el juramento ante la hostia de morir por Cristo.

El tiempo va dando la pausa del relato; en 1934 este puñado de hombres decide levantarse en armas nuevamente contra el gobierno porque no ha respetado los acuerdos de 1929. En realidad la “Segunda” se originó como consecuencia de la implantación de la educación socialista que el gobierno de Cárdenas (1934-1940) trató de imponer en México. Los cristeros del coronel Estrada entablan combates es-

porádicos, usan la táctica de la guerra de guerrillas, atacan y se esconden. Con todo es un ejército muy frágil que sufre bajas en su pequeño y mal pertrechado puñado de serranos. El padre Vargas, enviado por la Diócesis, trata de disuadir al coronel Estrada en una visita a su campamento; depongan las armas, les suplica, y les garantizamos una salida hacia Estados Unidos, donde podrán hacer una vida digna con sus mujeres y sus hijos. La respuesta, invariable, de Estrada y sus hombres no admite dudas: "Usted nos pide, Padre, que corramos como gallinas, eso no lo vamos a hacer jamás". El sacerdote insiste, ordena que obedezcan, y ellos no dan un paso atrás. Cansado, vuelve a su parroquia; antes de partir le dice a la gente de Estrada que están excomulgados. El siguiente año, 1935, los sorprende peor de como empezaron su lucha; asediados por el ejército federal que ahora sí los ha sitiado en una zona reducida, hambrientos a grado extremo, con muertes muy dolorosas de amigos y algunos niños que van en la "tribu". Los pertrechos prometidos jamás llegan porque o bien son incautados por el enemigo, o bien no pueden ser enviados. La única ayuda que reciben estos últimos cristeros es de la Brigada Femenina, una agrupación católica de Durango que envía algunos recursos, tan escasos que apenas alcanzan para unos cuantos días de subsistencia.

Es absoluta la entrega de estos hombres y mujeres que describe la prosa ligera, detallista de Estrada; desfalleciendo de hambre y de sed, expuestos a la intemperie de las montañas, a merced de la superioridad del ejército federal, no desisten en su empeño. En realidad la obstinación en la lucha parece la obediencia a una voz interior, el llamado de la sangre, que los une y los convierte en seres casi invencibles. Saben que van a morir, pero siguen adelante; que arriesgan también la vida de los hijos, no les importa. El martirio llega a sus últimas consecuencias, cuando va hasta ellos el padre Montoya, les lleva alguna ayuda, y sobre todo el consuelo del perdón. Bautiza, confiesa, casa a varias parejas y en la misa, ofrecida en la altura de las montañas donde se refugia esta comunidad cristiana, les dice que es posible que esta comunión sea la última que reciban en la vida, así deben asumirla. Entonces también será una extremaunción.

Convertido en patriarca, el coronel Estrada no conoce la derrota, tampoco la maniobra política; es un hombre al servicio de una causa,

la cristera, y sólo levanta la mano para indicar el camino que se debe seguir. Es un camino sembrado de espinas, pero necesario en su imaginación y en su ideario. Más que conducir a su pueblo, éste lo guía a él. El coronel conoce estas señales y las aplica en la vida y en la lucha, también en la posición intransigente respecto de los ofrecimientos del gobierno. Es la conciencia de cada hombre y mujer que permanece en una lucha que a todas luces carece de esperanza.

Como los campesinos de Rulfo, los de Estrada razonan en su lenguaje coloquial sobre complejos temas como la muerte, el tiempo, la idea de Dios y la nada; arropados en la miseria y la soledad, se expresan con un vocabulario rico en modismos sacado del habla popular. Usan el lenguaje de los diminutivos y las invocaciones al cielo. A la muerte del mayor Frumencio, emboscado por los indios coras que se han pasado a las fuerzas del gobierno, Florencio Estrada siente que no le han amputado a una parte de su "mejor gente", sino una parte de su espíritu y del impulso que lo movía en la guerra:

Quando teníamos a Mencho—fue diciendo con desgano y fumando sin saborear—yo sentía que nunca habría cosa que me hiciera tener miedo, ni tristeza ni nada. Hoy yo mismo miro que soy otro. Siento que Mencho se ha llevado la mitad de mis fuerzas. Como si nomás me hubiera dejado un brazo, y el izquierdo para más, el que menos sirve... Sería que con su silencio y aquello de estar tan pronto a cualquier brete de guerra, nos borraba la verdadera pena de nuestra entrega.¹²⁵

Y mientras el lamento se extiende como una sombra por la mirada de los cristeros, el coronel Estrada sigue pensando en el sacrificio a que sometió a su familia; a su lado, desfalleciendo por los ayunos, débil y enferma su mujer embarazada, y sus hijos desnutridos. A fuerza de una prosa que recoge el habla y que se niega a ser literaria, Antonio Estrada crea escenas goyescas, en el cielo de los pobres.

Esta novela no es sólo la historia de unos cristeros alzados, su entrega a una causa que reconocen perdida; también es un viaje al alma

¹²⁵ *Ibidem*, p. 170.

popular, en el que se reconocen, mediante sus diálogos, sus corridos y canciones, su fe y su necesidad, una forma de vivir ajena al mundo moderno y ajena todavía de las perturbaciones urbanas. Se levantaron una vez más por un juramento, creyeron con honradez en la dignidad de su lucha, pero no pensaron en que en la caída final perderían a sus seres queridos, sus sueños, sus mujeres y sus hijos. Caminan por los montes como en una peregrinación hacia ningún sitio; en el futuro hallarían paz, ayuda, en el futuro entenderían su entrega a la causa cristera, en el futuro—la historia o el porvenir—escucharían los corridos que cantaron en las montañas, esos días de 1934 a 1936. Alguien recogería sus voces.

Señores, vengo yo de Durango,
Vengo a traerles una canción:
Es el corrido de los cristeros
Que allá hicieron la rebelión.
Trinidad Mora por Ballacora,
Federico Vázquez por Mezquital;
Florencio Estrada por Huazamota
Y rancherías del Río San Juan. (...)
Vuela, paloma de los arroyos,
Vete ligera sin descansar.
Dile al gobierno que va a costarle
Un poco caro poder ganar.¹²⁶

Al fin Estrada entiende que su lucha es un desatino, aunque reconoce que valió la pena hacer un sacrificio en nombre de Dios. Ofrece a su mujer el retiro; ir hacia Nayarit, luego a Sinaloa, buscar sitio seguro para ella, el nuevo hijo que está por nacer y para los otros tres, entre los cuales se encuentra Antonio. La huida no puede esperar. Pero los que la emprenden tendrán que vencer a un enemigo más cercano y duro que los asedia: el hambre, la soledad, la naturaleza, la geografía

¹²⁶ En este corrido se encuentra una parte de la historia que leemos en *Rescoldo*, pues en otras estrofas se habla del primer levantamiento en 1927, de sus éxitos en la guerra, y también del último en 1934, en la zona que actuaban y los apoyos de indios coras y tepehuanes que recibió la guerrilla de Estrada.

abrupta y áspera, la fauna y la flora inclementes. En este último intento de salida, nace la hija de Estrada, Constanca, y él reafirma su voluntad de olvidar todo y ponerse a trabajar por el bien de la familia. Reconoce esto: "Hemos perdido la jugarreta, porque así vendría apuntado en el papel de nuestro sino, que ni qué". El nacimiento es un renacimiento del coronel Estrada; renacen sus ilusiones, sueña con el futuro de su pequeña Constanca, el mundo para él y su gente se renuevan en ese instante. La pequeña es "nuestra vuelta a la vida", que bailará redobas, y cantará "conmigo los corridos sobre cosas de nuestra bola".

Pero la esperanza dura muy poco. Es cortada de nuevo por el eco de las balas, la metralla que avanza. "No oíamos ni nuestros suspiros, ni las pisadas recias sobre la hojarasca, y sobre las cañas vidriosas de las dalias. Mamá era como un costal de vida en hombros y brazos de los señores".¹²⁷

Las imágenes que crea Estrada en su relato dan la sensación de verosimilitud a las acciones; se basan en una combinación de metáforas del cielo y de las sierras, de los ríos y la vegetación escasa de esas montañas. Pero Estrada las enriquece con el vocabulario típico de la región que convierte en lenguaje literario; así, las voces perdidas de seres insignificantes en su condición social, son rescatadas por la imaginación del autor. "No tardó en irse levantando a las cansadas, una luna casi entera, allá por la línea torcida de las sierras de Zacatecas".

Toda la historia de la novela es desdichada; un infierno que cavan día a día los protagonistas, seguros de que perderían la Tierra pero ganarían el Cielo. Hacia el final, arrecia la cacería del ejército federal, sobre todo después que el general Elizondo es acibillado a tiros por el mismo coronel Estrada, cuando festejaba un aparente triunfo. Sus soldados habían capturado al padre Montoya, lo mataron y le cortaron la cabeza que van mostrando a quienes lo conocieron. Como respuesta, Estrada entra a la casa donde Elizondo festeja la muerte de Montoya, el único amigo de los cristeros, y lo mata. Entonces la cacería del ejército federal aumenta. En su huida, Estrada y sus hombres se enfrentan a una situación insostenible, falta de alimentos y pertrechos, dispersión de las familias en plena sierra. Pero los desmoraliza

¹²⁷ *Ibidem*, p. 179.

más que nada la evidencia de las bajas que sufren cada día, como la del Zarco, uno de los mejores hombres que acompañaban a Estrada, y justo cuando había decidido retirarse. “El Coronel se dejó caer a peña, y como los demás clavó los ojos en el suelo también nublado por la noche”.

Frente a las desgracias que llueven ininterrumpidamente, Estrada no inclina la cabeza jamás, pero empieza a mirar hacia abajo, la tierra que es su única identidad, de donde viene y hacia donde va, la tierra que lo ha levantado en armas, y la que sigue dictándole un extraño destino, en el que encuentra la justificación a sus creencias. Según Ortega y Gasset la “sustancia de la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias”. Y a Estrada lo mueven menos las ideas que la creencia de que su lucha es un destino y una necesidad de su vida y de la historia de la que se siente parte. A él y sus hombres los reanima e impulsa un pensamiento telúrico. Ellos han nacido de la tierra, a ella volverán inevitablemente; su porción de Paraíso se encuentra ahí, en Mezquital, Huazamota, y las montañas donde se esconden. No combaten por obtener tierras, tampoco para reconquistarlas; es evidente que son portadores de una mística según la cual la tierra es sagrada, un misterio y una gracia que genera la vida y también la muerte, en ella se encuentran sus antepasados y para allá irán ellos también al morir.

El mayor peso que soporta el personaje del relato cristero es el de la historia; su destino se encuentra escrito y no debe verse en esta afirmación determinismo alguno; “el destino de la humanidad” creyente es el mismo que describe Eliade como formando parte de la “historia contemporánea en su totalidad”, y no solamente el destino individual. La persecución, la cárcel, la tortura, el hambre, forman parte del sufrimiento que debe soportar con estoicismo un cristero. ¿Por qué? Su destino histórico parece dirigido por el “momento histórico” que es, no obstante las posibilidades de evasión, trágico, patético, injusto, caótico, “como debe ser cualquier momento precursor de la catástrofe final”.¹²⁸ En la catástrofe puede verse “un signo de los tiempos”, ya

¹²⁸ Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza-Emecé, 12ª edición, 1998, pp. 122 y s.

que “estamos por encima del Destino”; los teólogos del cristianismo la leyeron como una “necesidad”, un demiurgo, es más como la voluntad de Dios.

En el fondo de la creencia de estos cristeros late esa misma “necesidad”, esa “voluntad de Dios” por entregarse a una causa total. El coronel Estrada sigue los pasos de Cristo; sabe que alguien lo va a “vender” por unas monedas; en efecto, su compadre lo entrega a cambio de cien pesos de plata. He ahí una imagen de Cristo y de Judas. Se lo avisan en una carta, “Por nada del mundo se te ocurra venir a Huejuquilla o a la Hacienda. Armas ha ofrecido dinero por todas partes a quien te entregue. Es seguro que cualquiera te venderá”. Justamente Estrada cae en la trampa, pues va a Huejuquilla, y el “compadre” lo entretiene mientras manda un correo que avisa al ejército del paradero de Estrada y su puñado de hombres. Es traicionado.

De Huejuquilla a Durango
Cantan la muerte de Estrada.
Dicen las gentes contentas:
—Al fin se calma la Sierra,
se acabó toda Cristiada.

Estrada establece un diálogo entre la historia y la novela. La primera es una verdad protagonizada por el hombre en su calidad política, que debe ser desenterrada del olvido mediante la palabra. La historia es cómplice del escritor no su herramienta para construir ficciones. La novela en cambio es para Estrada una invención o recreación de esa verdad. En su estilo rápido y leve, construido mediante el habla de la gente, sus hábitos y creencias, que parece sacado de la novela realista del xx, logra entrar en el alma popular, apegada a sus tradiciones, a su historia. Descripciones del día y de la noche, de las sierras peladas, en las que importa más la imagen que la realidad misma. “Prontito ya todos los palos eran iguales por la espesa oscuridad. Y la Sierra un contestar y un responder de los mil seres, despertándose bajo las piedras y la hojarasca”. Este mundo oculto lo refleja el texto con gran fluidez en un tejido de frases que van del color a la luz, del grito al silencio, de la palabra al pensamiento. “Ya estaba amaneciendo. El oriente de cumbres cercanas y altas era un forcejeo entre llama-

radas color naranja y el vaho pardo que despedían las juntas de los montes". Estas "llamaradas color naranja" alumbran el entierro de una pequeña que murió a consecuencia de una picadura de alacrán. No es por tanto, el lamento de la pérdida lo que ocupa el primer plano de la acción, sino el reflejo de ese amanecer entre los montes, como la tribu primera.

La prosa de Estrada se abre paso por una maraña de expresiones locales que han resistido el paso de los años; la fue construyendo de retazos de una realidad inmutable que se resiste a los cambios, como suelen ser muchas comunidades de México. Esos retazos parecen pegados a la historia oral de esta gente y hacen de *Rescoldo* una novela de la fragmentación y la ruptura; la palabra de estos cristeros siempre se encuentra interrumpida, ya sea por el gobierno, por la historia sinuosa que les ha tocado vivir, o por sus mismas ataduras sociales y religiosas. Sus acciones, las que llevan a cabo en la guerra como las que posteriormente ejecutan para salvarse, también han sido fragmentadas; las oraciones que rezan pidiendo a Dios, se estrellan contra el silencio de las montañas y se resquebrajan; el espacio en que habitan también carece de unidad y son peñas, rocas, cuevas, despeñaderos, riberas de los ríos, por las que van estos nómadas de la fe hasta sucumbir. El tiempo es una ruptura constante: el de la narración, que se adelanta, retrocede, se instala en el presente, en el pasado, va al futuro, hace un resumen y se planta en su movimiento.

Las premoniciones se cumplen pero lo ignoran sus protagonistas; la más severa es la que se le revela a doña Lola, mujer del coronel Estrada, a través de un sueño, precisamente la noche en que es asesinado. Desde la peña en que lo aguarda intuye que su marido ha ido tal vez a su última cita; espera junto a sus hijos noticias del ausente. La primera que recibe es a través de este sueño, hecho de imágenes rotas, que ella cuenta al día siguiente: "Toda la noche estuve soñando cosas... Era un herido, porque las sábanas estaban manchadas de mucha sangre. Pero por más que me fijaba no le distinguí bien la cara. Sabe Dios lo que sería". El sueño es un filtro por donde pasa la premonición de la muerte, pero solamente la conoce el lector que va armando la historia. En ese sueño, podía haberse enterado de que la cara soñada era la de su marido, y la sangre, la que despedían sus

heridas de bala. En el descenso de esta historia se levanta, portentosa, la vida rota por una traición, la historia de México condenada a su eterno naufragio.

Esta es la novela de lo que pudo ser y no fue, de la traición y el agravio. Pero Estrada no señala de manera directa esa traición, el agravio hecho a los últimos cristeros; cambia esa “realidad” por los colores de la naturaleza, las luces del día y de la noche en que se cobijan estos cristeros, el habla secular. La realidad es entonces sombra de la realidad; la guerra no produce sólo desolación sino una resignación triste. Antonio Estrada crea otra realidad, hecha de las cenizas de una llamarada que no fue prendida en algún momento de la historia y que, debido a su complejidad, resulta difícil apagar definitivamente. No es sólo la llama de un rencor de católicos contra sus inquisidores; tampoco el enfrentamiento físico y militar, moral, que propició la Cristiada. En las páginas de *Rescoldo* hay algo menos concreto y por eso mismo menos obvio: una nueva naturaleza de los cristeros en la que sobresale el pasado y el futuro del ser humano, y la voz popular que recogió su historia.

Cinco hombres eran su escolta,
cincuenta los federales.
Ríndete Florencio Estrada,
¡viva el Supremo Gobierno!
—gritaban por todas partes.

La persecución en esta novela no termina con la muerte del “último cristero”, el coronel Estrada y su puñado de hombres; años más tarde, la familia Estrada, en la ciudad de México, era vigilada, y la viuda tuvo que cambiar su nombre por María Ramírez para no ser reconocida. “Siguieron rastreando a la familia de Estrada, sobre todo a Lola Muñoz. Los agentes siempre salían con lo mismo: —Queremos saludar a Lolita”. Y los que se habían alzado con Estrada, fueron perseguidos y algunos “ajusticiados” en 1940. El periodo de la reconstrucción nacional iniciado por Obregón en 1921 se basó en el terror; los caudillos de la Revolución Mexicana fueron sin duda severos y ciegos respecto de la religión católica, e implacables con los cristeros, es decir, con un sector campesino desprotegido, siempre a la zaga del

progreso que permaneció como el fusil de Demetrio Macías en *Los de abajo*, apuntando hacia el futuro.

La Cristiada había sido eliminada pero su “rescoldo” era eso: una llaga viva que seguiría lastimando a la historia del país; una ceniza no extinta del todo que debía permanecer en la imaginación popular y en la cultura ilustrada. Esto lo retomó años más tarde Héctor Aguilar Camín en un cuento que estructura una entrevista, “Meseta en llamas”.

Aguilar Camín, memoria íntima de la Cristiada

Huérfanos somos, sin padre nos hemos quedado.

Ameno y excepcional historiador de la Revolución que se formó en el Norte y de allá bajó a la ciudad de México dirigida por sus caudillos triunfantes, De la Huerta, Obregón y Calles, para imponer sus modelos de desarrollo y sus delirios por casi 15 años, Aguilar Camín es ante todo un escritor de las adversidades de México. Interesado en entrar, con una habilidad excepcional y de un lenguaje en fuga, a las zonas más degradadas de la historia del país, ha creado personajes que toma prestados de la realidad y los convierte en realidades ficcionales y distintas. Sus novelas demuestran esta dialéctica de la visión real. Parecen “testimonios” de un poder sin límite que enturbia la melancolía, el amor, la amistad y la política, como *Morir en el Golfo* (1984). Pero su obra más perfecta es sin duda *La guerra de Galio* (1991), texto que describe a la ciudad de México en el litigio pasado y de su identidad, en la que convergen amores imposibles que desquician a los amantes, seres que creen en la utopía de la revolución socialista, intelectuales del poder, como Galio Bermúdez, figuras de la política nacional y las dos caras de Octavio Salas, director del periódico más influyente.

Ha escrito novelas cortas, y libros de cuentos, muestrarios de sus preocupaciones existenciales y literarias. En *Historias conversadas* (1992), reúne varios cuentos que por lo común narra una voz “invitada”, es decir, un personaje que el narrador inquiere para desencadenar la acción. Periodista fundador de dos publicaciones contemporáneas, *Nexos* (1978) y *La Jornada* (1984), ha puesto en sus cuentos y novelas parte de su experiencia como articulista y autor de algunas columnas semanales. La historia que él ha desentrañado también la suele depositar en la ficción, y esto es más que evidente en “Meseta en llamas”,¹²⁹ donde Aguilar se convierte en narrador de historias “verídicas”, tomadas de la realidad, para construir un universo ficticio autónomo, de notable fuerza dramática. Parece interesado en hurgar en

¹²⁹ Héctor Aguilar Camín, “Meseta en llamas”, en *Historias conversadas*. México: Caly Arena, 1992.

la cara oculta de los cristeros, en sus resortes íntimos, no en la épica armada como la que muestra Antonio Estrada en *Rescoldo*. A ratos se asemeja a Rulfo. Su cuento es memoria viva que explora la conciencia colectiva que con tanto éxito trabajó en su momento William Faulkner en *Mientras yo agonizo*.

Semejante a José Emilio Pacheco y Fernando del Paso, el interés de Aguilar Camín no es volver a la Cristiada en busca de la verdad, sino transgredirla. La verdad es una zona minada por la ambigüedad. Y estos escritores nacieron bajo el signo de la relatividad. Hasta la física se volvió una ciencia de restringida objetividad. Buscar la verdad en la actualidad es “navegar en un océano de incertidumbre a través de archipiélagos de certeza”.¹³⁰ Como ellos, Aguilar Camín hace un viaje con la imaginación a la historia que se contagia de irrealidad y el resultado es un texto que crea una nueva realidad hecha de metáforas y de imágenes de un periodo histórico concreto.

Educado en la tradición de los jesuitas, en cuyas escuelas estudió de la primaria a la universidad, Aguilar Camín suele aludir a la religión como acto libre de la condición humana, a Dios en su lazo indisoluble con la criatura. La religión católica no se encuentra excluida de su pasión literaria. En otro cuento de estas historias conversadas, “Sin compañía”, narra el conflicto amoroso entre Ana Martinogni, compañera de la Ibero, y el padre jesuita, Felipe Alatorre. La historia se la cuenta Ana al narrador, su compañero de la universidad, años después, cuando la casualidad los junta, la vieja amistad resurge y los lleva a un motel de la calzada de Tlalpan, donde pasan una noche de sexo y mucho whisky. Como toda memoria, la de Ana aumenta y disminuye los hechos del pasado, y sobre todo, los sella desde su visión que no puede ser la más objetiva tratándose de la historia de un hombre que amó sin medida, le enseñó los rincones de la sexualidad, y le abrió las puertas de la desobediencia paterna. Pero el drama del texto es la conciencia rota del jesuita que por amor viola las leyes de Dios, y las de su conciencia religiosa.

¹³⁰ Véase Anne Staples, “Los bandidos de Río Frío como fuente primaria para la historia de México”, en *Literatura mexicana del otro fin de siglo*, Rafael Olea Franco. México: El Colegio de México, 2001, p. 345.

Aguilar Camín suele ir a la historia de México como fuente para contextualizar sus cuentos y novelas. La guerra cristera fue para él la única acción que fracturó a la clase política mexicana. Esto es evidente en *El resplandor de la madera*, donde el político Sóstenes Gómez, surgido de la Revolución Mexicana, encarna el espíritu del cacique, y es un regreso al pasado. “Cuando llegó el conflicto religioso que dividió a la República revolucionaria, Sóstenes Gómez tuvo un bautizo doble como profeta laico y ángel exterminador. Había arrasado pueblos y enterrado curas vivos, o al menos ésa era su leyenda, había blasfemado en cientos de atrios de iglesias vacías y poseído al menos a una mujer en el altar mayor de una catedral de su tierra nativa”.¹³¹

Había sido por tanto un cruzado de la persecución religiosa, que llegó a tener su propio credo, “Creo en mi patria”; su espíritu nacionalista fue un desafío del poder divino y una alianza absoluta con el poder terrenal. En su actitud aparece una búsqueda que tendría por un lado, la intención de congraciarse con el Caudillo (Calles) que había declarado la guerra sin cuartel a la Iglesia Católica, y por otro, aprovechar la situación para devolver a los mexicanos el carácter bestial y sacrílego que Vasconcelos llamó el “regreso” de Huitzilopochtli.

Aguilar Camín no pretende contar la historia de México como el historiador que es, sino usarla. Semejante a otros autores que hemos citado como Revueltas y Rulfo, Leñero y Pacheco, su impulso narrativo se encamina a encontrar los signos de la Cristiada: entrando a sus paradojas interminables, a la violencia y el desconcierto que produjo, mediante un lenguaje poético; es un lenguaje que suele establecer cierto juego con el nivel objetivo y con la ambigüedad de las acciones y de los personajes que su texto crea.

Como en un juego, el narrador de “Meseta en llamas” emprende un viaje con su amigo de colegio, Álvaro López Miramontes, hasta el corazón de la Sierra de Atolinga. Desean explorar la zona, recordar la historia detenida en aquellas montañas, escuchar la voz de sus hombres y mujeres, ver sus rostros, entrar a sus historias íntimas. Indagando aquí y allá tropiezan con la historia que protagonizaron durante la Cristiada Antonio Bujarín y Cosme Estrada, en la Meseta de

¹³¹ Héctor Aguilar Camín, *El resplandor de la madera*. México: Alfaguara, 1999, pp. 172-y s.

Atolinga. Parientes cercanos, encarnan la idea de un “México viejo”, y le dan a este viaje informal de dos estudiantes el sentido de regreso a las tradiciones del centro de México.

El cuento narra sólo un momento en la vida de Atolinga, el de 1926, deteniéndose en los hábitos y los temores de la gente, en su historia y sus intrigas personales. Es un viaje imaginario a la zona del conflicto cristero, una extraña cartografía de los escenarios que hicieron posible la guerra cristera. En ellos el cristianismo es una práctica de rasgos sincréticos, que se hereda y la reciben los hijos de sus padres como la troje, la casa, el ajuar y las recetas culinarias. Estrada explica la penitencia cristiana como el límite con la pasión amorosa. “Es una cosa que el mismo pueblo de Atolinga tardó en entender. La abnegación cristiana linda con la pasión amorosa. Vea usted las miradas de los santos en las iglesias. Si no supiéramos lo que expresan, podríamos decir que están teniendo clímax amorosos, dicho sea con todo respeto a nuestros santos”.¹³²

Casi todo el relato cristero creó mártires de la causa católica, el de Aguilar Camín cambia el sentido de los cruzados, el signo que alimentaba el pensamiento de los alzados, pues hace de Antonio Bujarín un verdadero *santo* anticristero. Una pieza de la misma comunidad que se rebela contra ella, contra sus parientes, amigos y seres queridos. Parece el pleito del Arcángel San Gabriel (Cosme Estrada) y el Demonio, con la salvedad de que esta lucha la gana Bujarín, el ángel rebelde. Es importante señalar que la forma y el estilo como se estructura la historia de Aguilar Camín nada tiene que ver con los ya vistos en otros relatos típicamente cristeros. La estructura de “Meseta en llamas” es múltiple, obedece a una conciencia plena de las funciones del narrador moderno, según Hauser, y desplaza la conducta de los personajes de la apariencia a una visión propia de la psicología. Así, la “visión” que conoce el lector de Bujarín sobre el asunto cristero y su participación es la que le ofrece Cosme Estrada. Justo, el narrador, que peleó del lado contrario. Según este narrador, Bujarín empezó a colgar cristeros en los pirules de la meseta. “Fue en verdad, como dijeron entonces, el azote de Dios. Yo digo para mí que era también

¹³² Héctor Aguilar Camín, “Meseta en llamas”, 1992, pp. 67-89.

portador de la ira divina, igual que nosotros: soldaditos todos de la mano invisible”.

El texto parece una exploración del pasado, un tiempo que tal vez fue mejor que el presente, pero su objetivo es detenerse en la tierra, a la que están atados Bujarín, Estrada, los cristeros, sus rituales cotidianos. Bujarín es sin duda una personalidad de rasgos definidos y en cuya vida late el pasado colonial, la Reforma y el afán reivindicador de la Revolución Mexicana. En él, como en Cosme Estrada, su antagonista, parece aún viva la llama del problema religioso de los años veinte, pero sobre todo parecen prototipos del rancharo descrito por Luis González y González. Una sociedad ranchera es la que vive apegada a la tierra, a sus bondades y sus penurias, en la que manda la autoridad eclesiástica antes que la civil, y en la que reina la fidelidad a sus tradiciones, el temor de Dios, el recato sexual, la figura del hombre como la voz firme que debe ser respetada en cada familia. Y esto también forma parte del texto sencillo pero intenso de Aguilar Camín. Cerca de Rulfo, pero lejos del diálogo con los muertos que determina su obra, “Meseta en llamas” establece una rara comunión entre el cielo y el infierno, a través de tres voces narrativas.

La primera es la del narrador en primera persona que funciona como una especie de testigo, el historiador que investiga con el fin de esclarecer la historia. La segunda es la de Antonio Bujarín en cuyas manos está una parte de la historia que tiene su “visión” particular y articula “los hechos” de una manera directa, y la tercera, la de Cosme Estrada, que cuenta otra parte de la historia, y desea reconstruir la historia de Atolinga a partir de los archivos y documentos pertinentes que tiene en su poder. ¿Qué sabemos? Un aspecto de los “hechos”. Imágenes y versiones de los mismos, nunca la realidad en sí, total. En este proceso del conocimiento, la memoria articula el universo narrativo que se desea contar al lector; pero es evidente que cada narrador mantiene un punto de vista particular sobre la realidad, siempre en ascenso, cambiante.

La guerra cristera tuvo varios registros según la zona, el hecho histórico y la gente donde prendió. En Atolinga, la meseta en que se desarrolla la historia de Aguilar Camín, no fue la fecha la decisiva, el 31 de julio de 1926, sino el decreto gubernamental que vino después.

“Cuando los soldados tomaron las iglesias y los policías ahuyentaron a los fieles, ése fue el momento en que los católicos decidieron alzarse y pelear contra el gobierno. Fue el verdadero principio de la Cristera. Al menos en Atolinga, así fue”. La solidaridad contra esa política “equivocada” fue veloz y total. Si la noche del 31 de julio la gente se arremolinó en la iglesia para “arreglar sus conciencias”, y hubo tumultos en la sacristía “para arreglar los pendientes con el cielo”, días más tarde esa misma gente, herida en carne propia, parecía dispuesta a iniciar una guerra santa. Esto lo ha visto Guy Thiebaut, que caracteriza a la novela cristera siguiendo esos elementos físicos y otros de orden espacial y simbólico: “Los hechos históricos y los lugares donde ocurrieron constituyen los dos ejes fundamentales de la trama novelesca”¹³³ que varios autores cristeros desarrollan. Son historias, agrega, que se ubican “en lugares precisos: los referentes temporales y espaciales, históricos y geográficos”, y esto define en parte el relato cristero.

El texto de Aguilar Camín no sigue esa delimitación. Tejido de voces que se unen y se separan, “Meseta en llamas” es un texto canónico de la nueva narrativa mexicana. El tono dominante es informal, como si sólo fuera válido el deseo del compañero del narrador que quiere volver a los sitios de su infancia, y a la vez conocer algunos resortes íntimos que movieron a los beligerantes de la Cristiada. Pero ese mismo tono lleva al lector a ciertos aspectos terribles de la religión católica como la sienten y la conciben Bujarín, Cosme Estrada, y sus familiares. El Dios de Bujarín más que una idea y una aspiración, es concreto y pertenece a la historia de Atolinga, a la historia de las familias que se entrecruzan como en una fiesta popular y se reproducen entre primos, tíos y tías, sobrinos y sobrinas. Casi todo el pueblo pertenece a una misma línea de parentesco. Los une más el lazo sanguíneo que la imagen de Dios; la iglesia es también un sitio concreto que sirve para casar a los que se aman, para bautizar a los recién nacidos de esos mismos matrimonios, y a veces para mirar a Cristo. Dice Bujarín que Dios había rechazado su petición: obtener, mediante el

¹³³ Véase Guy Thiebaut, “Espacios e ideología en las novelas de tema cristero en México”, citado en Ángel Arias Urrutia, *Cruzados de novela: Las novelas de la guerra cristera*, 2002, p. 102.

matrimonio, a la única mujer que amó en su vida, la cual fue a dar a los brazos de su primo Cosme Estrada. Por eso se alejó de Dios, y se hizo enemigo acérrimo de los cristeros, persiguió y colgó curas, detuvo y condujo a la cárcel a quienes desobedecieron la ley del gobierno, según la cual nadie podía reunirse para fines religiosos en plazas, calles, ni casas particulares.

Los cristeros dominaron rápidamente los alrededores de la meseta. Hasta que Antonio Bujarín recibió la orden de combatir contra la cristianada, y lo hizo de manera ágil e inteligente. Empezó a quemar, a colgar y fusilar cristeros. Pero él formaba parte de su pueblo, es decir, de la Cristiada. Sólo el despecho por la mujer amada, que para colmo se había casado esa noche del 31 de julio, pudo convertirlo en el "Atila de Atolinga". "Y de ahí mismo fui tomando mi pleito con Dios", explica el mismo Bujarín, con la certidumbre de los años, con el rencor del amante no correspondido. Bujarín es uno de los ejes del relato sobre el cual se sostiene una página viva, de la guerra cristera, en la que está impresa la lucha protagonizada entre la iglesia y el Estado, en la que claman más rencores personales, desafíos del honor familiar, la rivalidad por una mujer, pugnas entre vecinos, que enfrentamientos amados.

Resulta interesante seguir a los dos estudiantes de historia que suben una meseta coronada por el pueblo de Atolinga, de calles empedradas y una parroquia amarilla por la edad y el aislamiento. "Hasta esas alturas seráficas, casi inhumanas, llegó en los años veinte de este siglo el grito destemplado de la rebelión cristera; y hasta estas tierras apacibles y feraces, dignas como ninguna de su quietud y su silencio, subió la lengua de fuego de la religión agraviada, clamando venganza y muerte, en nombre de Cristo Rey".¹³⁴ La cuestión religiosa es un complemento de las pasiones de Bujarín y Cosme Estrada, que salen a la superficie hasta que se esfuman gradualmente y el primer plano de la acción lo ocupan los amantes en un duelo a muerte por el dominio de una mujer. Es interesante la manera como la amada se convierte en el símbolo, más allá del deseo, del honor de un hombre que se autoimpone un precio muy alto.

¹³⁴ Héctor Aguilar Camín, "Meseta en llamas", 1992, p. 68.

Hay por lo menos dos símbolos decisivos en “Meseta en llamas”. En primer lugar, el del amor no correspondido, visible en Bujarín, un tópico de la literatura de enredos, de la novela sentimental del siglo XVIII; en segundo, el de la mujer como objeto del deseo, ser pasivo pero no estático, según la explicación de amor platónico de Ibn Hazm de Córdoba (994-1063).¹³⁵ Ella contempla y se deja contemplar desde una mirada radical que surge de la pasión y la seguridad del amante que cree poseer la verdad cuando en realidad se le escapa. El ser amado concibe, mira las cosas de manera distinta a como las ve el amante, y busca en su interior la luz de sus secretos.

La meseta descrita por Aguilar Camín parece el reducto no de antiguos sublevados, sino de la imaginación histórica; en ella se guarda el archivo íntimo de la lucha despiadada de Antonio Bujarín, que fue un grito por la toma no de una fortaleza o de una plaza sino de la única fuerza que es capaz de vencer imperios, la de la pasión amorosa.

La guerra en Atolinga se redujo a las rencillas y las agresiones personales, más que como un enfrentamiento de los beligerantes, dejó en el pueblo triste, la memoria sangrante que espera inscribirse en el tiempo por una escritura límpida, precisa, que sueña a la historia. Es la escritura de Aguilar Camín, en su doble propensión hacia el lado exterior de los seres y las cosas, y hacia la intimidad y el ser de la voluntad suprema, llámese Historia, Destino, Dios, que los gobierna.

¹³⁵ Véase Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial, versión de Emilio García Gómez, prólogo de José Ortega y Gasset, 1979.



Cuarta parte



Tres visiones de la Cristiada

Toral, historia y ficción

Personaje polémico y figura llena de matices que la literatura mexicana ha explotado, encarnación de una leyenda conservada por la imaginación popular, José de León Toral, que dio muerte al general Obregón, en 1928, es un símbolo del sincretismo religioso de México; puede verse también como la respuesta “milagrosa” y definitiva de los católicos a la persecución religiosa. Hombre de profunda vocación mística, más que un asesino “a sangre fría”, se inscribe en la mitología del sufrimiento; el mérito del cristiano, dice Eliade, fue haber valorado el sufrimiento: “haber transformado el dolor, de estado negativo, en experiencia de contenido espiritual positivo”. Se busca el dolor por sus cualidades salvadoras. En vías de una ascensión espiritual, Toral se expuso no solamente al sufrimiento que previó experimentar en manos de la policía, sino a la muerte.

A este hombre se le ha caracterizado de diversas formas como criminal, político o religioso; también como místico que armado de valor, que pide a Dios guíe sus pasos, para salvar a su pueblo del enemigo. Como personaje histórico, Toral es un creyente que niega el tiempo de la historia, pues su acto tiende a reproducir la fundación del mundo, en la que el tiempo se detiene, el devenir se interrumpe. El drama vivido le permitió recordar que el sufrimiento, no obstante, nunca es definitivo, que aun la muerte viene seguida de la resurrección, “que toda derrota es anulada y superada por la victoria final”. ¿Quería imitar a Cristo que sufrió sin ser culpable, murió y regresó para estar junto al Padre eterno?

Toral es un personaje convertido en imagen de otros, en símbolo de una religión (la católica), y que pasa de la historia al mito, de la noticia periodística a la novela y el cuento, del rumor al teatro y la sátira. Encarnación de varios tópicos literarios, mártir, Salvador de su pueblo, padre, sigue siendo un enigma. ¿Actuó según el llamado de los católicos de México?, ¿fue el vehículo de la reacción, que la madre Conchita manejó con astucia?, ¿cómo podemos interpretar su ejecución?, ¿de qué manera lo rescata la ficción?, ¿qué representa la muerte de Obregón, el diablo rojo que los cristianos consideraron el enemigo natural de la iglesia, en la historia de la religión en México?

En el nivel del discurso religioso de la época, Toral aparece como el vehículo escogido por Dios para cumplir un destino; él llevó a “feliz término” la palabra divina. Es más, se hallaba bajo la influencia de la fe, en un estado de “éxtasis”, de posesión espiritual, que lo indujo no a cometer un crimen, sino a cumplir una profecía: la del místico escogido por Dios para salvar a su pueblo;¹ la del cruzado que va a dar ejemplo de heroísmo y a ganar fieles para fortalecer su fe. Toral no es por tanto sólo un personaje histórico; también es símbolo del tiempo en que la iglesia y el Estado mexicano se declararon una guerra abierta, sin cuartel. Toral cumpliría una misión apostólica con la que miles de fieles serían redimidos. Por último, es considerado un “borreguito” que sigue las instrucciones de monjas, clérigos y obispos, que adoctrinado por éstos, decide, como un honor, ser el autor físico de la muerte del “enemigo” de Dios.

De la bomba se escapó
Pero cuando Dios lo quiso
En la Bombilla acabó.
Y para peor ignominia
De su soberbia maldita
La proeza se debió
A Toral y a una monjita.
(La Musa Callejera)

¹ Fernando Robles, *El santo que asesinó. Vida, crimen y calvario de José de León Toral*, ob. cit., pp. 120-122, asegura que Toral llevaba en “sus venas sangre de predestinado” que tiene hambre de eternidad.

Aparte del análisis de las obras literarias sobre Toral, es preciso detenerse en el libro de Fernando Robles, *El santo que asesinó* (1937); a caballo entre la biografía, la crónica y el reportaje histórico es difícil no considerar este texto como fundamental en la historiografía sobre Toral, pero sin calificarlo de novela.² Narrada cronológicamente, la historia de Toral comienza en 1901, en Matehuala, San Luis Potosí, y termina 27 años después, en un paredón de la ciudad de México. Su familia trató de inducir al niño a la carrera eclesiástica, pero “Pepe” sintió que no era su vocación; debía trabajar para mantener su numerosa familia casi siempre asediada por la falta de estabilidad económica. La descripción del nacimiento de Toral es un símil de la Natividad de Cristo; nació en un medio rural rodeado de animales; María, su madre, lo mira y dice que presiente algo en los ojitos de su pequeño. Es el último de once hermanos, las tías lo ven como un “angelito”; Robles lo presenta como el futuro salvador de la patria y del cristianismo. A los seis años vive una Navidad reveladora de su destino; José mira al cielo y encuentra a los ángeles; “todo era azul y plata como el establo de Belén. José lloraba... eran las primeras lágrimas conscientes, las de sus seis años acabados de cumplir”.³

El momento más verosímil del texto de Robles es sin duda el que describe con cambios de tiempo y varios puntos de vista la muerte de Obregón en La Bombilla. Más que una biografía, *El santo que asesinó* es una defensa extrema de la Iglesia Católica y de su tesis según la cual era indispensable borrar en 1928 la última huella del paganismo azteca, del Dios negativo Huitzilopochtli. “La Patria, en su trágica historia, ha visto muchas revoluciones, pero jamás había sabido del crimen y el latrocinio convertidos en gobierno”. Toral que camina por las calles de la ciudad de México en mitad del desasosiego causado por la persecución, los fusilamientos de sacerdotes y católicos, se asombra. Del asombro ante el terror que ven sus ojos pasa a la oración.

² Pues excepto algunos pasajes de estilo costumbrista en que Robles describe el paisaje, la ciudad, y a los seres reales que retrata, ciertos diálogos inventados y las escenas en que Toral reza en su celda antes de ser fusilado, el texto niega a cada instante la naturaleza de la novela.

³ Fernando Robles, *El santo que asesinó*, p. 33.

Pero no es suficiente, señala Robles. Se necesitaba el alma de un mártir, la conciencia del sacrificio para salvar a México y a los católicos.

La prosa de Robles intenta sacralizar la decisión de un católico, convertirlo en el representante del alma popular, sustento de la imaginación cristera. El mérito mayor de esta historia "sagrada" es que más tarde fue la fuente en que se basaron historiadores, escritores, para contar la historia de Toral. Robles deja ver que Dios escogió a Toral para eliminar a Obregón, el alma corrompida y maligna de la historia moral y religiosa de México. *El santo que asesinó* es semejante a la biografía "clásica" de Toral que escribió la hija de su defensor, María Elena Sodi de Pallares.⁴ Estas obras basadas en un mismo asunto son importantes porque permiten asomarse a lo que representó en esos años el crimen de un católico; además, permite conocer el reflejo del significado social y simbólico que tuvo en la cultura mexicana. Se han acercado a esa figura emblemática, salida de las sombras de la historia, escritores diversos y de distinto signo: Vicente Leñero, Jorge Ibarguengoitia y José Emilio Pacheco. Cada uno creó su versión acerca de Toral y de la comedia que representó uno de los crímenes más escalofriantes de los años veinte en México. En los tres la figura de Toral se vuelve parte esencial de una literatura que le pide prestado a la historia su temática; ven el crimen de Obregón como una herida aún abierta en la historia de México, donde todavía hay un universo por descubrir; explorarlo es acercarse a una de las partes casi olvidadas por la crítica mexicana: el peso de la religión católica y su simbología en el arte y la literatura del siglo xx.

En la imaginación popular, Toral se convirtió en un enigma a pesar de la aparente claridad con que se determinó su culpabilidad y se siguió paso a paso el juicio público que lo juzgó. Esto se debe en parte a la ingenuidad con que actuó, en la que se detecta la convicción de un cristiano por apartar de la tierra al enemigo de Dios, a un ateo. Es por

⁴ Véase María Elena Sodi de Pallares, *Los cristeros y José de León Toral*. México, 1936, que escribió la hija del defensor de Toral, el abogado Demetrio Sodi, que ella recuerda: "estando mi padre anciano y cansado por su larga vida laboriosa, fue la esposa de José de León a suplicarle defendiera gratuitamente a su marido". Y aunque era peligroso asumir compromiso tan delicado, Sodi aceptó.

tanto un “enigma” en el sentido en que afecta la sensibilidad religiosa en su parte más vulnerable. Toral es principalmente el eco de la idea fundacional de la religión en la Nueva España. Evoca el mesianismo y la utopía con que se edificó el cristianismo en el siglo XVI. Lo tomó la literatura, pero es historia; para los cristianos fue un arquetipo, que detiene el tiempo de la historia, y regresa a la creación del mundo *in illo tempore*. ¿Qué nos dice de él la historia?

Para responder debemos situarnos un poco antes de 1928. Cuando el general Obregón decidió regresar a la política en calidad de candidato a la presidencia, en 1927, una fracción de sus seguidores vio con recelo esa determinación. Francisco Serrano y Arnulfo R. Gómez, que tenían posibilidades de llegar a la presidencia de la República, tomaron la iniciativa de competir en las elecciones con Obregón, indignados con la posible violación a los principios de la no reelección, que habían servido en 1910 para derrocar al dictador Díaz y como bandera que tomó la sociedad mexicana para hacer una revolución.

La campaña presidencial de 1927-1928, se volvió para los opositores de Obregón, el motivo que les permitiría organizar y protestar contra la idea de la reelección. Gómez perdió rápidamente la prudencia, aludía a Obregón como “Álvaro Santana”, y consideraba la candidatura de su ex-jefe como una imposición del grupo sonorenses en el poder. Dijo que “Si se hace una farsa del voto, el único recurso será el mismo que usó Obregón en 1920: la fuerza de las armas”.⁵

El proceso de reforma constitucional para que Obregón pudiera reelegirse, aunque tuvo apoyo de las instituciones, del gobierno callista y de los diputados, hería la estructura política del país. Creó un clima de agitación, al que debe sumársele el conflicto religioso, un tiempo de confrontación política y militar, en que se sucedían levantamientos armados regionales, asonadas, divisiones de la clase política. El suceso religioso de mayor publicidad en la época ocurrió en la ciudad de México en noviembre de 1927 y tiene que ver con el padre jesuita Miguel Pro Juárez, joven devoto y decidido. En el momento en que se suspendía el culto religioso, el padre Pro regresó a México, proce-

⁵ J.F.W. Dulles, ob. cit., p. 308.

dente de Europa. Visitó a los católicos encarcelados y se dedicó con pasión y sin miedo a officiar ceremonias religiosas. Fue detenido por la policía, que dirigía el general Roberto Cruz, y pasó un tiempo en la cárcel. Sus hermanos, Humberto⁶ y Roberto Pro, eran también activistas que trabajaban a favor de la Liga. El padre Pro había ingresado a la orden de los jesuitas después de una enfermedad que lo puso al borde de la muerte.

El 13 de noviembre Obregón y algunos de sus colaboradores daban un paseo por el bosque de Chapultepec, en el Cadillac de Obregón, seguidos por otros dos autos, en calidad de escolta. De un coche Essex que súbitamente se emparejó al Cadillac de Obregón, se arrojaron tres bombas al expresidente y sus acompañantes.

Los vidrios se hicieron polvo y los ocupantes del Cadillac, especialmente Obregón y Orcí, quedaron cubiertos de sangre. Después de arrojar las bombas, los que iban en el Essex dispararon sobre el automóvil en el que iban las supuestas víctimas y se alejaron a toda velocidad.⁷

En esta escena gangsteril propia de Chicago y sus mafias, el chofer de uno de los coches de Obregón disparó sobre el Essex, en su huida por céntricas avenidas de la ciudad; los disparos hirieron de gravedad a uno de los ocupantes, Nahum Lamberto Ruiz.⁸ En resumen, fueron capturados solamente dos, otros lograron escapar. El Essex había pertenecido a Humberto Pro, hasta que éste lo vendió, días antes del

⁶ Humberto Pro era director de la Liga en la colonia Santa María, en la ciudad de México, y según María Elena Sodi, ob. cit., p. 29, "levantaba el espíritu de rebeldía en los apáticos y en los tibios, organizaba prácticas religiosas y fomentaba el descontento general por las reglamentaciones de cultos, repartía hojas sueltas donde aparecían fotografías de jóvenes muertos en la lucha y biografías llenas de hechos heroicos de los cristeros".

⁷ Esta anécdota se encuentra reproducida espléndidamente en J.F.W., Dulles, ob. cit., pp. 286-288. También la cuenta María Elena Sodi, ob. cit., pp. 31 y s., que cita la aprehensión de Lamberto Ruiz quien confesó—según la policía—: "Quiero que el ingeniero Vilchis y los señores Pro se escondan, pues corren peligro".

⁸ Según Fernando Robles, *El santo que asesinó*, ob. cit., pp. 193-196, Lamberto Ruiz había sido herido de un balazo en la cabeza. "Cerca del vehículo aprehendieron con ayuda de la policía a Juan Tirado". De las declaraciones de Lamberto Ruiz la policía dedujo que estaban implicados los hermanos Pro y el ingeniero Segura Vilchis.

atentado; el detective Valente Quintana visitó a Lamberto Ruiz, que agonizaba en el hospital, y obtuvo información muy valiosa, pues involucraba en el atentado a los hermanos Pro y al ingeniero Luis Segura Vilchis, de 24 años de edad.

Compañero de actividades de Miguel Pro, Vilchis fue localizado en las oficinas de la compañía de luz donde trabajaba y era jefe de Ruiz, ahí lo arrestó la policía. Los hermanos Pro trataron de escapar de la ciudad de México pero solamente lograron esconderse en la casa de la señora María Valdés, que fue rodeada por la policía y detuvo a los tres hermanos. Se le informó que ella estaba albergando a los dinamiteros. Ya en la cárcel, Miguel Pro negó tener vínculos con los del atentado a Obregón y dijo que Lamberto Ruiz era un desconocido para él. Sin embargo, era evidente su participación en el movimiento cristero ya que

cuando comenzó la lucha armada de los católicos contra el Gobierno, el padre Pro dedicó su vida a socorrer a pobres, organizar horas santas, misas, ejercicios espirituales y, sobre todo, a predicar ardientemente para que todos los católicos lucharan hasta morir. Él inflama a los tibios con amor a Dios y los llena de deseos de sacrificios por su causa.⁹

Sin embargo, Segura Vilchis asumió la responsabilidad de la conspiración, sin implicar a los hermanos Pro. El jefe de la policía estaba convencido de que el presidente Calles deseaba que fueran fusilados los “conspiradores”, para “poner un ejemplo”. Cruz dijo a la prensa lo que ya había informado con anterioridad: que los hermanos Pro estaban implicados en el atentado, y que serían fusilados la mañana del 23 de noviembre, en la misma delegación de policía, en el centro de la ciudad y en presencia del público. El único que tuvo conciencia de que era el fin fue el padre Pro, pues sabía que 146 sacerdotes habían sido pasados por las armas desde que comenzó la persecución.¹⁰ Ese

⁹ María Elena Sodi, ob. cit., p. 29.

¹⁰ Véase Fernando Robles, *El santo que asesinó*, pp. 196, 205, que explica las cavilaciones del padre Pro en el sentido de que a él no le asustaba la muerte, pues tenía en mente las palabras de Jesús, “toma tu cruz y sígueme”. La espera ansiosamente, y alcanza a decir: “Señor, detén Tú castigo sobre este pobre pueblo”.

día fueron fusilados Miguel Pro, Luis Segura Vilchis, Humberto Pro¹¹ y Juan Tirado; el hermano menor fue perdonado por una llamada telefónica de última hora de Calles a Cruz: “Deje a ése. Lo exiliamos”. Toral asistió al velorio de los hermanos Pro asombrado de lo que veía, tuvo la sensación de que llorar junto a esos cuerpos inmolados en su lucha por Jesús y la patria era reconfortante. “Como cristiano había repudiado la violencia; pero ahora no sólo la encontraba justificada sino digna y santa, única también para resolver el problema de la patria”.¹²

Al fin la clase política pareció convencida de que los obstáculos para que Obregón llegara a la presidencia habían desaparecido; pero era sólo una impresión. En los primeros meses de 1928, Obregón salió de Sonora en una gira de propaganda por el país. A su paso por Orizaba, Veracruz, hubo otro atentado; como el de Chapultepec, fracasó, y Obregón pudo seguir su camino a Yucatán. Al mismo tiempo, el candidato libraba los ataques de Morones, el líder obrero central, y de algunos políticos fieles a Calles.

Cuando los resultados electorales se dieron, demostrando que eran los esperados, Obregón se sintió seguro de su segundo mandato presidencial. Pero las tensiones continuaron. El 23 de mayo de 1928, habían explotado en la Cámara de Diputados algunas bombas, y una semana después estalló otra en el Centro Director Obregonista. Aarón Sáenz, amigo y colaborador de Obregón, exploraba las posibilidades de un arreglo que permitiera terminar el conflicto religioso, pero no se pusieron bases firmes en esto.

Los perros “quieren mi sangre”

Los hombres de confianza del presidente electo, le insinuaron que debía permanecer lejos de la ciudad de México, mientras la situación

¹¹Humberto Pro, el amigo inseparable de José de León Toral, trabajaba en esos momentos como cajero en el Banco de México y era miembro activo de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, organismo auxiliar de los cristeros en lucha. Véase, Fernando Robles, *El santo que asesinó*, pp. 104, 196: “Humberto Pro es el soldado de Cristo, el cruzado”. Ni alienta esperanza alguna. Su muerte conmovió a Toral, lo destrozó.

¹²Es la descripción de Fernando Robles, *El santo que asesinó*, p. 205.

no se normalizara. Obregón estaba convencido del peligro constante que lo acechaba, pero solía decir que si alguien estaba dispuesto a cambiar su vida por la suya, “ninguna medida podría impedirlo”. Llegó el mes de julio y Obregón decidió ir a la ciudad de México; el día 15 fue recibido con gran júbilo por sus seguidores, mientras el jefe de la policía, Cruz no hallaba la forma adecuada para protegerlo. “También era el día para un gran banquete de recepción”.¹³

Dos meses antes de su muerte, la historia recuerda a Obregón en su hacienda del Náinari, “en el centro de la profunda planicie del Yaqui”; es el mes de mayo, cogido por un calor abrasante, el general invicto hace cuentas y expide mensajes,

Afuera ladran y aúllan, tan obsesiva como inusitadamente, sus perros de campo. Obregón pide al chofer que los calle y el chofer sale a callarlos, pero los perros siguen ladrando. Ordena que les den de comer y les dan, sin que cesen los ladridos. “Denles carne fresca”, grita por la ventana el general, pero la carne fresca tampoco los calma. Enervado y ansioso, al cabo de una hora de ladridos, el último caudillo de la Revolución Mexicana cree ver en la tenacidad de la jauría un augurio formal de su destino. “Sé lo que quieren esos perros”, dice sombríamente a su chofer. “Quieren mi sangre”.¹⁴

Esta frase tal vez fue un presagio, sobre todo durante esos meses en que la conspiración contra la vida de Obregón fue algo reiterativa; además de los atentados de Chapultepec, que provocó la detención y el fusilamiento de los hermanos Pro, muchos católicos se hacían la pregunta, ¿cómo eliminar al enemigo principal de los católicos? Intentos, hubo muchos, pero solamente uno fue racionalmente planeado, bajo un juramento: el de José de León Toral. Debemos recordar que en abril de 1928, la señorita María Concepción Acevedo y de la Llata, conocida como la madre Conchita,¹⁵ abrigaba en su

¹³ J.F.W. Dulles, op. cit., p. 335.

¹⁴ Héctor Aguilar Camín, “Macbeth en Huatabampo. Álvaro Obregón Salido, 1880-1928”, en *Saldo de la revolución*, ob. cit., p. 57.

¹⁵ En los relatos que se analizarán, aparece con frecuencia la madre Conchita. ¿Quién fue esta mujer? Nació en Querétaro en 1891, y en 1923, siguiendo instrucciones del arzobispo Mora y del Río, llegó a la ciudad de México, donde se hizo cargo de un convento en Tlalpan.

casa de la calle del Chopo número 133, a varios ardientes católicos que deseaban participar activamente en la defensa de su religión. Ahí se elaboró un plan para asesinar al general Obregón o a Calles; Eulogio González, Carlos Castro Balda y la señorita María Elena Manzano recibieron dinero y una jeringa con veneno; se pasearon con la jeringa esperando vaciarla en alguno de los dos “enemigos”, pero el plan no prosperó. La joven debía esconder el veneno en un ramillete de flores, y si podía bailar con el general, inyectárselo en el cuerpo. Ella admiraba a la madre Conchita y la obedecía ciegamente. Castro Balda, su amante y con quien iba a misa todas las mañanas, fabricaba bombas destinadas a la lucha de los cristeros.

Para mayo, la casa de Chopo se volvió sospechosa, entonces la madre Conchita se cambió a otro lugar. En marzo del mismo año, la señorita Margarita Rubio presentó a la madre a José de León Toral, de 26 años, maestro de dibujo. Nacido en Matehuala, San Luis Potosí, este joven se había educado en Monterrey y en la ciudad de México; su pasión parece que era el fútbol y las organizaciones católicas. La amistad con Humberto Pro, afianzada en los campos deportivos y el trabajo, llegó a ser íntima. “Torale pensaba en los pocos que peleaban a favor de la iglesia y en las persecuciones religiosas y sufrimientos que él, día a día veía aumentar. Un mes después de la muerte del padre Pro, resolvió pasar de pasivo a activo, decidiéndose a dar su vida por Cristo”.¹⁶ Durante esos días la madre Conchita le sirvió de guía espiritual.

Toral empezó a concebir la idea de matar a Calles, Obregón o al patriarca Pérez, de la iglesia cismática mexicana. Era una misión urgente de llevar a cabo, y llegó a la conclusión que matar a Obregón sería útil a la causa de los cristianos. Estudió la *Biblia* y fue preparándose física y moralmente, justo una semana antes de que Obregón

Aunque el convento fue clausurado por la policía en 1927, ella siguió sus actividades de manera clandestina. A principios de 1928, usaba su propia casa con fines religiosos, y era la guía espiritual de jóvenes que deseaban apoyar a los cristeros.

¹⁶ J.F.W. Dulles, ob. cit., pp. 337 y s. Véase también Fernando Robles, *El santo que asesinó*, donde se explica en detalle la amistad de Humberto Pro y Toral, y la impresión que le causó a éste el fusilamiento de los hermanos Pro Juárez.

hiciera su entrada triunfal a la ciudad de México como presidente electo. Quizá no hubiera tomado la decisión de no ver tendido en un féretro, fusilado ese mismo día, a su amigo de la infancia Humberto Pro Juárez; frente a aquel cuadro de dolor, dice Robles, Toral se transformó, “era una figura bíblica, reciamente asentada en la tierra pero con la cabeza encajada en el cielo”.¹⁷ Era, a partir de ese momento, un predestinado.

Toral consiguió una pistola, y a falta de pulso, tendría que procurar ejecutar su plan a una distancia corta. El domingo 15 de julio salió temprano de su casa, y le dijo a su mujer que se iba de excursión; después de oír misa, fue a buscar a Obregón que ese día llegaba a la ciudad de México. Toral fue armado a la Estación Tacuba de los ferrocarriles, pero perdió la oportunidad deseada; luego a la Estación Colonia, y el movimiento de las multitudes que recibían a Obregón, le echaron el plan por tierra. Seguía a su presa como un perro policía, con el olfato de un cristiano ofendido. Tampoco hizo nada en el Centro Director Obregonista; al fin pidió a Manuel Trejo, dueño de la pistola que portaba, que le permitiera tenerla otros días.

El domingo se despidió de su esposa y de sus hijos; pasó el día recorriendo sitios de la ciudad; su plan resultó sin éxito una vez más en el Palacio Nacional, y en el Centro Director Obregonista, intentó llevarlo a cabo fuera de la casa de Obregón, en la avenida Jalisco 185, y una vez más fracasó. Compró un cuaderno de dibujo, pensando en hacer un retrato de Obregón. En la tarde fue a visitar a la madre Conchita, a la que ayudó en los servicios religiosos. Pero el martes 17 de julio de 1928, se volvería una fecha decisiva en el calendario político del país; ya que un:

Joven frío y enardecido, apenas disfrazado de caricaturista con su libreta de apuntes, probó la precisión de una de las desnudas certidumbres de su víctima, Álvaro Obregón: “Moriré en el momento en que alguien quiera cambiar su vida por la mía”. José de León Toral dio su vida de católico perseguido e itinerante, galvanizada por el único deslumbramiento de creerse elegido por la mano de

¹⁷ Fernando Robles, *El santo que asesinó*, p.206.

Dios magno, a cambio de la vida del héroe de la hora, el hombre providencial que las facciones políticas y militares habían ungido para reanudar los fastos del destino revolucionario de México, así fuera a costa de los principios antirreeleccionistas que lo habían inaugurado.¹⁸

El martes, por tanto, ese “joven frío y enardecido” se hallaba afuera de la casa de Obregón a la una de la tarde, cuando llegó el diputado por Sonora, Ricardo Topete para acompañar al presidente electo a un banquete que ofrecían en su honor, en el restaurante “La Bombilla”, en San Ángel. Los amigos de Obregón dieron informes falsos de este acto con la intención de despistar; sin embargo, Obregón se hallaba de buen humor ese día, al salir de su casa le dijo a uno de sus compañeros: “¿No tiene usted miedo de ir con nosotros? Alguien podría hacer estallar una bomba”. Toral se fue atrás de la comitiva, y llegó primero. Entró al bar, pidió una cerveza. Esperó.

Obregón entró al restaurante confiado, sus seguidores habían arreglado el sitio con flores y arcos para darle la bienvenida, y tomó asiento entre sus más cercanos amigos y colaboradores. Uno de éstos, Ricardo Topete, se percató de la presencia de un desconocido, y preguntó de inmediato a un mesero quién era ese hombre de traje marrón; un caricaturista, le respondieron y se sintió tranquilo. Con un block de dibujo y un lápiz, Toral se entretenía haciendo bocetos; dibujó al director de la orquesta y al general Obregón, después a Aarón Sáenz. Entonces pensó que la hora de actuar había llegado. Los invitados comían, la orquesta tocaba “El limoncito”, cuando Toral le mostró a Topete sus dibujos que le parecieron curiosos, y le dijo que iría a mostrárselos al general Obregón. El héroe de Celaya volvió la cabeza para mirarlo, sonrió al “artista”; Toral cambió el cuaderno a la mano izquierda, y con la derecha disparó tres tiros contra Obregón a la cara, con la pistola prestada. Algunos pensaron “que la detonación de los disparos formaba parte de la música”. El licenciado Padilla, a quien miraba Obregón en el momento de los disparos, “vio que los ojos de Obregón se abrieron enormemente”, y que cayó boca abajo sobre la mesa.

¹⁸ Héctor Aguilar Camín, “Macbeth en Huatabampo”, ob. cit., p. 58.

El pabellón estalló en un murmullo lejano; Toral fue detenido, lo desarmaron Sáenz y Topete; pistola en mano, el coronel Jaimes, de la guardia personal de Obregón, intentó ajusticiar a Toral, pero recibió una orden, "no lo mate". Debía saberse quién estaba detrás del asesino que dijo llamarse Juan. Tal vez, la primera escena de este crimen que convulsionó a la clase política y a la sociedad mexicana, se resume así:

El cuerpo de Obregón yacía sobre el piso, atendido por su médico, Alejandro Sánchez, y por otros. Pero estaba bien muerto. (...) Quienes acompañaron en el auto el cuerpo exánime de Obregón desde "La Bombilla" hasta la avenida Jalisco número 185, fueron Sáenz, Orcí, Manrique, Ricardo Topete y Medrano. Los seguía una larga fila de autos que llevaban a los entristecidos y encolerizados comensales del memorable banquete. Las noticias ya habían llegado a la vecindad de la casa de Obregón, donde, para el momento en que los autos llegaron de San Ángel, estaba reunida una multitud.¹⁹

Calles se entrevistó con el asesino de Obregón²⁰ y le preguntó por qué había escogido al presidente electo y no a él; Toral respondió: "Pensamos que usted es el edificio y el general Obregón los cimientos". El presidente, colérico, dejó a Toral, regresó con sus colaboradores a la casa de Obregón. Para ese momento, los periódicos de la tarde habían incendiado la capital con la noticia de la muerte del presidente electo. Mauricio Magdaleno²¹ recordaría que se vendieron, como nunca, toneladas de periódicos. En la noche, el cadáver de Obregón fue conducido al Palacio Nacional; los círculos obregonistas se estaban moviendo con gran rapidez para presionar a Calles y esclarecer el origen del atentado; exigieron destituir al jefe de la policía, un hombre fiel a Calles, y poner en su lugar a un colaborador de Obregón. Finalmente, el féretro fue acompañado a la estación, ya que Obregón iba a ser trasladado a Sonora en tren.

¹⁹ J.F.W. Dulles, ob. cit., pp. 341 y s.

²⁰ Parte de la entrevista está recogida en Fernando Robles, *El santo que asesinó*, p. 269, en la que se destaca la respuesta de Toral: "Juro por la salvación de mi alma que yo obré solo; que lo que hice fue para que Cristo reine en México".

²¹ Véase Mauricio Magdaleno, *Las palabras perdidas*. México: FCE, 1956.

Había terminado la vida de un general revolucionario que no había perdido una sola batalla. En la hacienda del Náinari, su paisano Juan de Dios Bojórquez charló con él días antes del crimen: “Era el día de San Juan de 1928. El hombre andaba muy preocupado. Charlabapoco, no tenía su antigua locuacidad y parecía presentir su muerte. A ratos se quedaba profundamente pensativo y como que una idea obsesionante le impedía contar sus viejos chascarrillos... Le dejé así en Sonora”.²²

La policía halló una pista: la marca de una lavandería china, por la cual encontraría la casa de Toral. Cuando la señora Toral, encinta y en completo desconocimiento del paradero de su esposo, fue informada que José era el asesino de Obregón, quedó paralizada. El padre de Toral no podía dar crédito a Valente Quintana cuando éste le dijo lo que había hecho su hijo. Pero ayudó a la policía con informaciones de la infancia, la adolescencia, la vida del muchacho; al fin, Toral no pudo eludir las evidencias, y presionado por el chantaje de que se hallaba detenida su familia, pidió que lo llevaran a hacer una visita. La policía rodeó la casa de Zaragoza, adonde se había cambiado la madre Conchita, una vez que la de Chopo resultó sospechosa. Lo pusieron frente a ella. La madre vio a Toral malherido y pensó: “José ha regresado a la tierra desde la muerte”. Tal vez no sabía que era el asesino de Obregón. Toral dijo a la madre, “He venido a ver si le creen a usted. Vine para ver si usted desea morir conmigo”.

La confesión, el juicio final

Poco después, Toral confesó ampliamente a la policía sus planes, habló del deseo, suyo e insinuado por la madre Conchita, de acabar con Obregón. Una vez que la situación se aclaró, el culpable debía comparecer en un juicio que se llevaría a cabo en el juzgado de lo penal de San Ángel. Sin embargo, ciertas cosas parecían fuera de lo común, como la casa de religiosas donde vivía la madre Conchita, las palabras redentoras de Toral y de ella, pero se acrecentaron cuando la policía

²² El testimonio de Bojórquez está reproducido en Héctor Aguilar Camín, “Macbeth en Huatabampo”, ob. cit., pp. 57 y s.

ofreció cinco mil pesos por la captura de Carlos Castro Balda, y el joven se presentó por su propia voluntad ante las autoridades.

Las autoridades eclesiásticas declararon que nada tenían que ver con el crimen, acto que reprobaron por unanimidad. El Subcomité Episcopal se refirió a las grandes tristezas de estos tiempos, y al temperamento débil de Toral, y de la madre opinó que “tanto ha sufrido” que su cerebro “no es normal y que en su familia ha habido, por desgracia, algunos enajenados mentales”. Pero el asunto no se detuvo en la localización de los responsables, la confesión del asesino y sus vinculaciones. En los últimos días de julio, Toral reconoció que había juzgado mal a Obregón y que no debió matarlo. “Dijo que no hubiera cometido el crimen de haber sabido más de Obregón como político y como hombre de familia, y si hubiera estado enterado de que él estaba tomando medidas para resolver el problema religioso”.²³

La madre de Toral envió un telegrama a la viuda de Obregón pidiendo que fuera perdonado; la viuda contestó con un telegrama al jurado, sugiriendo el perdón. La clase política armó un rompecabezas después del crimen; a muchos enemigos de Obregón se les llamó cómplices; el líder obrero, Morones, también fue señalado como el artífice del crimen; la pistola que disparó Toral, se dijo, uno de los altos líderes del partido Laborista que postuló a Morones a la presidencia de la República, la había traído de España. Pasados algunos meses, surgieron varias hipótesis sobre la muerte de Obregón, y el hecho mismo fue absorbido por la leyenda en que se convirtió la historia. La leyenda del crimen fue transformada en mito y éste a su vez en literatura; se dijo que el 17 de julio, el taquígrafo personal de Obregón escribió con tinta roja una nota de alarma; el general no la mira. “Toda su vida ha sido una alerta”, y en el banquete en La Bombilla, se comenta: “Mira al general, ¿en qué estará pensando? Parece que ve hacia el infinito”.²⁴ Luego llegó la confusión: se acusó a Morones, inclusive, de haber facilitado a la madre Conchita los instrumentos, casa y audiencia, para mantener viva la llama de la conspiración. Pero la

²³ Citado por Dulles, ob. cit., p. 348.

²⁴ Enrique Krauze, *El vértigo de la victoria. Álvaro Obregón*, 4ª reimpresión. México: Biografía del poder, nro. 6, 1995, p. 120.

muerte de Obregón, el militar que jamás había perdido una batalla, continúa sin resolverse. “Nunca sabremos qué ocurrió. La versión conspiratoria es tan plausible como la clásica que atribuye el asesinato únicamente a Toral y a la madre Conchita”.²⁵

Aparte de las conjeturas, la figura de Obregón fue central en la construcción del México moderno; su visión del mundo y la de los cristeros siempre chocaron; ambas se enfrentaron y llegaron a su fin aquel martes 17 de julio de 1928. Ese mismo día, el inspector general de policía, Roberto Cruz, fue sustituido por un amigo personal de Obregón, Antonio Ríos Zertuche. La situación del país era muy delicada, y Calles parecía abandonado y su autoridad extinta; además, los “obregonistas no estaban solamente entristecidos, sino que muchos de ellos estaban furiosos, en franca rebeldía en contra del presidente Calles”, pues algunos pensaban que la mano del presidente estaba, posiblemente, detrás del crimen.

Esta tragedia nacional, un golpe asestado a un militar “modelo”, el número uno en 1928, encontraría en el teatro, la novela y el cuento, sus vehículos idóneos para ser transportado de la historia a la literatura, de la realidad a la ficción que halló un motivo de primera mano para explotarlo a lo largo de varias décadas. Con el tiempo, aquel aspirante a pintor, José de León Toral, fue resucitado por su propia mitología, encamada en su personaje histórico. 1928 había sido un año agitado social y políticamente; en su discurso durante el último informe de gobierno, Calles prometió retirarse de la presidencia el día en que expirara constitucionalmente su periodo y no volvería a ese puesto bajo ninguna circunstancia. El país, dijo, ha dejado atrás el tiempo de los caudillos, y comienza a vivir el tiempo de las instituciones. Pidió al Congreso que nombrara un presidente provisional hasta que se fijara la fecha de nuevas elecciones que llevarían a la presidencia a un gobierno elegido de manera democrática y constitucional.

²⁵ En un ensayo dividido en tres partes, José Emilio Pacheco trazó de manera transparente la imagen del político que fue Obregón, “el vencedor absoluto en la Revolución”, y del militar invencible, “el más grande general mexicano de todos los tiempos”, y además “el fundador de nuestro Estado moderno”. Dice finalmente que de su tumba nació el pri. “Álvaro Obregón 1880-1928”, *Proceso*, nro. 174, 3 de marzo, 1980, pp. 48 y s.; “De Siquisiva a Tlaxcalantongo”, *Proceso*, nro. 175, 10 de marzo, 1980, pp. 48 y s.; y “De Chapultepeca la Bombilla”, *Proceso*, nro. 176, 17 de marzo, 1980, pp. 48 y s.

Ese mismo año, en octubre, se publicó el *Manifiesto a la nación*, fechado en Los Altos, Jalisco, firmado por el general de división Enrique Gorostiera Jr. Circuló en la ciudad de México de manera clandestina. Su intención era criticar la “tiranía callista” que había exterminado a Serrano y Amulfo Gómez. Recordaba que los “libertadores” llevaban dos años luchando contra el gobierno al que desconocían por “usurpador”, por tanto se rebelaban contra los poderes federales y estatales. El grito de este manifiesto era ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe!, ¡Muera el mal gobierno! El manifiesto promovía la instauración de la Constitución de 1857, pero sin las Leyes de Reforma, y lo cerraba la convicción de que la ciudad de México sería tomada, el “orden restablecido en la nación” y “México sería reconstruido de acuerdo con la Constitución de 1857”.

Después del manifiesto del general Gorostieta, José de León Toral y la madre Conchita fueron juzgados en San Ángel. El 2 de noviembre de 1928 se inició el juicio, que recogió Vicente Leñero en una obra de teatro. Por ahora, es preciso mencionar que en 1929 se reanudaron los oficios religiosos, se limaron las asperezas entre el gobierno de un nuevo presidente, Emilio Portes Gil, y miembros de la Iglesia Católica. Portes Gil declaró que no existía inconveniente alguno para que la Iglesia Católica reanudara sus cultos cuando lo deseara, con la seguridad de que ninguna autoridad la hostilizará, y negó que el gobierno persiguiera a los católicos. Por su parte, el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores, explicó que la legislación mexicana había considerado necesaria la suspensión de cultos, pidió una “reconsideración”; expresó que el conflicto podía corregirse, y los católicos, de buena fe, con patriotismo, “aceptarían cualquier arreglo que concluya en la paz entre las partes en conflicto”.²⁶

Cuando el asunto se remitió a Roma, “el Papa respondió insistiendo en la devolución de los edificios religiosos, el respeto a la propiedad de la Iglesia y una amnistía para los cristeros”.²⁷ Después de estas conversaciones, el presidente de México hizo declaraciones en el sen-

²⁶ Dulles, ob., cit., pp. 366 y s., considera que la negociación fue posible gracias a la intermediación de Morrow.

²⁷ Joseph H.L. Schlarman, *México: A Land of Volcanoes*, citado por J.F.W. Dulles, ob. cit., p. 424.

tido de que la iglesia podía reanudar el culto, abrir sus templos, sólo “necesita gozar de libertad dentro de la ley, para vivir y ejercitar sus oficios espirituales”. Sin embargo, en la realidad, el gobierno no había dado marcha atrás en sus preceptos constitucionales; sólo se comprometía a no registrar a los ministros, pero la educación debía ser laica, y la religiosa debía darse en las iglesias. El domingo 30 de junio de 1929, repiquetearon las campanas, y Morrow pudo decir a su esposa: “He abierto las iglesias en México”.²⁸

En agosto de 1928, la revista *Contemporáneos*, número 3, repudiaba el crimen de Obregón. Un artículo breve, firmado por Bernardo J. Gastélum, “Un hombre”, comentaba el atentado y debemos de interpretarlo como la posición “oficial” del grupo de escritores que estaba detrás de la publicación. Decía que la política para “nosotros” es un factor importante de la cultura; hacía una semblanza del presidente electo de la República, de temperamento alegre, desprovisto de proselitismo. “Con su asesinato provocado por un fanático, pierde el catolicismo mexicano por algún tiempo la oportunidad de conciliarse con las aspiraciones de la Revolución”. Mencionaba, en tono lacónico, que “singular religión” es la que se extiende por el territorio, que sustituye el crimen por la palabra de Dios. Reconocía en Obregón el inicio de la expansión cultural revolucionaria, que trató de ofrecer educación a las clases populares tratando principalmente de rescatar a los indígenas de su atraso. El crimen representaba un desconcierto para los intelectuales. La inteligencia mexicana parecía sacudida por la pérdida de uno de los caudillos de la Revolución, y se sintió identificada con el hombre que había iniciado, a través de Vasconcelos, la reunificación de los valores de la cultura antigua y de la moderna a partir de 1921. La relación de Obregón con los intelectuales había sido intensa, y ahora un fanático la había destrozado. Para Gastélum:

La nueva generación intelectual queda, con su muerte, desconcertada, pero, con el mantenimiento del alto aspecto de la revolución que él había dignificado, continuará su tradición. Para nosotros,

²⁸ Harold Nicolson, *Dwight Morrow* pp. 345-347, citado por J.F.W. Dulles, ob. cit., p. 425.

era un viejo amigo, un camarada, un hombre de este siglo que buscaba sustituir con un exacto sentimiento de cultura un régimen de azar —como es el nuestro— por un gobierno de tradición y de experiencia, alianza natural entre la inteligencia de los menos y la consistencia de los más.²⁹

Esta “alevosía” fue asimilada por algunos escritores al paso de los años, que la manifestaron en sus obras con un sentido muy singular. Ibarguengoitia, Leñero y Pacheco, escritores de generaciones distintas, el primero de 1928 y el último de 1939, en los años setenta volvieron la vista al pasado y de entre los escombros de la Revolución Mexicana encontraron a José de León Toral. Hicieron de él una “ficción” que remitía a la historia; y una historia, que fue reconstruida a partir de esa ficción.

El problema que enfrenta el juego, si es posible llamarlo así, entre ficción e historia es el de la verdad, según algunos estudiosos de la novela histórica. ¿Qué tanto de verdad se encuentra en la ficción al hacer de la historia su material literario? Otro asunto que plantea la “ficcionalización de la historia” es en qué medida puede hablarse de novela histórica en estos casos, según las definiciones que se han dado de este concepto. En los tres casos que comentamos, aunque Ibarguengoitia y Leñero hayan optado por el teatro, y Pacheco por el relato y el poema en prosa, el problema es pertinente; habría que analizar el concepto y la “visión” de la historia en sus respectivas obras sobre Toral; otra vía de acceso es la que estudia las semejanzas y diferencias que el escritor guarda respecto del historiador; y preguntarse por los propósitos que persiguen al ficcionalizar la historia. La novela histórica, según Lukács, no es un “recuento de eventos históricos”, sino el encuentro con las tendencias sociales y las fuerzas históricas envueltas en esos “eventos”. Existe la tendencia a considerar que la historia que la novela histórica incorpora en la ficción puede considerarse como “pasado distante del presente”; esto quiere decir, que “para que el pasado sea histórico deben haber transcurrido dos

²⁹ Bernardo J. Gastélum, “Un hombre”, en *Contemporáneos*, nro. 3, agosto, 1928. Cito de la edición facsimilar de la revista, FCE, t. I, 1981, pp. 221-228.

generaciones entre el presente del escritor y el pasado representado en la novela".³⁰

El escritor que pisa el terreno de la novela histórica tiene implícitamente el propósito de sustituir o servir de complemento a la historia documentada; quiere explicarla con sus propios recursos, en detalle, cuestionando muchas veces la versión oficial de la historia. Esto podría parecer cierto en el caso de los tres escritores que hicieron ficción de Toral. Pero una cosa es innegable: a pesar de ese objetivo, sus obras van más allá de la simple intención de sus autores, ya que las relaciones "que la novela histórica entabla con la 'verdad' y el conocimiento histórico no son relaciones universalmente abstractas y estables, sino que se modifican según los diferentes periodos históricos y las mutaciones en las concepciones de la historiografía y la Historia".³¹ Esos cambios son fundamentales porque se reflejan en aquellas novelas históricas en las que la historia se subordina a la ficción, como en las novelas donde la precisión histórica es básica. La novela histórica entra así en una variable muy compleja de relaciones con la ideología, la historia, las acciones de los que hacen la historia, la cultura y el desarrollo de las artes y el pensamiento. Así, los propósitos de la novela histórica varían según los autores, según sus propias novelas y según el periodo histórico y literario en que aparecen, y en su relación con la verdad y el conocimiento histórico.

Gracias a esta "variación", las obras históricas escogidas escapan a una clasificación rígida y plana de sus contenidos históricos; el comportamiento de cada una de ellas es distinto por la visión de sus autores, por el conocimiento de la historia que conllevan y aportan, por la ironía con que la "verdad" histórica se aborda. Hay un elemento más, sin duda, clave en esta diferencia: la formulación del héroe en cada autor; Ibarra dibuja a su personaje, Toral, con una clara intención paródica y crea una burla de la historia, que deja de ser "real" y se transforma en caricatura; Leñero en cambio hace de su "héroe"

³⁰ Véase, María Cristina Pons, *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*, ob. cit., pp. 50 y s.; cita Pons a Amado Alonso que no consideraba históricas las novelas "que pinten los tiempos del autor", y a Menton que coincide con Alonso cuando afirma que la categoría de novela histórica "must be reserved for those novels whose actions take place completely in the past: arbitrarily, a past not directly experience by the author".

³¹ *Ibidem*, p. 54.

una oposición entre el discurso oficial y el de las leyes, mientras que Pacheco crea más que un personaje, la posibilidad de internarse en su conciencia. Toral, en mitad del laberinto de su conciencia, oscila entre el éxtasis de los místicos a la encarnación de un mito a partir de su propio sacrificio (sabe que morirá), con el fin de salvar a “su pueblo”.

Cuando se sistematiza el concepto de novela histórica, tratando de aplicarlo a ciertas novelas consideradas históricas porque obedecen a reglas, condiciones y un canon establecidos, se corre el riesgo de violentar la naturaleza de las obras de arte, porque el texto saltó, no cumplió esos requisitos. Las listas de variaciones, diferencias y similitudes entre una novela histórica ortodoxa y otras no afines, serían interminables y un tanto ociosas. Por eso, preferimos tomar de la vasta discusión sobre la novela histórica los conceptos que ayudan a deslindar su estructura en relación con el pasado representado, aclarando la orientación del autor respecto de la historia que desea reconstruir, matizando los términos mismos del problema que pretende ficcionalizar la historia. De esta forma se puede deslindar la típica novela cristera, de la literatura con tema y personajes históricos de la *Cristiada*; la primera es historia novelada que desea legitimar el pasado a cualquier precio, y afirmar la identidad entre relato e historia; en cambio, la segunda es novela histórica donde la ficción y la historia se distinguen, y busca una verosimilitud en la que importa sobre todo persuadir al lector de sus ficciones, no de su verdad.

Al escoger a Toral, Obregón, la madre Conchita, y 1928 como protagonistas de sus obras, el propósito explícito o velado de Leñero, Pacheco e Ibarguengoitia es convertir el episodio histórico en literatura; querían literalizar la historia reciente de México, escribir en un género determinado, cuento, obra dramática, crónica, sabiendo que un género, como dice Bajtín, siempre refleja las tendencias más “estables y eternas” de la literatura, pero también preserva elementos de lo arcaico, que a su vez se conservan gracias a su constante “renovación”. La relación entre la tradición, el lenguaje y las formas heredadas, y el cambio, es de forma y también de sentido.³²

³² Véase Mijail Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, traducción de Tatiana Bujnova, México: FCE, 1987.

Vicente Leñero, historia y verdad

*Señor, ven pronto a reinar;
toma mi vida.*

Toral

Vicente Leñero es un escritor que se inició en la novela y el cuento en los años sesenta; de formación católica, ha dejado evidencias de su vocación en algunas de sus obras. Como en José Revueltas, la lectura temprana de Dostoievski³³ se advierte en varios pasajes de sus historias, en las que la piedad, el pecado y la culpa son estructuras frecuentes en el alma de sus personajes. Le interesa la historia social para llegar a la verdad revelada por la mitología popular. Historia y verdad, realidad y ficción coinciden en su concepción narrativa y su preocupación por hallar una respuesta a la vieja lucha entre el Ángel caído y la Luz. Cree en la fuerza todopoderosa del abismo que lleva a los hombres al subsuelo, y la fuerza del espíritu que los levanta. Revueltas atormenta a sus criaturas hasta flagelarlas por su triste condición de seres nacidos para el error, el fracaso y la duda; Leñero igual, pero no los somete al sufrimiento sino a la ambigüedad de los “hechos”, a la duda de sus vidas, a la relatividad de sus actos por los que viven y mueren.

Empeñado en tratar la historia como un hecho cotidiano y como noticia periodística, Leñero ha extraído de esa idea el tema y la fábula de sus novelas y piezas dramáticas.³⁴ Su paso por el teatro, una extensión de su quehacer literario, llegó a la cima con *Los albañiles*,³⁵ una pieza dramática que impresionó a la crítica de su tiempo y también al

³³ Leñero adaptó la novela *Las noches blancas* de Dostoievski al teatro con notable rigor; véase Marco Antonio Campos, *Las noches blancas*, en *Proceso*, nro. 192, 7 de julio, 1980, en la que hace una reseña de la puesta en escena de esa obra de Leñero.

³⁴ Véase José Agustín, “Lado oscuro de un héroe”, en *Excelsior*, 1º de febrero, 1982, citado en Vicente Leñero, *Teatro Completo*, t. I, p. 192.

³⁵ Leñero escribió su novela *Los albañiles* apoyado económicamente con la beca del Centro Mexicano de Escritores, 1961-1962, obtuvo el premio Biblioteca Breve 1963; fue publicada por Seix Barral en 1964. Leñero la adaptó al teatro, y bajo la dirección de Ignacio Retes, se estrenó en la ciudad de México el 27 de junio de 1969.

público que fue a verla y la aplaudió por lo que reflejaba: el dolor de la experiencia y la manera como el autor intercambiaba la vida de los olvidados, los albañiles, por el arte. Salvó el arte y al mismo tiempo puso en alto la ética y sus valores. Esa obra representa un punto de encuentro de Leñero con sus preocupaciones literarias y sus obsesiones religiosas; es un parteaguas en su carrera como escritor y dramaturgo y creo imprescindible comentarla brevemente.

Los albañiles dejaba claro el interés de Leñero por las tramas policíacas que repetiría en *El juicio*; basada en el crimen de don Jesús,³⁶ la historia se desarrolla a partir de la búsqueda de una verdad: quién mató al viejo velador de una obra en construcción, que su mujer engaña con el Chapo, maestro de obras que ha contratado a don Jesús. La trama es una enredada red de complicidades de los albañiles, sus patronos, sus colegas y familiares. Pero sobresalen el exseminarista Sergio, el tímido y aquiescente Isidro, y el junior Federico. Son seres que representan una obra dentro de la obra misma; siempre son máscaras de sí mismos, ecos deformados de los demás, malas copias de la fidelidad, la religión, el trabajo.

El único que es una potencia negativa y por eso mismo un ser definido es don Jesús; hombre podrido social y moralmente, su rostro bonachón esconde una maldad infinita pues detrás de ella se encuentra su verdadero ser: el de la lujuria, el vicio y varios de los pecados capitales. Muere por su verdad. Su misión es clara e inconfundible: sembrar el caos a su alrededor, propiciar el regreso a lo informe.

La historia y la religión ocupan un lugar destacado en la escritura de Vicente Leñero; don Jesús es pues una especie de Mefistófeles,³⁷ y su extensión Jacinto, un ángel caído. Éste lo dice en su declaración a la policía: “Era un viejo maldito, pero a mí qué. A mí no me importaban sus sinvergüenzadas”. Desde varios puntos de vista, el de los propios albañiles, el de la policía, don Jesús es la personificación del

³⁶ La obra comienza con la aparición en el escenario del cadáver, destrozado, de don Jesús, y a partir de ese momento cambia constantemente de tiempos y de espacios, que tratan de explicar los móviles del crimen. Vicente Leñero, “Los albañiles”, en *Teatro Completo*. México: UNAM, t. II, 1982, pp. 20-73.

³⁷ Véase Julio Ortega, “Los albañiles; matar al padre”, en *El Día*, 11 de julio, 1975, nota reproducida en Vicente Leñero, *Teatro completo*. México: UNAM, t. II, 1982, pp. 14-17.

Mal que recorre las ciudades. Cuando aparece en escena es gracioso, un trabajador inocente y fiel a quien lo contrató; pero poco a poco quienes lo conocen van revelando al ser diabólico que hay en la risa siempre “inocente” de don Jesús. Abusaba de Isidro, robaba materiales, mentía premeditadamente, corrompe a la púber Celerina, hermana de Sergio. Munguía resume el alma del viejo:

De nada sirvieron regaños, sermones y rezos para ahuyentar al demonio. El demonio contaminó el cuerpo de su hermana y lo convirtió a usted en otro demonio siete veces peor. Usted ya no era de Dios sino del demonio. El demonio estaba en usted, y usted fue a la bodega, descendió a los infiernos, para matar a don Jesús.³⁸

Pero jamás se conoce al verdadero asesino, hay varias hipótesis pero ninguna es definitiva; así el autor deja abierta la duda. Sobre todo, juega con la ambigüedad: señal de nuestro tiempo, verdad relativa en un mundo relativo. No importa pues quién fue el culpable sino las conductas que salen a la superficie a raíz del crimen. En las historias de Leñero es común encontrar a un creyente católico como personaje, una especie de conciencia del bien y del mal que traiciona su fe— como Sergio en *Los albañiles*—o un fanático que piensa reivindicar su religión mediante el homicidio como José de León Toral. Tanto en la obra como en la biografía de Leñero son frecuentes oposiciones entre algunos preceptos del cristianismo; pero su obra no se debe a un solo tema, es extensa y diversa, recorre cuatro décadas en las que este escritor y dramaturgo, periodista y profesor de periodismo, ha escrito incesantemente.

Los personajes de Leñero, extraídos de las hondas raíces de la historia de México, buscan su identidad perdida en el camino, a veces son héroes nacionales que sufren un proceso de desmitificación total, o bien representan una porción del alma popular. Suelen ser Cristos bizarros del pueblo: héroes de la desdicha, la tristeza y la miseria, son al mismo tiempo, caritativos y piadosos entregados al prójimo. Como modelos pueden encarnar una realidad social golpeada por el poder y la historia, en ellos persiste aún la fe y la pasión por Cristo.

³⁸ Vicente Leñero, *Los albañiles*, ob. cit., p. 72.

Literatura arraigada a la imaginación popular, la de Leñero parece atada a los “hechos” más que a la ficción; lo demuestra en *Los albañiles* y en *El juicio*. Diez años después de la primera, Leñero puso en escena la obra histórica *El martirio de Morelos* (1982), pieza en la que el cura de la Independencia de México, José María Morelos y Pavón, se cae del nicho en que lo mantiene la historia oficial para convertirse en un personaje de carne y hueso, recreado desde la ficción. Son varios los casos en que Leñero ha acudido a la historia, a los periódicos, a la vida cotidiana, para hacer literatura. Pero una de las obras más impresionantes en su producción es sin duda *El juicio*, basada en el proceso que se le siguió a José de León Toral por la muerte de Obregón, y que, según el propio autor, se encuentra plenamente documentada:

La pieza es una síntesis de las versiones taquigráficas del jurado popular seguido a José de León Toral y a Concepción Acevedo de la Lata por el asesinato del general Álvaro Obregón, presidente electo de México, acaecido en el restaurante La Bombilla el 17 de julio de 1928. El juicio se celebró del 2 al 8 de noviembre de 1928 en el Palacio Municipal de la Villa de San Ángel.³⁹

Como Ibarguengoitia, Leñero pidió a la historia el personaje, el tema y la trama de su obra, y sometió los hechos a la literatura. La selección del material fue una manera de comenzar a discriminar la realidad, ya que no le interesó la biografía de Toral, sus antecedentes, el impulso religioso-psicológico que lo lleva a cometer el crimen, sino sólo el momento—que fueron días—en que la justicia, con toda la parcialidad del mundo, lo juzgó. Así, la “justicia” mexicana será una especie de caricatura de las leyes mismas, ya que acomodó sus decisiones a la crisis política que el asesinato había desatado y no a la legislación penal. La semana que duró el juicio a Toral tiene su controvertida historia, que recogió en su parte medular María Elena Sodi de Pallares,

³⁹ Vicente Leñero, “Orígenes” (de *El Juicio*), en *Teatro completo*, t. I, p. 125. En estas aclaraciones sobre su obra, Leñero explica el método que siguió para resumir el material del “juicio” a Toral, los cambios de los nombres reales por los de su obra, la cantidad de material eliminado para quedarse con lo esencial, y la técnica que empleó en la adaptación.

en su libro sobre Toral. Si es cierto que “el pasado se puede reconstruir desde el punto de vista de los agentes que producen el cambio o de los que sufren las consecuencias”, Leñero ha tomado la figura de Toral con la clara intención de mostrar el segundo caso: el hombre que sufre las consecuencias del cambio, es decir, del cambio que trató de llevar a cabo la Revolución Mexicana.

En el teatro Orientación de la Ciudad de México fue escenificada *El juicio* (*El jurado de León Toral y la Madre Conchita*) el 29 de octubre de 1971. ¿Qué vemos cuando se corre el telón del escenario? A unos representantes de la justicia (la parte acusadora), en claro contraste con los católicos, Toral, Castro Balda, la madre Conchita (los acusados). Los primeros representan a “la autoridad” y parecen afines al gobierno callista, cuya intención era hallar al responsable, servirle a la Nación una oportunidad única para probar la integridad de las instituciones. Los católicos eran miembros de organizaciones políticas de la derecha, de la parte “oscura” del proceso histórico, quienes promovían la sujeción del individuo a la iglesia y la religión. Se trata de las dos caras de la misma moneda, las dos partes del mismo cuerpo social. Por lo tanto, jamás pueden dialogar, hablar y ser escuchados, intercambiar puntos de vista y llegar a un acuerdo. No buscan la verdad sino confrontar cada uno la suya propia.

Por su adhesión a la “realidad”, la obra de Leñero pertenece a un drama histórico, género que no pretende demostrar lo “histórico” apegado a los hechos. En *El juicio* es evidente que las pruebas⁴⁰ presentadas por el discurso oficial están prejuiciadas. En ambas actitudes, la del gobierno y la de los católicos, la historia gravita fuera de su centro, de “su verdad”; la obra reconstruye un pasado histórico y lo recrea mediante las imágenes del autor. Esa historia reconstruida posee una carga social e ideológica que la determina, la hace ambigua y la acerca a una estructura mayor: la del arte y la de la realidad que

⁴⁰ Véase Héctor Manjarrez, “Un juicio sobre *El juicio*”, *La Cultura en México*, 8 de marzo, 1982, p. XII; según Manjarrez la justicia mexicana jamás pudo demostrar con pruebas contundentes la culpabilidad de la madre Conchita, lo que confiere a la obra de Leñero un mérito indiscutible: obligar a la historia a expresar “su verdad”. La reseña está reproducida en Vicente Leñero, *Teatro completo*, t. I, pp. 129-133.

revela el artista. Es una representación del discurso del poder y del silencio a que se someten los ciudadanos.

Es preciso recordar que el "juicio" a Toral, en noviembre de 1928, fue un escándalo político porque ponía al descubierto la falta de imparción de justicia en un país y un tiempo urgidos de ella. Porque fue totalmente parcial, gobernado por la pasión de los obregonistas que exigían justicia a su manera, no conforme a las leyes. Antes de ser condenado, Toral estuvo reflexionando sobre su víctima, sobre la lucha de los cristeros y el gobierno, considerando a los malos católicos como responsables del conflicto, y a los malos políticos como promotores del mismo. En una carta, Toral explica:

He sabido detalles hermosísimos de la vida del señor Obregón, su amabilidad, socorro a los necesitados, perdón a sus enemigos; proyectos e intenciones de arreglo, etc., y con verdad lo digo, si antes de julio he tenido estas pláticas con amigos del señor Obregón, nunca hubiera atentado contra su vida; pues ya únicamente no me explicaría ciertas cosas, pero imposible que buscara su muerte.⁴¹

Es una confesión tardía, un arrepentimiento inducido, en todo caso, importa como documento testimonial, materia prima del historiador, del escritor, el crítico literario y el periodista. Es una confesión que permite entrar a ciertas zonas de la conciencia de Toral; una crónica de sus propios actos y de sus pensamientos, que permite conocer sus ideales y sus sueños, la fe que lo mueve y los objetivos que pensó cumplir mediante el crimen. Esta "carta" es más que una información de un emisor a un destinatario, es la voz colectiva que invoca a su dios pidiendo protección y ayuda espiritual. Toral quiere hallar la causa teológica de su propia conducta:

La misericordia de Dios no tiene límites, yo tengo la seguridad de que el señor Obregón se arrepintió; de que ya está en el cielo, yo lo invoco. Grandísimo mal es el pecado; por uno solo, el de Adán, nos vinieron todos los males y quedamos esclavos del demonio. Para ser

⁴¹ José de León Toral, "Carta al señor Islas", citada en María Elena Sodi de Pallares, ob. cit., p. 127.

redimidos, tuvo que hacerse hombre la Segunda Persona de la Trinidad, padeció y murió.⁴²

Toral quería imitar a Cristo; no duda de la misericordia de Dios ni un instante, que tal vez haga posible que lo perdonen. Si Jesús derramó sangre por los hombres, él quiere seguir sus pasos. “Contra toda la sangre de las víctimas del señor Obregón, clamando justicia, está la sangre de Cristo pidiendo misericordia”. Y enseguida declara que la suya la ofreció para salvar el alma del “señor Obregón”. Pide que en México se implante un reino de la misericordia; es el único que podría mitigar los males que afligen al país sumergido en las tinieblas de la guerra religiosa, y el exterminio entre hermanos. Su razonamiento va tiñéndose, de la teología pasa al misticismo y termina invocando el perdón de los hombres y el de Cristo. Parece convencido de que el pueblo de México debería regresar a Dios, hallar de nuevo el camino, pues ha perdido su dirección y anda a la deriva; y aclara que sus pasos y sus actos han sido inspirados por Dios: “No voy contra la fe, pues son verdades de ella, las que expongo. Los católicos en circunstancias como éstas tenemos que perdonar por amor, a los impíos toca aprovechar tanta bondad de Dios”.

Éxtasis y literatura

Cómo procesar a un “culpable” que razona de esa manera, a un personaje que la historia ya ha calificado, parece ser una de las preguntas clave de *El juicio* de Leñero. Clasificar la voz de Toral recogida por Sodi de Pallares no es suficiente; exige principalmente hurgar en los diferentes signos que revelan la personalidad y la palabra de Toral, las dudas y certezas que despertó su acción. ¿Era un hombre que vivía el éxtasis? ¿Es cierto que conocía su destino: el sufrimiento por los pecados del mundo, la muerte? Si es así, este camino lo conduciría a la revelación. El éxtasis es un encuentro y un desdoblamiento; una ora-

⁴² José de León Toral, “Por qué maté a Obregón”, citado en María Elena Sodi de Pallares, *ibidem*, p. 128.

toria y un estado de conciencia; en la literatura es la materia de la poesía mística. Leñero lo utiliza como complemento de la personalidad de Toral que vive el éxtasis encerrado, mientras dibuja en la mesa de su celda, las distintas formas en que ha sido torturado.

La figura que lo representa es frágil, pero enérgica, aérea, parecida a un ángel. Pero el dibujo de sus sueños es algo más que una extensión de sí mismo; el hijo llega hasta la madre que lo abraza y lo consuela; es la Virgen María y su hijo Jesús. En sus noches solitarias, María y su hijo descienden hasta la celda de Toral para darle valor. Soporta la prisión que es un suplicio por el consuelo sobrenatural; asume el dolor y la soledad, asistido por María. Como en el Gran Inquisidor, un beso tan sólo es capaz de redimir al verdugo en nombre de la infinita bondad del Salvador. En la pequeña celda, Toral presiente la presencia de la Virgen; desciende para ver a uno de sus hijos que sufre por haber cometido un acto de valor supremo a favor de la religión católica, de los perseguidos en el campo y en las ciudades, de los colgados y muertos en los caminos por creer en la Virgen y en el Hijo. La Divinidad no lo abandona, está a su lado. Su biógrafa explica:

José en la soledad de su celda se entrega a Dios. Sus carceleros nos han relatado como permanecía largas horas inmóvil, absorto en una visión interna, con el semblante iluminado... José está purificado por el amor. Ocultamente él mismo se da la comunión y la pobreza de su celda se trueca en magnífico templo. José se abandona a su Señor.⁴³

Se despide de todos dando consejos, predicando, mientras crece en él la convicción de que va derecho al cielo; como buen cristiano sabe que esta vida terrenal es efímera, mientras la otra es eterna. Bendice a sus tres hijos, inclusive a Humberto, al que también le pide tener mucha fe en Dios; a su defensor, el licenciado Sodi, le dice adiós en estos términos: "Le agradezco su defensa y que Dios le dé el premio

⁴³ María Elena Sodi de Pallares, ob. cit., p. 137, llega a identificarse con su "objeto de estudio", en vez de tomarle la distancia pertinente; afirma por ejemplo que "Toral es el representante más digno de la juventud de su época".

y la recompensa que yo no puedo darle”. Y bendice a quienes lo observan, amigos o enemigos, conocidos o desconocidos. Antes de morir, Toral escribió su propia historia: la del mártir caído por defender una causa justa en este mundo y en el “otro”, que únicamente podrán entender los justos, los hombres de fe, los iluminados, los que vivan en gracia del Señor. Jesús fue traicionado por Judas Iscariote, Toral por el fiscal obregonista y el pueblo que lo juzgó; Jesús perdonó a sus discípulos, también a Judas, pues lo mismo imagina Toral que debe hacer frente a quienes lo mandan al paredón. Llega el día en que será fusilado; los políticos, hambrientos de venganza, creen en la posibilidad de un milagro: que Toral revele el nombre del autor —supuesto— que ordenó el crimen; pero lo único que ven sus ojos es la sobriedad con que se entrega a sus verdugos José de León Toral.

La cara del payaso que dibujó días antes para su hijo, en vez de risa expresa misericordia; en la mirada, un haz de luz se interpone, es la duda que siente el artista plasmada ahora en la mirada. Las balas disparadas a su cuerpo lo desploman, el condenado cae; Toral ha muerto; su sangre humedece la tierra con la que tanto creyentes como apóstatas hacen la señal de la cruz, rezan y se alejan. La opinión de su defensor es un texto totalmente hagiográfico, Toral lo había convencido de su labor mesiánica. Sodi no escuchó a un acusado, sino a un correligionario. Esta situación ha sido “reproducida” de manera perfecta en la obra de Leñero, en la que los acusadores hablan en un tiempo histórico, en cambio, los acusados sólo conocen el tiempo mesiánico. Aquéllos se mueven en un espacio pagano, éstos en un espacio sagrado que sacraliza objetos, utensilios, herramientas. Unos utilizan un discurso legal, político, que está apoyado en el derecho penal; otros, un discurso que evoca el derecho divino, en el que caben citas de la *Biblia*, alusiones a los padres de la iglesia, San Pablo, San Pedro.

Por tanto se hallan entrampados en distintos órdenes de la “verdad”, porque usan discursos diferentes en sus intenciones y en su forma. Con todo, hay puntos similares, como la creencia de ambos en un Mesías. Los acusadores creen, como los acusados, en un Mesías, pero de orden civil, histórico, que encarnaba el presidente asesinado, y que de ahora en adelante juzgará la historia. Para los acusados el

único Mesías es Cristo, que los orienta, reconforta y les ofrece una vida eterna; fue Dios quien a fin de cuentas los seleccionó para el martirio que representa hoy la posibilidad de un castigo por haber eliminado a su "enemigo". Estos "iluminados" comulgan con la imaginación popular según la cual el pueblo mexicano fue elegido como la Nueva Jerusalén. Encarnan el milenarismo que trajo el conquistador, y que contagió a los mexicanos, como lo explica Lafaye:

El Nuevo Mundo apareció como una tierra de salvación para la Europa católica, amenazada desde fuera por el Islam conquistador y desde dentro por los progresos de las herejías luterana y calvinista; para los judíos perseguidos desempeñó el mismo papel de Tierra Prometida, y también para los calvinistas.⁴⁴

En la obra de Leñero, el mesianismo de Toral es constante. Se ve con claridad en la entrevista con el presidente Calles, en la que Toral le dice: "Juro por la salvación de mi alma que yo obré solo. Lo que hice fue para que Cristo pudiera reinar en México". Calles no comprende a qué clase de reinado se refiere Toral, y éste se encarga de explicarle que es "un reinado sobre las almas, pero completo, absoluto, no a medias". En esta actitud el creyente no ve a un asesino, sino al Salvador. Toral parece consciente de que ha llevado a cabo una misión evangélica, que convertirá ahora sí a México en la Nueva Jerusalén. Tiene una parte de historia y otra de tiempo sagrado, una parte de realidad y de pensamiento mágico a la vez, que Sodi de Pallares vio en esta descripción del cambio que se operó en el alma de Toral, días antes del crimen:

¡Pero algo maravilloso le ocurre a José! ¡Está sano, optimista, alegre! Su aspecto es el de un hombre feliz. El alma de José se ha transformado; su amor a Dios ya no es convencional, producto de su educación, del ambiente en que ha vivido, del ascendiente cariñoso de su madre y de la aceptación de seculares creencias, ni de las viejas

⁴⁴ Aclara Lafaye que la "laicización" de los ideales, desde el siglo XVIII, "no borró el sello de la esperanza mesiánica sobre la tierra americana por sus primeros ocupantes europeos, en el alba del siglo XVI". La mantuvo vigente siempre. Jacques Lafaye, ob. cit., p. 99.

tradiciones familiares. Ahora, como flama que poco a poco enciende su ser, surge el amor, intenso, maravilloso, lleno de inefables sensaciones.⁴⁵

La obra de Leñero intentaba profundizar en la actitud simple y piadosa de Toral; pero también señalar que el talón de Aquiles del sistema político mexicano es el Poder Judicial, que ha sido deficiente ante todo por su absoluta dependencia del Ejecutivo, el presidente que gobierna como guía del país, como el padre de una nación en la orfandad. Este poder contrasta con un pueblo que nada tiene más que su fe, sus muertos y sus santos. Toral conmueve por su infinita sinceridad; obró solo, dice una y otra vez frente a sus acusadores, y su única súplica, cuando se encuentra en manos de la policía, es que lo lleven junto a la madre Conchita. Entonces lo sostiene la piedad, el amor a la madre de la que sólo deseaba escuchar su voz. “Al acabar de decirlo me consideré, de momento, un Judas; me vi convertido en un Judas y eso me hizo sufrir de una manera tremenda. Después ya me calmé”.

En cuanto a los dos tipos de discursos que hemos citado y que se oponen, como la luz y la sombra, en ese alegato jurídico y policiaco, debe señalarse que uno es civil, pertenece al derecho, el otro religioso, le habla a la divinidad. Ambos son la expresión de una crisis entre dos poderes, el Estado y la Iglesia Católica, y de un temperamento religioso. Permiten ver que en el fondo del problema se encuentra la lucha entre cultura liberal y catolicismo, y la historia social del país, sus silencios y su verdadera razón siempre oculta. Leñero recurrió a los expedientes de ese juicio, como ya señalamos, para documentarse y de ahí darle forma y sentido a su obra. Resulta clara la modalidad de esta generación de escritores, —Leñero, Pacheco, Ibarguengoitia— mezclar la historia, la crónica, los “hechos”, con la ficción. La finalidad no es más que literalizar la conciencia social, hacer del escritor también un develador de las condiciones sociales, culturales, en que se debate una considerable parte de la población.

⁴⁵ María Elena Sodi de Pallares, *Los cristeros y José de León Toral*, ob. cit., p. 59.

Dos formas del discurso

La historia cuenta el juicio de Toral con cierta objetividad; la literatura, en cambio, la dota de ambigüedad y de imaginación. Durante el periodo previo al juicio, la madre Conchita estuvo presa en la cárcel municipal de Mixcoac. Ahí la visitó el padre Ignacio Flores y le advirtió que si no era castigada en el juicio penal de San Ángel, lo haría la jerarquía eclesiástica enviándola a un convento europeo estricto. Como ella había asistido a Roberto Pro en la cárcel, a la que entraba con facilidad, la Asociación de Damas Católicas tuvo severas sospechas, y se extendió el rumor de que la madre Conchita debía ser la amante del general Cruz. Parte de ese alegato jurídico fue recogido en *El juicio*; la parte que acusa interroga a Toral y le reprocha no estar respondiendo con la verdad, sino con frases “evasivas”, que él mismo había escrito en un papel, “Dios me dará sabiduría para contestar lo que deba”. El Procurador, impaciente, le exige una explicación. Toral explica su discurso en estos términos:

Está basado en lo que dijo Nuestro Señor a sus discípulos para cuando comparecieran ante sus jueces. Les dijo: “No os preocupéis por lo que responderéis, no caviléis, yo pondré las palabras que habréis de decir”. Esa es la única interpretación que yo daba a esas líneas.⁴⁶

Ahora los discursos de ambas partes van a encontrarse en la misma puerta de la historia. Aunque distinto al discurso de Toral y sus defensores, el del procurador general de la República, Ezequiel Padilla es una síntesis del México revolucionario, sus intereses y objetivos. Padilla lanzó una especie de “sermón”, que acerca su lenguaje al que había empleado Toral, en el que Obregón no es sólo un hombre, sino “una montaña de generaciones” de humildes, de labradores, de “masas holladas sobre las cuales pasea su blanca figura el Cristo Nazareno”. Era un hombre-símbolo del México surgido a raíz de la Revolución Mexicana, el movimiento social y espiritual que ha dado sentido a la sociedad. De alguna manera, Padilla quiere otorgarle a la Revolu-

⁴⁶ Vicente Leñero, *El juicio*, p. 31.

ción Mexicana un significado espiritual, como lo entiende Lafaye. La Revolución, dice Jacques Lafaye, “ha desempeñado el papel, en la conciencia colectiva, de un nuevo Oriente mítico, cuyo surgimiento tendió a desplazar al antiguo polo sacro del cerro del Tepeyac, santuario de Guadalupe”.⁴⁷ Contra las leyes surgidas de ese movimiento armado se han opuesto la Iglesia Católica, los sacerdotes, los círculos reaccionarios, las asociaciones de monjas.

Pero el procurador general de la República no es un “comecuras” ni demuestra ser un ateo; parece un creyente, o por lo menos ha leído pasajes de la *Biblia*. Cita al “Nazareno”, ve el crimen como obra de un “fanático” aliado a los “heréticos”, calumniadores de la “figura de Cristo”. Recuerda que los hogares mexicanos son católicos, creen en Cristo y a doran el *Evangelio*. Sin embargo, el clero, “declarado en rebeldía”, viola las leyes de la República y envía a los campos de batalla a inocentes. Allá muere gente que se sacrifica con la convicción –falsa insiste Padilla– de que morirá pero salvará su alma y la de la patria. “¿Pero desde cuándo, señores penalistas, el fanatismo es un excluyente y una consagración y una glorificación?” La pregunta es muy importante porque identifica a los discursos tan opuestos que estamos citando.

La intervención de Padilla parece tomada del original, también el desorden en las sesiones del juicio. Leñero sigue de cerca el juicio. Según se sabe, en las sesiones hubo escándalo; diputados y senadores invadieron en una ocasión la sala con las armas en la mano; pedían a gritos la muerte de Toral y de la madre Conchita. Reinó la confusión, el defensor del acusado fue ofendido, amenazado. En este mismo nivel de los hechos, los historiadores cuentan lo siguiente: José de León Toral y la madre Conchita fueron sacados de sus celdas la mañana del 2 de noviembre de 1928 y transportados al tribunal; los fotógrafos, las cámaras de cine, filmaron a los acusados, mientras la policía detenía a la multitud de curiosos, que deseaba ver a los presos. “Toral sonrió al público y dio el brazo a la madre Conchita para acompañarla por las escaleras del edificio”. En los primeros días del juicio, Toral

⁴⁷ Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México: FCE, 1984, p. 96.

describió sus relaciones con la madre Conchita, reveló sus pensamientos, y admitió que si ella le hubiese pedido que no cometiera el crimen, habría abandonado su proyecto, pero no fue así. Cuando le tocó el turno a la madre Conchita, el juicio dio un giro, pues se reveló que ella había mandado hacer un hierro de marcar, con el fin de marcarse a sí misma y a sus monjas con una cruz y las letras "JHC". El fiscal reveló que Castro Balda llevaba esa marca; la madre sólo respondió que eran "secretos íntimos".

El juicio se desarrolló de manera acalorada y polémica, en los próximos días; eran frecuentes gritos de ¡Viva Obregón! Mueran Toral y "la Concha prostituta". El acento penal se transformó en un asunto tendencioso, en el que Calles tuvo que intervenir a distancia y en las sombras; llamó al procurador general de la Nación, Ezequiel Padilla, "que descendiera de su alto cargo y se presentara al tribunal por parte de la República",⁴⁸ pues no se estaba enjuiciando a Toral, sino juzgando al gobierno. Además, el juicio se había convertido en un asunto público de enorme influencia en la sociedad mexicana, que se hallaba al tanto de lo que ahí se dijera o se callara. Entonces Padilla preparó un discurso, que fueron a escuchar muchos miembros del Congreso. Es el discurso que Leñero sintetiza en su obra.

El crimen de Toral y de la señorita De la Lata, según Padilla, "no solamente es un crimen contra la República, contra la sociedad y contra la ley, sino que es un crimen contra su propia religión". Hizo un poco de historia del papel que había desempeñado el clero en la guerra de Independencia, y el que jugó en los años de las Leyes de Reforma; en un principio, dijo, fue combativo y progresista, después se enfrascó en los privilegios y lo caduco. Durante el porfirismo, la Iglesia Católica obtuvo nuevas ventajas, pero con la Revolución el espíritu de las Leyes de Reforma volvió, ahora sí, para cumplirse. Pudo establecer cierto paralelismo entre la doctrina socialista de Obregón y la de Cristo, con el cual recibió una ovación imprevista:

Esa figura de Obregón no era la de un político, no era tampoco la de un caudillo militar; era la de un hombre que llevaba en su pecho

⁴⁸ J.F.W. Dulles, ob. cit., pp. 370 y s.

precisamente la virtud socialista de Cristo; que había tenido como misión sobre la Tierra despreciar lo que se llama aristocracia en el clero, o lo que se llama aristocracia en el capital, y descender a lo que se llama democracia en la religión, a lo que se llama democracia en el reparto de la riqueza. En su alma estaba el credo cristiano, en su alma estaba el credo socialista; él iba a las masas obreras y campesinas, predicándoles y actuando.⁴⁹

Los católicos tenían su Cristo, el Señor que los guiaba y podía alentarlos en la vida y en la muerte; los obregonistas también, al menos si creemos en las palabras de Padilla, pero era el Cristo “real” que necesitaban las masas de obreros y campesinos de México. Obregón era el salvador del país en sus horas de guerra interna, el caudillo que había hecho realidad muchos sueños de los mexicanos. Toral fue declarado culpable y condenado a muerte; su abogado, Demetrio Sodi, maestro de Padilla procuró contestar a su ex-alumno arguyendo que existía en México una verdadera persecución religiosa y que ésta había provocado el crimen de Toral. Pero los gritos de la multitud le impidieron ser escuchado; los mueras a Sodi se impusieron en la sala. La madre Conchita también fue declarada culpable: veinte años de prisión. Sus últimos días, Toral los pasó en su celda, escribiendo notas, cartas para sus amigos, esposa e hijos.

Hasta aquí la historia “real”, la “ficticia”, creada por Leñero corre paralelamente y sin embargo se aleja de aquélla. Se trata de una distancia de forma, debido principalmente al uso del lenguaje que pasa por el filtro de la imaginación del autor. Pero hay otro aspecto en la obra de Leñero que no quisiera omitir. El manejo de la “verdad” histórica. En su quehacer novelístico había creado historias que se conocían gradualmente a través de varios puntos de vista, como *Los albañiles*.⁵⁰ *El juicio*, hemos dicho, fue extraída de los documentos y actas de los archivos del juicio que fueron también publicados en la prensa; pero la veracidad no se la otorga sólo el material con que está elaborada; tampoco la forma en que Leñero seleccionó el material y le

⁴⁹ María Elena Sodi de Pallares, ob. cit., p. 55.

⁵⁰ Véase Salvador Reyes Nevares, “Leñero: la internacionalización de nuestra novela”, *La Cultura en México*, nro. 165, 14 de abril, 1965, p.xvi.

dió una estructura de relato, para que tuviera una cronología, antecedentes, desarrollo y desenlace, sino haber convertido esta disputa en una pieza dramática, producto de la audacia de un escritor seguro, hábil para trasladar al lector desde la "realidad" a la estación del drama.

Toral seguirá siendo un hito en la historia mexicana del sigloXX, que lo ha sublimado hasta la deformación, condenándolo casi siempre por su fanatismo, y por la sangre fría con que ejecutó su "plan". Pero la historia a veces se equivoca en su interpretación simbólica de una realidad determinada. Esta figura heroica para unos, satánica para otros, bendita según el clero de los años veinte, fue y sigue siendo una veta muy grande para estudiar el carácter de la Nación, el temperamento de los creyentes, las relaciones entre poder y religión, entre el Estado y la Iglesia Católica. Un hombre que es capaz de declarar en el jurado su crimen, arguyendo razones políticas, religiosas, psicológicas y de orden teológico, es poco frecuente. Dijo Toral que él estuvo repitiendo aquello de que "el que con espada mata, con espada muere"; y que si Segura Vilchis, un católico ejemplar, íntegro, había atentado contra Obregón, no podía acusarlo; pensó que buenas razones habría tenido para actuar así. Dijo Toral que la idea de matar a Obregón le había llegado en los años de 1922 y 1923, en que "algunos hechos contra la Iglesia" lo pusieron en alerta. Pensó entonces que "Dios dispondría lo que haría", y que su voluntad la dejaba en manos de éste.

La preparación psíquica y moral de Toral tuvo un proceso, sus miradas atentas a una realidad incierta; declaró que en esos años fue viendo el carácter que tomaba la violencia del gobierno hacia la Iglesia Católica, y llegó a la conclusión de que en "la conciencia de todos los mexicanos y de todo el mundo" estaba latente esa persecución no reconocida oficialmente. Pensó en sus hermanos "levantados en armas", que eran pocos y necesitaban ayuda; miró a su alrededor y comprobó que la lucha seguiría infinitamente; hasta que concibió la idea de cooperar en la causa cristera, "no yendo allá, porque yo no estaba en posición de eso, pero sí viendo qué podría hacerse aquí en la ciudad, de manera que no encontré yo otra solución que dar muerte al señor Obregón". Tuvo una especie de revelación mediante la cual organizaba "horas santas para ver si era posible levantar un poco el ánimo o que la indiferencia cediera un poco". De ahí pasó a la acción.

Siempre será poco lo que se diga alrededor de esta figura; pero es el final de un tiempo, el de la Revolución Mexicana que soñó con el progreso y trató de borrar el pasado, y el comienzo de otro: el de la construcción del hombre nuevo, moderno, que los intelectuales, escritores, artistas, salidos de la Revolución, imaginaron debía nacer en México. Es evidente que el primer tiempo siguió vigente muchos años después, y la modernidad no llegó sino hasta la década del cincuenta; sin embargo, el periodo de la persecución religiosa, con su momento cismático—la muerte de Obregón a manos de un católico—, sigue vivo en la imaginación popular y en la literatura que lo recogió, según hemos visto.

Ibargüengoitia, la ironía de la historia

*que tiene el dinero, vive muchos años;
el que posee la autoridad, no puede errar;
el que manda, establece la verdad.
¡Así es la historia! ¡Ecce historia!*
Gottfried Benn

Como Leñero y Pacheco, Jorge Ibargüengoitia (1928-1983)⁵¹ encontró en la figura de León Toral un motivo digno de ser llevado a la literatura, pero lo convirtió en algo más que personaje de ficción; lo hizo un “metalenguaje”. En una de sus obras de teatro, *El atentado*, publicada en 1978, y llevada al escenario tres años antes, delegó ingenio y pasión por la historia. No obstante que su autor la había escrito tiempo atrás, porque la censura la prohibió en México, *El atentado* llegó con un notable retraso. Aunque él decía que simplemente “aconsejaban” a los productores que no la llevaran a escena “porque trataba con poco respeto a una figura histórica”. Fue un parteaguas en su vida y en su carrera de escritor, ya que a partir de ahí escogió el camino de la farsa mediante la cual los héroes de la historia de México aparecían al revés, pasados por el filo de la ironía. Fue escrita en una época en que escritores como Juan Rulfo, José Revueltas y Carlos Fuentes, por citar tres casos, querían explotar el universo literario de la Revolución Mexicana mediante técnicas narrativas nuevas. Rulfo llevó a cabo su tarea siguiendo el mundo desolado de algunos autores nórdicos; Fuentes a través de las técnicas de la novela norteamericana de posguerra, la de Faulkner, Hemingway, Scott Fitzgerald; Ibargüengoitia se limitó a seguir los pasos de su maestro Usigli y del teatro europeo de vanguardia, encabezado por Brecht. Su obsesión era la historia del país, y la forma como se contaba esa historia.

Siguiendo un poco a su maestro Usigli, y a sus contemporáneos como Leñero y Sergio Magaña, Jorge Ibargüengoitia pidió prestado

⁵¹ “Ibargüengoitia murió el sábado 26 de noviembre de 1983 en un accidente aéreo cerca de Madrid”, dijo su amigo de infancia, Manuel Felguérez, “El reencuentro”, *Vuelta*, nro. 100, marzo, 1985, pp. 45-47, pensaba seguir viviendo en París y pasar temporadas en México, “pues a Jorge le era indispensable no perder contacto con el lenguaje”.

a la historia el tema, los escenarios y los héroes de algunas de sus obras. Forjado en una de las mejores tradiciones del arte dramático de México, de la que fue maestro Rodolfo Usigli, creó una metahistoria de la Revolución Mexicana. Usigli dio al teatro una pieza original e innovadora, *El gesticulador*, en la que el protagonista, César Rubio, trata de hacerse pasar por héroe revolucionario y es vencido por su ambición y “la mentira que él desea convertir en verdad”. Era una caricatura de sí mismo inventada para simplificar el discurso de la historia oficial mexicana, llena de héroes ausentes de verdad. El mensaje es claro para Rubio:

El pasado, incluso la gloriosa Revolución, no puede salvarnos del presente. Ninguno de nosotros puede construir el presente sobre el heroísmo del pasado: “la historia, tal como la civilización misma, debe ser trascendida si los requisitos de la vida se satisfacen.”⁵²

Ibargüengoitia intentó trascender la historia hecha de retazos de una realidad fuertemente alterada por el discurso de los líderes de la Revolución Mexicana. Él “le agrega al pasado oficial de México su propio y singular enfoque”, haciendo de la historia un hecho menos mítico y “más realista”, igual que Leñero. Pero al acudir a la historia para sus ficciones corría el riesgo de mezclar dos disciplinas antagónicas en un solo producto. Esto lo planteó Alfredo Pavón de la siguiente manera:

Todo suceso histórico puede servir de base material en la hechura de un objeto que cae dentro de lo específicamente artístico; mas, ¿cómo es que trasladan los datos reales a un campo donde impera la imaginación? Estos hechos históricos trasladados, ¿ayudan u obstruyen a la estructura del objeto literario?⁵³

El problema es pertinente, porque muchos autores acuden a la historia con el claro propósito de corregir la interpretación que de ella han

⁵² L. Howard Quackenbush, *El “López” de Jorge Ibargüengoitia*. México: Conaculta, 1992, p. 11.

⁵³ Citado en L. Howard Quackenbush, ídem.

hecho los historiadores, y el producto literario en cuestión resulta frágil. La mayor parte de los escritores contemporáneos ha “usado la historia simplemente como un trampolín para saltar a otros intereses”, y se sirve de un fondo histórico “para satirizar, enseñar, moralizar y aun para pronosticar”, explica Quackenbush.

Dijo, con evidente broma, que “En 1960 llegué—en materia económica— a pisar fondo. Ahora comprendo que la falta de dinero me afectó el cerebro”.⁵⁴ Fue de un género a otro, tocó varias puertas literarias y teatrales que no se abrieron, tradujo, escribió guiones para el cine, y principalmente, “escribí obras de teatro infantil, acumulé deudas, pasé trabajo. Mientras tanto, escribí seis obras de teatro que nadie quiso montar. En 1962 escribí *El atentado*, mi última obra de teatro”.⁵⁵

Que le dejó, según sus propias palabras, dos beneficios: “me cerró las puertas del teatro y me abrió las de la novela”. Pero *El atentado* fue algo más decisivo, su trabajo más serio en el teatro; en realidad pensó que al documentarse en la historia de México se acercaba a una rica veta en posibilidades literarias; éstas las explotó con éxito posteriormente. Ibarguengoitia escribió *El atentado*, dice Leñero:

Como quien encuentra al fin, en la farsa histórica, el género *ad hoc* que había buscado desde que empezó a escribir, en 1951. Once años después de ese inicio concluye *El atentado*, e inédita la obra, sin posibilidad alguna de llevarla a escena, la conserva de 1962 a 1963, año en que la envía a La Habana al Concurso Casa de las Américas 1963.⁵⁶

A él mismo le parecía diferente a las demás: “por primera vez abordé un tema público y basé la trama en un incidente real, la muerte, ocurrida en 1928, de un presidente mexicano a manos de un católico”.⁵⁷ En

⁵⁴ Jorge Ibarguengoitia, “En primera persona. Dos aventuras de la dramaturgia subvencionada”, citado en Vicente Leñero, *Los pasos de Jorge*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1989, p. 69.

⁵⁵ “Jorge Ibarguengoitia dice de sí mismo”, en *Vuelta*, nro. 100, marzo, 1985, p. 51.

⁵⁶ Vicente Leñero, *Los pasos de Jorge*, ob. cit., p. 71.

⁵⁷ “Jorge Ibarguengoitia dice de sí mismo”, art. cit.

varias ocasiones se refirió a ese asesinato como un ejemplo de las jugadas que tiende la historia a sus actores, un hecho que parecía tomado de la ficción. De *El atentado* pasó pues a la novela, y escribió *Los relámpagos de agosto* (1968), especie de memorias de un general revolucionario. Escritor de vocación tardía, lector atento de los episodios insólitos de la historia de México, Ibargüengoitia estudió primero ingeniería, y se decidió por las letras a sus 22 años de edad. Esos episodios, en los que vio un pretexto para saltarse la historia oficial, los hizo cuento y novela con un sentido crítico y corrosivo, como puede verse en *Los relámpagos de agosto*, *Novela de la Revolución Mexicana*, muy común en los años sesenta. Dijo Ibargüengoitia que “muchos generales, al envejecer, escribían sus memorias para demostrar que ellos eran los únicos que habían tenido razón”.

La figura clave de *El atentado* es José de León Toral, que Ibargüengoitia fue descubriendo a partir de hurgar en periódicos, archivos, textos de historia; intentó llevar a cabo un experimento con el lenguaje que lo describía, basado en un metalenguaje, que es otro idioma capaz de revelar “nuevas relaciones discursivas”. Metahistoria que crea una historia extendida “más allá de los límites anteriormente aceptados para la realidad, sin necesariamente alterar el contexto o las conclusiones de la historia establecida ni abrogar de ella”.⁵⁸ Escribió un relato autónomo, que exploraba ciertas zonas de la historia social. El escritor se convertía así en historiador que desea recrear el periodo escogido pero al mismo tiempo desea algo más, ofrecer su visión de ese periodo. Ponía por encima de los “hechos” ese metalenguaje, una forma de apropiarse de la historia.

Ibargüengoitia formó parte de la generación de dramaturgos de los años cincuenta en la que suele citarse a Héctor Mendoza, Luisa Josefina Hernández, Emilio Carballido, Sergio Magaña, que sucedió a la de Rodolfo Usigli, el maestro por excelencia de la dramaturgia mexicana del siglo XX. Este grupo volvió la mirada a la Revolución Mexicana para extraer algunos de sus asuntos, con la intención de cuestionarla. En una entrevista, Ibargüengoitia reconoció que había entrado en 1951 a un taller de “composición dramática que daba

⁵⁸ L. Howard Quackenbush, ob. cit., p. 8.

Usigli”, y señalaba: “Él me enseñó a escribir teatro, y me enseñó que un escritor es una persona común y corriente que tiene un trabajo y tiene que trabajar”.⁵⁹ Antes de llegar a la novela, pasó una dura prueba con su obra *El atentado*, como ya dijimos. En una carta enviada a Usigli, Iburgüengoitia le informa que había juntado mucho material para escribir una obra muy seria que le dedicaría a su maestro:

Estoy planeando una obra muy seria que trata de la muerte de Obregón, que me entusiasma mucho y salen patitas y manitas cada vez que pienso en el asunto. Sería un honor terminar de un mal modo por una obra que uno escriba.⁶⁰

Había hallado tal vez su verdadero camino literario: el de remover la historia mediante la farsa, herramienta que le permite formar y deformar a Toral y a la madre Conchita, y al general Calles. De la víctima, Obregón, ofrece también el mismo juego verbal, satírico. En esa farsa escuchamos las voces de la sociedad civil, del rumor popular, desde la picaresca, género que Iburgüengoitia frecuentó a menudo, y que inserta en sus obras. Él venía del catolicismo, dice Zaid, su formación había corrido a cuenta de los hermanos maristas en la ciudad de México. Pero la Guerra Cristera le pareció, cuando la fue descubriendo, un episodio conmovedor, un hecho que debía transformar o imitar. Sólo invirtiendo los valores de la historia, una de las peculiaridades del género cómico y de la picaresca, podía llegarse a descifrar una época, la de Obregón y Calles, marcada por el contubernio político y el terror. Parecía fascinado por el hecho de que “en La Bombilla, un restaurante muy agradable”, se le hiciera “una comida al Presidente de la República y llegue un tipo, se meta al banquete y haga caricaturas durante toda la comida”, en la que se sirvió sopa, frijoles, “y a la hora de los frijoles suenen siete balazos”.⁶¹

Iburgüengoitia dijo que le interesaba escribir la realidad que veía, pero la vida pasada por su prosa, sus imágenes y metáforas, no es “la

⁵⁹ Aurelio Asiain y Juan García Oteyza, “Entrevista con Jorge Iburgüengoitia”, en *Vuelta*, nro. 100, marzo, 1985, pp. 48-50.

⁶⁰ Reproducida por Vicente Leñero, *Los pasos de Jorge*, ob. cit., pp. 61 y s.

⁶¹ Ídem.

realidad” sino un punto de vista sobre ella. Vio que México no “estaba escrito” y pensó que debía iniciarse la escritura del país. ¿Pero cómo y desde qué tipo de literatura? Escogió el camino de la ironía, como oposición entre lo que se dice y lo que se quiere hacer entender, como una forma de escribir frases elogiosas que implican un juicio negativo.⁶² Esta red de oposiciones las aprovechó en *El atentado* con el fin de sacar una nueva verdad de la historia del país en 1928. La realidad se revela deformada. Los pasajes de la historia que muestra son modificados por esa operación de decir una cosa y expresar en verdad otra. En la imaginación popular, la prensa, el discurso político desde el poder, y en la propia cultura, “El problema de México es que no tiene historia”,⁶³ y el novelista Ibarra de Ibarra deseaba construir esa historia.

Escritor religioso o liberal

Escribió tal vez con esa finalidad *El atentado*, reconocida tardíamente como ya señalamos, y *Los relámpagos de agosto*, su gran éxito novelístico, con el que retomó el tema de la revolución, cuando el género parecía ya agotado, pero era una imitación de una novela de la revolución que imita a las memorias de un general revolucionario. El lenguaje de esa novela es doblemente simbólico; primero porque desnuda la realidad de sus adjetivos y la muestra desdoblada; segundo, porque logra dar el efecto de que leemos una historia ya contada, en forma de diario de campaña, pero que se nos muestra “fiel” a la historia.

El atentado se inscribe en la novela de la persecución religiosa; no obstante hay pocos signos que permiten descubrirla. La obra está dominada por el alegato judicial y político, por el rumor público que el crimen de Pepe (José León Toral) generó; la religión aparece en el centro de la acción, con una gran apariencia sagrada cuando en realidad es el ridículo. El mismo Ibarra de Ibarra es un escritor de formación católica, considerado autor de un liberalismo mesurado. Si lo

⁶² Véase Linda Hutcheon, “Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía”, en *De la ironía a lo grotesco*. México: UAM-Iztapalapa, 1992, pp. 173-193.

⁶³ Aurelio Asiain y Juan García Oteyza, “Entrevista con Jorge Ibarra de Ibarra”, ob. cit., p. 49.

comparamos con Leñero y Pacheco resulta semejante pero con algunas diferencias notables. Los une sin duda el afán historicista y principalmente la huella religiosa que se palpa en sus obras, la pasión por explorar el universo católico desde el Bien y el Mal como tema central y la culpa, el pecado, la salvación y la inmortalidad del alma como motivos. Aunque *El atentado* sea una farsa no deja de mostrar la preocupación ideológica e histórica, que rápidamente intenta convertir el crimen político de un católico en plena Guerra Cristera en algo cómico. Pero el humor conduce a lo trágico.

Humor casi nietzscheano, que nos hace reír frente al abismo. Humor por diafanidad, que llega hasta el origen de la tragedia de ser humanos, demasiado humanos, y, en vez de lamentarlo, se ríe. Humor de revelación "ontológica": ser humano es ser cómico. Humor irreverente, despiadado, que desviste a los santos, desarma los iconos, deja en cueros la impostura, el deseo, la ilusión.⁶⁴

A menudo se ha visto en esta obra de Ibarguengoitia el despliegue de una ironía hiriente de los personajes "consagrados" en la historia oficial de México. Pero él humaniza ese espectro histórico al quitarle sus afeites deformantes, al ponerle máscaras cómicas a los personajes atrás de las cuales se esconde el verdadero ser humano. Crea situaciones ridículas, escenas irreverentes, personajes de doble cara, llenos de ambigüedades, como en *El atentado*.

Ibarguengoitia venía del catolicismo (si es que lo abandonó), y por eso resulta más admirable que haya llegado a ver así. Parece casi imposible construir una cultura católica liberal: posmarxista, posfreudiana, posnietzscheana; que tome en serio estos cien años de implacable debunking, sin dejar que se pierda el sentido de la realidad humana: el sentido del misterio.⁶⁵

Este misterio aparecía en la obra de Ibarguengoitia convertido en burla constante; lejos de las crónicas lineales y documentales de la Guerra

⁶⁴ Gabriel Zaid, "La mirada irónica", en *Vuelta*, nro. 100, marzo, 1985, p. 47.

⁶⁵ Idem.

Cristera, la colocó en otro nivel. Basada en el asesinato de Álvaro Obregón, el 17 de julio de 1928, *El atentado* muestra un mundo dividido en dos bandos, el católico y el progresista, de una misma realidad social. Lo curioso es que el mismo autor haya dicho en una nota que si hay alguna semejanza con la historia, “no se trata de un accidente, sino de una vergüenza nacional”, y llama a su obra una “farsa”.

Desarrollada en tres actos, *El atentado* es un recordatorio de la historia de México silenciada, el lado oscuro, irracional, sin límites legales ni históricos de cada facción. Ibargüengoitia armó su historia con nombres “falsos”, pero intercambiables; Borges, “un presidente electo” sería el general Obregón; Vidal Sánchez, “un presidente saliente”, Calles; el jefe de la policía, general Suárez, sería Cruz; La Abadesa, la madre Conchita, y José Pereira, José de León Toral. Aclara que “la acción se desarrolla en la ciudad de México, en 1928”, aunque en realidad también ocupa una parte de 1927, el año en que Borges vuelve a la política y llega a la ciudad de México, procedente de Sonora. Las correspondencias de la obra con la historia no son fieles, Ibargüengoitia las toma con una clara intención literaria.

No copia a la historia, sino la selecciona en provecho de la ficción; es más, la descompone y la arregla, pero no le interesan tanto los protagonistas al grado de internarse en ellos. El único escritor que hizo una imitación de Toral a fondo fue José Emilio Pacheco que toca en “Toral, una imaginación” y otros textos, la sensibilidad religiosa, su historia personal y su vida íntima, amorosa y conyugal. Pone a Toral frente a la mirada de su víctima, en el último momento. El “Pepe” de *El atentado* es ocurrente, fiel a sus principios, necio en sus declaraciones; mata al general Borges en cuestión de segundos, se oscurece el escenario y cambia la escena. Sólo Pacheco detuvo la acción de su personaje, Toral, en ese momento supremo para entrar en la conciencia del agresor mediante el monólogo interior que permite al relato moderno sacar a la superficie lo que la realidad niega, y quebrantar el mundo del inconsciente.

Pieza breve, *El atentado* es síntesis de un periodo histórico. En los dos primeros actos, Ibargüengoitia traza el mapa político de una conspiración enredada y larga que se inicia con el regreso de Borges a la contienda política. A partir de ese momento, se suceden varios atenta-

dos, pero registra los dos más certeros: el de la Cámara de Diputados y el de La Bombilla, que es el definitivo. Entre ambos se teje la trama de la obra: las maquinaciones de los católicos para eliminar al enemigo principal de la Iglesia Católica; las tribulaciones de Pepe que lo llevan a tomar la decisión de matar a Borges; las tensiones entre Borges y Vidal Sánchez a quienes desquicia la lucha por el poder; el crimen de La Bombilla, los interrogatorios y torturas de Pepe. En el tercer y último acto vemos el juicio, en San Ángel—para algunos lugares el autor conservó los nombres reales—de Pepe y La Abadesa. Es una visión de conjunto que no se detiene tanto en el detalle, pues la historia que pasa frente a nuestros ojos es vasta, en panorámica. Con esto, el autor pretende crear impresiones fugaces en el público y en el lector, en vez de llevarlo al centro de la cuestión. La farsa quiere precisamente crear una atmósfera de humor y de risa, en la que cabe el doble sentido, la alusión escatológica, con la clara intención de hacer otra lectura de la historia.

“Farsa documental”, trágica

Una parte del reparto de *El atentado* ayuda a crear el ambiente de “fiesta trágica”: los diputados sumisos, los periodistas “lameculos”, los católicos “iluminados”, el agente de la Secreta inútil, imbécil, el obispo que abraza a Borges antes de que caiga el telón, en una clara demostración de complicidad. En fin, la sociedad mexicana de los años veinte aparece dibujada con unos cuantos “modelos”. Ibarguengoitia mismo definió su obra como “farsa documental”, pero es evidente que la obra rebasa el documento, como lo demuestra el final en que aparece un panel con grandes letras en que se lee, “amaos los unos a los otros, dijo Cristo”, una clara burla de la escena en que Vidal Sánchez y el Obispo se abrazan. Lo más interesante de esta reconstrucción de un hecho histórico es el doble sentido que casi siempre le infunde Ibarguengoitia a los diálogos de sus personajes, como en esta lectura del periódico en que dice Valdivia, el dinamitero de la Cámara de Diputados:

Eso es lo que yo hubiera querido, Pepe, matarlos a todos, para que sepan de una vez por todas que los católicos no estamos cruzados de brazos, que no todos somos beatas, que no van a jugar con nosotros, que vamos a luchar por nuestra libertad, que podemos exigirla... desgraciadamente, Pepe, sabíamos la fórmula del explosivo, pero no las cantidades; la bomba resultó demasiado pequeña, lo sé.⁶⁶

Resultó “pequeña” y fallida, pues en vez del objetivo, el atentado destrozó los excusados del recinto oficial. El doble sentido es evidente, llovió mierda ese día en un lugar ya de por sí enlodado por su servilismo al Ejecutivo. En la Cámara de Diputados la explosión no produjo el deseo expreso de Valdivia, sino otro. Este recurso lo usa en toda la obra *Ibargüengoitia*. El católico quería glorificar a Cristo eliminando a diputados que han aprobado la persecución religiosa, pero sólo consigue remover la suciedad de la Cámara. La acción de católicos y callistas (o bien obregonistas) aparece en situación ridícula; y sus convicciones en una farsa total. A la cómplice de Pepe, la madre Conchita, se le llama “Abadesa”, una palabra que alude a la directora espiritual de un convento, y a la que administra sus bienes y lo que en él existe. Es una palabra, por tanto, de doble sentido, el literal y el figurado; en una comedia, el sentido figurado cobra un relieve mayor, o se vuelve un término polifónico. Dice el Acusador, una caricatura de un verdadero fiscal, en esta obra:

La Abadesa aquí presente es un verdadero demonio, pero no aquel demonio de Sócrates, sino un lémur que busca el perjuicio y hace de él preceptos. La Abadesa tenía trato con delincuentes, hacía conciliábulos con ellos, se entenderían, se completaban, y la verdad, no creo en su santidad ni en sus virtudes. (...) Los asesinos del general Borges no son católicos, sino heréticos que pretenden ampararse cínicamente en la religión de Cristo.⁶⁷

De nuevo el autor recurre a un vocabulario interesante por su polifonía; los heréticos son los que se cierran al cambio. Aparecen en otra no-

⁶⁶ Jorge Ibargüengoitia, *El atentado*. México: Joaquín Mortiz, 1978, p. 29. Todas las citas pertenecen a esta primera edición.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 76 y s.

vela de la persecución religiosa en México, *El poder y la gloria* (1948) de Graham Greene, y atormentan hasta la muerte al padre José; ser de papel a quien le fue robada la fe, su conciencia católica y sus deberes humanos, el padre José está muy cerca del padre Ramírez que empuja a un creyente, en *El atentado*, a cometer un asesinato. Ramírez se lava las manos, sólo es guía y consejero; su idea es que un cristiano debe abstenerse del homicidio porque va contra sus propias leyes, pero alienta el asesinato. Cura sin personalidad, negativo, cobarde: promueve el crimen, pero esconde la mano; azuza a Pepe pero no se compromete. Astuto, usa la religión como un arma para matar siempre y cuando él permanezca limpio de culpa.

Personajes de doble rostro, hacen una cosa pero creen otra, afirmaciones que deben leerse como negaciones, juramentos que son blasfemias, políticos que parecen títeres, dan la sensación de una fiesta en la que el mundo se invierte. El tiempo y el espacio en que se mueven cristianos y "herejes", seguidores de Borges o de Vidal Sánchez, es un tiempo y un espacio degradados. Lo auténtico debe buscarse en la diversidad, pues todo el universo de *El atentado* crea sombras, seres que son caricaturas de sí mismos. El presidente de la República es un timorato, un espantapájaros, colocado en la silla presidencial pero títubeante; los diputados, especie de coro reiterativo. La política y las instituciones en que se apoya son casi nada, y el pueblo que las observa con clara indiferencia,⁶⁸ una comparsa. La Iglesia Católica igualmente es una mueca de sus leyes evangélicas; la fe, un engaño que desmiente en cada momento sus soportes.

Cruel ironía del conflicto religioso que desembocó en el asesinato del general Obregón, caricatura de los cristeros perseguidos y del gobierno, *El atentado* termina con un abrazo histórico: el obispo y el presidente de la República aceptan que la lucha cristera debe terminar. Y todo lo anterior, la disputa por el país, el sacrificio de la guerra, la idea de un México católico según la ortodoxia de la Liga, y la de un México liberal, según el pensamiento de los caudillos revoluciona-

⁶⁸ Véase Ana Rosa Domenella, "Entre canibalismos y magnicidios. Reflexiones en torno al concepto de ironía literaria", en *De la ironía a lo grotesco*. México: UAM-Iztapalapa, 1992, pp.85-116.

rios, parece un juego necesario, un pasatiempo. El precio de este juego fue la Guerra Cristera que en la obra no aparece pero sirve de telón de fondo. *El atentado* se centra en un homicidio, ejecutado por un fanático salido del subsuelo de la historia; gobierno y clero lo hicieron un ser excepcional, la obra que comentamos un ser común y corriente, desacralizado, según se desprende de ciertas escenas de doble sentido, como la del padre Ramírez que desde el confesionario dice a su “hijo Pepe”:

Haz un examen de conciencia; medita: ¿qué es lo que hago por mi Dios, por mi Patria, por mi Religión? Muy poco. Recuerda que nunca ha estado la Iglesia tan necesitada de Trabajadores como en estos tiempos de persecución. Sé un Soldado de Cristo. Un verdadero soldado. Dispuesto a dar su vida por su Santa Religión. Verás entonces que estos pequeños problemas domésticos pasan a segundo término como se merecen. Serás más feliz, estarás más satisfecho, y ganarás el cielo.⁶⁹

Una de las mejores representaciones, en forma irónica, de la lucha entre el clero y el gobierno es la de esta pieza teatral, anotada por el propio autor. *El atentado* es comedia, por su estructura de enredos, farsa por el sentido festivo y humorístico, obra irónica que transgrede el discurso de la historia oficial, tan específico de los círculos del poder en México. La historia de México, la de 1920 a la fecha, creó sus mitos y héroes a fuerza de imponerlos y de imprimir sus hazañas y sus gestos. La “selección nacional” de estas figuras sustituyó a la “selección natural”; al escribir una y otra vez la Historia con mayúscula, el discurso oficial condenaba a sus opositores y enaltecía a su “selección”.

La relación que tiene el héroe con el resto de la humanidad se olvida y desaparece, llegando a la deificación de él, ya que los que mandan reescriben institucionalmente la historia patria. De una percepción histórica de este tipo nace una nueva realidad; mejor dicho, nace una antihistoria.⁷⁰

⁶⁹ Jorge Ibarguengoitia, *El atentado*, p. 37.

⁷⁰ L. Howard Quackenbush, ob. cit., p. 9, entiende por “metalenguaje”, siguiendo a Hjelmslev, otro idioma, y por “metahistoria” una “historia que se explora a sí misma consien-

El atentado puede ser llamada de muchas maneras, farsa, parábola, obra que crea una “antihistoria”, pero es en su lenguaje y su trama donde se encuentra su verdadera naturaleza antiheroica: quería deshacer esa reescritura institucional conocida como “historia patria”, restablecer el sentido y el orden de la historia que no ha sido contada. Fue una síntesis de la vocación y la biografía de su propio autor y de las enseñanzas que recibió de Usigli. “La percepción de Usigli del papel que puede desempeñar la historia en las composiciones dramáticas quedó grabada en la actitud artística misma de sus estudiantes”,⁷¹ uno de ellos Ibarguengoitia, como ya dijimos. Síntesis del empleo de una técnica de variables orientaciones que también fue extensiva en su propia generación de dramaturgos como Magaña, Leñero, Luisa Josefina Hernández, Mendoza, y principalmente de la necesidad social de leer y escribir de otra manera la historia a través de la imaginación. Las anécdotas que va señalando apuntan en esta dirección, lo que se advierte en la forma como el gobierno usaba a la iglesia para desprestigiarla, perseguirla y mostrarla ante los ojos del país como el enemigo ideal por excelencia, dejando una huella de la torpeza con que la iglesia hacía frente a esta campaña en su contra. Enfrascados en una lucha sin cuartel, clero y Estado se agarraron a la idea de que era preciso destruir al enemigo para construir un nuevo hombre.

Asumieron dos actitudes antagónicas frente a la misma realidad plural, contradictoria y compleja, que era la sociedad mexicana. Esto es evidente en la “declaración” que la misma policía le tiene preparada a Valdivia, acusado de haber colocado una bomba en la Cámara de Diputados, un “suceso” que fue del dominio público en el año de 1928, en la ciudad de México, y que al ser pasado por el filtro de la literatura se convierte en “otra cosa”, es decir, otra historia:

El señor Obispo personalmente me entregó dinero para que comprara yo los ingredientes, me ordenó que fabricara unas bombas para

temente buscando verdades inherentes que se esconden dentro del intercambio humano y social que se escudriña”.

⁷¹ *Ibidem*, p. 13.

hacerlas explotar en la Cámara de Diputados en sesión plenaria. Cuando las bombas estuvieron construidas un sacerdote las bendijo.⁷²

Valdivia se niega a firmar semejante declaración, aunque sus consejeros, sus guías ideológicos no están muy lejos de ella. Ibargüengoitia tejió con entera libertad la muerte de Borges, primero fue a la historia pero sólo con el fin de trasgredirla. Entonces la reinventó. Así, ese crimen a manos de Pepe, fanático consumado, rebasa al que lee el discurso de la historia. Quería convertir en farsa el calendario oficial de la historia reciente de México, a pesar de que el asunto se le había ocurrido después de escuchar en una cantina en julio de 1958 la charla de dos licenciados. A propósito, Vicente Leñero explica:

Si de veras ocurrió lo de la cantina irapuatense tuvo que ser antes de junio de 1958, no en julio de ese año. Sea como sea, la fecha es lo de menos. Lo importante es que aquella obra que Ibargüengoitia empezó imaginando como teatro histórico "muy serio", terminó siendo, en julio de 1962, al terminar de escribirla, una regocijante farsa histórica.⁷³

A partir de lo cómico vemos en *El atentado*, el fondo de los seres que retrata, sus ideas obtusas, sus caprichos, sus vocaciones frustradas, sus deseos atroces, sus miedos y venganzas. Borges o Vidal Sánchez parecen confeccionados a la medida de su tiempo: enfermos de poder y de irracionalidad social y política, en la cima de una pirámide. En este sentido, *El atentado* es una pieza en la que triunfa la miseria humana.

El deseo de Ibargüengoitia por "deshacer" a los héroes postulados por el discurso de la historia oficial, parece explícito en su propia biografía. "Entre 1954 y 1956, Ibargüengoitia ganó una beca Rockefeller para estudiar técnica dramática en Nueva York y también otra del Centro Mexicano de Escritores".⁷⁴ Durante mucho tiempo estuvo buscando la manera de "contar" la historia otra vez, pero en vez

⁷² Jorge Ibargüengoitia, *El atentado*, p. 33.

⁷³ Vicente Leñero, *Los pasos de Jorge*, ob. cit., p. 68.

⁷⁴ L. Howard Quackenbush, ob. cit., p. 13.

de la que leía, tan verdadera y objetiva que le gustaba porque no veía más que una gran tomadura de pelo, una metahistoria, distinta a aquella. Pensaba “que los historiadores echan a perder la historia”, y escribió que “si la Historia de México que se enseña es aburrida, no es por culpa de los acontecimientos, que son variados y muy interesantes, sino porque a los que la confeccionaron no les interesaba tanto presentar el pasado, como justificar el presente”.⁷⁵ Dejó un legado importante para las letras mexicanas y una “farsa”, *El atentado*, del impacto que tuvo en su imaginación la historia de México y la de sus héroes, la imagen grandiosa y avasalladora de Obregón. El clima de terror que el general Obregón impuso en los años veinte para hacer posible la construcción de la sociedad nueva, a la que aspiraba el proyecto revolucionario de 1910, cautivó a muchos escritores. Pero a José Emilio Pacheco, la figura de Obregón y el periodo llamado Maximato, le parecieron un tema central que desarrollaría en crónicas, pequeños cuentos, ensayos y poemas; siguió a Obregón de la cuna a la sepultura. Cree que Obregón es la figura central de la Revolución Mexicana; considera que el obregonismo fue una política y una fe, un ideario y una esperanza que se extendió por toda Hispanoamérica. Encontró en José Vasconcelos, el divulgador de esa esperanza.⁷⁶

⁷⁵ Jorge Ibarquengoitia, “Revitalización de los héroes”, citado en Ana Rosa Domenella, Jorge Ibarquengoitia: instrucciones para leer la historia de México”, ob. cit., p. 64.

⁷⁶ Véase José Emilio Pacheco, “De Chapultepec a La Bombilla”, en *Proceso*, nro. 176, 17 de marzo, 1980, p. 48.

El profeta de la caída, Pacheco

La primera impresión de Veracruz en mi infancia fue aquella densa marejada: negras aves que parecían traer la noche en sus alas.

José Emilio Pacheco (1939) es un escritor de formación católica y tanto en prosa como en verso, en sus crónicas y minitextos, suele hallarse el anuncio del Apocalipsis, del odio irreversible entre hermanos como está escrito en la *Biblia*; su poética parte de la pérdida del Paraíso, la permanencia en el caos para, de las tinieblas, volver a la tierra prometida. Se ha creído ver en esa actitud a un escéptico absoluto, pero más parece la de un profeta de su tiempo que ve en la historia la repetición de la guerra, el hambre, la tortura y el abuso del poder. En vez de escepticismo es posible encontrar un profundo sentimiento trágico de la vida, o lo que es lo mismo: una visión desesperada de Pacheco por dar respuestas religiosas a los misterios del mundo.

Algunas de sus obras más sobresalientes confirman esa hipótesis, aparte de los textos y cuentos sobre los cristeros, algunos de sus títulos de poesía son evocaciones de algún libro de la *Biblia*: desde el primero, *Los elementos de la noche* (1963), al último, *Miro la tierra* (1986); igual sucede con sus cuentos, *La sangre de Medusa* (1958) y *El principio del placer* (1972). Pero es su novela, *Morirás lejos* (1967) en la que el trasfondo religioso es evidente, pues recrea la persecución de siglos que han sufrido los judíos hasta el Holocausto.⁷⁷ No se trata de inmersiones esporádicas en temas de la religión judeocristiana, sino de una veta que él explora en la prosa y el verso, en la novela y el cuento, en la crónica y el ensayo.

El año en que nació Pacheco terminó la guerra civil española, o mejor dicho, fue implantado el fascismo en España, y comenzó la

⁷⁷ Véase Margo Glantz, "Morirás lejos: literatura de incisión", en *La hoguera y el viento*, ob. cit., pp. 229-237, en donde descubre la sangre, la destrucción, el infierno, la ciudad contaminada como la otra cara del Paraíso, que circula por las venas de esta novela.

Segunda Guerra Mundial. El horror del Tercer Reich, las cámaras de gas y los campos de concentración entraron a su pensamiento hasta conmoverlo. En 1939 apareció *Trópico de Capricornio* de Henry Miller, la novela del desarraigo y la pérdida del reino, escrita por quien amaba a los poetas, principalmente a Whitman. Como *Revueltas*, Pacheco sufre este descalabro de los valores como una condena existencial, como la marca que definirá el resto del sigloxx; pero *Revueltas* encuentra en el comunismo la salida provisional a los males seculares de la sociedad, y Pacheco no profesa ningún credo político, ninguna ideología más que la de su prosa y su verso de clara tendencia panteísta. Semejante a Rulfo, Pacheco construye seres desde el desaliento, realidades dominadas por la violencia, el odio, el amor imposible, en las que el tiempo parece no renovarse nunca. Sólo que Rulfo se sirve de campesinos, pueblos y rancherías por donde pasó la Revolución, la Cristiada, espacios varados en el tiempo, seres hechos de tradición y mitología, como el padre, la madre, el cacique, el cura; mientras que el gran motivo literario de Pacheco es la ciudad, no la de Dios, sino la que representa una encrucijada de todas las desgracias de la vida contemporánea. En los tres es visible la Caída, el absurdo, la muerte de Dios a manos del hombre; parecen la expresión de una nostalgia por la luz del Principio; comparten un sentimiento común: la impotencia que experimenta el hombre ante la idea de lo sagrado, la paradoja de que el cristianismo siente horror por la miseria del cuerpo humano pues en él se encuentra la gloria del espíritu.⁷⁸ Un símil nos diría que su astro es Venus, su color, el negro, su hora predilecta, la noche.

También los sigue como una sombra la historia de México y sus fines siempre frustrados; la rumia alrededor de la figura de los héroes contruidos por la historia oficial. Sus semejanzas, desde luego, son tan notables como sus diferencias. Cada uno escribe desde posiciones específicas; *Revueltas* como respuesta y diálogo con el "hermano" obrero explotado que debe convertirse al comunismo, una nueva reli-

⁷⁸ Véase Georges Bataille, *Teoría de la religión*, traducción de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1998. Dice Bataille que "es la miseria del hombre, en tanto que es espíritu, tener el cuerpo de un animal, y a ese respecto ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu", p. 43.

gión. Rulfo como compensación a la orfandad, y deja sólo dos libros breves, mientras que aquél escribe a manos llenas. Pacheco escribe desde el otro lado de la escritura como poeta, cronista de la vida cotidiana, excelente traductor, novelista, y desmitifica la ciudad de México, quitándole sus disfraces en un tiempo sin retorno.

En la persecución religiosa en México, Pacheco halló algo más que un motivo literario, halló una poética de las dos fuerzas que se disputan el mundo, la inteligencia (la luz) y el poder (las tinieblas). En su reconstrucción impresionante de la historia de ese periodo es posible visualizar con claridad a los hombres que gobernaron el país, Obregón y Calles entre otros, el arraigado sentimiento católico del pueblo, el terror sembrado por la persecución. Su escritura es una reminiscencia de los clásicos, y de la poesía y la cultura de México. Ejerce con singular disimulo el oficio de escritor mediante un realismo que rápidamente excede a la realidad; próximo al misticismo de Kafka y al estado liberador de las ataduras católicas de Joyce, tomó la Cristiada para hacer otra lectura de la historia y de los "hechos", un viaje a la vida y la muerte, en el que sólo hay un camino lleno de espinas.

Este profeta del tiempo que se renueva en su propia bestialidad acudió a los cristeros y escribió y describió con palabras densas, apretadas, una especie de fiesta de la sangre y del crimen. En sus textos breves hay como trasfondo un trabajo inmenso; apasionado por el tiempo trágico de la historia, Pacheco ha estudiado la Guerra Cristera en miniatura, y la reprodujo en documentados y críticos artículos, en crónicas, en prosas y cuentos. Su tema no ha sido sólo el general Obregón y su victimario, Toral, también se dedicó a recorrer ese periodo sombrío de los años veinte en México que en su escritura es un centro de confrontación. Fijó la atención en uno de sus protagonistas, José Vasconcelos, en uno de sus caudillos, Obregón, y en uno de sus más controvertidos personajes, Toral. Fue al fondo de la historia con el espíritu que anima al hombre de letras y al político, al poeta y al historiador que hay en Pacheco.

Formado en una familia del sureste mexicano, que lo envió a escuelas católicas, Pacheco profesa una "religión" que combina la duda y la conciencia del pasado, en una rara síntesis de narraciones poéticas. Sus historias son ejemplos del gran fracaso que es la historia de

las sociedades; sus héroes son encarnaciones de los enemigos comunes del hombre en el siglo XX; el espacio por excelencia es la ciudad que dejó de ser lugar de reunión en la tarde para convertirse en el infierno cotidiano; sus temas más frecuentados: el fracaso, el tiempo que no perdona, la violencia, la contaminación del suelo y del aire, la pérdida del paraíso, la persecución política, ideológica o religiosa. Desconfía de la política en la que ve engaño y demagogia; de la religión, porque no resuelve las grandes ni las pequeñas crisis de conciencia de los creyentes. Su visión de la vida es nihilista pero ante todo profética, quiere anunciar el tiempo de la muerte y de la guerra, del hambre y la soledad. Su itinerario es vasto: del *Apocalipsis* al *Libro de Judit*, de la furia de los romanos contra el cristianismo a las imágenes infernales del Holocausto.

La “miseria de la historia”

Introducción a su “poética” y a un tiempo marcado por el horror, Pacheco escribió en un periodo de quince años varias ficciones o minitextos estructurados a partir del problema religioso,⁷⁹ en especial, a la figura de Toral, como en “Toral, una imaginación” (1978), “El emperador de los asirios” (1987), “La invención de La Bombilla” (1988), y en una versión posterior “El emperador de los asirios” (1993), que es una versión corregida de “Toral, una imaginación”.⁸⁰ Los textos reunidos bajo el título “Historias de federales y cristeros”⁸¹ son también la certificación de que la “miseria de la his-

⁷⁹ Y también escribió en ese mismo lapso varias crónicas y ensayos sobre la época cristera y algunos de sus más famosos protagonistas como Álvaro Obregón, el general Francisco Serrano, José Vasconcelos y su ansiedad por alcanzar la presidencia de la República en 1929, hasta el suicidio en Notre Dame de Antonieta Rivas Mercado.

⁸⁰ Por cuestiones de método no se analizan estos textos cronológicamente, sino agrupados por su género; los de 1979, 1987 y 1988 son textos muy breves, a caballo entre la prosa poética y el cuento; los veremos como lo que son: piezas sueltas, a veces de una cuartilla cada una, del mismo rompecabezas que fue la Cristiada.

⁸¹ José Emilio Pacheco, “Historias de federales y cristeros”, en *Proceso*, nro. 143, 30 de julio, 1979, pp. 48 y s.

toría” que fue el tiempo de la Cristiada, representa una preocupación importante en la prosa de Pacheco. Explora desde la escatología y desde el sentimiento religioso el alma popular, sus dichos y creencias, sus hábitos y conductas ante la guerra; también crea un anecdotario de las escenas “secretas” de la Cristiada, lo que ninguna de las partes estuvo dispuesta a revelar, ni siquiera a nombrar. Como es su costumbre, Pacheco estructura este “anecdotario” a partir de diálogos, monólogos, textos tomados de la historia, de los periódicos, de voces recogidas en las sobremesas, en los anuncios. El escenario principal es la ciudad de México, aunque a veces hace incursiones en el campo de batalla, en la provincia; los protagonistas pertenecen a distintas clases sociales, hombre o mujer, militar cristero o militar de carrera, sacerdotes, fieles o apóstatas. En esa gama inmensa de posibilidades, Pacheco inserta su estilo claro y directo, parecido al de Hemingway, pero con la adjetivación de Borges, y desde la poesía.

Alimentado por figuras “históricas” que funcionan como personajes, Pacheco muestra al general Amaro, a Gorostieta, a capitanes del ejército federal anónimos, religiosas como la madre Teresa, gente de la clase media como un boticario, una anciana del pueblo, un escritor. En casi todos la saña y el odio, el crimen y el sufrimiento son piezas de un mismo rompecabezas: el significado que ha tenido para los mexicanos la historia, la religión, en un tiempo sagrado. La clave del conjunto de textos se encuentra en “Lo de adentro”, pues ahí aparece una radiografía del pensamiento generalizado sobre el sentido último, escatológico y religioso que tuvo la Cristiada. Es evidente la manera como asume la guerra el pensamiento popular. “¿Sabe qué? Lo más terrible de la guerra es sacarnos lo que traemos dentro. No lo digo en el sentido que usted cree sino en el literal. Nunca pensé que tuviéramos tantas cosas guardadas bajo la piel y el esqueleto”, quien lo cuenta es un subteniente del H. Colegio Militar, pero su interlocutor jamás aparece, por lo que quizá el militar le habla al “lector”. Dice que lo enviaron a Jalisco. “No había visto nada de nada y de pronto recibo la orden de ahorcar cristeros y me doy cuenta de que sólo conocemos una parte de la lengua”.⁸²

⁸² *Ibíd.*, p. 48.

El subteniente apenas comienza su campaña militar y sorprendido por el rigor de la guerra. Sus impresiones son las que cuenta ahora. “¿Se ha imaginado usted que pueda colgar hasta el pecho y pudrirse y llenarse de moscas?” Pacheco ha leído la prosa y el verso de Quevedo, un laberinto de diálogos escatológicos, imágenes de un infierno que no está en el cielo, sino en la Tierra. Sobre todo había conocido la historia del Holocausto, en la que vio una masacre más allá de la razón que estremece la mirada. Leyendo la *Biblia*, como lo demuestra la cita frecuente de pasajes y libros del texto sagrado, vio que también Dios era el dios de la muerte y de la guerra, de la venganza y de las recompensas. De esta información amplia, Pacheco fue puliendo su estilo que remite a las cenizas, a la sangre, como atributos de la condición humana, y como categorías propias de toda guerra.

En “Historias de federales y cristeros”, triunfa el horror; su tema es el cristianismo, en su parte implacable, y como complemento la historia (de México en el periodo de la Cristiada), vista como enajenación. Escenas y anécdotas breves, que el rigor de la prosa pulida transforma en algo más que en divertimento; los textos “Lo de adentro”, “Los maderos de San Juan” son un viaje al horror que no descarta lo cómico.

— ¿Lo fusilamos, mi coronel?

— No, capitán, que sufran un poquito estos mochos.

A ver, cabrones, a ver si su Cristo Rey viene a salvarlos.

Situaciones parecidas las recogieron otros cuentos y novelas cristeras, pero Pacheco las revitaliza. La guerra que se lee en estas historias es una hazaña del lenguaje que va haciendo luz de aquella oscura selva religiosa, violenta que fue la Cristiada, creando imágenes terribles no de los “hechos” sino una visión deformante de esos “hechos”. El lector ve la historia y al mismo tiempo un raro designio de la historia; ve a los grandes hombres del México revolucionario (Amaro, Obregón) y la sombra que los cubre. En cada texto de estas historias aparece la misma imagen de la crueldad, de la sangre y de la muerte, además de imágenes del cielo y de la vida eterna. En el titulado “Rumor”, se reproducen algunas voces populares y escenas que en la literatura cristera y en la de la Revolución Mexicana fueron comunes, y sin embargo Pacheco cambia los signos.

Volaron el tren cristero. El general Amaro fue a inspeccionar y encontró a una soldadera con el cuerpo partido en dos. En su pecho lloraba un niño de meses. Amaro lo alzó de los piecitos y lo estrelló contra los rieles diciendo: "Al fin y al cabo es hijo de cristeros".⁸³

Las voces se multiplican buscando un responsable, pero sólo encuentran cierto relativismo de la historia contada. A menudo, el cristero que describe Pacheco está retratado con una cámara deformante; es visto en toda su crueldad, y en toda su insignificancia como cristiano y como combatiente. "El mundo del mal" es otro diálogo, cuyos protagonistas son la madre Teresa (clara alusión a la madre Conchita) y el supuesto hombre escogido por Dios para matar al tirano (Torralba). Está basado en la orden de la madre para eliminar al tirano, en realidad Cristo Rey lo escogió a él, al interlocutor anónimo, para librar a México de la tiranía. Entonces, Nuestro Señor le abrirá el camino, y ¿después? La madre no deja dudas, le dice que sufrirá martirio y vendrá la muerte, pero "verás a Cristo". "La dicha eterna será tuya". El "elegido" rechaza dar muerte al tirano, es débil, cobarde, afirma que eso no es posible. Es fácil pensar en una escena verídica entre la madre Conchita y León Toral; pero el centro de esta prosa no se encuentra sólo en su referencia a la historia, sino en la forma como poetiza a la historia.

Pacheco comienza con esta frase que más parece un verso en prosa: "El mundo de la belleza es también el mundo del mal y del dolor"; es una afirmación que surge en el instante de la Cristiada, y más que reflejar un pensamiento religioso nos coloca en el regreso al minotauro, de la carroña emerge la belleza, es decir, de la sangre de la Medusa nace Pegaso. Llegamos entonces a una de las posiciones de Pacheco frente a la literatura y el arte, a las heridas que llevan sus personajes, a las imágenes que entrega el poeta, a la escritura que ha hecho posible su visión de mundo tan próxima a la filosofía de Heráclito. Esto lo ha visto ya la crítica:

La consecuencia principal de la preocupación poética básica de Pacheco es una pérdida de seguridad en las nociones tradicionales o en

⁸³Ídem.

los dioses del pasado. La historia se transforma en una crónica de la catástrofe, un ciclo continuo del desastre y la destrucción. Tampoco el futuro ofrece ninguna consolación o esperanza; de hecho, Pacheco ve el futuro como el polo opuesto de la historia, participando en el ciclo de la destrucción del hombre.⁸⁴

El punto de vista de Pacheco sobre la historia y la literatura no es lineal, tampoco forma parte del Círculo; es un viaje contrastado. Escribe un relato que al mismo tiempo es historia, documento, testimonio y poesía, que lo sitúa en una nueva posibilidad de la escritura. "Historias de federales y cristeros" es una prueba de esta combinación de géneros, de la práctica multidisciplinaria de su escritura. "Dónde estarán" es la suma de las historias breves. El título es la clásica pregunta del *ubi sunt* de la tradición clásica, y la forma del texto es la de un poema en prosa, en la versión que le confirió Baudelaire. Dónde estarán federales y cristeros, "pelonas" y beatas. Qué hacer con aquel pasado; el autor introduce la comparación de la historia desgarradora que fue la Cristiada con una película que se filma y después se enlata y es posible volverla a proyectar. La historia en cambio no se repite; no hay segunda vez, "todo pasa una vez y para siempre", dice Pacheco.

Igual que Vicente Leñero y Jorge Ibargüengoitia, Pacheco escogió precisamente la carismática figura de Toral para escribir varios textos breves en los que la historia y la ficción se dan la mano. Establece una diferencia literaria y poética del hombre que pertenece a la historia de México (José de León Toral), y el ser que los católicos han elevado a Santo; el hombre inducido al crimen, y el que la imaginación colectiva transformó en el Salvador, el único que pudo cortar la cabeza de Holofernes como en *El Libro de Judit*. Bajo el título, "El emperador de los asirios" Pacheco publicó en su columna semanal, "Inventario",⁸⁵ una serie de seis textos a caballo entre la crónica y la ficción,

⁸⁴ Thomas Hoeksema, "Señal desde la hoguera: la poesía de José Emilio Pacheco", en *La hoguera y el viento. José Emilio Pacheco ante la crítica*, selección y prólogo de Hugo Verani, edición corregida y aumentada. México: Era y UNAM, 1994, p. 82.

⁸⁵ Todos los textos que cito de Pacheco aparecieron en su columna "Inventario", en menos los que obviamente corresponden a sus libros. El título "El emperador de los asirios", *Proceso*,

ambientados en 1927 y 1928 en los escenarios de San Ángel y del restaurante La Bombilla.

El material en que alude a la Cristiada es muy extenso. En “Carne de tu prójimo” Pacheco cita versículos de *Isaías*: “Pronto la tierra se cubrirá de espinas y cardos, dice el Predicador”, que va por calles y mercados. “Cada cual devora la carne de su prójimo y nadie se apiada de su hermano”, y empieza la premonición de la muerte del emperador de los asirios: “Tropezarás, caerás en el lazo y serás quebrantado. Para ti sólo habrá angustia y tinieblas, oscuridad y tribulación”. Es la ciudad de México en 1928, el país tiembla como la metralla que derriba soldados de Cristo Rey. Es tiempo sembrado de espinas y cardos. En rigor, “Carne de tu prójimo” no es un cuento, tampoco un poema, sino prosa poética, un canto con estructura narrativa pues lo sostienen dos voces, dos creyentes en la clandestinidad.

Los templos permanecen cerrados en la ciudad, la vigilancia sobre la actividad religiosa es estricta. Jóvenes empleados municipales borran este letrero: “Mata por Cristo a quienes intentan matar a Cristo. Si no puedes matar haz que te maten. Tu sacrificio no será en vano”. En letras altas, el letrero revela el ambiente que seguramente reinó en la ciudad de México, después de la suspensión de los cultos religiosos. Crece en la gente el rumor de que el “emperador de los asirios” caerá; el terror flota en el aire, anda de boca en boca; y ese “emperador de los asirios” que se quiere eliminar no es más que el general Obregón, cuya caída anuncia el “Predicador” en camiones, tranvías, mercados, plazas y en las esquinas más populares de la ciudad de México.

En “Los gatos”, Pacheco pone en boca del verdugo un discurso terrible; desde el “matadero” o sótano de las torturas el verdugo habla en una de las cárceles de la ciudad. Sus palabras como sacadas de un habla sencilla e ingenua, van mostrando los sitios donde su cumple el rito del horror. El verdugo de “Los gatos” tiene una mística: “Bueno, los animales matan, sólo nosotros torturamos”. El sitio es húmedo,

nro. 562, 10 de agosto, 1987, pp. 50 y s., lo usó también Pacheco para el cuento que comentamos más adelante y que se incluye en la *Antología del cuento cristero* de Jean Meyery Juan José Doñán. Este cuento apareció a su vez con otro título años antes: “Toral, una imaginación”, en *Proceso*, nro. 89, 17 de julio, 1978, pp. 54 y s.

insalubre, adecuado para brindar mayor sufrimiento; por allá las quejas, el llanto. ¿No que la revolución iba a acabar con estas prisiones? “Campo de sangre” alude directamente al campo de batalla durante la Cristiada, y es un texto que cuenta un narrador que no perteneció a ninguno de los dos bandos. “Cómo saber si eran guachos o legionarios de Cristo Rey o bandidos que nada más se disfrazaban”. Solían llevarse “algo”. Su tema es el rencor todavía vivo en la población del campo, después de sesenta años de terminada la Guerra Cristera. Es la *vox populi* que se lamenta de haber pagado los platos rotos de una guerra que vio pasar. “Mire usted, sesenta años después, la tierra seca, las casas muertas, los árboles deshechos son testimonios de su ausencia”.

La presencia de Rulfo es evidente en estas descripciones de una naturaleza hostil a la vida humana, en las que el polvo y la soledad de los campos se mezclan con “las ánimas de los muertos” que “siguen peleando por los caminos”. “Lugar de muerte, campo de sangre debía llamarse nuestro pueblo”, dice el autor que parece empeñado en escribir a partir de las reiteraciones, los versículos, pero amoldados a un narrador, a un monólogo o un diálogo. Y estructura un mundo que se quiebra ante las tentaciones de la violencia. Estos minitextos erizan la piel; permiten recordar que el pueblo mexicano es más que una abstracción: un lamento acallado desde la furia del poder, una fe mancillada, una voz lejana nacida de las venas de la Creación.

A estos cuentos les da unidad el contexto; en “La fiesta en el parque” Pacheco encara la ambición política, la gran fiesta de corrupción y antidemocracia que lleva a cabo la “familia revolucionaria”; el desdén por lo propio. Así, entra a una de sus vetas literarias: México como hipótesis del poder y la descomposición moral y religiosa, la pérdida del paraíso y el regreso al polvo. Intenta una exploración de la intertextualidad religiosa, bíblica y cristera, con marcado sarcasmo, usando un lenguaje tejido de imágenes de dolor y cinismo. Instalaba el reino de la poesía. En fin, en sólo unos textos Pacheco recorrió el largo y arduo viaje por el arte de contar y el arte de crear imágenes, mostrando un camino sembrado de espinas, sangre y dolor.

Bajo el título terrible de “Poder es poder matar”, Pacheco revisa el odio del hombre hacia el hombre, del prójimo al prójimo. Algunos pasajes bíblicos apoyan este conflicto. El poder envilece por su propia

naturaleza ordinaria, de fuerza; el poderoso carece de salvación en México, un país de vileza extrema. El minicuento narra una breve historia de los detalles previos al banquete que la clase política le ofreció al general Obregón en La Bombilla,⁸⁶ desde el punto de vista del cocinero de origen alemán, Bruno Hauptman, que prepara la carne roja, chorizos de cerdo. Pero el “banquete” es sólo la apariencia, porque un poco al fondo se erige el banquete de la muerte. En realidad, Pacheco establece un paralelismo atroz entre uno y otro, el de la carne de res o de cerdo que se servirá, y el de la carne del general Obregón ahí ajusticiado que comerán los gusanos.

La imagen de Pacheco sobre la Cristiada se encuentra impregnada de un rencor ancestral entre los hombres, y crea una literatura en la que el delirio sale a la superficie. “Tu hermano de ayer es tu enemigo de hoy. ¿Quién te dice que no será tu asesino de mañana?” Sentencias, frases de la jerga de la política mexicana, descripciones de ese México “bárbaro”, alusiones al poder, la venganza y el crimen. México, leemos, “se escribe con *e* de muerte, *e* de espanto, *equis* de crucifixión, *i* de ira, *ce* de cadáver y *o* de odio”. Pacheco se sirve del tiempo más trágico de los años veinte para crear la épica de un país que vivió en la puerta del infierno. ¿Fiesta de las balas o del tiempo que regresa con su rostro fatal? Ambas cosas a la vez, el autor se regodea en la tragedia que representa la historia de México.

“En las regiones conquistadas” Pacheco cita el *Libro de Judit*,⁸⁷ y mediante escenas del ejército federal y de los soldados de Cristo Rey siembra la duda de la misericordia de Dios; afirma que en el *Libro de Judit* se encuentra la receta dejada por Dios “para destruir al emperador de los asirios”. Como es su costumbre se sirve de recortes de periódicos, rumores de la historia. En su texto “En las regiones conquistadas” usa con ironía la información oficial, fabricada desde el poder para el control de la sociedad. En tanto, el texto dentro del texto también estructura este breve relato. Celina lee en una “hoja subterránea de los Jóvenes Macabeos”:

⁸⁶ Este escenario vuelve a repetirlo Pacheco en su cuento “El emperador de los asirios” que se comenta más adelante.

⁸⁷ También recurre al *Libro de Judit* en “El emperador de los asirios”, 1993.

El emperador de los asirios llama al jefe supremo del ejército y segundo suyo y le dice: Marcha contra la tierra de Occidente con miles de infantes y jinetes. Cubre la superficie de esa tierra con las botas de los soldados y entrégales el país como botín. Que esparzan la muerte y el saqueo en todas las regiones conquistadas. Porque no escucharon las palabras de mi boca, sus heridos llenarán los barrancos, sus ríos se desbordarán al verse repletos de cadáveres.⁸⁸

Y el jefe del ejército obedece y cumple la orden; incendia los cultivos, “extermina los rebaños, saquea las ciudades, devasta los campos y pasa a los jóvenes a cuchillo”. Pacheco va a la *Biblia*, a las profecías, y regresa a 1927; establece un puente que une el lenguaje bíblico con la acción del ejército federal en México, que ocupa precisamente “el Occidente”, fusila religiosos, captura cristeros y devasta los campos. De pronto el texto revela su fuerza insaciable, de un realismo exacerbado, que brota de un trabajo incesante con las palabras y sus efectos de sentido; esa fuerza avasalladora se la otorga el poeta que está escribiendo. “Temor y espanto caen sobre occidente”. La realidad descrita, imaginada, estalla; el autor se niega a dar el rostro, sólo evoca, juega al historiador que va haciendo la crónica de su tiempo, pero en realidad revive la paradójica condición humana.

Texto crudo y demoledor, “En las regiones conquistadas” es una prueba de que el ser humano mata a su congénere, humilla y devasta a la naturaleza y en esa acción se inmola. El estilo simplificado de Pacheco tiende trampas al lector porque no es una crónica histórica lo que lee sino prosa poética, tampoco es un periodista de la cultura quien cuenta y arma el relato, sino un narrador que es muchos a la vez. “El emperador de los asirios” persigue a los creyentes de Dios y a la misma divinidad; quiere que sólo él sea venerado, el caudillo, el hombre de armas, el que manda y es obedecido por sus huestes. El crimen en cadena lo hace un ser invencible, similar a un dios.

⁸⁸ José Emilio Pacheco, “El emperador de los asirios”, 1987, p. 51.

Prosa escatológica y religiosa

Formado en una tradición literaria que vincula de manera estrecha la actividad del escritor con la sociedad, Pacheco es uno de los poetas mexicanos⁸⁹ que ha desarrollado su propia visión del mundo, que lo ha guiado en sus noches de lectura y trabajo, en su escritura inflexible, en la premonición del caos y del mundo en ruinas que heredan los hombres de cada generación. Desde los diecinueve años, en que abandonó la carrera de leyes, Pacheco “empezó a caminar por las calles del centro y a escribir sobre sus rodillas en todas partes y a todas horas, en el camión Roma-Mérida, en el Zócalo por Tacuba”.⁹⁰

Aunque parece evidente el origen de la escritura múltiple, árida y religiosa de Pacheco, debemos decir que la historia ocupa un lugar destacado en el poeta y el novelista. No sólo le interesa la historia de los dirigentes y los caudillos revolucionarios, sino la que hace el bandido o el pepenador, el obrero y el campesino, seres concretos, que su poética sacraliza y desacraliza. Acude a un expediente de la vida cotidiana para contar la desventura del hombre que él ha visto, en los camellones y en las plazas de la ciudad de México, en un collage de géneros y estilos. Le apasiona el ser de la calle, el *flaneur*, así como el lenguaje de los periódicos y su información atroz de la vida diaria. Propenso a una realidad estricta y en fuga, sobre ella descansa el escritor Pacheco sus ojos asombrados, y de ahí produce su escritura. No es tanto un *voyeur*, sino un escucha que oye el estertor de la violencia. “La miseria / que llamamos historia” de *Irás y no volverás* es quizás uno de los temas predilectos de Pacheco, tanto en prosa como en verso. Su verdadero aprendizaje empezó en la casa paterna, a la que solía llegar un grupo de escritores que el niño Pacheco escuchaba, y siguió escuchando en la adolescencia. Los nombres de ese grupo son fácilmente reconocibles: Juan de la Cabada, Héctor Pérez Martínez, José Vasconcelos, Martín Luis Guzmán, algunas veces Julio

⁸⁹ No obstante que voy a referirme a Pacheco solamente como novelista, es imposible aislar su actividad de poeta y narrador.

⁹⁰ Elena Poniatowska, “José Emilio Pacheco: naufragio en el desierto”, en *La hoguera y el viento. José Emilio Pacheco ante la crítica*, 1994, p. 19.

Torri, al que escuchaban —él y su amigo Carlos Monsiváis— hablar de pomografía.

Y su relación con los cristeros tal vez nació también en esa misma casa, ya que “basado en lo que oyó en labios de las personas más diversas, cree que la Guerra Cristera fue en la ciudad de México mucho más terrible de lo que se supone: por vez primera hubo en Hispanoamérica guerrilla urbana y práctica sistemática de la tortura. El gran triunfo de Calles fue lograr que no quedara constancia de casi nada de esto en los periódicos”.⁹¹

José Emilio Pacheco se inició en las letras desde muy joven, y lo hizo en tres direcciones que han definido su obra: la narrativa (cuento, novela y crónica), la poesía y el ensayo, entendido como inventario de la actualidad, búsqueda del pasado y rescate de la memoria colectiva de México y del mundo. La nostalgia que descubrió James Joyce por Dublín, la ciudad que lo expulsa, parece la que José Emilio Pacheco siente por la ciudad de México, “es su mina del Rey Salomón, su mina de oro, la horada como minero y regresa con joyas refulgentes”.⁹² Pero de Joyce toma también el motivo de la represión religiosa, “no desearás”, “no codiciarás”, “no robarás”, las prohibiciones que le queman la conciencia a Stephen Dédalus en *El retrato del artista adolescente*.

Considerada como teatro de las pasiones y de la violencia sistematizada, esperanza social y espiritual que no llegó a quienes estaba prometida, la Revolución Mexicana ha ocupado con frecuencia un espacio importante en la actividad intelectual de José Emilio Pacheco. Los textos escritos sobre personajes de ese periodo constatan que el poeta ha sido muy sensible a las crisis sociales del país. Esa conciencia se convirtió en expresión literaria, una escritura en que la historia se vuelve ficción, y la ficción parte de la historia. Son dos caras de la misma moneda: la del quehacer del hombre en la Tierra, que José Emilio Pacheco ha llevado a sus últimas consecuencias, y la relación del poeta con el lector y el significado de la poesía en un mundo en constante deterioro.

⁹¹ *Ibidem*, p. 25.

⁹² Elena Poniatowska, “José Emilio Pacheco: Naufragio en el desierto”, p. 23.

Seguendo el pensamiento de George Steiner,⁹³ Pacheco se cohibe frente a las sombras del Holocausto. Ambos escritores, a pesar de la distancia, parecen tocados por el mismo halo de horror ante la idea de que los hombres clave del nazismo habían estudiado en las mejores universidades, leían a veces a los clásicos, lo que crea en el siglo XX una crisis sin precedentes en el arte y las humanidades. Son muchos los textos de Pacheco donde puede detectarse la rotunda vocación que pregunta por el destino del hombre, de la poesía, del artista, en un mundo cada vez más decadente. En “Séptimo sello”, de *Irás y no volverás*, leemos:

Soy el último hombre
Sobreviví a la ruina de mi especie
Puedo reinar sobre este mundo
pero de qué me sirve

Este sentimiento trágico de un mundo que renace de los escombros de la guerra y la muerte para seguir alimentando a la bestia que no puede eliminar de sus entrañas, es visible en el cuento “Torral, una imaginación”, y que una vez corregido intituló “El emperador de los asirios”,⁹⁴ texto que imita al *Libro de Judit*. El crimen de Toral para liberar a los católicos es como el que lleva a cabo Judit, inclusive la oración que reza Judit el día de su decisión postrada ante el Señor, mientras pide desde lo más profundo de su historia, de su pueblo, de sus padres y de Dios, fuerzas para abatir al enemigo del Señor. “Haz, Señor, que la cabeza de ese soberbio sea cortada con su propio alfanje”.

Si el monólogo revela el flujo de sensaciones en la conciencia, también es un puente que comunica la razón con la locura, la lógica con el

⁹³ Véase George Steiner, *Lenguaje y silencio*. México: Gedisa, 1990.

⁹⁴ José Emilio Pacheco escribió en 1978 “Torral, una imaginación”, y posteriormente “El emperador de los asirios”; para una antología de 1993; después de haberlo comparado se escogió el último porque es el cuento corregido y meditado; son idénticos, excepto algunos cambios en la adjetivación, en frases breves que aparecen más directas, en algunas imágenes que se aclaran. En vez de “templos” escribió “altares”, en vez de “jefe supremo”, “emperador”. Una avenida que no se especificaba en la primera versión, la “Calzada Nueva”, en la segunda se nombró “de Insurgentes”, etcétera. Las citas que hacemos por tanto corresponden a “El emperador de los asirios”, incluido en Jean Meyer y Juan José Doñán, *Antología del cuento cristero*, ob. cit., pp. 155-161, y que se cita con el título y el año 1993, en que se publicó.

sin sentido. Ese puente, en el caso de Toral es la lucidez con que llega a la conclusión de que pudo haberse ahorrado el crimen de su víctima, después de consumado. El cuento se estructura a partir de un monólogo de Toral, dividido en dos: en uno ruega a Dios que lo considere como el "elegido" para defender a Cristo Rey, que le dé fuerzas suficientes en su misión; en el otro, que parece un sermón, se describe a "los asirios", es decir, a los revolucionarios como procedentes del desierto; "los asirios" "bañaron en sangre nuestras montañas", quitaron de sus altares a Cristo Rey.

La historia se encuentra en el centro de la idea que Pacheco tiene del arte y del escritor; es su punto de encuentro con la naturaleza de la poesía; el poeta no es el emisario o el rapsoda del Príncipe, es sólo una voz anónima; y la poesía, esas formas diferentes del fracaso según Pacheco, está en todas partes, camina a solas entre la miseria y el olvido. Aceptar o rechazar la idea de que la historia en la obra de Pacheco se convierte en "una crónica de la catástrofe" lleva al mismo sitio: sus cuentos o poemas aluden a una caída, a la pérdida de lo sagrado. Pacheco fue un lector asiduo y prematuro de Onetti, un autor que pocos conocían en los sesenta. El escritor uruguayo mantuvo cierta amistad con él, y Pacheco fue uno de los primeros críticos en México que descubrió tempranamente a un Onetti que sería apreciado tiempo después. No es de extrañar que a veces la escritura de ambos se identifique en la mirada escéptica de la realidad. Pacheco, sin embargo dio un paso más allá de la vocación existencial onettiana: hizo de la literatura una poética del mundo que se desgasta, en constante desintegración. La herencia de Heráclito es evidente, pues decía que el mundo de cambio y conflicto no es el caos, sino que está gobernado por un principio, un orden, una armonía y medida. Esto lo ha visto con claridad el crítico Hoeksema,⁹⁵ para quien la escritura de Pacheco está inmersa en el cambio como quería Heráclito, no en el caos ni lo informe, sino mediante un sistema que ordena la catástrofe.

Pertenezco a una era fugitiva,
mundo que se desploma ante mis ojos.

⁹⁵ Hoeksema, art. cit., p. 85.

El arte como realidad recordada

“El emperador de los asirios” es un monólogo breve, un cuento denso, que revela en segundo plano la historia, ya que el primero lo ocupa una idea terrible: el crimen como redención para satisfacer la ira divina. Así aparece en la *Biblia*, como un medio para conseguir la libertad, la paz, la felicidad del pueblo de Dios. Esta paradoja la incorpora Pacheco en una prosa que manifiesta la acción de Toral como una ironía del mandato divino, según la concepción católica; permitiría abrir los templos cerrados, eliminaría al tirano que oprime a los creyentes, permitiendo al pueblo mexicano (católico en su esencia) volver a sus santuarios. Su punto de partida se encuentra en la idea de que el arte no es simplemente reflejo de la realidad, pues no está dotado de la objetividad del lenguaje científico; en cada manifestación artística casi siempre se representa “una realidad recordada”. En todo artista mora una contradicción: “es atraído apasionadamente por la realidad y al mismo tiempo es su más frío observador”. Para un artista como Pacheco que alimenta sus obras de “lo observado” es evidente que la realidad es más compleja, más ambigua y poblada de secretos.⁹⁶ Aburrido del viejo mundo tampoco el nuevo le satisface; puesto en esa encrucijada del hombre moderno, Pacheco visita la “realidad” mediante la palabra y nos la devuelve distinta, pero desintegrada y a punto de estallar. Ese es el “encanto” y la fuerza terrible, “pesimista”, de su escritura.

Pero no solamente la realidad importa en la visión de Pacheco, él busca en los sueños, las palabras, las ideas, la mitología popular, la lectura de la historia y de las ideas de su tiempo, la razón misma de su escritura. La escritura de “El emperador de los asirios” confirma el proceso creativo de Pacheco. Fue a la historia mexicana de 1927 y 1928, observó a los protagonistas, conoció las ideas que flotaban en el ambiente y las que se habían arraigado a los hombres, registró el pulso de la ideología y la política, del arte y los movimientos artísticos de México y del mundo. De esa “realidad” sacó la suya, la que nos entrega en los textos escogidos para nuestro análisis.

⁹⁶ Véase Ernst Fischer, “El problema de lo real en el arte moderno”, en György Lukács, y otros, *Polémica sobre realismo* Barcelona, 1982, pp. 93-138.

Ese cuento es como una Trinidad resumida en tres direcciones: la de la historia, la bíblica y la propiamente literaria, poética. La primera es muy visible porque el asunto de Toral fue un acto que estremeció a la opinión pública de México en 1928, y la resume su biógrafa, cuando afirma que José cree que sería indispensable matar a los responsables del conflicto religioso para terminar con la guerra. “José medita sobre algunos pasajes de la *Biblia* en donde se encuentran ejemplos de almas de gran temple que asesinaron por salvar su religión. En esos asesinatos ejecutados por individuos que la Iglesia Católica califica de santos, son considerados por los católicos a través de los siglos, como hechos heroicos”.⁹⁷

Al ver fusilados a los hermanos Pro, amigos suyos, a católicos como Vilchis, Toral siente que la época era propicia para un acto supremo. Comienza su transformación. Disculpa en su pensamiento a quienes cometen crímenes por deberes místicos y religiosos; no son delitos, sino obediencia a la divinidad. “Piensa que las circunstancias especiales por las que atraviesa la nación mexicana, harán surgir espíritus esforzados que supriman a los enemigos de Cristo”. Su decisión se va fortaleciendo. Piensa en Humberto Pro, con el que compartía creencias, afinidades. Los cuatro ajusticiados parecen llamarlo; considera que les faltó “espíritu de sacrificio”; los muertos lo guían en este momento crítico; siempre será pertinente hacerse la pregunta de María Elena Sodi: “¿Toral escucharía sus misteriosas voces?” El temperamento apacible, va siendo sustituido por el irascible; el cordero se vuelve león; nace en él más que nada un sentimiento justiciero.

Estas fuentes históricas fueron utilizadas en la escritura de “El emperador de los asirios”, pero Pacheco las transformó en un monólogo. La “realidad” se convierte, en manos de un narrador impresionista, a pesar de que parece estar empeñado en ser realista, en un flujo y reflujo de sensaciones. La técnica del cuadro impresionista que rechaza la realidad y en su lugar coloca el flujo de sensaciones que el artista recibe es evidente en sus textos. Le interesa una escritura de la historia en la que es patente la imposibilidad de armonizar la palabra con lo que revela, y quiere descifrar los misterios que mue-

⁹⁷ María Elena Sodi, *Los cristeros y José de León Toral*, ob. cit., p. 34.

ven al criminal, al místico, al político. Este perfil plural se lo otorga al general Obregón, cuando mira a su asesino a la cara, y Toral palidece pues cree entender que el militar que jamás perdió una batalla lo ha perdonado.

Esta mirada como enigma y pregunta traza una estética y una moral; Pacheco ha intentado hacer de las palabras un llamado; y del escritor un ser como todos los demás; en su estética es posible socializar la poesía para quitarle el sello individualista que el mercado le impone, dirigir el arte a un fin determinado. Como todo gran escritor, exprime las palabras, y las exorciza, no las deja respirar; les inyecta cierta vitalidad mediante la cual se abren a la imaginación; su poesía es un viaje a lo desconocido, una apuesta con el movimiento de la historia, un río mesurado de imágenes del paisaje, de la ciudad de México, del conflicto entre el hombre y la naturaleza. Pacheco contrasta la luz y la oscuridad; la miseria del espíritu con la opulencia. La vida como rutina con la muerte inaudita; en vez de palabras posa en el papel destellos de una realidad recreada; no busca la verdad, para él inexistente, sino todo lo que hace imposible llegar a ella. José de León Toral, es una verdad histórica de 1928, pero pasada por el filtro de la prosa de Pacheco, se metamorfosea, es entonces cuando vemos al héroe y al villano, al asesino y al redentor, la víctima de su propia verdad y el iluminado.

Está visto en un espejo, en el que apenas si es esbozado por un pintor del alma humana. En este proceso el ritmo de la prosa de Pacheco es importante, ya que adquiere una música interna que convierte al asesino en víctima y en verdugo a la vez. Y a la víctima, el general Obregón, lo muestra condenado a los ojos de Dios y de su pueblo, como lo estaba Holofernes para el pueblo de Israel. Pacheco retrata a Obregón, —el Holofernes de los años veinte—, como un hombre digno, el constructor del México moderno, “amigo” de la Iglesia Católica, esposo y padre ejemplar, militar irreductible; de pronto ahí está toda su humanidad en el instante de la muerte. En cambio, Toral suplica al cielo que le llegue la voz de Dios, a quien le pide que se apiade de él y de su pueblo. En su llamado a Dios, Toral le implora: “Quebranta su fuerza con Tu poder, pulveriza su reciedumbre con Tu ira. Porque han violado Tu santuario y profanado el Tabernáculo en

que se posa la gloria de Tu nombre”.⁹⁸ El cuento asume su parecido con la historia.

Es evidente el paralelismo de esta “oración” del texto de Pacheco, con la que venimos citando de Judit, cuando ruega a Dios que vuelva sus ojos ahora sobre el campamento de los asirios, que confían en sus armas, caballos, carros de guerra, haciendo ostentación de escudos, picas y lanzas. “Levanta tu brazo, como ya otra vez hiciste, y con tu poder infinito estrella su fuerza”.⁹⁹ Es evidente el texto que alude a otro texto, llamado intertextualidad.

Toral, cristiano ejemplar, le exige a su Dios justicia, intervención directa para detener la fuerza, la reciedumbre del enemigo. Dios debe tomar nota de lo que han hecho los “asirios”, comandados por su Emperador (Álvaro Obregón), y decidirse a intervenir. El creyente Toral imagina establecer un diálogo con Dios, cuando le dice: “Escucha mi plegaria en esta hora. Déjame cortar la cabeza del emperador de los asirios que vino del norte con la multitud de tropas. Déjame aniquilarlo, Señor Omnipotente”.¹⁰⁰

El paralelismo con Judit sigue firme, latiendo en las frases de Toral; “infunde constancia en mi corazón para despreciarle, y valor para destruirlo”, dice la viuda de Manasés, como Toral suplica “Déjame aniquilarlo, Señor Omnipotente”. Pacheco trasladó a su texto la vieja lucha entre el mandato divino y la conciencia del individuo, que parecen irreconciliables porque si aquél exige sangre a cambio de la dicha eterna, ésta es terrenal, frágil. Pacheco pone a su Toral-Judit bajo una prueba social, histórica y religiosa; y al mismo tiempo, le infunde el “temor”, que se deduce claramente del arrepentimiento de este católico distraído. En otro nivel del texto, es evidente la intención de poner a Dios delante de sus criaturas, a las que pide venganza. La justicia divina es igualmente terrible. Pacheco no solamente fue al *Libro de Judit*, sino a otras fuentes, como la biografía sobre Toral para descubrir la conducta de su personaje. Se dice de él que no tenía “senti-

⁹⁸ José Emilio Pacheco, “El emperador de los asirios”, 1993, p. 155.

⁹⁹ *Judit*, IX, 11, p. 531. Las citas del *Libro de Judit*, están tomadas de la *Biblia* del P. José Miguel Petisco. Buenos Aires: W.M. Jackson, 1958.

¹⁰⁰ José Emilio Pacheco, “El emperador de los asirios”, 1993, p. 155.

mientos de odio y venganza personales en contra del caudillo”, y Elena Sodi de Pallares agrega:

Para cometer su crimen, se purificó con la oración (como Judit). Su acto punible de suprimir una vida, fue producto de una intención pura y de un corazón limpio. Toral en esa época de su vida se entrega a largas meditaciones, va perdiendo paulatinamente todo fuerte interés por los suyos y se consagra casi por completo a la vida mística.¹⁰¹

Lo primero que se vislumbra es que será escuchado por Dios, y luego recibirá como compensación la gracia eterna que purificará su alma. Él no quiere ser solamente un asesino, sino el Salvador. Imitar a Judit, que al cortarle la cabeza a Holofemes, liberó a su pueblo de la sed, del agravio y de una muerte segura. Toral cita pasajes de la *Biblia*, en los que se eliminó a los fariseos para alcanzar la paz terrenal. Pacheco se sirve, hemos dicho, de la historia de México pero como contrapunto de la “verdad” de la ficción y la “verdad” de la historia; ambas son relativas, insuficientes; entra en ellas y desde el umbral llama al escritor para responsabilizarse por lo que hizo el “otro”; él mismo explicó a Elena Poniatowska esa actitud:

Esta responsabilidad que podría ser una actitud muy progresista se ve minada desde la raíz por un sentimiento que en parte también es su consecuencia: un pesimismo muy profundo, casi visceral, contra el que he tratado de luchar en vano por medios racionales; pero, por desgracia, es algo con lo que se nace y que la realidad—y la explosión de la información—te confirman y ahondan cada día. W.H. Auden habló de una herida perpetuamente abierta que hace posible que una persona escriba versos.¹⁰²

Es un “sentimiento” que desemboca en el proceso de construcción de la poética de Pacheco; su pesimismo se expresa así a partir de un “yo” que habla, el que forma y deforma la realidad de acuerdo con su percepción de los demás, de las cosas. Es el mismo “yo” que hallamos en

¹⁰¹ María Elena Sodi de Pallares, ob. cit., p. 38.

¹⁰² Elena Poniatowska, “José Emilio Pacheco: Naufragio en el desierto”, ob. cit., p. 32.

los poemas, el de un “hombre invisible”, un “exiliado de su comunidad en desintegración y, sin embargo, es el mismo que participa en sus desastres. Los poemas son una confrontación dolorosa con lo que es trágico en la existencia. El poeta intenta localizar la identidad y el centro del hombre en un mundo ardiente”.¹⁰³

Es justamente el mundo suyo, una brasa que quema todo intento de reconciliación; en el comienzo el hombre acudió a un arma común para subsistir, el de la violencia. Aparte del monólogo de Toral en que aparece en toda su riqueza psicológica su personalidad paradójica, el relato establece un contrapunto entre la tradición, el mundo sagrado, la vida del campo y la de los creyentes, y la vida citadina, la modernidad como pérdida de Dios. Pacheco describe la ciudad de México en 1928, bajo la luz azul del Ajusco y sus campos, sus maizales, sus pirules y fresnos; mientras la ciudad dormía, la conciencia de Toral se destrozaba. La escritura recrea esa ciudad como posibilidad de una vida digna, pero la arruinan las maquinaciones diabólicas de la política y del Poder.

Fracaso de la ciudad moderna

La ciudad, uno de los grandes temas de Pacheco, aparece en “El emperador de los asirios” como un reino no tocado por el hombre, donde la armonía entre la naturaleza y la imaginación es plena, fluida; son pequeñas frases, de contenido lírico, que remiten a imágenes propias de un poeta. Mixcoac es lugar casi idílico que obedece a esa misma armonía, si es que alguna vez la hubo, y que interrumpe la voz del narrador, que para Pacheco “pertenece a la noche”. El narrador que trata de crear “su” verdad.

Intenta preservar la memoria, unir residuos para darnos no el irrecuperable pasado sino una imagen del pasado, una experiencia del pasado. Sin el relato que las inventa las ciudades serían nada más

¹⁰³ Thomas Hoeksema, “Señal desde la hoguera: la poesía de José Emilio Pacheco”, ob. cit., p. 82.

montones de escombros, pudrideros, osarios, urnas de cenizas. El narrador miente para acercarse a la verdad. Está lleno de ecos y de murmullos.¹⁰⁴

Pero el narrador de ese cuento no quiere mentir, sino decir “su” verdad, ejecutarla para demostrar al otro las razones del acto que va a cometer. Pacheco combina la idea de la ciudad moderna y la del fracaso. Una sigue a la otra; el fracaso que se descubre en su texto es el de la ciudad moderna, de la nueva Jerusalén. Para Pacheco la idea del fracaso es múltiple, se encuentra en toda empresa del hombre, desde el primitivo hasta el moderno. Y Toral no escapa a esta sentencia del abismo. En el centro del escenario de “El emperador de los asirios” se encuentra la figura de Toral, listo para la ceremonia que va a celebrarse (la de un asesinato), enfrascado en un monólogo interior que lo devela. Lo guía su concepción de la violencia como única salida a los pesares y sufrimientos de su pueblo, el pueblo de Dios. Pero su caída será irremediable. Toral, es a fin de cuentas el artífice de su propia liberación y su condena. Pacheco le ha dado esa doble vertiente a la personalidad de su personaje: virtuoso y valiente porque para el pensamiento cristiano salva al pueblo de “Israel” de las garras del tirano, pero al mismo tiempo es inhumano ya que necesita del crimen, la violencia, para florecer.

Su biografía nos presenta a Toral como el hombre-historia, el hombre-mito, que en la cárcel escribió de su puño y letra que de pronto tuvo la “revelación” de ser el “señalado” para dar muerte a Obregón, la condición era su vida, de acuerdo, sólo esperaba una señal.

Por esos días tuve una plática con la madre Conchita, sin que ella se diera cuenta del efecto en mí producido. ¡Inmediatamente le tomé a Dios la palabra! No tuve dudas de que era cosa semejante a la de Judit. Desde el día 7 de julio que me decidí, hasta el 17, fue oración continua y cruel martirio.¹⁰⁵

¹⁰⁴ José Emilio Pacheco, “El emperador de los asirios”, 1987, p. 51.

¹⁰⁵ Estas palabras, las reproduce María Elena Sodi de Pallares, ob. cit., p. 99.

Esta es la palabra de Toral que se mezcla poderosamente con la palabra inventada por Pacheco en el cuento que comentamos. Su cuento toma distintos discursos: el de la *Biblia* que alude al *Libro de Judit*, el de la historia, desde el que se recrea el asesinato del general Obregón en julio de 1928, y el discurso interior que explora en la conciencia de Toral. Este hombre usa un discurso en doble sentido: el de la destrucción (asesinar a Obregón, a costa de su propia vida), y el de la salvación de su pueblo. Toral camina como un autómata hacia San Ángel, el lugar donde parece tener una cita con su destino. Sigue a Obregón paso a paso: de la estación Colonia al Centro Obregonista.

Y durante todo este tiempo me dije: cuando menos se piense yo seré el ama de Dios para cobrar la sangre derramada que clama venganza. Pero la duda, la indecisión, la cobardía ¿no van a dejarme nunca? ¿Estaré temblando?¹⁰⁶

La duda que creía desterrada, lo asalta cuando menos la esperaba; en ese instante los seres que representa, tanto el Salvador, el Iluminado, el Escogido de Dios, se ponen en tela de juicio. Ahora su semejanza con Judit es muy remota, pues se acerca al hombre escindido del siglo XX, a un ser que busca a Dios pero no lo encuentra. Judit fue escuchada por su Dios, que la empuja a la acción, refuerza sus deseos, la aparta de la tentación (ni siquiera sacrifica su intimidad para vencer a Holofernes). Lo dice Isaías, guía del pueblo de Israel: "Bendita eres del Señor Dios Altísimo, tú, oh hija mía, sobre todas las mujeres de la tierra. (...) pues no has temido exponer tu vida por tu pueblo, viendo las angustias y la tribulación de tu gente, sino que has acudido a nuestro Dios para impedir su ruina."¹⁰⁷

Toral está solo. No viene en su ayuda ningún ángel, ni la madre, ni Cristo. Presiente que el Diablo, traducido en fuerza de las tinieblas, puede apoderarse de su alma, si Dios no lo auxilia. Pacheco lo introduce en un drama sin límites. Quiere cumplir la misión que Dios ha puesto en sus manos, pero duda en el último momento, tampoco de-

¹⁰⁶ José Emilio Pacheco, "El emperador de los asirios", 1993, p. 156.

¹⁰⁷ *Judit*, XIII, 25, p. 535.

sea dejar en manos de los apóstatas al pueblo creyente. No es la culpa de Raskolnikov, racional, lejos del impulso y la pasión por el dogma, sino la culpa cristiana, la de las llamas que consumen eternamente el alma del pecador, la que se le viene encima. Toral toca tierra al fin, desciende como el Arcángel San Miguel con su espada justiciera. “Sólo sé que Dios me ha escogido y en el Libro de Judit escribió lo que ahora me dispongo a ejecutar”, dice a punto de dar muerte a Obregón.

Busca a Obregón a tientas, a fin de cuenta el ojo de Dios va a llevarlo a él. “Juré liquidarte, Tirano”. Primero la convicción de que va cometer un acto lleno de justicia divina, luego el sentimiento familiar, el lamento: “Lo siento por mis padres que son tan buenos”. Recuerda al padre Pro, al que tanto admiraba, inclusive quería ser como él. Y al general Obregón lo identifica como el enemigo de Cristo Rey. En esa etapa de sus razonamientos, Toral recuerda además que Obregón tiene hijos, una esposa. Que es semejante a los demás hombres. Pide perdón por adelantado a los parientes de Obregón, sobre todo a sus hijos que van a sufrir. Aunque duda, sabe que el camino escogido no tiene regreso. Toral se enmienda. Ruega, pide ayuda a Dios. De alguna manera se apoya en el principio del cristianismo según el cual si el alma se separa del cuerpo, no hay individuo. El hombre no está hecho de alma más cuerpo, sino de una misma idea en la que se encuentra conjugado, de una manera unívoca, el cuerpo y el alma. También la psicología ha intentado demostrar que el estado consciente de la personalidad es un resorte movido por el pensamiento y el alma. Es imposible separar estos dos elementos sin alterar el equilibrio del Yo, y sin caer en la psicosis. Toral vive en esta dualidad; su arma no es solamente una *Star* calibre .22, sino el símbolo bendito con el que debe erradicar el Mal de México y del mundo.

Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles representaban, en la imaginación católica, la desdicha de los hombres; era preciso eliminar esa desdicha, matarlos, aunque el autor se hundiera en el caos; de las tinieblas renacería al fin la tierra nueva, libre de pecado, un Nuevo Paraíso. Estos generales fueron para la Cristiada seres diabólicos, ateos; el ateísmo era una enfermedad contra la que no existía más vacuna que la muerte. ¿Qué es un ateo? Para Cobarruvias es el que no reconoce a Dios ni le confiesa, que es gran insipiente.

Necio es, pues por las cosas visibles y por el discurso natural no rastrea a ver una suprema deidad, un principio, una divina esencia, lo cual alcanzaron todos los filósofos con sola lumbre natural; y es ingrato, pues no quiere reconocer a Dios, de quien tiene el ser, el vivir, el sustento; y así por ser tan gran desatino, no osan publicarlo, sino allá dentro de su pecho lo conciben y lo tienen secreto, aunque con las obras malas lo den casi a conocer.¹⁰⁸

Obregón era todo eso, y algo más: el hombre poderoso cegado por la necesidad e ingratitud del ateo. Debía suprimirlo un buen cristiano. En realidad la lucha a muerte que libró la Iglesia Católica y el Estado mexicano fue entre la luz y las tinieblas. Del fondo del abismo, dicen los creyentes, ha brotado el Mal que trata de arruinar la moral de los mexicanos. El personaje de Pacheco es ambiguo en el momento de ejecutar a su víctima; Toral ha dejado de ser él mismo, aunque obedece el signo de la fe. Este desdoblamiento se produce minutos antes del crimen, cuando piensa que él no es nadie, y al mismo tiempo representa la voluntad de todos: "Nunca más seré Pepe". De ahora en adelante es un emblema, para los cristianos el de la Salvación espiritual del pueblo mexicano, y para el gobierno, el traidor de ese mismo pueblo. Dice, en su momento más lúcido y crítico:

Ahora soy todos, soy más que yo mismo. Soy los cristeros del campo, los muchachos de las ciudades, los mártires, los torturados, los presos. Soy la Comunión de los Santos, la Fe que no morirá nunca y de esta persecución saldrá más fuerte, como salió del circo romano.¹⁰⁹

El relato se desborda. Toral, en su monólogo, va pronunciando sin conciencia una oración y sus palabras se convierten en rezo. "Tú guías mi mano y están conmigo los mártires de la fe". Su vida anterior, confiesa ante los hombres, está marcada por la frustración; nunca pudo ser un buen dibujante, un futbolista destacado ni un guerrero de Cristo Rey. Recapacita y piensa en los perseguidos, en la necesidad de apartar de sí la duda. "Si dudo no actuaré nunca. Judit no dudó en el

¹⁰⁸ Sebastián Cobarruvias, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1984, p. 164.

¹⁰⁹ José Emilio Pacheco, "El emperador de los asirios", 1993, p. 158.

campo de los asirios. Son incertidumbres que me manda el Señor para tentar mi fortaleza ante la máxima prueba”.¹¹⁰ Hay fuerzas que están por encima de los hombres.

Al fin, el joven católico, con su cuaderno de dibujo entra al restaurante. Va a la barra, pide una cerveza. Luego mira hacia el pabellón donde los diputados le ofrecen una comida a Obregón. Y de pronto tiene a unos metros al general que ha sido un rayo de la guerra. Esta imagen es paradójica: un militar del valor de Obregón ahora es un cordero en la boca del lobo. Tantas batallas en las que ha participado, retando a la muerte, y en este instante, se encuentra absolutamente indefenso, en la mira de un católico. Obregón levanta la cabeza y lo mira, le sonríe, pero Toral sólo escucha la música que le gusta a la madre. “Y ahora rápido, rápido. La primera en la frente, las otras balas en el cuerpo rociándolo. Qué estruendo”. Obregón se desploma. Las últimas palabras de Toral, parecen de marcada consolación: “Gracias por darme fuerza, Señor. Sea mi martirio para Tu eterna Gloria, Dios mío. ¿Qué pensará de mí la madre, qué pensará?”¹¹¹

Judit también pide fuerzas al Señor, en el momento que ve dormido a Holofernes y desata el alfanje; entonces lo asió por los cabellos de la cabeza y dijo: “Señor Dios mío, dame valor en este momento”. Dio dos golpes en la cerviz, y le cortó la cabeza, que entregó a su criada. Enseguida fue a donde la aguardan, se encienden luminarias, llaman a los ancianos de Betulia, y ella que sirvió a Dios a través de su mano al enemigo de su pueblo, dice: “Mirad la cabeza de Holofernes, general del ejército de los asirios, y éste es el cortinaje o mosquitero dentro del cual yacía sumergido en la embriaguez, y donde Dios nuestro Señor lo ha degollado por mano de una mujer”. Toral se acercó a la figura del general Obregón pensando en que podría medir la maldad universal y descubrió en ese instante que ésta no existía más que en su mente y en la de la madre. La realidad le da otra visión, que transfigura su impulso inicial.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 161.

Final de un sueño

Y de la ficción, la prosa de José Emilio Pacheco se traslada a los pasajes o episodios que han conmovido a la sociedad mexicana. Algunos textos de periodismo cultural que a lo largo de muchos años ha escrito con una disciplina y un rigor ejemplares ofrecen una recreación de las atmósferas culturales de la Cristiada. Esto se detecta en "La prisionera de Notre-Dame", una crónica que alude al Maximato, periodo en el que se desarrolla la Guerra Cristera y el asesinato de Obregón. Después de la derrota de Vasconcelos a la presidencia de la República en 1929, Antonieta Rivas Mercado, la mujer que lo ayudó en su empresa con todos los medios a su alcance, se fue a París y en Notre-Dame se disparó un tiro al corazón, el miércoles 11 de febrero de 1931. José Emilio reprodujo el itinerario de esta desdichada mujer, convirtiendo en poesía de la derrota el episodio. "Entró en esa catedral que la luz filtrada por los vitrales parece suspender en la edad media", luego tomó asiento "frente al crucifijo de uno de los altares", y puso fin a su vida. Pero el significado de este acto es elocuente:

El suicidio de Antonieta Rivas Mercado fue el fin del sueño vasconcelista y el epílogo de la gran etapa artística y literaria mexicana que había empezado diez años atrás cuando Vasconcelos llegó a la Secretaría de Educación Pública. Durante casi medio siglo la muerte siguió prisionera de Notre-Dame y su historia sólo se transmitió en secreto, con pseudónimo, en voz baja.¹¹²

La historia sigue al poeta como las palabras con que trabaja; es una de sus herramientas, el filtro que le permite revelar el mundo como es y como pudo haber sido. La historia es solamente el espejo donde el hombre mira, horrorizado, sus propias acciones; es por tanto, una extensión de la vida cotidiana convertida en violencia. La estética de Pacheco se vincula estrechamente con la concepción que se ha formado de la historia. El papel del escritor en la sociedad, que aparece en

¹¹² José Emilio Pacheco, "La prisionera de Notre-Dame", en *Proceso*, nro. 279, 8 de marzo de 1982, pp. 48 y s.

ensayos y varios de sus poemas, es una obsesión que siempre ha preocupado a Pacheco y que comparte con la opinión de John Updike para quien, el autor “no pronuncia sus propias palabras sino da únicamente su versión de lo que le contaron. No sólo es él mismo sino también es simultáneamente sus predecesores. Forma parte del tejido de su tribu”.¹¹³ La revisión permanente de su material literario implica para nuestro autor dos cosas; la primera es la idea de que no hay obra terminada, sino libros abiertos al tiempo y a la mirada de los lectores que transforman su significado; y la segunda es que la escritura es efímera y el deber del escritor es hacerla consistente, eterna. Pacheco “proclama en voz alta lo que todos saben o deberían saber y todos necesitan volver a escuchar. La idea de que los textos no están acabados nunca y uno tiene el deber permanente de mitigar su imperfección y seguir corrigiéndose hasta la muerte”. Pacheco revela que su signo como artista es el descontento, la imposibilidad del artista de llegar a la obra perfecta; parece irritado porque la sociedad mexicana erró el camino, y también por una vida posible que se truncó en algún momento de la historia.

De ahí que se hable de Pacheco y su tendencia apocalíptica que sirve, también, para colocarlo “en una larga tradición latinoamericana: la tradición del descontento, de la imaginación simbólica que desplaza los conflictos sociales al terreno de la literatura”.¹¹⁴ Él asume el compromiso con la estructura social, el pacto a muerte con las palabras como proponía Jean-Paul Sartre en *¿Qué es la literatura?* El “pacto” al que alude Pacheco es también con el “otro”, con la realidad y consigo mismo.

Pacheco en realidad no se define como propensión a lo negativo, ni por su pasión por el caos, como se ha creído. Es otra cosa. Hoeksema lo ha visto cuando habla del poeta Pacheco como un ser entre Heráclito y Buda, y aclara: “En sus *Cuatro nobles verdades*, la primera verdad de

¹¹³ José Emilio Pacheco, “prólogo” a *La sangre de Medusa*, citado por Jorge Ruffinelli, “Al encuentro de la voz común: notas sobre el itinerario narrativo de José Emilio Pacheco”, *La hoguera y el viento*, ob. cit., p. 173.

¹¹⁴ Jorge Ruffinelli, “Al encuentro de la voz común: notas sobre el itinerario narrativo de José Emilio Pacheco”, ob. cit., p. 177.

Buda consiste en que la vida es dolor. Buda formula el reposo en términos de una perfección espiritual: una comunión con uno mismo y la realidad, llamada nirvana".¹¹⁵ Tanto en Buda como en Heráclito hay una vida de dolor y de tensiones destructivas.

Tampoco es un poeta social, de tendencia y fines declarativos; su poesía vive del pasado que ya no es; del futuro incierto y escalofriante que espera a los que vienen atrás; de la historia hecha de destrucción y muerte. Pero la profunda voluntad del poeta por desentrañar algunas claves del hombre contemporáneo es innegable. *The dream is over*, alude al final de un largo sueño; *Lives of the Poets* parte en dos la preocupación ya señalada, que Pacheco comparte con otros escritores de su generación:

En la poesía no hay final feliz
Los poetas acaban
viviendo su locura
Luego descuartizados como reses
(sucedió con Darío)
O bien los apedrean y terminan
arrojándose al mar
o con cristales
de cianuro en la boca
O muertos de alcoholismo
Drogadicción, miseria.

Podría pensarse que estos temas desarrollados al desnudo convierten a Pacheco en un poeta social, ideologizado, el peor condimento de la literatura, que se aleja de la poesía; pero la libertad del escritor es ilimitada, puede utilizar los elementos a su alcance. Es su caso: la noticia periodística, el personaje histórico, la anécdota no incluida en la historia oficial. En su poesía existe un sedimento social: el deterioro de un mundo que se destruye a cada instante, una estética: la revelación de la Caída y del tiempo inacabado; un estilo basado en la economía del lenguaje, en el repaso de la sintaxis, pues el escritor jamás llega a expresar absolutamente lo que quiere.

¹¹⁵ Thomas Hoeksema, art. cit., p. 89.

La imaginación, el poder y el mal

Diez años después de la publicación de "Toral, una imaginación", Pacheco escribió "La invención de La Bombilla", breves relatos en los que el protagonista es el general Obregón. De nuevo recreaba los escenarios y los personajes básicos de la Cristiada, transformando la historia en materia poética. Ese texto "reproduce" antes que nada la entrevista de un periodista a Obregón en su hacienda el Náinari, donde afirmó: "Yo en realidad no soy político, soy hombre de campo. Usted ha visto cómo me quiere la gente, con qué modestia vivo".¹¹⁶ El asunto que trabaja no es más que el "arte de la guerra", que da título al texto, y del que Obregón es modelo; pero atrás de la anécdota se descubre la premonición del general sobre su propia suerte, suspendida en vilo por un raro sino y por los enemigos que lo asedian. Habla al reportero con gran clarividencia: "Cómo es la vida ¿verdad? No hay enemigo pequeño. De la calle vendrá quien de tu casa te echará". La frase parece un presagio tomado de la *Biblia*.

Pero además de ese texto, Pacheco escribió un largo ensayo dividido en tres entregas para la revista *Proceso* en el que dispara su batería intelectual contra la figura inacabada, en formación de Obregón. Patriarca, militar invencible, memoria privilegiada, presidente de la República que se levanta desde su propia orfandad, Obregón entusiasma a Pacheco como encarnación del Poder y del Mal, de la imaginación política y social de México. Impulsó las letras y las artes, con una filosofía: la de la identidad nacional. "Álvaro Obregón fue el vencedor absoluto en la Revolución, el más grande general mexicano de todos los tiempos y, como si esto no bastara, el fundador de nuestro Estado moderno".¹¹⁷ La figura de Obregón recreada por la prosa de Pacheco es la del gran caudillo de la Revolución y la del estratega

¹¹⁶ José Emilio Pacheco, "La invención de La Bombilla", en *Proceso*, nro. 612, 25 de julio, 1988, pp. 52 y s.

¹¹⁷ Los tres artículos de Pacheco fueron publicados en el semanario *Proceso*, "Álvaro Obregón (1880-1928)", nro. 174, 3 de marzo, 1980, pp. 48 y s.; "De Siquisiva a Tlaxcalatongo", nro. 175, 10 de marzo, 1980, pp. 48 y s.; y "De Chapultepec a la Bombilla", nro. 176, 17 de marzo, 1980, pp. 48 y s.

hábil de la política que supo combinar la mano de hierro (el terror) y la transformación social de la sociedad mexicana con su afán por reivindicar la cultura y el arte, aplicar programas de alfabetización y los programas educativos, para darle una identidad a un país devastado por diez años de guerra interna.

En esta prosa Obregón es un presente continuo de una historia casi olvidada, el futuro del país desgarrado por el mismo Poder que él contribuyó a formar en los años veinte, y ejemplo de la tragedia que es la historia. “La invención de La Bombilla” en cambio es un juego con el lector, una galería de siete textos,¹¹⁸ semejantes a los que escribió sobre la Cristiada. En éstos la psicología de Obregón es vista desde el periódico *El Diario de la Reforma*, que describe el restaurante La Bombilla en 1927, como “un lugar ideal para los amores clandestinos y los asesinatos de grandes personajes”. ¿Era el presagio de lo que vivirá ese sitio un año después, en que sería la tumba de Obregón? De la cuna a la sepultura, de la realidad a los presagios, estos textos siguen la misma trayectoria de los ya citados; echan mano de fechas históricas, de lugares reales que existieron, y a partir de ellos se teje la escritura de un género nuevo que sólo puede definirse como híbrido.

Mezcla de textos y de noticias, de libros y autores, el relato “La muerte de Mata Hari”,¹¹⁹ demuestra una vez más la forma como Pacheco pasa de la historia a la ficción. Una hora antes del homenaje a Obregón, es decir, una hora antes de su muerte, en la cantina de La Bombilla reina una aparente calma. Por un lado vemos a Pepe Batán, el que ejecutará la acción; y a Ernesto Domínguez, el verdugo, el que “descubrió lo que produce el agua de sifón cuando es introducida violentamente por los orificios de la nariz”. Mientras los operarios bajan de un camión adornos florales, que deberán decir, “Homenaje

¹¹⁸ Aunque la numeración señala que son nueve, “La muerte de Mata Hari” salta del número cinco al ocho, “Tomás Alvarado Elizondo” y al último—el nueve—, “La cabeza de Holofermes”.

¹¹⁹ Pacheco habla de una novela, *La muerte de Mata Hari* escrita por Guido da Verona, el novelista italiano (1881-1939) de origen hebreo que temeroso de la persecución nazi prefirió suicidarse. Escribió novelas que fueron un escándalo en su tiempo por el realismo de sus descripciones eróticas.

de honor de los guanajuatenses al C. general Álvaro Obregón”. Domínguez lee una novela con aquel título, subrayando inclusive uno de los pasajes que le parecen atractivos: “Mata Hari ha pertenecido, sin duda, a muchos hombres, y el fuego abrasador que ardía en su seno de insaciable pecadora, no le ha ahorrado, ciertamente, querer conocer, entre otras curiosidades sexuales, el tormento de la experiencia femenina”. El ambiente de la cantina se anima con ciertas imitaciones de Pepe de Lupe Rivas Cacho.

En otro punto de la ciudad de México, en la esquina de Oaxaca y Sinaloa, ha muerto Graciano Méndez. Los empleados de la Tangassi transportan el ataúd hacia el Panteón Francés de La Piedad, y he aquí una extraña coincidencia: “El cortejo toma avenida Jalisco y en Insurgentes se encuentra con el otro cortejo que lleva al Caudillo al banquete de San Ángel”. La premonición de la muerte que es consustancial en el mexicano, pues suele verla como parte de su destino y de su ser, vuelve en este breve relato. La voz de Obregón, en su interior, dice que es “mala suerte cruzarse con un entierro”. Su extraordinaria memoria lo lleva a Don Juan Tenorio:

—¿Y aquel entierro que pasa?
—Es el tuyo.
—¿Muerto yo?
—El capitán te mató
a las puertas de tu casa”.

Obregón imaginó su propia muerte muchas veces, pudo contemplarla, inclusive la vio pasar delante de sus ojos; como premonición y como “hecho” que debía interrumpir el curso de la historia de México. Esa escena se interrumpe; aparece la Mata Hari en su danza del sexo y de la muerte. Finalmente llegamos al texto con el título “La cabeza de Holofemes”, que continúa al de Mata Hari.

En una escena como de los primeros tiempos del cristianismo, este relato parece una introducción a los misterios de la doctrina cristiana. “En las catacumbas de Santa María, La madre dice a Celina: Hija, nunca seas arrogante”. Estos católicos, agrupados en una secta que pide venganza, están convencidos de que la cabeza de Holofemes se la han ofrecido como en bandeja de plata; lo que “de-

muestra que Cristo Rey quiere la muerte del emperador de los asirios". ¿Es cierto que el reloj de la historia se paró en La Bombilla el 17 de julio de 1928 para los caudillos de Sonora? Tal vez. La persecución religiosa, la respuesta "militar" de los cristeros, el asesinato de Obregón y el de otros altos militares, el terror, ¿fueron el cuerpo de la historia de México?

Pacheco es quizá una gran inteligencia en pugna con la decadencia, la historia y el tiempo; su nexo literario e ideológico con la religión como manzana de la discordia es la última y la primera estación en que el hombre busca a los demás y sólo encuentra el vacío. Encontró en la figura de Obregón algo más que a un personaje excepcional de la historia contemporánea de México; un presagio de la sangre y de la Caída, en la que ficción e historia hallarían una expresión del tiempo sin retorno. Citó de la biografía del caudillo de Navojoa, donde nació el 19 de febrero de 1880, esta evocación: "Cae una tempestad en el desierto. Alvarito dice a sus hermanas: 'Quisiera conocer la pistola con que Dios dispara sus rayos'".¹²⁰ El futuro militar había empezado su "adiestramiento" desde la "cuna", que sólo detiene 48 años más tarde, la pistola de un católico.

José Emilio Pacheco confirma, a semejanza de Leñero y Del Paso, que el problema de la novela histórica es saber si el historiador imita al novelista, o si es el novelista quien imita al historiador; la novela histórica trabaja sobre un pasado histórico documentado, "inscrito en la memoria colectiva". Esto se cumple en la prosa de Pacheco, pero además de reelaborar ese pasado histórico que reproduce con la fidelidad del novelista, crea una imagen de la historia y una poética en la que el tiempo es de naturaleza trágica, los héroes creadores del rito de la sangre y la venganza, y el Poder, la herramienta divina con la cual se somete a los pueblos. Él nos recuerda a menudo "que sólo es narrable lo que está lejos, lo que ya ha pasado",¹²¹ y comparte con Borges la idea de que todos los libros se resumen en uno solo, ya que "No hay

¹²⁰ José Emilio Pacheco, "De Siquisiva a Tlaxcalantongo", art. cit., p. 48, la anécdota agrega que el niño había hecho una espada de madera. "Un mayo le pregunta: ¿Para qué la quieres? Responde el futuro caudillo: Para defenderte".

¹²¹ José Emilio Pacheco, "Historia y novela: todos nuestros ayeres", art. cit., p. 50.

libro capaz de encerrar una vida. La memoria no reproduce los hechos sino las impresiones que nos dejaron los hechos”.¹²²

Semejante a la madre Conchita, a Toral y Obregón, José Vasconcelos es un personaje de la historia que la memoria de Pacheco rescata; La Bombilla, la ciudad de México en 1928, los sótanos clandestinos de los católicos, las cárceles, el paredón, y otros lugares, representan un espacio que esa memoria reproduce en fragmentos, un tiempo de regreso a la caída. José Emilio Pacheco ha añadido a su intensa obra un pedazo de Paraíso perdido, un rincón de la eterna noche en que transcurre la vida del hombre en la ciudad de México de esos años que él poetiza a su modo. El poeta es hijo del sufrimiento; soporta la doble carga de la realidad: la que le proporciona su conciencia de un mundo discontinuo, y la que revela u oculta su escritura, anclada en las ruinas. Esta visión de Pacheco había comenzado a su llegada a Veracruz en 1945, el niño de la mano de sus padres, que en el poema “Los pájaros” recupera:

La primera impresión de Veracruz en mi infancia
fue aquella densa marejada:
negras aves que parecían traer la noche en sus alas.

¹²² José Emilio Pacheco, “Cuando emprendas el viaje rumbo a Ítaca”, en *Proceso*, nro. 281, 22 de marzo, 1982, pp. 48 y s.



Quinta Parte



Greene: entre el olvido y la esperanza

La mirada de escritores ingleses sobre México ha sido tema de estudios que buscan explicar qué les interesó de la vida de este país, cuál fue la imagen que dieron del paisaje y de los mexicanos. Se hace hincapié en que esa mirada fue el resultado de la ideología colonial que desea imponer el modelo de desarrollo y el modo de vida europeo en los países subdesarrollados. Se insiste en darle un carácter ideológico en concreto a la escritura que produjeron Greene, D.H. Lawrence y Lowry, a raíz de su viaje a México. No se circunscribe a un país sino a Latinoamérica.

El punto de partida es que hay un nativo que debe ser domesticado por la cultura y el progreso de Inglaterra, y así las novelas, libros de viaje y crónicas de esos escritores ingleses, obedecen a una imaginación imperial que se posa en la "colonia". El indígena americano, desde el siglo XVI, se convirtió en un alma salvaje que era preciso domesticar de acuerdo con los cánones europeos; fue visto como un ser inocente, bueno, según Bartolomé de las Casas, y en un indio "malvado y cruel, idólatra y digno de ser esclavo, según Sepúlveda".¹ De un lado o de otro, esa figura se tomó en un estereotipo en la literatura europea de la época, "de tal forma que para el siglo XVIII, se había convertido en la imagen del "buen salvaje".

En la percepción de "lo americano" es evidente la oposición siguiente: el hombre no europeo es primitivo, vive fuera de la civiliza-

¹ Nair María Anaya Ferreira, *La otredad del mestizaje. América Latina en la literatura inglesa*. México: UNAM, 2001, pp. 22 y s.

ción y es inferior frente al “hombre civilizado”. Esta dicotomía ha creado una larga discusión en América Latina que ha asumido escritores, críticos, poetas, académicos. Próspero y Calibán, civilización y barbarie, y en la actualidad cultura periférica y cultura del centro, Norte y Sur, sociedades centrales y sociedad subalternas. El problema no es nuevo. Tiene una larga tradición y se relaciona con la idea que el público europeo se formó en los primeros siglos del Descubrimiento de América de la realidad nueva. “Los cuentos de tierras maravillosas, pueblos exóticos y grandes conquistas, formaron parte de las expresiones populares de entretenimiento”.²

Idealizar a los indígenas y al mismo tiempo satanizarlos ha sido una actitud frecuente que tiene ya una larga historia, va desde el siglo XVI hasta el XX. Greene y Lawrence, que forman parte de nuestro análisis, pueden incluirse en la visión “de afuera” sobre la persecución religiosa en México; no escapan a la concepción “típica” y “exótica” que Europa se forjó de la realidad del país como primitiva, sobre un país sumido en la violencia, incapaz de gobernarse por sí mismo y aprender las reglas del hombre civilizado de Occidente.

Ninguno de los escritores que se han ocupado de la persecución religiosa en México fue tan intenso y radical en su retrato del conflicto como Graham Greene (1904-1991). Sus textos sobre el tema son algo más que un testimonio, parecen un “ajuste de cuentas” del escritor y su pasado, del católico converso con su realidad desastrosa. El viaje de Greene a México era la continuación de su trabajo periodístico y de su pasión literaria, pero resultó un punto culminante de ambas. Rebasó sus propias expectativas, pues cruzar la frontera norte hacia el sur fue un conflicto singular en su agitada vida de viajero, reportero, en apartadas zonas del mundo.

Greene cree que una frontera no es solamente un cambio de lugar sino pasar de un estado emocional a otro: de la razón a la locura, de la paz a la violencia, viendo el pecado y la redención a la vez. Más aún, cruzar una frontera fue en su vida el ejercicio común que le permitió traspasar los límites de su vocación itinerante, y significaba abando-

² *Ibidem*, p. 23.

nar una moral, una historia personal, un país en el sentido político y social y entrar a otro. Fue también una necesidad del escritor. "Escribir, dijo, es una forma de terapia: a veces me pregunto cómo se las arreglan los que no escriben, o los que no pintan o componen música, para escapar de la locura, de la melancolía, del terror pánico inherente a la condición humana".³ Esta terapia como compañera en sus viajes le facilitó encontrar el escenario para sus historias de ficción y periodísticas. Greene es un escritor salido de las salas de redacción de la prensa; fue secretario de redacción en *The Times*, de Londres, en la sección literaria entre 1926 y 1930, pero en realidad se inició en *Nottingham Journal*

El viaje como espejo

El viaje a México, en 1938, representaba la posibilidad de reconciliarlo con el mundo de su infancia, y de darle fuerzas para escribir como un ejercicio liberador. Era la hora de verse, como en un espejo, desde el otro lado con su pasado y su presente. Ese año cruzó el puente del Río Bravo, la frontera que divide a México de Estados Unidos, y miró hacia el lado de donde venía, entonces creyó estarse viendo por dentro. La primera impresión fue de dolor y hastío, allá se quedaban el bienestar y las libertades, acá empezaba el odio, el territorio desastreado, donde el hombre parecía en lucha con su historia y sus dioses. Pisó tierra mexicana con la sensación de que iniciaba el itinerario de la derrota, del vacío y de la catástrofe; no será nada extraño que casi todo cuanto el viajero describa sea motivo de desprecio, pues desde antes parecía ya condenado a ver sólo un mundo en ruinas.

La frontera significa algo más que una aduana, un oficial encargado de los pasaportes, un hombre con un arma. Del otro lado, todo será distinto: una vez que nos han sellado el pasaporte, la vida no volverá nunca a ser exactamente igual, y uno se queda sin habla

³ Véase Pedro Sorela, "La soledad de Greene. Semblanza biográfica", en *El poder y la gloria*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2ª edición, 1994, pp. 305-314.

entre los agentes de cambio. El hombre que busca paisajes imagina extraños bosques y montañas inauditas; el romántico cree que del otro lado de la frontera las mujeres serán más hermosas y más complacientes que las de su país; el desdichado se imagina por lo menos un infierno distinto; el viajero suicida espera la muerte que no encuentra nunca.⁴

La frontera para Greene es siempre un comienzo, una promesa de que algo termina y se inicia el camino hacia lo desconocido, que es precisamente el punto que explora en su obra de novelista y reportero. Pero la frontera que pasó en su camino a Tabasco era el comienzo, dice Walker, del “otro México”, lleno de peligro en el que no hay sacerdotes, “donde las iglesias han sido reducidas a escombros”, donde el turista no se atreve, y donde la policía vive un reinado de impunidad. No es exagerado afirmar que el viaje a Tabasco representó para Greene una capitulación “ante un aislamiento casi total”. Rompe sus contactos con el mundo, con la iglesia y sus sacramentos.

Algo tuvo 1938 para la literatura, aparte de los hechos políticos y sociales que presenció el país. Una parte de *Bajo el volcán* se desarrolla ese año precisamente el Día de Muertos, mientras el gobierno de Cárdenas vive en crisis creciente debido a las amenazas de ingleses y estadounidenses que desaprobaban la expropiación petrolera. En ese marco viajó con destino a Acapulco Sherwood Anderson (1876-1941), y Evelyn Vauhg (1903-1966) recorrió Puebla, Cuernavaca, Taxco, Oaxaca, entre otras ciudades para escribir un libro sobre la cuestión del petróleo. También en 1938 llegó Graham Greene, con algunos meses de diferencia, con el fin de escribir un libro sobre la persecución religiosa. Lowry dijo que no era una gracia ser “gringo” en México esa fecha, “aunque uno no fuera un cónsul británico borracho”.⁵ Para ninguno de ellos el viaje fue tan accidentado como para Greene que lo convirtió en una penitencia, en una marcha forzada.

⁴ Graham Greene, *Caminos sin ley*, traducción de J.R. Wilcock, prólogo de Raúl Ortiz. México: Conaculta, 1996, p. 49 (Colección mirada viajera).

⁵ Véase D. Wayne Gunn, *Escritores norteamericanos y británicos en México*, traducción de Ernestina de Chapourcin. México: FCE, 1977.

De ese viaje se han hecho varias lecturas, la más frecuente es la que involucra a Greene en una especie de espionaje de un inglés sobre el momento “revolucionario” que vivía el país bajo la presidencia de Cárdenas (1934-1940). Otra lectura también ya común lo convierte en el periodista astuto y observador que desea sentir en carne propia la realidad de las regiones del mundo deprimidas. Es interesante observar que el “fracaso de Vaughn” hizo más “notable el éxito de Greene” y que el libro de aquél, *Robbery under Law*, desapareció mientras que el de Greene sigue siendo actual y motivando muchas preguntas sobre su estilo y sus significados.

Una mirada crítica, literaria, intentaría comprender ese viaje como un regreso de Greene a otro tiempo y otra realidad. México le permitió mirar hacia su pasado, los años de su adolescencia en que fue internado en el colegio donde su padre era el director. Además del aspecto biográfico, que no deja de ser significativo, se encuentra la idea de la frontera que se formó Greene caminando de norte a sur un país como México que sería su pesadilla durante el resto de su vida. La frontera es como el paso de una vida a otra, y México tenía un pasado lleno de oprobio religioso que era necesario conocer. En la persecución religiosa de los años veinte y treinta, Greene encontró un motivo para mirar el país con encono y considerarlo podrido.⁶ Seguía la huella de los cristianos perseguidos, y dedujo que “el odio es, en el fondo, sólo un fracaso de la imaginación”. Su problema era descubrir “si es posible, a partir del punto al que hemos llegado, volver al punto en el que perdimos el camino”.

Libro de viajes y crónica de una búsqueda, *Caminos sin leyes* al mismo tiempo un testimonio que va tocando en fragmentos varios momentos de los años de la persecución religiosa en México. Greene parece haberse debatido entre la esperanza y el olvido, el odio que

⁶ Desde antes de su viaje a México, Greene pudo enterarse en la prensa extranjera de las medidas extremas que en materia religiosa se legislaban en Tabasco, por ejemplo la ley de 1934 que prohibía que en los cementerios fueran colocadas cruces. La revista francesa *Études* registraba en 1934 esa disposición, y *Current History* dijo que la medida “de socializar los cementerios y de cambiar la cruz por una simple roca numerada” era una manifestación de radicalismo. Véase Carlos Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, siglo veintiuno editores, 2ª edición, 1984, pp. 36-39.

creyó encontrar en el México de los años treinta. Divido en dos partes, el prólogo y la narración “objetiva”, está escrito “con esmero, bellamente”, la “trama es la reacción de un hombre contra un país, en donde su religión (según siente) está siendo difamada”. En el prólogo Greene recuerda su infancia en Inglaterra, “cuando empezó a creer en el cielo” y a temer el infierno; allí sintió la llama de los misterios del amor. Luego cita la escalofriante historia del padre Miguel Pro Juárez, que en 1927 en plena Guerra Cristera, fue fusilado. Dice Wayne Gunn: “El resto de la obra es un ejemplo de la fe católica de Greene y la curiosa maravilla del amor a través de sus experiencias mexicanas”.

El conflicto del autor se siente desde el momento en que cruza la frontera por Laredo, Texas, en febrero de 1938. Lo impresiona antes que nada el espejismo que producía esta frontera. “La vida parecía amontonarse como amontonan las latas viejas y los zapatos contra un rompeolas; uno formaba parte de la resaca”. Cruzó y miró el otro lado: era igual a donde se encontraba, polvo y desolación y una calle con casas de cambio. ¿Había entonces cruzado la frontera física o la imaginaria? Del otro lado, pensaba antes de entrar a México, están las ruinas de una gran civilización, los sarapes y los sombreros, la plata de Taxco, las ruinas de Cortés y los conquistadores, los yacimientos de petróleo, los cafetales de Chiapas y el plátano de Tabasco. Pero en realidad “era como mirarse en un espejo”, es decir, era todo y nada. A su mente llegan ideas sobre la Revolución Mexicana, su laicismo, que declaró la guerra a la religión católica y trata de eliminar toda imagen sagrada.

Le preocupa principalmente la figura del padre Pro que regresó a su país disfrazado y tuvo que oficiar misas en la clandestinidad, bajo el acecho de la policía; piensa en la época de lluvias, la sequía, de nuevo las lluvias, y luego “el arresto y la muerte, sin afeitarse, exclamando ¡Viva Cristo Rey! en el patio de la cárcel”. Recordó las luchas católicas en Inglaterra, la muerte de Campion condenado por “traidor” y no por su religión. Le parece que “Pro habla con la psicología de Thomas de Canterbury, que también estaba enamorado de la buena muerte”. Así se alejó de aquella frontera geográfica—la de Laredo—para ir en busca de su propia frontera interior, que encontraría en

Tabasco. Su destino parecía previamente trazado. "Por la intensidad de su conversión y su descubrimiento artístico del dogma católico como fuente de su obra literaria, Greene estaba predispuesto a encontrar sólo desgracia y terror".⁷

Monterrey era similar a San Antonio, pero en la ciudad de aquel lado creía estar en tierra mexicana, mientras que en Monterrey todo era una imitación de la vida en Estados Unidos. En la mañana asiste a la misa de ocho y recuerda las palabras del presidente Cárdenas: "Estoy cansado de cerrar iglesias y encontrarlas llenas. Ahora voy a abrirlas y a educar al pueblo, y dentro de diez años las encontraré vacías". Vio el miércoles de ceniza mexicano, las largas colas de hombres y mujeres a lo largo de la nave de catedral para recibir las cenizas. "Recuerda, hombre, que eres polvo, y al polvo volverás". En los parques las parejas abrazadas le recordaron que no sólo había odio sino también temura, y seducido por estas imágenes estuvo dispuesto "a considerar a México como un país de tranquilidad y suavidad y devoción". Pero una cosa era el norte y otra muy distinta, la que vería en el sureste.

México fue para Greene un estado de ánimo, "algo que no podía sacudirme de encima". Su estancia de cuatro semanas parece una ficción, en la que se mezcla la realidad con la experiencia subjetiva, lo observado con los sueños y las frustraciones del autor. Desde su llegada tuvo conciencia de que estaba de regreso a la infancia, ese tiempo en que la vida para Greene había sido una interrogación permanente. ¿Dónde podía rescatar la pureza, el Paraíso? Él distingue tres niveles del desarrollo de los pueblos, y uno de ellos es un estado primitivo propio de los países en que la violencia, la vida desastrosa, dominan a los individuos. Era el caso de México, la olla podrida que deseaba conocer y explorar sabiendo de antemano que esa tierra era ya un desastre histórico, un aborto de la Revolución Mexicana. En su autobiografía, se describió como un tipo maniaco-depresivo, y "narra el famoso episodio en el que participó en el juego suicida de la ruleta

⁷D. Wayne Gunn, 1977, p. 228, asegura que la predisposición de Greene era evidente sobre México y el problema religioso. No mencionó la reconciliación creciente entre la iglesia y el Estado; tampoco el apoyo del arzobispo a Cárdenas en la querrela del petróleo.

rusa para tratar de vencer la depresión y el aburrimiento que sufría desde que se sometió al psicoanálisis a la edad de dieciséis años”⁸.

El temor al hastío funcionaba en su personalidad, como pesada piedra que iba arrastrando como un condenado a trabajos forzados por los distintos países en que se refugiaba, igual que en su propia casa. En su libro *Una especie de vida* lo expresa claramente: “el temor al aburrimiento me llevó a Tabasco durante la persecución religiosa, a una leprosería en el Congo, a la reservación Kikuyo durante la insurrección de los Mau-Mau, a la emergencia en Malaya y a la guerra francesa de Vietnam”.

Sin embargo, es evidente que no solamente “el aburrimiento” lo llevó a México. Como dice Walker, “de todas las ‘regiones de extremos’ externas que Graham Greene visitó, México fue la primera que en su paisaje, su cultura y sus conflictos político-religiosos, materializó plenamente la atmósfera electrizante de frontera que era tan fundamental para la imaginación de Greene”. El tema de la “frontera” psicológica ya había sido tratado antes de su viaje a México. África habría representado su “niñez”, en tanto México era esa zona de su vida, la adolescencia, que Greene había pasado en un internado que le produjo hastío, una especie de cárcel en la que “disciplina, humillación, promiscuidad se interpretan a veces como educación”. Se ha hablado, como lo hace Gwen R. Boardman, de la materialización del mapa, como una metáfora de la búsqueda artística de Greene. Cada viaje de Greene “exponía nuevos niveles de conciencia artística y ofrecía metáforas para su desarrollo”. Ir a México no tuvo la misma resonancia artística, metafórica, que ir al África, sino que representó un tiempo excepcional.

Para Greene, México carecía del sentido telúrico y mítico que le dio D.H. Lawrence, tampoco pudo ver en sus civilizaciones antiguas la imagen de un pasado idílico destruido por el conquistador. Era un laboratorio social y político en el que se experimentaba con el tiempo de las revoluciones socialistas del siglo y el mejor ejemplo era la Revolución Mexicana. Engaño provisional pero certero, promesa de redención campesina, la Revolución Mexicana había inten-

⁸ Citado por Ronald G. Walker, *Paraíso infernal. México y la novela inglesa moderna*, traducción de José Agustín. México:FCE, 1984, pp. 162 y s.

tado expresar de manera contundente que el Paraíso se hallaba aquí en la Tierra. No prometía la eternidad como el cristianismo, lo cual era otro engaño más, sino educación para transformar el mundo, justicia y libertad. Nada lo irritó tanto como el laicismo de los revolucionarios Obregón y Calles, su inclinación por la URSS bolchevique, y la guerra que desataron contra la Iglesia Católica, los sacerdotes y la fe. Con todo, Greene evitó los lugares turísticos típicos y eludió a los personajes célebres de la política—excepto al general Cedillo—, la cultura y las artes. Fue en cambio a una pelea de gallos, vio a los “obscenos paralíticos” en la estación del tren y paseó por las “altas, oscuras y pedregosas calles” de la capital. “Pronto llegó a detestar el país y el pueblo con una intensidad abrumadora”.

La irritación creciente que le producía no entender una sola palabra de español, las incomodidades del viaje, la lentitud de los trenes, los hoteles y fondas, hicieron todo lo demás. El odio se cruzó con el rechazo de la utopía revolucionaria que los caudillos y gobernantes habían prometido a los mexicanos, que Greene entendió como pura demagogia. El resultado fue la hostilidad hacia todo lo que vieron sus ojos en este país. Pero es necesario aceptar que en parte tenía razón, y que el proyecto social y reformador de los dirigentes del país tenía una gran dosis de demagogia. El “México de Greene” estaba poblado de carencias, promesas incumplidas, su nacionalismo manchado de corrupción y matanzas ejemplares, era una realidad, dolorosa y difícil de entender pero innegable.

Compendio de artículos que Greene publicó en revistas y periódicos ingleses, *Caminos sin ley* insiste una y otra vez en mostrar la frontera como línea divisoria de su intimidad, de su pasado; el “libro yuxtapone el mito de la niñez perdida con la peregrinación del adulto por México”, un país que sufría en carne propia los estragos de su Revolución. Vivía, como lo insinúa Greene, en un periodo desastrado, en el que las fuerzas de la esperanza sucumbían ante las del odio, del desamor y de la caída. El país despertó en él un estado de angustia y franca hostilidad y lo llevó a ciertos extremos mentales.

La ocasión para el viaje—investigar la persecución de la Iglesia Católica en el México revolucionario—ofrecía a Greene un beneficio

adicional que probablemente no había previsto. México (y especialmente el “estado sin Dios” de Tabasco) imprimió en Greene, como África no pudo hacerlo, la centralidad de su propia fe religiosa en la experiencia entera que él llamaba “vida en una frontera”.⁹

En realidad el primer contacto con México lo hizo en San Luis Potosí. Le pareció una ciudad rica, de empresarios prósperos junto a un pueblo mísero, en el umbral del desfallecimiento por desnutrición. Además viajó cuatro horas y media en un coche alquilado, en compañía de un alemán rezagado en esta ciudad que le serviría de traductor para entrevistar al general Cedillo. El camino era de terracería que subía y bajaba por lomas sembradas de cactus. Vio un cielo muy alto perdido en las montañas y el sol calcinante del desierto. El rancho del general, Las Palomas, era su baluarte y su despacho; su centro de operaciones rodeado de guardaespaldas y de hombres que esperaban hablar con Cedillo. En la casa encontró pieles de cocodrilo, “estatuillas y mesitas y una estampa en colores de Napoleón”; parecía la casa “de un soltero sin gusto personal” alrededor del cual se había hecho ya una leyenda de poder, seducción, fuerza política y militar. Le ofrecieron un cuarto que describió mal ventilado sin nada que leer, nada que hacer, “salvo un único panfleto sobre el comunismo publicado en la capital”. Sin armas, Cedillo le parece a Greene un “ranchero cualquiera”, con un traje “viejo y de buen género”, su cara de indio, un “viejo sombrero de fieltro” que le descubría “la frente húmeda de toro” y el diente de oro. Creía en la tolerancia religiosa, pero aprobaba las escuelas socialistas que el presidente Cárdenas construía por todo el país. Quería que los niños aprendieran “cosas prácticas de la vida” haciendo a un lado el sectarismo y los intereses políticos.

Justo en esos días, el rancho Las Palomas había sido cercado por el ejército y era vigilado por agentes. Cedillo quería como Cárdenas tierra para los indios, el fin de los latifundios. Era católico. Aprobaba las leyes en materia agraria pero estaba en desacuerdo con los individuos que las aplicaban. No creía en el comunismo, tampoco en el fascismo. Dos meses después dejó de existir la voz, la esperanza de este general

⁹ *Ibidem*, p. 165.

que había colaborado con Cárdenas en la expulsión del Jefe Máximo. Greene sabía que pronto aquel imperio hecho de fuerza y violencia sería destruido también por la violencia. Cárdenas acusó a Cedillo de preparar una “rebelión” después de ofrecerle la zona militar de Michoacán que rechazó arguyendo motivos de salud.

Después de esa entrevista Greene emprendió el viaje por tren hacia la ciudad de México; en el trayecto miraba una tierra “estéril, extraña y pintoresca”. El paisaje es desastrado, afirma, y lo sería para Cobbett (1762-1835) de quien leía su libro *Paseos rurales*. Impresionado por los mendigos que como sombras aparecían y desaparecían en las estaciones de la ruta del tren, consideró que esa miseria era el cuerpo de México. Y el paisaje le pareció algo lejano; y recordó entonces que Cobbett lo entendía en sentido contrario a la idea de los románticos. Tal vez los románticos habrían “gozado con el paisaje mexicano, denominándolo ‘sublime’ e ‘imponente’; olfateaban a Dios en las regiones más áridas”. Cobbett en cambio juzga un paisaje de acuerdo con su valor para los seres humanos. La miseria seguía golpeando su vista y las ventanillas del tren donde tocaban los mendigos que se acercaban al tren “por ambos lados de la vía, como sucios animales de un zoológico abandonado”.

Llegó de noche a la ciudad de México. Se instala en un hotel cómodo y confortable en el centro. Sale a caminar por Cinco de Mayo, reluciente porque acaba de llover, luego la avenida Juárez hasta el Palacio de Bellas Artes “blanco y digno”, y la Alameda. Entonces cree haber llegado a una capital europea que nada tiene que ver con las rancharías que ha visitado en San Luis; describe un Paseo de la Reforma amplio y hermoso, y otra vez hace el paralelismo entre esas avenidas de lujo con las puertas de las tiendas donde se acurrucaban “los niñitos indígenas, sin hogar, envueltos en frazadas”. Pero Greene supone que esto es similar en todas las grandes ciudades como París, Londres o Nueva York.

La zona de la experiencia que aflora en *Caminos sin leyes* siempre imprevisible y por eso mismo enigmática. Greene pregunta “¿Cómo describir una ciudad?” Y se responde que siempre será una tarea parcial, pues si se trata de Londres se escoge Trafalgar Square o Piccadilly Circus y es evidente que quedará mucho afuera, los vicios y la “llu-

viosa melancolía” de la plaza de Bloomsbury. México es como París desemboca siempre en el barrio antiguo, en el de los estudiantes, que él disfrutó. Anota nombres y lugares: el Hotel Regis, el Café Colón, el Hotel Reforma, la estatua de la Independencia, avenida Hidalgo, Tacuba. Descubrió con asombro las calles y la gente de la ciudad, sus comercios y monumentos, mientras organizaba su viaje a Tabasco. En pocos días vio casi todo lo importante de la ciudad, incluso el museo de cera en el que estaba Trotsky vestido con “bombachas de golf, una corbatita rosa y una chaqueta Norfolk; un personaje de Shaw”. Arte popular “proletario”, junto a una parodia de la iglesia. Una pequeña escena mostraba una choza indígena en la que una mujer agonizante y su marido y sus hijos yacían en el suelo junto a un plato de comida vacío. El cura los bendice, entre tanto el visitante leía una leyenda: “Todo su capital son cincuenta centavos, y tienen que pagar un peso y medio por una misa”.

Crónica de viaje, *Caminos sin ley* camina sobre el espacio y su ambiente, en un tiempo breve; el punto de vista, alternado, es poco complaciente. El cronista es un testigo y un crítico de la realidad, y esto lo sabía alguien como Greene entrenado en los periódicos. Quería antes que nada reafirmar su convicción de que se hallaba en un país que había llevado a cabo una de las campañas anticlericales más desesperadas de los últimos tiempos, sostenida en la superstición. Su catolicismo no es tan radical como para condenar a México por su laicismo; Greene parece convencido de que la gente debe tener algún motivo para vivir, “algo que no pertenezca a este estrecho mundo; ya sea la idea del progreso inevitable de la revolución proletaria o simplemente que un gato negro trae mala suerte si se cruza delante de uno”. El museo de cera le pareció “racionalista y anticlerical”, pues inclusive ahí pudo ver a una “famosa gitana con un niño en una cuna; el niño era el extranjero que según ella había profetizado dirigiría los destinos de México en 1997, desde Londres, capital del mundo”.

En la capital pudo averiguar que las vías de comunicación en Tabasco eran escasas, no había trenes ni carretera, sólo caminos de tierra y ríos por los que se llega a Villahermosa y también a Montecristo, en el otro extremo. Allí podía conseguir caballos hasta las ruinas de Palenque, y luego esperar una avioneta rumbo a San Cristóbal, otra ciu-

dad anotada en su itinerario. Eran los únicos estados “donde los católicos sólo pueden recibir secretamente los sacramentos de su religión”. Supo del artículo 33 que se aplica en México a los extranjeros “infractores”, así es que disimuló su interés por la política. Pero le llama la atención Tabasco, donde al parecer no había ningún sacerdote y en “Nueva York me dijeron que creían que no quedaba en pie una sola iglesia, ni siquiera la catedral”. Mientras tanto sigue recorriendo la ciudad de México, los murales de la Secretaría de Educación, los cines, enterándose de la vida política y sus grandes resortes que sostienen al Estado surgido de la Revolución Mexicana. “Siempre asociaré la ciudad de México con el olor repugnante a dulces y con los vendedores de billetes de lotería. La lotería es lo más parecido a la esperanza en el cielo; todas las semanas hay sorteos”.¹⁰

Pero la puerilidad que descubre en los mexicanos lo pone nervioso. Su propia fe lo llevó a la Villa de Guadalupe. Tomó el tranvía junto a catedral y en un cuarto de hora llegó a ese suburbio “que conserva su forma y su aspecto de aldea”. El santuario vital de México era un “centro de la devoción de toda una nación”. Entró a la iglesia del siglo XVIII y al mercado que se encuentra al lado. Subió a la capilla del pozo, el manantial “que según dicen fluyó debajo de los pies de la Virgen” y vio botellas vacías de whisky en las que envasan “agua medicinal”. La Virgen india apareció por vez primera en Amecameca pero nadie le hizo caso, hasta que el indio Juan Diego fue escogido por la Virgen para ser escuchada por Zumárraga. Era su deseo que en ese lugar debía construirse una iglesia para que los indios fueran objeto de su atención y su mirada. La Virgen cuidaría de ellos.

Los pies de Greene no tuvieron descanso los pocos días que dedicó a conocer la ciudad de México. También echó una mirada al arte de los muralistas y los encontró dignos, pero cargados de ideología. Los frescos de Orozco y Rivera revelan, dice, grandes hazañas ideológicas sobre el hombre, la creación, la historia, pero en todo momento Dios ha sido sustituido por la ciencia, el progreso. El Hijo de *La*

¹⁰ De este asunto Greene escribió el relato “El billete de lotería”, incluido en *El espía*, Barcelona, 1989. El protagonista, Mr. Thriplow, compra un billete de lotería que resulta premiado con 50 mil pesos que decide obsequiar al gobierno anticlerical.

Creación de Rivera “¿qué es sino el Progreso, la Dignidad Humana, grandes y vacíos conceptos victorianos que la vida niega a cada instante?”

Después de haberse arrodillado en el Tepeyac, Greene sintió que estaba preparado para descender hacia el mar. Dejó la ciudad de México una mañana en la que pudo leer en los periódicos de la estación de trenes, que el presidente Cárdenas había firmado el decreto de expropiación de las compañías petroleras. La medida le pareció una farsa más de las que la Revolución Mexicana urdía para ganarse la voluntad popular y aparecer como socialista ante un pueblo que era el menos favorecido con tales medidas, como se comprobó posteriormente. El tren avanza hacia el “verano”, llega a un valle, Maltrata, para empezar otro descenso hacia Santa Rosa, “donde los grandes tulipanes escarlatas están en flor, las rosas y las magnolias en pleno marzo”, y al fin Orizaba. De nuevo el periódico, ahora el de Veracruz que anuncia que el Banco de México “ha suspendido toda operación con divisas extranjeras, y que el país está tranquilo; frase siniestra”. La demagogia era asunto cotidiano.

La quietud de la provincia lo desconcertó, pero aún más algunas historias sobre la persecución religiosa en Veracruz. Orizaba no abría al menos oficialmente las iglesias al culto, pero sí se celebraban misas con cierta regularidad. Era el día de San José y había fiesta, en la que la gente festejaba a su patrono y lanzaba cuetes y luces al aire, había música, antojitos y un poco de esperanza en los ojos. “Orizaba era como Galilea entre la Crucifixión y la Resurrección; todo el entusiasmo se había agotado”. Pudo ir a la iglesia, comulgar. Cuando el cura le preguntó a dónde iba, Greene le contestó:

—A Tabasco.

—Oh, una tierra mala—dijo suavemente, como cuando reprochaba un vicio común.

Hasta aquí Greene todavía abrigaba alguna esperanza de que su experiencia viajera no fuera un fracaso. Seguía su camino hacia el sur, hacia “la tierra sin Dios”, como un peregrino que ha hecho la promesa de llegar al altar para saciar su sed religiosa.

La “Tierra sin Dios” de Garrido Canabal

*El hombre nada debe esperar de lo sobrenatural.
Cada instante que permanece arrocollado, es un
instante que roba a la humanidad.*

Lázaro Cárdenas

Tabasco era el destino final de Greene y se empeñó en cumplir su proyecto a pesar de que había sido informado de que ir allá era exponerse. Cuando le dijo al cónsul estadounidense en Veracruz que se proponía tomar el barco que esa misma noche salía para Tabasco, no pudo sino considerarlo como un estúpido, “no había visto nunca que un extranjero se animara a tomar uno de esos barcos”, le dijo y agregó: “Usted no sabe a qué se arriesga”.

La suerte estaba echada y Greene tomó el “Ruiz Cano”. Este viajero insaciable que había recorrido países de Asia y África ahora parecía estar delante de su mayor aventura: la de internarse en el “corazón de las tinieblas”. Era como el fin de una etapa en su vida, un viajero en busca de una experiencia nueva y distinta. Pasaba la línea de una frontera, la del Paraíso, a otra en la que imperaba un tiempo oscuro. Aquel adolescente frustrado que jamás pudo cruzar la frontera que lo separaba de la libertad y del bien, ahora volvía al principio. En su viaje el estado de Tabasco se convirtió en una terrible y alucinante cárcel que lo irritaba, ahí no existía el perdón, y el hombre parecía condenado al sufrimiento eterno.

Aquella zona iba a estremecerlo entre otras cosas por la certeza con que los gobernantes habían declarado que Dios era una farsa. Esto había comenzado años atrás. Para Tomás Garrido, “La religión no se destruirá si permanecen sus representantes que son los curas, los ídolos y los templos”.¹¹ El ataque a los bienes de la Iglesia Católica y a sus imágenes tenía una larga historia en México. Pero a raíz de la muerte de Obregón a manos de un católico, las medidas anticlericales en Tabasco se incrementaron y subieron de tono. Así se explica que a partir de 1929 en que se firmaron los “acuerdos” entre la iglesia y el Estado

¹¹ Citado en Carlos Martínez Assad, ob. cit., p. 36.

para reanudar los oficios religiosos, en casi todo el país los templos volvieron a abrir sus puertas. Menos en el estado de Tabasco. En los años siguientes el garridismo fue más insistente en su política agraria y social, en la aplicación de sus programas educativos basados en la escuela racionalista de Ferrer Guardia y en su acción desfanatizadora.

Eso explicaría en parte el empeño de Greene por llegar a Tabasco, sin importarle qué tipo de riesgo corría, pues parece evidente que quería ver con sus propios ojos los extremos a los que había llegado una educación anticlerical y decididamente racionalista, destinada a terminar con la Iglesia Católica.¹² Es posible verlo embarcarse en el "Ruiz Cano", el barquito que nadie imaginaría abordar alguna vez en su vida, para hacer la travesía por el Golfo de México. Para él no era una embarcación sino un casco en descomposición; ¿la barca de Caronte? Tal vez. No pudo dar crédito que en semejantes condiciones realizara el trayecto de Veracruz a Frontera. Algo más de cuarenta horas a bordo de aquel navío en el que colgaban algunos guajolotes en la cubierta, lo llevaron a otra frontera lejos de su experiencia acumulada y cerca del Paraíso Infernal: el puerto de Frontera.

Este puerto que comunicaba el estado de Tabasco con el resto del mundo apareció frente a Greene como una aldea en el límite de la frontera humana. "Así quedará en mi recuerdo, aunque las autoridades de Tabasco la hayan rebautizado Puerto Obregón". Aquí conoció a un dentista y le sucedió algo extraordinario: oyó hablar de un sacerdote que había vivido diez años oculto en la selva, una historia increíble que guardó en su memoria celosamente. El escenario fue algo imborrable para el cronista: la presidencia municipal, un parque, un gran depósito de basura y una callejuela calcinada, en la que hay peluqueros y "los inevitables dentistas" que utilizó en *El poder y la gloria*.

¹²Sólo allá seguía vivo en 1938 el gesto anticlerical, pero principalmente sólo allá hubo un personaje como Tomás Garrido; el "hombre del sureste" impulsó un programa reformador integral que incluía educación laica, racionalista, dirigida a las masas; una mística para construir un nuevo hombre, libre, sin vicios, varonil y consciente de su sexualidad; y una campaña sin precedentes contra el fanatismo. Sólo Tabasco premió a los jóvenes que escribían "letanías socialistas" como las siguientes de 1935: "Santa María... hay que quemarla; el challote (sic)... hay que sembrarlo; Santa Lucía... hay que quemarla; que ya no tenemos curas... Ora Pronobis; que ya no hay aguardiente... Ora Pronobis".

Ni una sola cantina porque la ley seca seguía imperando en Tabasco y sólo era posible beber cerveza a un precio injusto. Se enteró del momento político: estaban en puerta elecciones estatales para elegir gobernador según vio en los anuncios pegados por todos lados con el nombre de Bartlett “y una estrella roja”.

En aquella majestad caída no había nada que hacer, nada que mirar ni visitar; sólo se sentía la presencia de los mosquitos como una plaga que le recordaba al hombre su triste condición. Los zopilotes, la carroña que citó Greene una y otra vez, acurrucados en los techos. “Era como un pueblo sitiado por basureros: tiburones en el río y zopilotes en las calles”. La crónica del “estado sin Dios” no se iniciaba sino parecía llegar a su parte final con esta imagen concluyente:

Esto era Tabasco, el estado puritano, pantanoso, aislado, de Garrido Canabal. Garrido —así decían— había destruido todas las iglesias; había organizado una milicia de Camisas Rojas, y hasta les había hecho cruzar la frontera de Chiapas, persiguiendo iglesias y sacerdotes. Allanaban las casas de los particulares, en busca de emblemas religiosos, y la cárcel era el castigo para los que los poseían.¹³

Por todos lados tropezó con el recuerdo de Garrido Canabal y su lección implacable de anticlericalismo. La población parecía sujeta a esa imagen del “hombre del sureste”. Pero justo el 16 de marzo de 1938, en las fechas que Greene recorría Tabasco, había llegado a Villahermosa Salvador Abascal, el hombre que lograría llevar a cabo la “reconquista espiritual de Tabasco”.¹⁴ Greene conoció a un joven que le contó haber estado en la cárcel por el único delito de llevar “una cruz bajo la camisa”. También supo de “un periodista que iba a sacar fotografías

¹³ Había por supuesto otras cosas que el reportero no supo: La primera quema de imágenes religiosas la hizo el general Francisco José Mújica en 1915 en su calidad de gobernador interino. Véase, Baltasar Dromundo, *Tomás Garrido: su vida y su leyenda*, México, 1953, pp. 99-101. Además, la educación racionalista que Garrido logró generalizar en todo Tabasco en la cual la ciencia sustituía a la religión, la razón a la fe; Galileo era preferible a Cristo.

¹⁴ Véase Salvador Abascal, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, México, 1972. Tabasco seguía practicando un anticlericalismo rígido, dice Abascal, que lo conmovió, entonces tomó la decisión de luchar por diversos medios para restaurar la libertad de cultos en Tabasco, que logró finalmente en mayo de ese año.

de Tabasco (y que) fue asesinado a balazos en el aeropuerto de la capital”, y principalmente se enteró de que todos “los curas eran perseguidos y matados, excepto uno que subsistió durante diez años en las selvas y pantanos, aventurándose solo en la noche”.¹⁵ El hombre vivió perseguido, aislado y con una clara sensación de impotencia. Garrido ya estaba en Costa Rica y su “mística” anticlerical iba en descenso, pero todavía no se restablecía el culto religioso ni se abrían las iglesias.

Volvió al “Ruiz Cano” que lo llevaría a Villahermosa remontando el río. En la capital del estado seguramente Greene pensaba encontrar una ciudad en forma, con servicios, cafés y bares, restaurantes y hoteles, museos. En 1938 la antigua San Juan Bautista no tenía vida cosmopolita pero sí un casino, parques y una fisonomía de ciudad colonial que el viajero no quiso ver. Greene quería ver sólo las áreas críticas: el embarcadero rústico, calles que se inundaban, el calor que sometía al cuerpo al sufrimiento. Además el temor seguía hostigando a la gente, y la vigilancia policiaca era incesante. En el viaje conoció al dentista estadounidense Doc Winter¹⁶ que se había quedado en Frontera muchos años y no sabía ahora cómo salir de aquel lugar, que consideraba un infierno. Enfermo, en un estado lamentable, Doc Winter le pareció a Greene un milagro, “cómo habría ido a parar a Frontera, donde era el único extranjero del pueblo, y cómo se ganaba la vida en ese desolado puerito fluvial”. Escuchaba al dentista decir una y otra vez, “qué país, ¡Dios, qué país!”, y la historia de que él era médico de Garrido a quien llegó a conocer bien. Era una buena persona pero sus allegados no. Fue una época próspera para él y para el estado de Tabasco, le dice Winter. Su error fue haberse metido con la religión, si no “hubiera atacado a la iglesia todavía estaría aquí”,¹⁷ aunque la verdad es que la religión a nadie le importa. “Hace demasiado calor”.

¹⁵ Éste es el cura que le sirve a Greene de protagonista en su novela *El poder y la gloria* que, sin duda, es una de sus criaturas más complejas y logradas de su escritura.

¹⁶ Es otro “modelo” tomado de la realidad que Greene aprovechará para la ficción, y que aparece en el primer capítulo de *El poder y la gloria* como el señor Tench que sale en ese momento en busca de un tubo de éter en dirección del puerto. “De pronto, a mitad de camino, se olvidó del motivo de su salida”.

¹⁷ Lo cual es una inexactitud. Garrido no “atacó” a la Iglesia Católica. Creó su verdad, casi otra religión, en la que no tenía cabida Dios, ni los curas, ni la religión. Esto era el progreso.

Como buen reportero, Greene construyó su libro con las entrevistas que fue realizando en el camino, incluyó voces y varias opiniones de la gente, la música, las fiestas, el trabajo diario. Estos elementos los estructuró mediante una narración alternada que rompe la cronología, creando imágenes múltiples del paisaje, la cultura y la historia de Tabasco. El cronista le hace preguntas a una realidad que era nueva en su vida y muy distinta a su doctrina. Greene llegó una noche de marzo en ese barquito a Villahermosa, que atracaba en una barranca empinada y lodosa: "Era como llegar al pie de un castillo medieval; la rampa de lodo y los viejos muros amenazantes, y esa sensación de sospecha". Su prosa fluye como el agua que va encontrando y resplandece en esa luz del trópico color ceniza que describe. Esa noche se instala en el único hotel de la ciudad. Y escucha música que "descendía débilmente de la colina hacia la orilla del río, a través de la noche pegajosa. La seguí hasta la plaza. Me sentía entusiasmado y momentáneamente feliz; el pueblo parecía hermoso". Pronto, sin embargo, el entusiasmo decrece, la gente se retira a sus casas cuando no son ni las diez, y la calle queda en la oscuridad. Todo había terminado por órdenes policíacas, así era Tabasco, "el estado puritano, además de ser el estado sin Dios".

Para ese momento, la prosa que leemos ha sufrido modificaciones; la que hablaba de la frontera parecía serena, en tanto la que describe la "tierra sin Dios" es radical. Pero es cierto que se trata de una prosa precisa, de tonos irónicos, casi todo lo que va nombrando es convincente a pesar de su desprecio. Greene dejaba en estas notas viajeras sobre Tabasco, material suficiente para su propia biografía. Son de alguna manera apuntes de la vida que no tuvo y de su exaltada melancolía. El viajero empezó a sufrir una metamorfosis en el "estado sin Dios", lo revela su escritura agresiva pero intensa. Él mismo confesó: Tabasco le producía un ansia regresiva hacia la depresión y la duda.

Profesores, alumnos, trabajadores, amas de casa, enviaron al periódico *Redención* en abril de 1934, frases de este tipo: "Cada piedra que se arranca de los llamados templos donde se incubaba el fanatismo es un eslabón de esclavitud que se rompe en la conciencia humana", citado en Carlos Martínez Assad, ob. cit., p. 41.

La escritura que practica Greene para hacer el retrato de la tierra que venía buscando se hizo terriblemente evocadora de algo perdido y que el cronista se esfuerza en mantener en su imaginación. Es una prosa que de alguna manera divide el mundo en dos tiempos: el que pudo haber sido y como fue en otro tiempo, y el que muestra a una realidad en descomposición. No puso tanto odio en la recomposición del estado y su evidente atraso, bastó con narrar lo que su mirada descubría para impresionar al lector de ayer y al de hoy. El lector sabe de inmediato que las apreciaciones de Greene están “prejuiciadas”, pero al mismo tiempo reconoce en ellas su propia verosimilitud amancillada. Tabasco era el fin de un camino, y el comienzo de otro.

En 1938 el estado no solamente vivía los efectos del dictador Garrido Canabal, sino en un atraso singular que los historiadores han ya descrito en su verdadera dimensión. Para un viajero aquella tierra dividida por los ríos, sumergida en la selva y el pantano, tenía que ser algo así como un viaje de regreso a la oscuridad. Esto lo vieron otros viajeros del siglo XIX, pero Greene le añadió su visión pesimista que descubre con asombro la miseria espiritual y la apatía de los católicos en la “tierra sin Dios”. Entonces la capital del estado, Villahermosa, pasó a ser la premonición del Apocalipsis que arrasaría las calles, la plaza, y el cuartel de policía donde se acentuaba esa miseria espiritual. La hostilidad de Greene hacia México, dice Walker, alcanzó su punto crucial en Villahermosa. Greene escribió: “Ninguna esperanza en ninguna parte. Jamás he estado en un país donde se está todo el tiempo consciente del odio. La amistad aquí es superficial: un gesto protector”. La vida era un ultraje. La iglesia una prisión y un centro de experimentación social y política de Garrido.

Cuando visitó al jefe de la policía su odio fue todavía mayor: “Las sucias paredes de cal, las hamacas grasosas y los rostros animales de los hombres: no se trata precisamente de ley y orden entre tanto bandidaje. La policía era lo más bajo de la sociedad: había que buscar la honradez en las caras de los hombres y las mujeres que esperaban ser multados o amonestados”. La ausencia de Dios, el tema obsesivo de un católico converso, propiciaba el caos y manchaba la vida del Estado.

Pero él no vio solamente un estado en descomposición y primitivo.¹⁸ Sintió que se hallaba ante un trópico en ruinas, bajo las cenizas de un catolicismo mal asimilado y una temperatura igual a la del infierno, maleza abundante y animales devoradores como los zopilotes y los tiburones. En Tabasco afloró el terror de Greene por el tiempo del internado, su necesidad de un Dios misericordioso, y el resultado fue una escritura plena y poética que se ha considerado la más auténtica y controvertida de toda su producción. De esa visita escribió dos cuentos, un libro de viajes y su novela más celebrada, *El poder y la gloria*. Esa primera noche en Villahermosa lee a Trollope hasta que la luz se apaga y las cercas y las rectorías y los prados se “hundieron en la oscuridad”. Recordó la frase “Una mala tierra”, pero él vio algo menos definitivo: un vacío interno, un lejano abandono. “Uno sentía que se acercaba al centro de algo, aunque sólo fuera el centro de la oscuridad y del abandono”. No toda su prosa revela odio e insatisfacción; perdido entre Yajalón y Las Casas en un viaje por la selva con un arriero y tres mulas como transporte, encuentra la bondad humana en un viejo campesino que lo recibe por una noche. Sólo tiene su choza, algo de maíz y una cama de tierra que pone a disposición del viajero. Era el momento en que al fin había traspasado una nueva frontera: la de Tabasco y su espectacular barbarie y la del pasado en Inglaterra.

Cuando subió al avión que lo llevaría a Salto y luego a Palenque y San Cristóbal, sintió un alivio y una pérdida. Escribió: “Abajo, muy lejos, se extendía Tabasco, el estado sin Dios, el paisaje del terror y del cautiverio de un hombre perseguido; bosque y agua, sin caminos, y en el horizonte las montañas de Chiapas”. Cuando el avión lo deja en mitad de la selva, llega a él la sensación de abandono, como si lo hubieran aventado en una isla en el principio de la historia. “Yo tenía la sensación de haber sido abandonado en una isla solitaria”. Por vez primera se encuentra absolutamente perdido y sin posibilidad de comunicarse con los demás, pues nadie habla inglés. Se pregunta qué demonios está haciendo ahí y la respuesta se le atraganta.

¹⁸ La mirada de Greene sobre una realidad que le pareció “primitiva”, ya que era distinta a la suya “civilizada”, la explica Nair María Anaya Ferreira, *La otredad del mestizaje: América Latina en la literatura inglesa*, 2002, pp. 261-270.

Dejaba atrás la desolación del “estado sin Dios” que no había sido para él una broma ni un episodio, sino un viaje intenso y cruel a las puertas del infierno.

La esperanza se había esfumado en ese lugar. No había nada para el futuro que no estuviera basado en el odio, “en todo momento” el odio. Podía demostrarlo de manera fácil. “Mirad por las ventanas del Sindicato de Obreros de Villahermosa, y veréis en la pared de la salita de conferencias unos cuadros, cuadros de odio y de cinismo: una mujer crucificada, con un cura lascivo que le besa los pies, un sacerdote que se emborracha con el vino de la Eucaristía, otro que recibe dinero de una pareja muerta de hambre, junto al altar”. Esto era parte de la política de Garrido Canabal¹⁹ que tan honda impresión había producido en la mente de este viajero y reportero inglés cuando voló al fin hacia otro lugar.

Otro aspecto interesante de *Caminos sin ley* es que despertó opiniones encontradas, frías conjeturas, ya que en ese libro Greene hizo un adelanto de lo que sería su novela, *El poder y la gloria*. Escribió dos textos de la misma experiencia. Uno fue el relato de viaje, una escritura testimonial que se detiene en las cosas, los hombres y mujeres, las plazas y los pueblos, las ciudades, que el viajero observó. En el otro llevó a cabo una narración que recrea literariamente ese universo visto a través de la selva, el paisaje, el calor, y un cura, imágenes de una realidad que lo avasalló. Es cierto que en su crónica hay demasiadas garrapatas y mosquitos insaciables, además diarrea y sudor, mala comida, bailes de gente sin gracia, pero Greene se quema interiormente cuando manifiesta desprecio, casi patológico, por todo lo que mira a su alrededor. La ira lo va venciendo, y en su lugar coloca la escritura. Según la opinión de un periódico católico de Londres, *Blackfriar*, “La iglesia en *Caminos sin leyes* una iglesia viva, cumple el propósito de la Encarnación, sirve de nexo entre lo humano y lo divino. Tal vez nin-

¹⁹ Garrido salió de México al exilio en Costa Rica y regresó en 1940, no sin cierta derrota en su mirada. Pocos amigos lo esperaban. Venía enfermo. En 1943 tuvo una recaída y el hombre que tantas veces había desafiado la muerte sin sentir miedo, ahora temblaba. Dromundo lo acompañó al “campo de aviación civil de Balbuena”, se despidió de su madre, y “antes de penetrar al avión, vimos su mirada de águila, ya sin la gran sonrisa que la iluminara”. Murió el 8 de abril de ese año, a los 52 años de edad, en Los Ángeles, California.

guna otra obra en inglés se haya acercado tanto al espíritu del catolicismo”.²⁰

La última parada de este viajero era Tabasco, donde pudo ver todavía la desolación producida por la persecución religiosa. El caudillo de esta campaña, Tomás Garrido Canabal, en esa fecha ni siquiera se hallaba en México pues había sido desterrado por el presidente Lázaro Cárdenas a Costa Rica, país al que llegó en 1937. Me parece justa la apreciación de Walker cuando afirma que la más severa de las campañas anticlericales de las décadas anteriores había anclado en Tabasco. El estado daba la sensación de pertenecer a la mística de un solo hombre, Garrido, que era “sombriamente puritano por temperamento, y socialista fanático”.

Pero no obstante su ausencia, la “mística” de Garrido persistía en Tabasco. Seguía vigente el decreto, según el cual sólo sacerdotes casados podían residir en Tabasco, y el líder de los Camisas Rojas distribuía tarjetas de visita en las que se leía: “enemigo personal de Dios”. El trabajo de esta “banda” consistía en sembrar el terror en quienes se atrevían a desobedecer los edictos de Garrido, “que incluían el toque de queda a las nueve de la noche en la capital estatal, Villahermosa”, y la “ley seca”. Bajo su mandato “todas las iglesias del estado habían sido o destruidas o asignadas a funciones seculares”. El sacerdote que desafiara estas leyes era perseguido y asesinado, por lo común sin juicio.

Esa imagen estuvo en la mente de Greene siempre, como lo demuestra en sus memorias, *Ways of Escape*, publicadas cuarenta años después de su estancia en Tabasco. En ese libro de 1980, recuerda su viaje a México y persiste en su idea del deterioro social, ideológico y religioso del país. Greene pasó por la ciudad de México en agosto de 1963, y a la pregunta de por qué ha expresado tanta ira contra el país, respondió: “Tal vez porque aquí encontré la verdadera fe—¿y una limitación o virtud a tal grado condicionante, no fácilmente se supera ni se perdona!”.

Y nada volvió a ser igual después del viaje de 1938. En México lo perseguía “por doquiera un nauseabundo olor a Sidral”, algo que le

²⁰ Citado por Raúl Ortiz, “Prólogo” a *Caminos sin ley*, p. 19.

producía ganas de vomitar. “Durante mi primer viaje consigné en mis observaciones parte de cuanto capté, porque creo haberme percatado sólo de una mínima porción”. Dijo además que “Cualquier revolución triunfante, por idealista que sea, acaba tal vez por traicionarse, pero la Revolución Mexicana fue una farsa desde el principio”.²¹ Quería matar a lo que se ama, y lo llevó a cabo con éxito. México fue para él una rara manzana de la discordia, que lo encendió; no toleraba la injusticia que vio en las calles y en los mercados en contra de los indios, sólo por su color. Antes de irse a acostar esa noche de agosto en que habló intensamente con Raúl Ortiz en un bar de la Zona Rosa, pidió disculpas por su odio hacia México, pero dijo que era el único país en toda su vida que lo había puesto de cabeza.

Demonios en el matorral

Pocas novelas han ofrecido una visión tan paradójica y compleja de la persecución religiosa en México como *El poder y la gloria*. Publicada en 1940, dos años después de la breve estancia de Greene en Tabasco, el estado “sin Dios” que le serviría como escenario para su historia, fue y sigue siendo un texto polémico. Novela escrita como la continuación—más bien fue la síntesis—de un viaje y de un proyecto narrativo, *El poder y la gloria* es la tragedia de un cura perseguido en una tierra que lo extraña y lo hostiliza hasta el día de la muerte. Era el Tabasco posterior a Garrido Canabal. Pero la novela rebasa la historia, la explicación biográfica y documental. Sobre esa tierra Greene había decidido destazar como un carnicero la vida y la fe de los hombres, la idea de Dios, el paisaje de ríos y pantanos. De la carroña intentó crear un ejemplo que no debía repetirse. En la novela nada se salva, ni Dios ni su criatura.

En la obra hay dos estructuras estrechamente relacionadas, que el crítico Patten define con claridad, “una temporal (la narrativa central de la persecución) y otra espacial (las series de encuentros simbóli-

²¹ Citado en el “Prólogo” de *Caminos sin ley*, p. 23.

cos) que él llama *un patrón radial*'. En sus distintos planos la novela muestra las distintas formas del dolor, y el odio como temperatura moral de una tierra de la que han sido suprimidos los valores espirituales y religiosos del hombre. "La sensación que se supedita a las vidas de estos personajes es el dolor". Atrapados en una selva oscura, el padre José, el Teniente de policía, el cura, el señor Tench, la familia del capitán Feelows, son víctimas de un dolor interno que los esclaviza. Dice Walker,

El dolor puede ser psicológico o incluso metafísico; puede emanar de la soledad o del temor o de la culpa lo mismo que de un padecimiento corporal: dolor de muelas, un retortijón menstrual o la herida de una bala. Durante un lapso la conciencia del dolor, como hecho recurrente de la vida de uno, necesariamente se registra a través de la memoria, esa facultad crucial de los escritos de Greene.²²

Se ha dicho que Greene emplea la técnica de "yuxtaposición cinematográfica", y mueve la cámara de la imagen con simultaneidad. En el primer capítulo aparece el señor Tench en su oficina, y de inmediato la cubierta del barco "General Obregón", y al mismo tiempo el sacerdote que se aleja, en una mula, "en la oscuridad de la selva", sintiendo vivamente el dolor por la pérdida del barco. Regresa a su desamparo. "Las tres perspectivas están ligadas espacialmente por la orilla del mar, y los tres cortes están relacionados por el sonido de la sirena del barco que se empalma".

A esa técnica debemos agregar el sentido que le otorga Greene a la memoria. El mismo señor Tench es un ejemplo evidente de una memoria frágil que falla a cada instante. "Es gracioso lo que recordamos los hombres—dice—. Usted sabe, puedo recordar mejor esa regadera que a los niños". Sale de su consultorio hacia el muelle para recibir unos tubos de éter que le deben llegar de Veracruz. "El señor Tench se detuvo a la sombra de la aduana y pensó: ¿a qué vine? La memoria se le extinguía con el calor. Juntó toda su bilis y escupió infelizmente hacia el sol. Después tomó asiento en una caja y esperó". Más tarde

²² Ronald G. Walker, *Paraíso infernal*, p. 202.

los cabos se atan. Cuando la policía captura al “cura borracho” y Tench lee en el periódico la noticia de que ha sido fusilado, reconoce aquella cara: es la misma que estuvo con él un año antes bebiendo brandy en su consultorio, el día en que olvidó recoger a tiempo los tubos de éter.

El ambiente de *El poder y la gloria* está claramente asociado a la mortalidad, la pérdida, los días sombríos, las noches insondables sólo alumbradas de repente por el relámpago. La muerte pasa por los escenarios de miseria y de enorme soledad, originada por la violencia. Y el paisaje mexicano de Greene es siempre tétrico; no se parece a las mañanas sonrientes, luminosas que vio D.H. Lawrence, ni a las montañas azules de Evelyn Vaugh. Greene parece ligado a una larga marcha sobre la selva profunda, en la que un cura es perseguido por los Camisas Rojas, y en cuyo trayecto va dejando las huellas de su porvenir que es el paredón que lo espera debido a que se le acusa de “traición”. Greene escribió una novela en la que opone la tierra sin Dios y sus irradiaciones diabólicas a un lugar que tiene la posibilidad de escuchar misa, recibir la comunión, establecer la paz con su conciencia y con Dios. Y en esa oposición crea un ambiente tétrico, como de novela de intrigas, en el que cada minuto parece el final del universo idólatra que rodea al cura perseguido. Rodeado de miseria, niños de barrigas abultadas por las lombrices, mujeres pálidas y palúdicas, hombres en evidente estado primitivo acosados por el hambre, la escasez y el olvido, este cura es un creyente y un nihilista, un pecador y la única promesa de redención en una zona en la que han sido destruidas las iglesias, los sacerdotes obligados a contraer matrimonio, o fueron perseguidos y algunos asesinados.

Hay tres personajes en *El poder y la gloria* que aparecen unidos y al mismo tiempo distantes: el “cura borracho” que ya no tiene derecho a la gloria pero sigue luchando por su iglesia en pecado mortal, y cuyo paralelismo lo ofrece el padre José, casado por disposición oficial, engordando como “un cerdo”. También se encuentra la figura del Teniente, una combinación casi perfecta de idealismo socialista y nihilismo. Es una figura intensa que lucha por el regreso al Paraíso. Su deseo es hacer felices a todos los niños y así olvidar la infancia desastrosa que él vivió. Representa el poder de un gobierno cuya ideología

es el ateísmo, pero rebasa el retrato político.²³ Es una combinación de criatura del mal y criatura mística. Por último, la aparición de extranjeros en la novela no es casual sino parte decisiva de su ritmo y su universo. Ajenos unos a otros, aparecen como seres atrapados en la selva del odio y el desamor que los hace perder hasta la memoria (Tench y el capitán Feelows). Sólo se salvan del odio y la pudrición del cuerpo y del alma la señorita Lehr y su hermano, que viven en paz, pero en la frontera (Tabasco y Chiapas), en ese sitio que es una transición de un estado emocional a otro.

En todos ellos la idea de la infelicidad más que una tentación parece un estado natural, una perturbación en la existencia desastrada que soportan igual que aguantan a los mosquitos, el calor y los caminos intransitables en época de lluvias. La vida del señor Tench en la selva es una especie de aventura en la que su imaginación se regocija y su alma mediocre absorbe con familiaridad. Su mirada sobre esa tierra lejana y tropical que lo ha recibido es una fiesta de colorido y barbarie, un regreso al corazón de las tinieblas. "Haciendo el trabajo de un hombre, en el corazón de lo salvaje, no sentía responsabilidad por nadie. Sólo en otro país se había sentido más contento, y eso era en Francia durante la guerra, en el desolado paisaje de las trincheras".

Pero Tench es un observador de la realidad, mientras que el padre José parece adentro de ella, forma parte de la vida en la comunidad, y sobre todo, estar casado lo hace un pecador, pieza clave del drama que desarrolla la novela. Representa el sector enajenado de la religión; ha sido apartado de su ministerio y su vida está totalmente cosificada. No es el cura trágico que construyó Revueltas en *El luto humano* ya visto, sino un ser manso sin iniciativa. El padre José no ha perdido sólo su iglesia sino la razón, la capacidad de pensar y nombrar el mundo. Ajeno a la persecución religiosa ni siquiera la recuerda. Sus actos lo asemejan a la bestia: vive con una mujer gorda en una

²³ Garrido creó a partir de 1928 a sus camisas rojas; el perfil de este militante lo determinaba una disciplina férrea. No consumía alcohol ni tabaco, no frecuentaba centros considerados de perdición, y antes que satisfacer un apetito sexual obedecía al servicio comunitario. ¿El teniente de Greene no es similar? Véase Baltasar Dromundo, *Tomás Garrido: su vida y su leyenda*, pp. 113-116.

vecindad ruidosa, descolorida, y actúa como autómatas. Cuando el teniente de policía lo llama para que vaya en auxilio del “cura borracho” que será ejecutado y desea confesarse, rechaza la oportunidad de ser útil una última vez en su vida. No acude al llamado del cura. Pero piensa que en algún momento podrá escapar de este mundo de dolor y de infamia, abandonar al fin esa prisión terrenal y confiar en la misericordia de Dios. Contempla las constelaciones en rotación: “Los mundos refulgentes están allá en el espacio como una promesa: el mundo no era el universo. En alguna parte, Cristo quizá no murió (...) Todo el planeta se hallaba cubierto con su propio pecado”. El pecado perturba su actividad cotidiana y lo convierte en un prototipo de la política garridista.

Historia fragmentada que se va escribiendo de acuerdo con la mirada del narrador —como en un reportaje— aparece unida por las circunstancias. Es un diálogo de una palabra creyente y otra que ha sido horadada por la duda. En una de las pausas que le impone el viaje, en la sierra de Chiapas, a tres mil quinientos metros de altura, Greene siente por vez primera que el sosiego llega a su mente. Y piensa en un mundo que viene de muy lejos, en la fe de los indios. “Esta era la religión india: un oscuro, atormentado culto mágico”, piensa en el mundo del padre Bartolomé de Las Casas, en la cristiandad. “Las grandes cruces se inclinaban allá en su soledad negra y de viento, a salvo de los pistoleros y los políticos, y uno pensaba en la saliva mezclada con el barro para curar al hombre ciego, la resurrección del cuerpo, la religión de la tierra”. Es la frontera que el cura borracho rechaza como salvación y regresa a la “tierra sin Dios” donde será fusilado.

Pero ni la figura del padre José ni la del señor Tench o la del capitán Feelows y su hija Carol adquieren en el relato la dimensión teológica, filosófica, del teniente de la policía.²⁴ Es el perseguidor de los

²⁴ Greene pudo haberse inspirado para la elaboración de este personaje en algunas escenas de las campañas desfanatizadoras, apoyadas por la Liga de Maestros Ateos. A menudo se organizaban festejos, “culturales” en los “sábados y domingos rojos”. A veces, sólo se quemaban santos al aire libre en plazas o escuelas. La propaganda utilizaba diversas técnicas como grandes carteles en los que se dibujaba en colores chillantes a “un sacerdote tambaleante, embriagado con el vino de consagrar”. Citado en Carlos Martínez Assad, ob. cit., pp. 44 y s.

cristianos y del último cura que ha burlado a la justicia en todo el estado. Comisionado para terminar con los últimos signos de la Iglesia Católica, más que un funcionario de la burocracia política es un ideólogo con su propia doctrina. Salido de la clase humilde, el teniente se refiere a su infancia como un periodo de dolor que no desea que se repita nunca más en el mundo. Sufrió. Tuvo una niñez desdichada. Para restablecer el orden debe cazar al último cura cumpliendo así una misión que forma parte de su apostolado y una cuestión de honor y de fe.

Bajtín descubre en la novela dialógica de Dostoievski que cada personaje es un ideólogo, y la figura del teniente es semejante. A su alrededor sólo ve un mundo que es preciso impugnar y al mismo tiempo cambiar. Sueña con una sociedad en la que los niños ya no conocerán el sufrimiento. No bebe, tampoco lo tientan las mujeres, “vive en perfecta armonía con sus ideas”, cree en la ley y la posibilidad de un reino terrenal. “Su lógica es la del fin que justifica los medios: para que el cielo sea una realidad terrenal el mundo debe ser limpiado de alimañas celestes”.²⁵ Es un hombre recto, de principios, cuya meta en la vida es desterrar los artificios del cielo y del infierno de la mentalidad popular, para que la gente alcance por fin la única felicidad por la que vale la pena luchar: la del pan terrenal.

Frente a ese engranaje ideológico y social que es el teniente, el cura aparece con una enorme carga de vicios y defectos que corrompen su moral, aniquilan su voluntad y degradan el cristianismo que representa. En *El poder y la gloria* no triunfa el bien ni tampoco existe la posibilidad de una preferencia del autor por el cristiano perseguido. Greene cuidó esta doble articulación y a cambio hizo que el perseguidor (la autoridad) sea más coherente que el perseguido (la víctima). El teniente es un creyente a pesar de su declarado ateísmo, un ser religioso, no obstante, el odio que siente hacia los sacerdotes, la Iglesia Católica y los ritos de la misa, la comunión, el sacramento. Su credo social no admite dudas: quiere hacer felices a los demás y en esta tarea debe comenzar desde la raíz del problema que él sabe se

²⁵ Mario Vargas Llosa, “El derecho a la esperanza”, en *El poder y la gloria*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2ª edición, 1987, pp. 10 y s.

encuentra en la niñez. Movidio por la fe piensa que nada impedirá llevar a cabo su "proyecto" social. Es una rara combinación de socialismo utópico y ateísmo. De todas formas es un creyente y esto lo asemeja al cura perseguido, su víctima, el último signo de Cristo que queda sobre la Tierra y que él debe exterminar.

Entre el cura y el teniente se establece un extraño y fortuito lazo que los une en sus objetivos; aparentemente uno funciona como la víctima y otro como el verdugo, pero no es así de simple. Una vez que se encuentran y empiezan a intercambiar opiniones y puntos de vista sobre la religión, el porvenir del pueblo, la muerte. El diálogo los identifica. Cada uno a su manera reconoce las virtudes o las razones del otro. El cura huye de la justicia, del Estado que obliga a los sacerdotes a casarse convirtiéndose en "esclavos" a sueldo del gobierno. Huye de la autoridad que representa el teniente. Éste a su vez persigue a un hombre concreto: el cura que camina a la deriva por las aldeas y pequeñas comunidades en un intento por desobedecer a la autoridad y dejar un ejemplo. El teniente cree que esa acción le permitirá al cura ser considerado por el pueblo creyente como un santo, y esto es precisamente lo que él quiere erradicar de "su pueblo": el pensamiento religioso, la necesidad de sacralizar a los hombres. Persegue una idea.

En la última parte de la novela logran juntarse el teniente y el cura, gracias a la agonía de James Calver, un prófugo de la justicia norteamericana, asesino que se ha refugiado en la selva; más que el azar, los pone frente a frente la acción cobarde de un mestizo, raro Judas de la selva que entrega al cura por una recompensa anunciada, pero tal vez no cobrada. Es un momento crucial en toda la dramática historia que es *El poder y la gloria*. Calver muere casi en manos del cura y así cruza la última frontera, mientras el cura entra justamente a lo que será su última frontera. La idea parece ser que en la vida se cruzan muchas fronteras: la del pecado y la de la gracia, la del día a la noche y la de la noche a la aurora; pero la frontera que solamente se cruza una sola vez es la de la muerte, en la que el cura y el gringo se encuentran.

En el momento de la muerte de Calver el cura reza, sabiendo de antemano que ha caído en la trampa que le costará la vida días des-

pués. “Pero rezaba sin convicción. En el mejor de los casos, sólo se trataba de un criminal que ayudaba a escapar a otro criminal; de cualquier lado que uno los mirara, ninguno de los dos valía gran cosa”. El cura murmura algunas palabras de la absolución, “en caso de que el espíritu, algunos segundos antes de cruzar la frontera, se hubiera arrepentido”. En el rellano de la puerta de la cabaña aparece entonces la figura del teniente que sólo le pregunta al cura si ya terminó. Greene pone en boca del cura un discurso sobre el ser, Dios, la libertad, que recuerda mucho al Gran Inquisidor, en *Los hermanos Karamazov*, en el sentido de que en ambas novelas la presencia de un desconocido altera la acción y el significado de la estructura narrativa. Como el Gran Inquisidor, el teniente de policía todo lo perdona, todo lo acepta, incluso la fe sincera que descubre en las palabras del cura. Al fin el perseguidor ha cazado a su presa. Ya en manos de la justicia el cura y el teniente emprenden el camino hacia la capital del estado donde sin juicio previo es conducido al paredón.

Las órdenes de Garrido fueron precisas respecto de los curas. O bien se casaban y formaban parte del Estado laico y sus leyes, o se les consideraba traidores, se les perseguía y eran fusilados. En el camino a la capital tabasqueña el cura y el teniente cambian impresiones. Al prisionero ahora sólo le quedan las palabras para conocer el mundo de su enemigo. Lo primero que descubre es que el teniente está convencido de una manera sincera de que los curas son el “opio del pueblo”. Sorprendido por las palabras de agradecimiento del cura el teniente se desconcierta pero es un hombre de una sola pieza y jamás titubea en la suerte que le espera a su interlocutor. No le reprocha nada como hombre, pero en cambio odia la fe, la “ficción”, que el cura inculca en la gente. Lo plantea en estos términos: “Ustedes son tan astutos, todos ustedes. Pero dígame: ¿Qué han hecho jamás en México por nosotros? ¿Alguna vez le dijeron a un terrateniente que no debía castigar a un peón?” Claro —dice— tal vez se lo dijeron en el confesionario pero en la noche fueron a cenar con él. Basta de dinero para oraciones y para los templos. “En su lugar, daremos al pueblo alimentos, les enseñaremos a leer, les proporcionaremos libros. Procuraremos que no padezca”. Y cuando todos tengan lo necesario, ¿qué ocurrirá?

El teniente habla de la muerte como una realidad ineludible, y el cura le asegura que está de acuerdo con él en muchas cosas. "Nosotros también conocemos algunas realidades, que no queremos deformar: que todo el mundo es desdichado aunque sea rico o aunque sea pobre, a menos que sea un santo; pero de éstos hay pocos. No vale la pena preocuparse mucho por un poco de dolor, aquí abajo". Ambos parecen convencidos de que el dolor se encuentra en la naturaleza del hombre; el teniente por la vía material, y el cura por la espiritual, buscan lo mismo: llevar un gramo de felicidad a los demás. Por último, el cura niega que sea un santo y confiesa sus caídas. Pero le dice: "Hay una certeza que ambos compartimos: que dentro de unos cien años, las cosas no habrán cambiado mucho".

En fin cada uno pertenece a una iglesia. La diferencia que encuentra el cura entre su iglesia y la del teniente es que a pesar de compartir grandes ideales los hombres no son correctos. Entonces todo lo conquistado va a derrumbarse, y "volverá la antigua miseria, volverán los golpes, los enriquecidos". El teniente desea saber por qué el cura decidió permanecer en un estado donde era un proscrito. Aquél le responde que también él se hizo esa pregunta en una ocasión; pensó que uno nunca tiene la posibilidad de "elegir entre dos caminos, uno bueno y el otro malo", pues por lo común suele estar atrapado. El primer año permaneció porque no creyó que la situación fuera a ser tan grave. "No era la primera vez que quemaban las iglesias. Usted sabe cuántas veces ha ocurrido ya. No quiere decir nada. Pensé que me quedaría un mes más, pongamos, para ver si las cosas mejoraban". Luego el tiempo pasó muy rápido y olvidó el pudor y hasta la fe. ¿Se pierde en el laberinto de la persecución religiosa?

El teniente sabe que fusilar al "cura borracho" ahora en sus manos es un acto de perseverancia en el ataque a la religión. Eliminar al último sacerdote de Tabasco es de alguna manera cumplir un ciclo de la vida. Pero después de haber dado la orden, el teniente llega a sentir hastío, una gran inutilidad invade sus sentidos como si de ahora en adelante no hubiera nada interesante que hacer. Piensa que el tiempo de la persecución fue de agradables aventuras, pero de aquí en adelante no volverán esas sensaciones. Al final de la novela, no obstante, Greene introduce la figura de un nuevo sacerdote, un hombre alto y

resuelto. Quizá es el signo de que en Tabasco no se había cerrado el círculo del infierno sino que un tiempo nuevo llegaba después de la muerte del último cura.

En esos dos personajes es posible ver la paradoja que creó Greene sobre la persecución religiosa de varios años en México. El teniente es la promesa de redención social, una utopía, para los desamparados campesinos del país. El cura encarna el sufrimiento y el dolor para llegar a la vida eterna, es otra utopía, pero espiritual, que promete el cielo a los que sigan el camino y el ejemplo de Cristo. Entre ambas la "más visiblemente falsa y peligrosa es la que cree posible construir el paraíso en la tierra a costa de patibulos y de incendios de iglesias", dice Vargas Llosa, y enseguida pregunta: ¿A cuántos hombres más tendría que fusilar el teniente para establecer aquella sociedad con la que sueña?"²⁶

Novela a la que divide el tiempo de la persecución del "tiempo de paz", debe mirarse desde el significado que impone esa división. Cuando logra cruzar la frontera el cura perseguido, huésped de la señorita Lehr y de su hermano, un ingeniero de minas alemán, vuelve a ser "el de antes". Desea reanudar su antiguo papel de guía espiritual de los católicos. Ofrece misas, comuniones, bautiza a decenas de niños que habían quedado rezagados de esta gracia, confiesa a la gente. "Se sentía respetado por toda la calle: los hombres se quitaban el sombrero al verlo pasar: era como si hubiera vuelto a los viejos días antes de la persecución". Claro, antes de las prohibiciones religiosas y de la destrucción física y moral de la Iglesia Católica, el cura tenía una función precisa en un tiempo despejado, pero bajo el odio de los Camisas Rojas y el hálito anticlerical de Garrido Canabal el tiempo se oscureció y él mismo empezó a formar parte de esa estructura social sumida en el pecado.

¿Cómo regresaría a los tiempos de la inocencia? Esto era ya imposible para el "cura borracho" en cuya cuenta se abona la posesión de una mujer, María, y el engendro de su hija Brígida. Antes era el reino de la libertad, del encuentro con Dios, la luz que caía en cada

²⁶ Mario Vargas Llosa, "El derecho a la esperanza", ob. cit., p. 12.

casa y cada creyente, después vino el cierre de las iglesias y llegó el tiempo de la escasez espiritual, la vida pasó a ser un infierno azotado por el hambre, la insalubridad y el odio.

San Cristóbal no fue para Greene sólo la salida geográfica del infierno gobernado por fuerzas oscuras en un estado que había caído en la infamia, sino el reencuentro consigo mismo, su fe y su mundo. Encontró en la ciudad chiapaneca un hotel con cama y sábanas limpias, comidas en forma, cerveza fría, noticias en la radio. Por otro lado, para el cura de su novela es un punto clave que debe alcanzar en su huida, Las Casas, y ponerse a salvo de la persecución religiosa.

Lo que escribió Greene sobre México puede interpretarse como un grito que va del olvido a la esperanza, como el lamento por “la tierra sin Dios”, laica, en la que fueron quemadas las iglesias y las imágenes, destruidos los altares. Junto a esta “tierra”, la de México, se hallaba muy lejana una patria de todos, Inglaterra, en la que latía la esperanza en un mundo distinto basado en el amor. El contrapunto es preciso, en una aparece el viajero osado y retador que cruza la selva de Tabasco a Chiapas, en una avioneta tan frágil como una mosca, en mula bajo un sol de 38 grados a la sombra; y en otra, vemos la imaginación desbordante del novelista que regresa a esa selva y traza el mismo itinerario para crear una atmósfera en la que el alma humana es sometida a una prueba terrible. Nada es tan dramático en *El poder y la gloria* como el contrapunto con el que juega la pluma de Greene entre las tinieblas y la luz: el cielo gris y el rayo que cruza el horizonte, lo que define el universo telúrico y celeste de su relato.

Quando él se fuera, sería como si Dios hubiera dejado de existir en todo este espacio entre el mar y las montañas. ¿No era su deber quedarse, aunque lo despreciaran, aunque los asesinaran por su culpa, aunque se corrompieran con su ejemplo? Lo sacudió la inmensidad del problema: se recostó con las manos sobre los ojos: en ninguna parte, en toda esa tierra llana, ancha y pantanosa, había alguien a quien pudiera consultar.²⁷

²⁷ Graham Greene, *El poder y la gloria*, pp. 86 y s.

Así, el cura permanece en esa tierra porque piensa que sólo de él recibirá la gente un aliento de esperanza. “Representa el misterio de la gracia de Dios”, aunque junto a él el teniente de policía es un virtuoso, “recto moralmente”, ama “sinceramente al pueblo” que quiere ayudar. Wayne Dunn señala: “Está convencido de que para ello debe librar al estado de las absurdas supersticiones que atan sus mentes y sus cuerpos, pero en su intensidad parece un sacerdote”.

Más allá del problema social y político que entraña la persecución religiosa, *El poder y la gloria* es una suma de realidades divinas y una historia crucial para entender la soledad del hombre del siglo XX. Debido a esa obra Greene fue reconocido no sólo como el periodista que era sino como un escritor que podía crear almas en crisis con una intensidad comparable a Josep Conrad. Se le ha llamado el escritor inglés más internacional después de Conrad debido a la obsesión que puso en su vida profesional para atravesar fronteras. Fue un escritor itinerante, como Conrad, para quien lo “exótico” era más importante que la vida inglesa. Dice Anthony Burgess que “la política inglesa le queda chica a Graham Greene”, y entonces buscó más de una vez aquellas regiones en las que la violencia, el fracaso, el terror, eran protagonistas naturales de la historia.

Greene solía llevar a cabo una exploración del terreno lejano sobre el que iba a escribir. Antes del viaje estuvo estudiando la historia de México, el problema religioso, la sociedad que había construido la Revolución Mexicana. Se le metió en la sangre el país y sus excesos. Entonces lo concibió como una zona desastrada urgida de un juez, él mismo, que debía valorarla y ponerla en la balanza del mundo “civilizado”.

La región preferida de Greene es la de los extremos, y su hora, la del relámpago que anuncia la tormenta. En lugares remotos fue descubriendo retazos del país dejado atrás: Inglaterra. En ellos, vio con premeditación el proceso que conduce de manera casi irremediable hacia el abismo. Esto era para Greene un atractivo casi perverso; en los países donde son lugares comunes el incendio social, la calamidad y la crisis moral, el católico debe ir cuanto antes y empezar su labor de cirugía.

Así, *El poder y la gloria* es una novela actual a sesenta años de su aparición; sigue llamando nuestra atención, invitándonos a pensar de

nuevo el periodo de la persecución religiosa en México y en especial en el estado de Tabasco. Ha sobrevivido, como señala Vargas Llosa, “porque, en vez de combatir un dogma en nombre de otro dogma, opone a la intolerancia algo que creyentes y no creyentes pueden compartir: el derecho a la esperanza. ¿No es ella consustancial a la imaginación, al espíritu?”²⁸

México, “un estado mental”

Como consecuencia del mismo viaje, Greene escribió también dos cuentos que ya hemos citado. Era el excedente del material recogido en México y lo aprovechó con distintos fines. “Al otro lado del puente” es un cuento de 1938 en el que Greene escoge como escenario una ciudad cortada por la línea divisoria que impone el río que la cruza, el Río Bravo, por supuesto. Tal vez lo comenzó a escribir sobre el terreno, durante su estancia en Laredo, Texas. El otro texto es “El billete de lotería”, de la misma fecha. Preceden, por tanto, a su libro de viaje y a su novela, las dos grandes hazañas literarias de Greene basadas en su experiencia mexicana, ya que dan cuenta de una escritura luminosa aun en sus momentos más terribles. No ocurre lo mismo con los cuentos que tocan el trabajo periodístico en su parte más vulnerable: el narrador testigo que va describiendo sus impresiones. Son dos cuentos frágiles, mientras que sus libros parecen la confirmación de un talento narrativo y de un estilo al servicio de la imaginación.

“Al otro lado del puente” se desarrolla en la frontera con Estados Unidos, y es la historia de Mr. Calloway que muere como un perro, a pesar de ser un hombre muy rico. Contrabandista o narcotraficante, es buscado por la policía fronteriza y parece cansado de huir y de cambiar de un país a otro. De manera gratuita es atropellado al intentar cruzar la frontera para alcanzar a su perro que se le había soltado. La historia es muy simple, aunque su tono a menudo irónico la hace interesante. Greene relata a fin de cuentas la vida triste y miserable de las fronteras.

²⁸ Mario Vargas Llosa, “El derecho a la esperanza”, ob. cit., p. 14.

El otro cuento parece una crónica del viaje de Veracruz a Frontera que él mismo hizo. Más que un relato de ficción, "El billete de lotería" es como el testimonio de un peregrino en busca de su santuario que se arrepiente en el camino y aunque desea regresar sabe que es ya imposible. En esa historia es impresionante el gran sentimiento de culpa que guardó la memoria del autor por la actitud que adoptó frente a la realidad mexicana. El cuento narra el viaje de Mr. Thriplow de Veracruz a Tabasco; antes de embarcarse en un destaralado barco, como en *Caminos sin ley*, compra un billete de lotería pues siente que en el país que visita la lotería es un destino y una esperanza para mucha gente. Llega a la pequeña capital rodeada de ríos y se entera que ha ganado el premio mayor de 50 mil pesos. Cuando va a cobrarlos al banco algo lo induce a rechazar ese dinero y le dice al gerente que está pensando donarlo.

Mr. Thriplow quería que ese dinero fuera destinado a una obra de beneficio social como un hospital, una escuela, un centro de atención a los pobres, pero como ignora la corrupción administrativa, su dinero es desviado y va a parar a las manos del gobierno. Ignora, que en franca inconformidad, la policía se ha distanciado del gobierno actual porque ha dejado de cumplir con el pago de salarios. El descontento es tan radical que la policía coquetea con el candidato de la oposición. Gracias al "obsequio" llevado a cabo por el extranjero el gobierno reaviva su poder que como una flama estaba a punto de apagarse. El dinero que Mr. Thriplow generosamente cedió pensando en obras sociales, el gobierno con sobrado cinismo destina al pago inmediato de los salarios "caídos", así la policía, recompensada, cambia de actitud y sigue fiel al gobernador; gracias a esa donación, el jefe de la policía vuelve a sentirse con fuerza suficiente y decide aprehender al candidato opositor y enviarlo al paredón. El pobre hombre es acusado de "traición", el cargo que el garridismo solía atribuir a los católicos.

Al final Mr. Thriplow se entera de que su "benevolencia" sirvió para que un hombre de fe, honesto, fuera fusilado. Y el dolor y el odio renacen en su corazón. "Alguien cantaba a lo lejos una canción melancólica, acerca de cierta rosa de los campos. El odio desbordaba del corazón liberal de Mr. Thriplow, ignorando fronteras". Su interior es

un pozo de conflictos sin resolver, siente que es un exiliado; entonces “empezó a comprender que era la condición interna de la vida misma lo que había empezado a odiar”. Recuerda una frase de su niñez, indefenso y en la soledad de aquella ciudad se echa a llorar.

Tanto este cuento como el de la frontera delimitan el campo del concepto que tiene Greene de la realidad mexicana. Ronald G. Walker resume en tres niveles de desarrollo de lo humano que se vislumbra en la filosofía de Graham Greene: “el civilizado, el desastrado o semicivilizado y el primitivo”. Tabasco fue para él uno de esos niveles, el desastrado pero combinado con otro, el primitivo.

Siempre quedará la duda sobre cómo fue posible que en tan pocos días de viaje en esa tierra de pantanos y ríos, de iglesias quemadas, el viajero pudiera percibir y apropiarse de tantas cosas ajenas a su vida. El estomudo de los guajolotes, la tarde que pasa sobre la figura del campesino sin camisa en su hamaca, los vientres abultados de lombrices de los niños indígenas, la timidez de los tabasqueños y su gran ignorancia, la fetidez de las aguas estancadas. La oscuridad de la prisión y sus instalaciones sanitarias deplorables, la puerilidad en sus diversas expresiones. Ningún escritor, novelista o poeta, fue tan contundente en esa mirada íntima y esencial como Graham Greene. Nadie ha visto el relámpago que se estrella una y otra vez en el comienzo de la montaña y llega a la zona pantanosa. Pero también captó como en cámara lenta la ropa y los ademanes de hombres y mujeres, sus amuletos, el alimento cotidiano —que en Tabasco llaman pozol—, la lluvia como parte de la vida. Creyó entender que Dios para estos campesinos y sus mujeres tenía un valor figurativo y era una entidad sagrada que nadie podía transgredir, ni siquiera Garrido Canabal.

Tal vez la escritura de Greene no es más que una guerra interna contra el hastío que lo siguió de cerca y contra el cual erigió un largo viaje interior y exterior. La visión de Greene sobre México no es la única de esos años; otra muy distinta la ofreció D.H. Lawrence en sus obras, *Mañanas en México* y *La serpiente emplumada*, esta última cargada de un sentido telúrico, es un intento por desentrañar algunos símbolos religiosos de los mexicanos. También Malcom Lawry pasó por Cuemavaca y Oaxaca, y del viaje y su experiencia mexicana escribió *Bajo el volcán*. Pero un escritor muy cercano a Greene fue sin duda

Evelyn Waugh que escribió también sobre el país, *Robbery Under Law*. Como el viaje de Greene, el de Waugh a México tenía como pretexto la persecución religiosa. Pudo convencerse de que durante los diez años en los que Calles gobernó, el gobierno mexicano “no pretendió tener ningún otro motivo que no fuese el exterminio total e inmediato de la cristiandad”.

Pero la historia de Waugh es muy distinta a la de Greene; llegó a México en un barco de primera, fue recibido por algunos amigos en la ciudad de México donde se alojó en el lujoso Hotel Ritz, y viajó a los sitios por lo común frecuentados por el turista: Cuernavaca, Puebla, Oaxaca. Greene vino en otras condiciones y con el deseo desmedido de ir a Tabasco, uno de los estados de la República que en 1938 esperaban con ansia la llegada del progreso. Para los lectores de Greene que suman varios miles si nos atenemos a la venta de sus libros traducidos al español la pregunta ingenua pero imprescindible sería: ¿por qué describió con tanta crudeza y odio el paisaje social, geográfico, político y religioso de México?

Habría por tanto que aceptar que después de su visita a Tabasco nada volvió a ser igual, ya que ahí pudo comparar la frontera de la fe y la persecución religiosa con su estado psíquico, con el mundo del fracaso y dividido que le había dejado su adolescencia en Inglaterra. Pero vio en ese primer viaje la discriminación aplicada entre los mismos mexicanos, la gran diferencia de clases sociales, por un lado los ricos y prepotentes hombres que tienen todo, y por otro los pobres para los que sólo existe la imagen venerable y venerada de la Virgen de Guadalupe que los “acoge y los cobija con su manto”.

Desde San Cristóbal en que lo agarra la Semana Santa enfermo, con un mal intestinal considerable, Greene desea como loco regresar a casa. No le importa más su misión ni lo que pudiera obtener del viaje. Confiesa que fue el momento en que terminó con el país que visitaba. Oaxaca no le produce sino el mismo desencanto traducido en rechazo a cuanto sus ojos miran: Santo Domingo, Mitla, el mercado, las calles y las plazas. Llega a Puebla y le parece una ciudad espléndida pero la miseria vuelve a descomponer el atractivo que sentía, aparte de la enfermedad que todavía lo maltrata. Parece convencido de que la historia de México es cíclica y en cualquier momento podría

volver a repetirse. Sentía miedo de que los periodos críticos y revolucionarios de saqueo y violencia, de crímenes y robo fueran una realidad otra vez.

Más aún, ya en el barco alemán que lo lleva a Europa, cruzando el Atlántico Greene se pregunta por qué había odiado tanto a México, y dónde estaría el “Ruiz Cano” en su ruta de Veracruz a Villahermosa, y los marineros que remendaban su ropa sobre cubierta, y el dentista que de seguro habría vuelto a Frontera, en tanto la dama noruega esperaba “con desesperado optimismo que volviera su hijo”, y los caminos, el mestizo, la mula, las historias sobre iglesias quemadas, agravios a las imágenes. “Es horrible cómo siguen las cosas cuando uno no está”. El mismo intenta explicarse el odio que había experimentado contra México y no parece acertar. Escribe estos versos:

Durante el invierno clamamos por la primavera,
Y durante la primavera clamamos por el verano

Parece una salida fácil pero no es así; si algo tuvo Greene fue honestidad con su trabajo y consigo mismo. Aceptaba sus limitaciones. Sabía que la inconformidad no es pasajera sino natural en el hombre que siempre sueña con lo que no tiene. Evocó a México como “un estado mental”. Al fin llegó a Londres y encontró la ciudad de cabeza, era el momento en que los teléfonos no funcionaban, se colocaban los cañones antiaéreos y “cavaban las trincheras”. Mientras tanto su imaginación regresa a Chiapas “las iglesias blancas se deshacían en ruinas, mirando fijamente los aviones de Serrabia que volaban sobre ellas, como caras que el mundo ha corrompido”. Era evidente que la impresión desencantada recibida durante su viaje a México se había grabado para siempre en su memoria, igual que el paraíso de su infancia, la frontera del internado en su adolescencia y la frontera de Laredo, Texas. La persecución religiosa en Tabasco, así como el calor y el mosquito, los barcos irrisorios, y la cultura del agua entrevista, fueron objetos persistentes que utilizaría su ficción.

El viaje de Lawrence hacia la muerte

Agobiado en su país, en compañía de Frieda von Richthofen, su esposa, D.H. Lawrence (1885-1930) inició un complicado viaje hacia América que destruyó su salud ya de por sí frágil, a cambio de escribir y terminar algunos relatos. Había creído descubrir la causa de su desasosiego: el vacío espiritual de Europa, el callejón sin salida a que había llegado la civilización “blanca”, según él en otro sitio tenía que hallarse la vida. En 1919 se fue a Italia donde permaneció dos años, luego se embarcó con destino a Ceilán y Australia, parecía atrapado por la incertidumbre. Su vida era una rueda incesante de ideas y de instintos que él consideraba de signo positivo, en lucha con la oscuridad.

Una circunstancia parece haber marcado la vida y la obra de Lawrence. La muerte de su madre, un día antes de publicar su primer libro *The White Peacock*, cuando él tenía 25 años de edad. “La muerte de su madre borró todo lo demás: libros publicados o cuentos en revistas. Fue el gran derrumbe y el fin de su juventud”.²⁹ Desde que pensó irse a Estados Unidos hasta que realizó su proyectado viaje, pasaron seis años. En 1922 llegó al sudoeste de Estados Unidos, donde compró una granja. En Nuevo México empezó su entrenamiento en el espíritu demoníaco de lo salvaje y virginal de los pueblos indios, el espíritu que venía buscando. Esta idea la confrontaría en México. Dice Walker que entre marzo de 1923 y marzo de 1925, Lawrence viajó tres veces a México. De abril a junio de ese año, 1923, vivió en Chapala, Jalisco, donde comenzó a escribir *La serpiente emplumada*. En el otoño regresó a Estados Unidos, pero en noviembre del año siguiente Lawrence y su mujer, Frieda, se instalaron en Oaxaca hasta 1925 en que pone el punto final de *La serpiente emplumada*. ¿Qué había visto él en ese estado?

Lawrence vio, si nos atenemos a su “testimonio” de *Mañanas en México*, una tierra “calcinada, seca y descolorida”, el polvo como origen de las cosas, el polvo al que el hombre volvía como en la *Biblia*.

²⁹ D.H. Lawrence, “Dos bosquejos autobiográficos”, en *Cartas (1908-1930)*, prólogo y traducción de Marta Amorín y James Valender, UAM-Iztapalapa, 1986, pp. XXIII-XXXII.

Trazó un paralelismo inusitado entre el lodo inútil y gratuito y el lodo con que estaba hecha la realidad de los indígenas. Habla de un “mundo amarillo y seco, inhabitable, con un remoto sabor de álcali”. De pronto, todo a su alrededor era de lodo: la iglesia, las calles, las casas que parecen “tartaletas de lodo, todas agazapadas en confusión, resignadas a deshacerse en polvo y desaparecer—el polvo regresando al polvo, la tierra a la tierra”.³⁰ Le pareció ver que de ese lodo el hombre sacaba figuras, casas, un universo que sobrevivía a los siglos, como el mármol de Grecia y de Italia no había podido resistir. “Más entonces, la desnuda mano humana, con un poco de lodo fresco y suave entre los dedos, es más rápida que el tiempo, y desafía los siglos”.³¹

Lawrence tuvo un impulso de ir hacia lo desconocido, viajar sin descanso de un país a otro, como si huyera de algo o sintiera que lo perseguía su propio pasado. Prefería la paciencia mexicana a la “estupidez” europea. Escribir su novela en México, y terminarla en Oaxaca supuso una recaída. Lawrence estaba enfermo. Después de poner punto final a su novela “mexicana”, *La serpiente emplumada*, decidió que regresaría con Frieda a Londres. Pero su país en 1923 no era lo que esperaba, sino un escenario y una realidad en descomposición. Le escribe a Bynner:

Aquí estoy. Londres. . . oscuridad, aire amarillo, gripe muy fuerte, cama, casa vieja, papel tapiz estilo Morris, visitas, voces inglesas, té en tazas viejas, el pobre D.H.L. absolutamente deshecho, como si estuviera en su tumba.³²

En abril de ese año escribía desde la ciudad de México a su suegra: “Aquí en México también hay bolchevismo y fascismo y revoluciones y todo lo demás. Pero no me importa”.³³ Rechazaba, como la protago-

³⁰ Esta similitud del polvo y el hombre no hace sino recordar a Alfonso Reyes y su “Palinodia del polvo”, en *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, Lecturas Mexicanas, nro. 14, México, 1983, ese texto maravilloso en que Reyes afirma que “el polvo es el alfa y el omega”, y pregunta “¿Y si fuera el verdadero dios?”

³¹ Véase D.H. Lawrence, “La danza del maíz que germina”, en *Mañanas en México*, traducción de Octavio G. Barreda, uam, 1987, pp. 77-85.

³² D.H. Lawrence, citado en *Cartas (1908-1930)*, p. 170.

³³ *Ibidem*, p. 163.

nista de *La serpiente emplumada*, esta ciudad en la que era imposible sentirse a gusto, además “tenía una fealdad subyacente”. ¿Tuvo cierto prejuicio racial de los mexicanos? Anaya Ferreira no lo duda. “Lawrence había llegado a asociar la muerte y la violencia con el espíritu del lugar y, puesto que éste encarnaba las cualidades oscuras de los aborígenes, vinculó estas dos características con el pasado azteca de nuestro país”.³⁴

Huía de la sensación de que Europa se hallaba al borde del precipicio, y contra ella quería luchar en la distancia para quitársela de la cabeza. Devastada por la primera guerra, ahora se debatía entre la efervescencia del fascismo y el bolchevismo soviético, Europa no hacía más que irritarlo. Lawrence quería encontrar en América una esperanza y un renacimiento a su vida desvirtuada. Halló en México la función “sistólica”, ese movimiento de contracción que le pareció evidente verlo en la sangre y la sexualidad del indio. La raza había permanecido pura, desde tiempos remotos. Atento observador de la vida social, vio que el país había tenido sus revoluciones, de las que la gente no lograba reponerse todavía pues vivía dominada por el odio. La historia funciona a partir de periodos cíclicos, así Europa llegaba a su fin mientras América se acercaba a un renacimiento. El 26 de octubre de 1915 le escribió a Harriet Monroe:

Probablemente vaya a América. Quizá, dentro de un mes, visite Nueva York. . . Tengo que ver América: aquí el otoño de la vida se ha iniciado, la caída: somos apenas algo más que fantasmas en la niebla, nosotros, que nos apartamos del flujo de la muerte. Tengo que ver América. Creo que sólo puedo hallar esperanzas allá. Creo que allá la vida surge de sus raíces, cruda pero vital. Aquí todo el árbol de la vida está muriendo.³⁵

Lawrence vio, como Graham Greene, el país deteriorado, pobre, que salía de años de guerra civil, y “pueblitos que dan la impresión de estarse resbalando hacia un abismo”. Cayó sobre él una poderosa depresión que lo llevó al callejón sin salida de los extranjeros fuera de su

³⁴ Véase Nair María Anaya Ferreira, *La otredad del mestizaje*, 2002, pp. 211-215.

³⁵ Walker, 1984, p. 42.

tierra: odiar el país que visitan, igual que Greene. Por fortuna superó esa etapa, entonces ya no vio a México, a diferencia de Greene, como una mancha formada de ateísmo y de violencia, donde los indios eran el abandono y el desastre, sino como un espacio de misterio. En una carta de octubre de 1923, le dice a Catherine Carswell, "México tiene para mí cierta misteriosa belleza, como si los dioses estuvieran en este lugar". Y habla de los días limpios y puros, casi encantados de las ciudades que ha visitado. Sueña con una casita de adobe donde crearía un núcleo familiar y de amigos.

Greene sintió que el país era hostil a la mirada del viajero: su pobreza, la resignación de los indios y los campesinos; consideró como un agravio la política anticlerical que la clase dirigente había tomado como sostén de la construcción del hombre nuevo soñado por la Revolución Mexicana. Lawrence, en cambio, declaró que le gustaba el país. "No sé en qué forma, pero este país oscuro me da fuerzas". No dejó de ver la gran soledad del campo, la sumisión de los indios, el abandono de la agricultura, pero todo esto no era para Lawrence motivo de exaltación ni de condena moral, social e ideológica como para el temperamento del converso Greene. El suelo y el tiempo mexicanos fueron para Greene un horizonte degradado, Lawrence vivió una experiencia distinta.

América como un renacimiento

Igual que el autor de *Caminos sin ley* y *El poder y la gloria*, Lawrence escribió varios libros como resultado de su viaje por México. Como se sabe recorrió Oaxaca, Puebla, Jalisco y estuvo varias semanas en la ciudad de México. Pero sus ojos venían cargados de una idea según la cual en las tierras subdesarrolladas había la energía suficiente para renovar al hombre del siglo xx. Esa energía se hallaba, según Lawrence, en su propia nomenclatura religiosa y en su comunión viva entre lo sobrenatural y la raíz de su pensamiento primitivo. A menudo los críticos han intentado resolver el problema de la escritura religiosa de Lawrence, de su éxito temprano y también del rápido descenso que tuvo su obra. Las respuestas, sin duda, son complicadas y muy

subjetivas. Pero es preciso recordar que Lawrence provenía de una familia humilde, su padre era minero, y él tuvo que trabajar desde niño en empleos de ocasión; hacia los 12 años fue becario de la municipalidad para ir a la Nottingham High School. "Al salir de la escuela trabajé tres meses como empleado y a los diecisiete contraí una pulmonía que perjudicó mi salud de por vida".

Años más tarde, en Oaxaca, su salud volvió a sufrir un descabro. Lawrence se vino abajo apenas puso el punto final a su novela, *La serpiente emplumada*. Esta depresión originada por el exceso de trabajo y la prisa con que lo llevó a cabo, establece una relación entre escritura y patología del escritor muy peculiar. *La serpiente emplumada* casi extermina a su autor que la vio crecer y apoderarse de su yo, de su cuerpo, hasta casi reventarlo. En febrero de 1924 llegó al límite. En doce semanas de encierro obtuvo la versión definitiva del libro que todavía seguía llamándose *Quetzalcoatl*. Soltó la pluma y "se desplomó, como si le hubieran disparado a los intestinos". El diagnóstico fue brutal, Lawrence tenía tuberculosis. Entonces le declaró la guerra a Oaxaca, escribió a Dorothy Brett diciéndole: "Detesto este sitio: fue una traición... Pero la novela está terminada". El 24 de febrero él y Frieda salieron de Oaxaca rumbo a la ciudad de México.

México había sido un drama y una obsesión para Lawrence, una época turbulenta de indefinición amorosa y existencial en la que también puso en juego sus postulados sobre la raza india. Vio la historia precortesiana como un baño de sangre, una inmolación que sólo conducía a la barbarie. De ahí, dedujo que el subsuelo mexicano era un río de barbaridad que no llevaba sino aguas turbias, hijas del rencor y del odio. Con todo, escribió: "Nunca olvidaré México, especialmente Oaxaca, por haberme matado. Y sin embargo mi novela de Quetzalcoatl está más cerca de mi corazón que ninguna otra obra mía".³⁶ No era su mejor novela no obstante el sacrificio que representó producirla hasta hacerlo sangrar y salir huyendo de México.

México era una esperanza para los Lawrence, pero en *La serpiente emplumada* el escenario en que se desarrolla la historia es un pueblo

³⁶ *Ibidem*, p. 80.

manchado por una culpa de siglos. Hay una organización secreta que reza por el retorno de los dioses antiguos y al mismo tiempo propone a Cristo como eje de ese cambio. La confusión en que vive el habitante de Sayula no es poca, y es similar a la que hay en el pensamiento de don Ramón, el hombre que impulsa la idea de que el materialismo trata de destruir la voluntad, y hay que oponerle la fuerza del Dios Pan, la fuerza de la naturaleza.

Obsesionado por la persecución religiosa, Greene la convirtió en un drama interior y universal. En las novelas cristeras analizadas fue un asunto político, la ruptura del orden católico de los mexicanos por un Estado laico, socialista. Desde otro punto de vista, Lawrence aludió al mismo asunto que revela el problema como un aborto de la sociedad mexicana. Él y Greene sintieron tal vez en carne viva el sentido telúrico que el cristianismo tiene en México, pero éste le dio fuerza a su narración a partir de imágenes claras de la selva, de la religión y del cura perseguido, verdadera epopeya de un fugitivo. Lawrence, en cambio, se quedó varado en el lago de Sayula y en las prácticas hieráticas de Carrasco y de Biedma quienes aparte de sentirse los nuevos dioses del país, escriben sendos cantos, oraciones y sermones que son auténticos disparates en el desarrollo de la novela. Ellos creen, como Lawrence, en que las “razas oscuras” sólo aspiran a la violencia y la muerte, evidente estereotipo de la cultura europea sobre América Latina.³⁷ Esas prácticas no se inscriben en la estructura narrativa sino aparecen como testimonios agobiantes.

La imagen negativa de México finalmente se impuso en la mente de Lawrence, “lo recordaba con una especie de náusea”, y juró no regresar y aún peor: “Creo que nunca quiero ver otra vez un indio o un ‘aborígen’ o cualquier cosa en la línea salvaje”. A su regreso a Inglaterra, después de casi tres años en América, dijo entender que prefería el Mediterráneo para vivir pues no estaba preparado para los pueblos aborígenes. Comenzó entonces otro renacimiento literario y amoroso entre Frieda y Lawrence pero lejos de Inglaterra, en Italia.

Extenso y repetitivo relato, *La serpiente emplumada* es una gran narración en la que nada sucede. Desde la primera parte del libro en que

³⁷ Véase Nair María Anaya Ferreira, *La otredad del mestizaje*, 2002, pp. 212 y s.

Kate llega a Sayula las motivaciones de la trama caen una y otra vez en el mismo lugar común, en una secuencia interminable. Lawrence no escribió una novela sino un sesudo tratado sobre una religión en conflicto y escogió la tierra que precisamente se preparaba para una guerra, la cristera, sin precedentes en México. No del todo ajeno a la cuestión política y religiosa que esos años azotó con peculiar fuerza a México, Lawrence miró detenidamente a la gente, fue a la fiesta de toros, al mercado. No como un inspector, que sería el caso de Greene, sino como un escritor que desea penetrar una cultura. Pero en su misión apostólica Greene pudo asimilar la realidad mexicana porque su observación penetraba en el paisaje, en los rostros, el clima, la vida social, las calles, la conducta y los hábitos de los mexicanos.

Lawrence visitó muchos lugares también con un espíritu inquieto y analítico. De ahí sacó el material de *La serpiente emplumada* (1926), una novela que se ha considerado "mexicana" ya que empezó a escribirla en Jalisco y la terminó en Oaxaca. En sus primeras líneas aparece la ciudad de México, en una tarde en que tres extranjeros deciden ir a una corrida de toros. Como en cámara lenta, la narración se detiene en la plaza, donde ellos han llegado muy prematuramente y deben esperar el comienzo en un ruedo de cemento casi vacío. El diplomático Luis Quintanilla que conoció a Lawrence recordó:

Quedó fascinado por la personalidad colorida de México y, al mismo tiempo, asustado por los dramáticos acontecimientos de la Revolución Mexicana. Simplemente no podía soportar la violencia, el ruido y, menos que nada, la muerte. Y había mucho de eso durante la revolución que sacudió la estructura social de México. De esta manera, la belleza de México encantó a Lawrence, pero la situación política del país le horrorizó al punto de que no vio nada más que tragedia incluso en el paisaje mexicano: sus altas montañas y volcanes nevados.³⁸

Inquisitiva y minuciosa, la mirada de Lawrence fue capaz de describir el clima, el lugar, los gestos de la gente, y fue entrando en los personajes que sostienen la historia de su relato. Suena la música de

³⁸ Citado por Walker, *Paraíso infernal*, p. 60.

una orquesta. La fiesta como iniciación del banquete. "Allí estaba el Pueblo; las revoluciones habían sido sus revoluciones y las habían ganado. Las bandas eran de ellos, para divertirlos a ellos".³⁹ Pasa el pueblo a raudales una vez que se acerca la hora de la corrida, y entonces el narrador intenta una especie de *close-up* a los rostros que lo rodean: le parecen que llevan en sí "su complejo de inferioridad". ¿De dónde sacaba este concepto, Lawrence? "Existen infinitos complejos de inferioridad y el mexicano de las ciudades tiene uno marcadísimo que le hace ser extraordinariamente agresivo una vez que se le provoca".⁴⁰

Este aspecto de la psicología del mexicano parecía flotar en el aire. Greene escribió con desprecio sobre los mexicanos, mestizos e indios, también Lawrence adopta ese punto de vista en *La serpiente emplumada*: rechaza el mundo misterioso y miserable de la gente pobre en la plaza de toros. Kate no puede más ese domingo. En un estado de crisis, a punto de estallar sus nervios frente al espectáculo taurino, intenta salir y parece atrapada por la lluvia, la gente, el ruido. "Lo que más le repelía a Kate era la fealdad de todo aquello. Conocía muchas ciudades de todo el mundo, pero México tenía una fealdad interior, repugnante".⁴¹

La diferencia de Greene y Lawrence parece de contrastes. Convencido de que al pueblo le habían quitado su pan espiritual a cambio de prometerle el pan terreno, Greene dedujo que el pueblo se hallaba desprotegido, a merced de los caudillos y del mal. Lawrence, al final de *La serpiente emplumada* encuentra en un sencillo campesino de Sayula el resumen de la raza. "El asno, la madre, la vida nueva, el misterio de los sombríos campos de batalla de la creación, el culto a la mujer bella y espléndida. . . todo se reflejaba en los ojos de aquel hombre primitivo".⁴²

A Lawrence le pareció que la raza americana era punta de lanza de la virilidad, del sexo atrayente e irresistible, la posibilidad de la reden-

³⁹ D.H. Lawrence, *La serpiente emplumada*, traducción de Carmen Gallardo. México: Premia Editora, 1978, p. 13.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 23 y s.

⁴² *Ibidem*, p. 437.

ción. Y creó en su novela “mexicana” una historia en la que Kate encuentra en sus amigos Ramón y Cipriano los ejemplos de los dioses primitivos que deben regresar. En todo puso un acento de misterio y de confrontación entre las sombras (la noche) y la Estrella de la Mañana. Si Lowry concibió México como un misterioso paisaje semejante a la caverna, Lawrence creyó sentir en la ciudad de México y sus alrededores la fuerza subterránea que corrompe la vida social y política, el alma y el cuerpo de los mexicanos. Kate escucha en la noche los latidos de una ciudad despierta que emana ruidos en la oscuridad. “En el fondo de su alma odiaba a México: hasta tenía miedo. En pleno día la ciudad tenía un encanto especial, pero por la noche salía a la superficie toda su bajeza y todo su mal”.⁴³

Cristo y su religión a la hoguera

Casi ninguno de los escritores ingleses que vinieron a México esos años tuvo la depresión que azotó a Lawrence. En un estado emocional muy tenso, Lawrence escribió *La serpiente emplumada* bajo presión, como correteado. Hizo en realidad un canto a la muerte en vez de escribir una narración convincente de imágenes “reales” y literarias sobre la muerte. Así le quitó “vida” a su obra y el resultado es que muchas páginas son la repetición del mismo rito dedicado a Quetzalcoatl y los mismos cantos o plegarias interminables recitadas en honor al dios azteca. Parece que en la voz de Kate, Lawrence puso la suya. Pero en la literatura sabemos que esto no funciona de manera automática. Como personaje ella tiene autonomía. Su duda sobre quedarse en México o volver a Inglaterra forma parte de la trama del libro. Y sólo se resuelve a medias en la última página. A su vez, la respuesta empieza desde el primer capítulo cuando Kate sale huyendo aterrorizada de la plaza de toros y se encuentra con el general Biedma. A partir de ahí y hasta el final sufrirá una transformación religioso-sexual en la que juega un papel decisivo Biedma y Ramón Carrasco. Huyendo también de la pasión por la violencia y la sangre

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

que los mexicanos demuestran a cada instante se va a Sayula, en realidad a Chapala. El pueblo junto al lago vive un momento de transición religiosa y espiritual. En los templos deberán instalarse a los dioses antiguos de México y se prepara el advenimiento de otra religión, y esto le parece excitante para su cuerpo y su alma. Atraída por esta idea alquila una casa amueblada, con criados, para esperar que el tiempo decida por ella.

Kate busca una nueva fuente de vida en México, no sólo un hombre moreno y misterioso como Cipriano. Cuando decide quedarse ha sido contaminada por la fuerza oscura y primitiva que cree hallar en la sangre de los mexicanos; parece inclinada a aceptar como verdad suprema la pirámide de dioses que está construyendo su marido, el general Biedma, y Ramón alrededor de Chapala. Mira entonces hacia Europa, allá la esperan sus hijos, su pasado, y siente el llamado del regreso. Pero "algo" se lo impide. En un paseo por el lago con Cipriano, Kate advierte de pronto la presencia del "imperecedero rostro de Pan", y reconoce en él, explica Walker, "el antiguo misterio del mundo primitivo, crepuscular". Mujer independiente en sus decisiones, libre de ataduras sentimentales, Kate siente "sucumbir al viejo poder del macho dominante, hasta que 'desfallece postrada bajo... el antiguo misterio fálico". Finalmente acepta casarse con Biedma por el rito de la religión naciente.

Más que por el sexo de una raza contraria a la suya, lo que representa Cipriano y su origen indígena, Kate parece seducida por algo más. En su relación con él y con Ramón ella ve la confrontación de Eros y Tanatos. Su búsqueda del centro y sus bordes parece haber llegado a su fin. El núcleo de su vida está en sí misma, en el sexo y la sangre, mientras que afuera del círculo están los dioses. Cipriano se ha erigido en Huitzilopochtli y Ramón en Quetzalcoatl. A veces el libro parece un canto fúnebre; Lawrence va regando su escritura de un profundo sentimiento de muerte que rodea a Kate. Ella siente los latidos mortales de la civilización que la acoge, pero esto la seduce. La muerte la rodea y la siente durante la escena en que unos católicos de la orden de Cortés (especie de caballeros de Colón) asaltan la hacienda, con el fin de asesinar a Ramón que ha sido señalado como un promotor de una nueva religión.

Kate dispara contra uno de los asaltantes y logra herirlo de muerte, no sin antes contemplar la sangre que sale disparada de aquel hombre. Algunos críticos, explica Walker, han visto a partir de este capítulo un desvarío. “*La serpiente emplumada* empieza a estirar la credibilidad del lector más allá de los límites de la licencia literaria”. En esta y otras escenas en que la confrontación entre católicos y liberales es evidente se ha creído ver una profecía de Lawrence sobre la Guerra Cristera. Aparte de la profecía también es claro que él se enteró de las tensiones de la iglesia y el estado en una zona, Jalisco, donde ardía muy aprisa la llama de lo que muy pronto fue un incendio religioso.

En ese momento Kate toma conciencia de su papel junto a Cipriano, al que ya no juzgará más. La nueva religión exige nuevos dioses y diosas, y ella ha sido invitada para ser Malintzi, lo que al principio le parece un absurdo posteriormente se apodera de su voluntad y la vence. A Cipriano lo considerará entonces como uno de esos dioses. Cavilando llega a esta conclusión: “Y cuando viene a mí y hace yacer su pura, rápida llama en la mía, y de nuevo vuelvo a ser una joven, y de nuevo él toma la flor de mi virginidad, y yo la suya. Me deja insaciable como una joven. ¿Qué me importa si mata gente? Su llama es joven y limpia. Él es Huitzilopochtli y yo soy Malintzi”.

Arqueólogo e intelectual empapado de la historia de su país, Ramón Carrasco era un hombre de casi cuarenta años, alto y de bigote, muy sensible a la religión. El general Cipriano Biedma es diferente físicamente a su amigo, pero ha sido educado en Inglaterra y le gusta el arte, el pasado precolombino, la historia de las culturas. Sus impresiones de México y los problemas subsistentes coinciden con las de Kate. En la ciudad de México, la irlandesa que vive en un hotelito modesto en las calles del Perú, que suele repetir que este país no tiene remedio, despierta un día con cuarenta años.

¿No cumplió Lawrence esa edad en su estancia en México en 1924? ¿Obien Frieda llegó a los cuarenta? Como sea, Kate se debate en una línea divisoria que marca su nueva edad: por un lado la espontaneidad, la “felicidad”, del otro, la responsabilidad, la lejanía del placer. Sola, cargando con su viudez, madre de dos hijos de casi veinte años,

Kate mira a su alrededor y quiere hallar un centro; en el exterior la excita el paisaje mexicano, los volcanes, la majestad del valle y siente el llamado de los dioses prehispánicos que como un río subterráneo— la serpiente— reptan por debajo de su alma. También la excita la inclinación del mexicano hacia la muerte. “El grito mexicano es siempre el grito del odio”, un llamado de la muerte. Pero Kate necesitaba una esperanza no este destino fatalista. “El espíritu del país resultaba cruel, doloroso, destructor” por su afán de privilegiar la muerte, como en los sacrificios aztecas: “algo siniestro y macabro”.

Lawrence parecía resuelto a relacionar el país con la fuerza que le daba su juventud; creyó que en México se hallaba la sangre joven y prometedora que le hacía falta a Europa, continente vacío según él, envejecido prematuramente y cuyo destino previsible era la ruina moral, el fin de la limpieza del espíritu, la agonía y la destrucción. Pero acá había encontrado indicios de esa misma destrucción. En los ritos y las danzas que pudo ver de manera directa, creyó descubrir el regreso, necesario, de Quetzalcoatl. Así aparece en la novela, cuando Kate llega a Sayula, pasea por la plaza con Juana, la criada india, y de pronto un espectáculo grandioso, lento pero increíble es presentado por decenas de hombres que en una rara ceremonia claman al cielo por el regreso de la serpiente emplumada. El narrador de *La serpiente emplumada* deduce que no hay placer mayor que iguale a la experiencia de ver brotar la sangre de la herida que el cuchillo ha abierto en el pecho. “Ese supremo placer de un pueblo apegado al pasado cuyo yugo no puede sacudir; un pueblo que no conoce Redentor ni Salvador”. Mientras Kate sigue ensimismada por estos dos hombres-dioses, crece la tensión religiosa y política. Ramón le dice en un tono didáctico a Kate, que para él Quetzalcoatl es sólo un símbolo del hombre del porvenir, y el universo un “nido de dragones” que representa un misterio al que él llama la Estrella Matutina.

Kate vive en la incertidumbre. ¿Irse de México, regresar a su país? El dilema la divide una y otra vez. Cuando quiere alejarse es porque de pronto siente el acoso de la “maldad sutil de los mexicanos y la rapacidad fea de los extranjeros”, a quienes considera aves de rapiña. El contrapeso a su desequilibrio emocional y de espacio cree hallarlo en la figura de Ramón, el hombre Dios bañado por el pasado de su

sangre. A ella le parece que México es espantoso, horrible. Dice: “Mi corazón y mi sangre se encogen bajo la mirada negra de los mexicanos. Emanan de este país un espanto especial y no quisiera sumirme en él”.⁴⁴ Por eso no es quizá un cambio el que se opera en ella cuando acepta casarse con Cipriano, un indio convertido en general revolucionario. Es “otra” Kate la que acepta ser la esposa de Huitzilopochtli, Malintzi, y entregarse a él bajo el rito de la nueva religión, la que han instaurado estos dos filántropos.

En ese momento aparece con toda su dureza la historia de México de los años veinte. Lawrence la va contando poco a poco a partir de voces que mencionan los levantamientos esporádicos por distintas zonas, crímenes, disposiciones gubernamentales contra el clero. El pánico se extiende por casi todo el país. Los elementos facciones, pequeñas gavillas que asolaban sobre todo el medio rural, desequilibran la vida social de México. Grupos contrarios a la política oficial del presidente de la República tomaban las iglesias de la ciudad de México, “habían sacado las imágenes sagradas, colocando en su lugar grotescas figuras de Judas de cartón de piedra”, lo que produjo un escándalo enorme.

Es cierto que Ramón parece huir de la política, y por eso se ha refugiado en Sayula, junto a ese inmenso lago. Pero su propósito es extender la idea de su nueva religión e inculcarla en los mexicanos católicos. Así, el enfrentamiento entre el nuevo culto y la Religión Católica sube de tono. Dice Walker: “Aunque Ramón está determinado a conservarse libre de la ‘corrupción de la política’, ya está siendo denunciado en los púlpitos como un Anticristo”. Por eso no quiere aliarse con los socialistas, es decir, con el gobierno de Calles. Cipriano, en cambio, piensa en llevar a cabo una Guerra Santa que elimine a la Iglesia Católica y pueda imponer la nueva religión, de la que él cree ser su guía, el sumo sacerdote, una especie de Huitzilopochtli. Ramón, que se siente Quetzalcoatl, desaprueba esa “maquinación” política y social de su amigo y socio. Cree que “Dios tiene que venir a México en sarape y con huaraches”, un “Dios de los mexicanos”, con el que éstos se identifiquen.

⁴⁴ D.H. Lawrence, *La serpiente emplumada*, p. 234.

Este pueblo le parece a Lawrence amante de lo sobrenatural, misterioso, encapsulado en una oscuridad de siglos. La renovación que propone Ramón es necesaria para que el país prosiga su historia. El pueblo se hunde en la inercia, dice Ramón, mientras la iglesia “no puede ayudarlo porque no posee el sésamo que abre el alma mexicana”. Es la hora de la renovación. Pero era casi imposible llevarla a cabo. “En el país reinaba una gran excitación misteriosa”. Los curas llamaban a las armas, y Ramón y Cipriano a colocar en los altares de las iglesias a Quetzalcoatl.

Quetzalcoatl, la enfermedad literaria de Lawrence

El cuerpo es la llama del alma.

Virus que apresuró la enfermedad de Lawrence, el gran tema que quería desarrollar su escritura, Quetzalcoatl fue una enfermedad que sólo pudo eliminar Lawrence, al menos parcialmente, al salir de México. En este país había deseado encontrar una raza vigorosa que cambiara su visión del cosmos y su sentimiento de que Europa vivía en la decadencia y América de cara al porvenir. Contrajo el contagio por el pasado precolombino y trató de meterlo a fuerza en *La serpiente emplumada*. El resultado fue la crisis que hemos comentado hasta su regreso a Inglaterra.

La novela que llamó “Quetzalcoatl”, título que le quitó a última hora su editor, Lawrence la redactó en México en pocos meses. Es posible suponer que se convirtió una obsesión en su trayecto creativo. Entonces vino la caída. Terminó el libro y una depresión aguda lo inundó. No era la enfermedad que desde la adolescencia lo tenía amenazado, sino el parto de una novela que había sido engendrada con dificultad. En 1928, Lawrence le escribió a Witter Byner desde Italia y sobre *La serpiente emplumada* le decía:

En conjunto, creo que tienes razón. El héroe es obsoleto, y el líder de los hombres un desprestigiado. Después de todo, a espaldas del héroe está el ideal militante, y el ideal militante, o el militante ideal,

me parece un huevo frío. Estamos más o menos enfermos de todas las formas de militarismo y militantismo.⁴⁵

Quien se acerca a ese grueso volumen queda rápidamente sorprendido de que Lawrence haya construido una novela tan extensa, sobrecogido por una idea ambigua de Quetzalcoatl. Esto explica más o menos por qué el relato no fluye con ritmo y soltura, sino va encontrando su cauce como un río entre las piedras, con mucha dificultad. Se advierte con relativa facilidad que Lawrence estaba forzando escenas, también el tiempo y el espacio de su novela, ampliando una estructura lingüística que no podía dar más de sí por su naturaleza misma que era el viaje a México. La “experiencia mexicana” de Lawrence fue un fracaso tan rotundo que a su regreso a Inglaterra sintió que Europa había cambiado y que algo nuevo florecía allá, él que había salido con la clara convicción de que el viejo continente se hallaba liquidado, en la antesala de una crisis espiritual y religiosa que seguramente lo sepultarían.

En *La serpiente emplumada* se niega una y otra vez que Cristo sea el Dios de los mexicanos. Esta idea de Lawrence aparece bajo otra escritura en *El luto humano* (1943) de José Revueltas (1914-1976), una novela que comulga con algunas de las visiones y mitos de Lawrence. Ambos piensan en el eterno retorno como una manera de escapar del materialismo contemporáneo, y sienten que el cristianismo no ha podido dar al hombre respuestas verdaderas de su pasado y su porvenir. El Cristo de Revueltas es un ser que sufre por los demás pero es impotente para dar el pan terrenal a sus criaturas. El de Lawrence es un “dios muerto que yace en la tumba”, por eso impulsa la idea del regreso al origen; nada ocurrirá en el mundo, dice mediante Ramón Carrasco y Cipriano, mientras no aparezca un Salvador que “venga a mostrarles una nueva vía hacia el Sol”.

A pesar de las descripciones a veces muy ligeras de la vida mexicana, Lawrence logró en *La serpiente emplumada* crear una atmósfera de terror y violencia que cala en el desarrollo de la novela; es una atmósfera llena de ruidos extraños producidos en la tierra y en el cielo, y que

⁴⁵ Citado en Walker, *Paraíso infernal*, 1984, p. 105.

se acentúan en la noche, llena de truenos y relámpagos. En ella, Lawrence agregó una religión indescifrable y misteriosa que capta cada noche Kate en su casa de Sayula. Inclusive la fuerza con que ronca su criado y guardián, Ezequiel, le parece un sonido extraño “porque le hacía pensar en una fuerza primitiva y salvaje que la protegía”.

México era para Lawrence, como lo será a la vista de Greene, una tierra primitiva, de rostros oscuros en comunión con el misterio de la muerte. Rostros que nadie alcanzará a comprender. México, para ambos, era un país de indios en silencio. Es difícil entender por qué se empeñó Lawrence en ir y volver dos veces más a México. En realidad, dice Walker, sabía que hacia el sur había un país “maléfico”. Entonces hay que preguntarse una vez más por qué se ató a una “tierra que hizo peligrar su salud, su matrimonio, su estado mental; y por qué, además, sintió que debía ubicar su ‘novela americana’ allí”. A pesar de su incesante melancolía, Lawrence escribió en Chapala un borrador de “Quetzalcoatl” de casi 400 cuartillas mecanografiadas, y luego siguió trabajando en lo que era a todas luces un proyecto muy ambicioso.

Vio de cerca el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia Católica, y pensó “escribir acerca de una rebelión religiosa que pudiera conducir a una renovada conciencia del ‘espíritu del lugar’ del continente americano”, pero referido a los indios pueblo. Desechó la idea de escribir sobre Nuevo México y se inclinó por un escenario más apropiado a su proyecto. ¿Por qué escogió pues este país? México era en esa época una tierra agitada por asonadas, rebeliones, rumores de cuartelazos, y vivía con el signo mesiánico sembrado por la Revolución Mexicana. Pero vio algo más, dice Walker: “Lawrence percibió elementos que eran adecuados a sus propósitos en los mitos que surgían de la Revolución: la resurgencia del indigenismo, la ‘reconquista’ de la tierra después de cuatro siglos de dominio europeo, y el intento de convertir a la Iglesia de Roma en el archivillano de la historia mexicana”.⁴⁶

Todo el racionalismo amasado en Occidente parece tropezar en México con la barrera de la voluntad inquebrantable de la raza. Y la

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 82.

raza obedece solamente a su sexo, a su sangre, a sus tradiciones y a sus propios dioses, es decir, a ella misma. Una de las tesis que sostiene Lawrence en *La serpiente emplumada* es que hay "razas oscuras" en evidente desventaja con la raza blanca: "Las razas son víctimas del miedo y no lo pueden sacudir de sí". Todo el pueblo donde Kate vive, Sayula, "era presa de esa curiosa inquietud, tan corriente entre las razas oscuras". Durante el día esto era imperceptible pero en la noche el aire se hacía denso y traía el miedo y el terror. "Es muy difícil resistir el pánico de un pueblo semisalvaje. El miedo se propagaba en el aire, apoderándose de todos, paralizando el alma con la sensación de una desgracia inminente, de un horror espantoso".

Junto a Ramón y Cipriano, la irlandesa Kate se siente en clara desventaja; esos hombres, presiente, tienen un vigor y una belleza terrible que ella desconoce. Ramón le parece un Apolo, del que emanaba una "sensualidad pura y limpia, que sin embargo estaba en contradicción con la pureza de Kate. Parecía como si la extraña posesión de sí mismo le mantuviese a distancia de las mujeres, rodeándole de una aureola sombría. Aquel hombre despedía un fluido tan intenso que Kate perdía la conciencia de sí misma y se sentía paralizada". Cipriano a su vez sostiene que todos los hombres llevan sobre sí dos espíritus, uno es parecido a la aurora pero se desvanece pronto, y otro que es una especie de "estación seca" que no termina jamás. Atrapada entre estas voluntades, la del hombre que cree en el regreso de los dioses antiguos, y la de Cipriano que es un militar en funciones, nada menos que el comandante de la zona de Jalisco, un ser de una sensibilidad nada común, Kate se siente bajo dos fuerzas cósmicas. Soltero y poderoso, el general Biedma no busca una esposa sino algo parecido a la divinidad, y le ofrece matrimonio a Kate.

Por muchas razones es posible considerar *La serpiente emplumada* como un tratado de filosofía sobre el mexicano. Lawrence descubre a partir de su protagonista, Kate, "el odio ancestral" que empujaba a los mexicanos a las "mayores atrocidades y a espantosas mutilaciones". Pero ve que entre ellos existe la comunión de intereses y de proyectos. Es la comunión de la sangre que los une. Me parece que el tema de Lawrence era algo latente en la cultura de esos años, y él tuvo acceso a algunos círculos que le permitieron conocer la reflexión que llevaba a

cabo la inteligencia mexicana sobre el origen del mexicano, su psicología y sus mitos. Conoció algunas de las tesis sobre la raza de bronce de José Vasconcelos,⁴⁷ y fue invitado a comer con él; ambos partían de una preocupación básica: cómo alcanzar la unidad de las razas ya que tanto la blanca como la morena tienen la misma sangre. De esa fusión nacerá sin duda el hombre nuevo que va a imponerse al mundo viejo, sistemático, programado, de Europa. Surgirá entonces el hombre nuevo.

Kate se empieza a sentir agobiada en México, mira el gran lago, las montañas y un malestar creciente la sacude, el mismo que crece en Ramón y en Cipriano, y en México. Es interesante observar cómo Lawrence hace del hombre una columna y de la mujer un valle; aquél la riega para sembrar la semilla que permite la reproducción y la continuación de la especie. Es una columna y un valle de sangre. En realidad la oposición que él establece mediante la mirada de Kate es la oposición hembra y macho que desde épocas antediluvianas iniciaron su proceso de apareamiento. “La sangre del individuo se devuelve al ser supremo, al ser de sangre, Dios, nación o tribu”. Sin embargo, Ramón se hallaba por encima de los demás, era una divinidad, aunque por la sangre fuera igual a sus peones. La superioridad no reside en la sangre ni en el espíritu, sino en una estrella —la de la mañana— que existía dentro de su ser. “La estrella que es el fondo del hombre, que gobierna el curso de la sangre y del espíritu”. La última aspiración de los hombres excepcionales, y Ramón era uno de ellos, es abrazar la Estrella de la Mañana que une las fuerzas contrarias y hace posible el cambio, pues se sitúa “entre el soplo de la aurora y las profundidades inmensas de la sombra”.

Así como Greene trató de definir el conflicto político y religioso del Tabasco garridista en dos libros excepcionales, Lawrence hizo una exploración de la política mexicana en *La serpiente emplumada*. Apar-

⁴⁷ Lawrence no le perdonó a Vasconcelos que lo hubiera dejado plantado el día que iban a comer juntos, a intercambiar puntos de vista. “Poco después de llegar a México, Lawrence expresó sus deseos de conocer a Vasconcelos, quien lo invitó a comer”, pero lo dejó plantado. Lawrence, “con su neurosis de siempre, tomó el incidente como una afrenta personal y salió furioso de la Secretaría de Educación, maldiciendo e insultando al político mexicano”. Citado en A.M. Anaya Ferreira, *La otredad del mestizaje*, pp. 228 y s.

tir de la mitad del libro, la historia social se complica. Colaborador cercano del presidente de la República, el general Cipriano Biedma parece un militar clave en la política del momento. Tratando de convencer a su amigo Ramón Carrasco, le suplica que acepte la invitación de Montes, el presidente, que le ha dicho en Guadalajara que le gustaría mucho conversar con él, verlo. Montes se siente en la cuerda floja sin gente de confianza. Si nos atenemos a las fechas en que Lawrence estuvo en Jalisco, Montes no puede ser más que el general Álvaro Obregón (1920-1924). Lo sucedió Calles, después de haber aplacado la rebelión huertista de 1923. Para Lawrence, el presidente del país era un político iluminado de sabiduría popular y de imaginación capaz de hacer la siguiente reflexión, al compararse con don Ramón:

Don Ramón ve el mundo desde un punto de vista muy distinto del mío. (...) Yo quiero salvar a mi país de la pobreza y de la ignorancia. Él trata de salvar el alma del país. Yo opino que un hombre miserable e ignorante no puede albergar un alma. Un estómago y un cerebro vacíos se consumen y no puede existir el alma. Don Ramón pretende que si un hombre no tiene alma poco importa que carezca de alimento o de ciencia. (...) Él barre el patio; yo barro la calle.⁴⁸

A don Ramón le ofrecen un ministerio que es una manera de encaminarlo a la presidencia de la República, pero le confiesa a Cipriano que no le interesa un puesto ya que su “misión está en otra esfera y en otro mundo”. Tan luego ocupa su puesto el nuevo presidente hay conatos de rebelión, agitación generalizada. *La serpiente emplumada* da cuenta de esta situación. Describe con gran detalle la vida incierta de esos días debido a los robos, los atracos, la inseguridad en el campo y en las haciendas; la iglesia preparaba una estrategia con el fin de oponerse con energía al anticlericalismo gubernamental. “Los sacerdotes desde el púlpito —aunque no muy alto—, le denunciaban como Anticristo lleno de ambición”. Mientras que Ramón, hombre inteligente y el impulsor de una nueva religión en México, piensa que la “iglesia quiere empujarme hacia los socialistas y los socialistas me traiciona-

⁴⁸ D.H. Lawrence, *La serpiente emplumada*, pp. 101 y s

rían en la primera oportunidad”. Así es que se encuentra entre la espada y la cruz. Cipriano, que es el jefe del ejército del oeste, sugiere entrevistarse con el obispo. A su amigo Ramón le parece una idea sensata ver a Jiménez, pero ambos saben que Montes (es decir, Cailles) odia a la iglesia y “tiene miedo de cualquier sombra de dictadura que venga de fuera. Él ve la posibilidad de una iglesia nacional; yo, personalmente, no soy partidario de iglesias nacionales, pero no hay más remedio que aceptar el lenguaje del pueblo”.⁴⁹

Estos dos personajes ven en puerta una guerra santa, que Ramón, una especie de José Vasconcelos y Graciano Sánchez, interpreta como la fusión universal de las razas. “Únicamente la aristocracia natural puede elevarse por encima de su raza; sólo ella puede ser internacional, cosmopolita o cósmica”. Por eso, explica, llama a los mexicanos a pronunciar el nombre de Quetzalcoatl para que “hablen el lenguaje de su propia sangre”. Kate, que se ha mezclado entre ellos, también participa sin embargo del complejo sentimiento religioso de Cipriano y de Ramón.

México fue para Lawrence un refugio, un sitio “de regresión psíquica”, pero en el fondo la desilusión que creyó encontrar allí había sido incubada en su viaje a Nuevo México y en la observación de los indios pueblo. La revolución que encontró no era solamente una rebelión política y social que entusiasmaba a la masa campesina del país, sino una revolución psíquica. “La imaginación de Lawrence exigía una tensión entre esperanza y desesperanza, afirmación y negación, pensamiento e impulso, separación y conciliación”.⁵⁰ Su concepción del flujo continuo de energía primaria entre polos opuestos no fue exclusiva de su novela mexicana. Quetzalcoatl le pareció el dios apropiado “para el destino mítico de los dioses que mueren y renacen, un arquetipo subrayado por su lectura de *La rama dorada*”. Le sedujo el simbolismo con bases astrológicas como la estrella vespertina, estrella de la mañana que tanto citan Cipriano y Ramón en *La serpiente emplumada*. En fin, lo entusiasmaban los contrastes nacionales: el paisaje fecundo y la aridez desoladora, la extrema riqueza frente a la pobreza

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 246 y s.

⁵⁰ Walker, 1984, p. 85.

más proverbial. Pero además México tenía una inclinación a la muerte, en la que creyó hallar los retazos de su historia y de su espíritu. Esos elementos los puso en una serie de oposiciones que estructuran el universo de símbolos y de personajes en su novela.

Todo el libro de Lawrence es un viaje al mundo sobrenatural. Aflora el sentimiento religioso del pueblo que no es lo mismo que el cristianismo, sino una nueva religión cuyos apóstoles son Cipriano y Ramón. El tercer elemento que apoya esta aventura mística y sexual es Kate. Pero ella duda al principio y hacia el final, cuando ha aceptado aparentemente asumir el papel de Malintzi, esa duda no se ha borrado del todo. Por eso la novela da la impresión de ser un canto, a veces desmedido y fuera de lugar, a Quetzalcoatl, una proclama de la nueva religión.⁵¹

La religión que promueve don Ramón es la más profunda y al mismo tiempo descabellada, pues intenta implantar en el universo un nuevo orden basado no en el cristianismo sino en el regreso de los dioses primitivos de cada raza. Quiere un nuevo Hermes para los pueblos del Mediterráneo, Ashtaroth en Túnez, Mithra resucitará en Persia, Brahma en la India y el dragón en China. Ramón quiere luchar por su idea, una rara utopía pero parece convencido de que es la salvación de México en un momento difícil. Recuerda que han hecho de su "proyecto" una barbaridad. "En México, elementos facciosos se habían apoderado de su idea convirtiéndola en ridícula. Habían invadido una de las iglesias de la ciudad, habían sacado las imágenes sagradas, colocando en su lugar grotescas figuras de Judas de cartón piedra, de esas que inundan México por Pascua".⁵²

Los Himnos que compone Ramón en honor de Quetzalcoatl más que loas a los dioses parecen declaraciones nacionalistas típicas de los

⁵¹ Esta alusión permanente a este dios de los aztecas llevó a Kermodé a decir que ahí se encuentra el fallo de Lawrence. Pero aclara: "Aquello que debilita el libro no es la inclusión de esta religión ficticia sino la falsa retórica que la acompaña y la inaceptable posición hierática de la narrativa", en Frank Kermodé, *D.H. Lawrence. Biografía literaria*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa: Barcelona, 1988, p. 174.

⁵² D.H. Lawrence, *La serpiente emplumada*, p. 252. Es una clara alusión al atentado contra la iglesia de La Soledad en la ciudad de México, justo en el momento en que Morones, líder de la CROM, instigado por Calles, intentó crear una iglesia cismática nacional.

años veinte en México, el periodo en que Lawrence desarrolla su novela. En uno de ellos habla de recuperar “nuestras tierras y nuestra plata y nuestro petróleo”. No sólo es un país el que recupera Lawrence en su novela, sino el México imaginado por Vasconcelos, un país violento sacudido por sus propias convulsiones espirituales que debe ser redimido. A ratos el novelista, creador de un universo imaginario, se combina con el historiador, que reseña las vicisitudes nacionales. Lawrence jugó esos dos papeles en México.

Pero lo que más entusiasmó a este viajero inglés en busca de su “Paraíso privado”, lejos de la devastada Europa y su “fin de época”, era la posibilidad de implantar aquí una rara comunión entre el deseo del hombre y sus dioses. El México de la división entre una iglesia cismática, la que deseaba imponer Calles (que en la novela es el presidente Montes), y la romana; aquélla le hablaría a los mexicanos su “propia lengua”, mientras que la iglesia de Cristo, dice Ramón Carrasco, resulta ajena al temperamento, a la cultura y a la historia del país. En Sayula se hizo evidente que el estallido de una guerra religiosa era inevitable. ¿La Guerra Cristera? “La gente esperaba con impaciencia que llegase el domingo. Cuando llegó no se abrió la iglesia. Era domingo y sin embargo la iglesia estaba cerrada a macha martillo”. Algo iba a suceder porque la gente sintió de pronto una amputación en su quehacer cotidiano, un freno a sus fiestas y celebraciones rituales, la aniquilación de sus deseos íntimos. ¿Qué hacer? Reinaba, dice Lawrence, una gran curiosidad porque algo tendría que pasar.

Por lo pronto el hecho más notable es que Ramón y sus seguidores despojan a la iglesia de sus imágenes, sus santos y reliquias, también del Cristo sangrante. En un espectáculo de luces y sonidos son incinerados en el lago los objetos sagrados, ante la mirada complaciente del pueblo que despide a sus dioses. Hasta que todo se vuelve cenizas, humareda que se eleva. “Sayula estaba vacío, despojado de Dios. Y en el fondo, todos estaban contentos”. Mientras tanto en Colima estalla una “rebelión”, han detenido un tren y el saldo ha sido varios viajeros asesinados, y “Los generales fulano y zutano se levantaron contra el gobierno”. Esto parece ser la rebelión huertista pero como Lawrence literaliza la historia, invierte o atrasa, se adelanta en las fechas históricas, así es que la cronología se rompe.

Pero en el centro del relato de Lawrence corre con gran velocidad la agitación social, el levantamiento armado, mientras tanto cierran las iglesias de Sayula. “El reloj parado. El tiempo abolido. Los días transcurrían sin medida, sin estar divididos por las horas, en la inconsciencia del viejo mundo pagano”. Como todo viajero inquieto y observador Lawrence se percató de la situación que reinaba en México durante su estancia. “Toda la región tenía el aspecto vacío y extraño propio de las épocas de rebelión”. Lo único cierto es el terror que anida en la cabeza de cada campesino de la región; es un miedo a los asaltos, al bandidaje que se extiende como una mancha de aceite cada vez que se habla en México de rebelión.⁵³

Así Ramón y Kate quedan encerrados porque la gente había huido metiéndose a sus propias casas de las que no iban a salir a ningún precio. La hacienda de Ramón es asaltada, pero entre él y la misma Kate logran repeler la acción de los bandidos. Herido, ensangrentado, Ramón se asemeja “a esos sacerdotes de los primeros días de la humanidad, dotados de esa extraña belleza que acompaña a la rudeza primitiva”.

Este es el momento crítico de la vida de Kate y del universo narrativo de Lawrence. A partir de su participación en el asalto, en el que mata a uno de los asaltantes, Kate entiende que no podrá apartarse de Ramón ni de Cipriano y que su misión, ser Malitzi, es ineludible. Lo que Walker llama “la pesadilla mexicana de Lawrence” comenzó en ese acto de la historia de su novela. Él se hallaba en una crisis espiritual, reafirmada por su precaria salud, y la duda de la fidelidad de Frieda que se había marchado a Inglaterra. No vivía en paz. Había terminado su estancia en México, comenzaba 1926, cuando le escribió a su gran amigo Bynner: “¿Me crees acaso un enemigo de la vida? ¿Lo único constante en mí es mi amor a la vida! Caro, caro, ¿es real-

⁵³ Tal vez el recuerdo de la muerte del padre de Juan Rulfo en el campo de Jalisco ofrece un ejemplo de lo que fue esa inseguridad que se reitera en *La serpiente emplumada*. Al padre de Juan Rulfo lo mataron esas gavillas. Dijo que su padre “recaudaba el dinero de las confirmaciones y lo daba a los curas. Regresaba de una gira cuando fue asaltado y muerto por los gavilleros”, véase Fernando Benítez, “Conversaciones con Juan Rulfo”, en *Inframundo. El México de Juan Rulfo*. México, 1987, p. 8.

mente cierto lo que dices?” Estaba de acuerdo con Bynner, sin embargo, en que se oponía a lo viejo; aún hablaba de volver a América aunque era una puntada, quería ir a Rusia, y al fin se instaló con Frieda cerca de Florencia.

En enero de ese año apareció *La serpiente emplumada*. La novela era como un arrebató, un viaje a las entrañas de México y sus paradojas religiosas, políticas y de sangre. La novela termina cuando Kate decide quedarse en Sayula y compartir la nueva religión que ha implantado su esposo Cipriano, el dios Huitzilopochtli, y Ramón. En tanto los rumores de una “nueva revolución” suben de tono en varios estados, aunque principalmente en Jalisco, estos tres personajes siguen convencidos de pertenecer a una raza floreciente, nueva y distinta. Quedan así suspendidos en su afán redentorista, aunque en el desasosiego pues saben que de un momento a otro la guerra religiosa prevista, que ya ha sacado sus uñas, puede estallar. Es noviembre. Mes de los Muertos. El crítico Clark “subraya especialmente el hecho de que en el capítulo final las lluvias de noviembre caen, la tierra seca vuelve a la vida, una burra pare, y unos hombres son vistos llevando a una vaca y a un toro en una barca”, lo que indica el lazo de simpatía “entre hombre y bestia” que “aparece en contraste con los deshonrosos ritos de la corrida de toros: el esplendor mitraico ha retornado”.⁵⁴

También su biógrafo Frank Kermode cree que Lawrence empuja su “narrativa casi al límite del sermón profético”. *La serpiente emplumada* se levanta sobre el rechazo a la Norteamérica blanca. Algo distinto de lo que trazó Lawrence en sus estampas reunidas en *Mañanas en México*. Lawrence hizo en este texto un “retrato” de México, su espiritualidad y sus impulsos socialistas en la política, y dejó un testimonio vivo de los indios, su paisaje interior y exterior. El libro fue compuesto como una crónica pero estructurada en pequeños retratos que aluden a los ritos indígenas, al mercado, el indio Rosalino, un pueblo zapoteco de Oaxaca, la comida, las artesanías, las plazas bajo el sol con su iglesia al fondo, el paseo dominical. La prosa es sencilla

⁵⁴ L.D. Clark, *Dark night of the Body: D. H. Lawrence's The Plumed Serpent*, citado en Walker, 1984, pp. 90-102.

pero atiborrada de ideas sobre la raza, los aztecas, la religión y el paisaje. Su claridad sin embargo logra imponerse impresionando al lector a pesar del tono funesto que Lawrence puso para descifrar el sentido de la fatalidad y la muerte en el pueblo mexicano. Diosas y dioses aztecas le parecían muy desagradables, seres de la suciedad y la depravación no del amor y la belleza. “En sus mitos no hay nada de delicadeza, de gracia, de poesía. Sólo un perpetuo gruñir, un gruñir, un gruñir interminable, un dios gruñendo a otro, los dioses a los hombres, éstos a los animales”.⁵⁵

Dispuesto a desentrañar el misterio que para él representaba México, su pasado poblado de sacrificios humanos, sus dioses ansiosos de sangre, el culto al sol, el tiempo dividido en varios soles, Lawrence escribió *Mañanas en México*. El libro es el resultado de la bitácora de viaje en la que Lawrence fue echando sus encuentros y desencuentros con la realidad mexicana.

Arrojado en una moral ortodoxa, el narrador parece dispuesto a convencer al lector de su punto de vista demoleedor y desilusionado sobre México. La realidad sufre por tanto una fragmentación debido a ese punto de vista tan relativo y tan religioso que quiere establecer un paralelismo entre el Infierno y la vida de los indios. Han sido paridos por una diosa que los aventó al mundo en forma de cuchillos de obsidiana. Y todavía hoy las mujeres mexicanas, dice Lawrence, parecen parir hijos como esos cuchillos con los cuales se arrancaba el corazón a las víctimas. Todavía humeante se ofrecía al sol que lo tomaba para calmar y colmar su fuego eterno. Pero Rosalino es distinto.

Tanto en su novela como en este libro de prosas sueltas, Lawrence estaba haciendo una radiografía de “lo mexicano”, del temperamento y la manera de ser de los indios; fue bordando alrededor del centro religioso y mental de los mexicanos con un criterio que combina el psicoanálisis con la filosofía vitalista, el retorno de los mitos con una profunda fe religiosa. El mexicano que vio era un sujeto de exploración desde la psicología y la ciencia, desde el capitalismo y el socialis-

⁵⁵ Véase D.H. Lawrence, *Mañanas en México*, traducción de Octavio G. Barreda, México: UAM, 1987. (Colección de Cultura Universitaria, nro. 38)

mo pujante de los años veinte.⁵⁶ Su idea del materialismo como corriente que desequilibra al individuo la opuso a un espiritualismo trascendental hecho de sangre, raza, falo y fuerzas sobrenaturales. Creo que la lección que dejó Lawrence fue amplia y profundamente aprovechada, por no decir seguida, entre nuestros poetas, filósofos, artistas, escritores. Revueltas, Octavio Paz, Leopoldo Zea, Samuel Ramos, son ejemplos evidentes del paso de Lawrence por México y de sus libros sobre la filosofía del mexicano, su sentido de la muerte, su pasión por la nada, la indiferencia sustantiva casi eterna, características que lo definen y lo lanzan hacia la oscuridad de la historia y de la vida.

Atento a las diferencias raciales e ideológicas de los “monos” blancos y los indios, Lawrence intentó explicarlas. Desinteresado del dinero, de la productividad y del ansia por conocer, el indio vivía en estado puro. El hombre blanco, y se refiere al europeo especialmente, usa las cosas y las echa al vacío. “El hombre blanco”, dice, “posee una horrible manera de recordar, hasta un centavo, o una copa de mezcal. ¡Horrible! El indio, a mi modo de ver, no es ladrón de naturaleza. Ni tampoco nace avaro, y ni siquiera tiene una innata codicia. En esto difiere grandemente de los viejos habitantes del Mediterráneo, para quienes la posesión tiene un sentido místico, un *lueur* de magia”.⁵⁷ El indio no desea guardar nada para el futuro. Su tiempo es el presente que junta la vida y la muerte. No ha dividido el tiempo más que en “temprano”, “tarde”; “día” y “noche”, “amaneciendo” y “oscureciendo”. El “mono blanco” en cambio tiene una fijación con el tiempo del que es esclavo.

El indio encuentra en la fiesta un punto de encuentro consigo mismo y con el otro; sus celebraciones se reducen al nacimiento, la muerte y las fiestas. Por encima o por debajo de ese universo de ideas que va soltando Lawrence en su discurso, se encuentra el poderoso en-

⁵⁶ Creo que Lawrence se adelantó a las tesis que Samuel Ramos (1897-1959) expuso en su ya célebre ensayo, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934.

⁵⁷ D.H. Lawrence, *Mañanas en México*, 1987, p. 38. En el capítulo, “El mozo”, tomando de modelo a su ayudante Rosalino, Lawrence trató de ponerlo en la balanza espiritual para medir sus impulsos, sus deseos. Vio que el silencio era natural en los indios y que a menudo habían sufrido un trauma cuya causa era la violencia caciquil o el autoritarismo político.

canto de su expresión que avasalla mientras descubre el alma de las cosas. Despierta el día y las palabras atrapan el instante. Escribe con evidente regocijo. Esta escena ilustra su intención: un sábado antes de Navidad, es un día de viento. “Sopla aire desde el amanecer, sacudiendo las hojas. El sol naciente brilla por el resquicio de una nube amarillenta”, y así la naturaleza se enciende y renace, y “la oscilante magenta de las bugambilias, y las violentas expresiones de las poinsettias”, es decir, de las nochebuenas, flores de Navidad. Y la yuca es más alta que la casa. Está en flor, subraya Lawrence.

Lo propio de esta prosa que sube y baja por la fisonomía de México es el enfoque de las cosas; Lawrence quería entrar en el alma de los indios, sus casas, sus valles y sembradíos, su cielo y su espíritu, mediante un lenguaje vertiginoso. Este lenguaje en espiral es muy preciso y libre, en él no parece tener cabida la visión del Edén en la Tierra. Lawrence no creía en ningún Paraíso pero sí en la fuerza de la religión.

El texto con el título “Día de mercado” se presenta como un baile de colores y de rostros oscuros, una fiesta típicamente pagana de los indígenas que celebra el tiempo de Mercurio. “El mercado es un extenso espacio cubierto. Desde las calles adyacentes se oye el ruido extraordinario que sale de él. Un ruido tremendo e imperceptible a la vez. Algo así como el charloteo de todos los espíritus del mundo, las voces de todos los fantasmas, dentro de esta oscuridad del mercado cubierto”. La imagen del hombre “oscuro” sumergido en su silencio era el signo, según Lawrence, del misterio de la sangre que latía en los indios. Creía que el mercado era uno de los lugares donde el hombre comulga, el otro era la iglesia. “Sólo esto puede reunir a los hombres sin necesidad de las armas, desde que el mundo es mundo: vender y comprar”. El cambio de una cosa por otra, un metro de manta, media docena de huevos, tomates y frijoles, tortillas y manteca, basta para establecer una comunión del hombre con su semejante.

Como Graham Greene que percibió los olores y las aguas del trópico, Lawrence respiró en Oaxaca el aire de la ciudad contaminado de flores, de voces en zapoteco y sintió que detrás de la apariencia del indio se escondía un poder misterioso de la raza. Aquél sólo vio la selva que escondía a Dios en su interminable maraña, Lawrence el

trabajo de los artesanos, el pan salido de las manos indígenas, las mantas regionales, los rebozos, los huaraches y los artículos de cuero. Una fiesta del barro y del color que acercaban a los indios a su oscuro e inexplicable pasado.

Siempre latía en Lawrence la idea de que Europa envejecía deprisa y que América debía reemplazar a la vieja cultura por una nueva visión del hombre, el arte, la religión y la vida. "Para él, la Norteamérica visible es sólo un desarrollo monstruoso de la vieja Europa, un producto de la voluntad desarrollada en exceso, una democracia mecánica; pero debajo de esa Norteamérica falsa está la verdadera, que va emergiendo poco a poco, una Norteamérica india y no carapálida, que expresará la tierra tal como la expresan sus animales y sus flores".⁵⁸

La solución a esta oposición se encuentra en la metafísica, de la que no podía o no quería apartarse, y que en Lawrence tiene el carácter de un sermón religioso mediante el cual pide la unidad universal de la sangre. Como intuía que no era posible esta unión a pesar de su intento por relacionarla con el sexo y la raza, se aisló para contemplar a solas su "verdad". Esta verdad creyó encontrarla en el proceso de la "germinación", el dar a luz que tenía el sentido de "la resurrección, de la vida surgiendo de la entraña de la semilla". El proceso de la vida llega a su consumación. "El cielo tiene su fuego, sus aguas, sus estrellas, su errátil electricidad, sus vientos, sus dedos de frío. La tierra tiene su rojizo cuerpo, su cálido corazón invisible, sus subterráneas aguas y múltiples juegos e innumerables sustancias". En el final del texto "La danza del maíz que germina" Lawrence dejó impresa su imagen de un universo que renace cíclicamente bajo la danza (el cuerpo espiritual de los indios) y la agricultura, el rito de iniciación a la vida.

Lawrence murió el 2 de marzo de 1930 en Italia, tenía 45 años de edad y era un veterano escritor reconocido, de moda primero y luego un poco marginado. Había pasado por México el rostro afilado y barbudo de Lawrence, sus ojos hundidos siempre desvelados, su ansie-

⁵⁸ Véase Frank Kermode, *D.H. Lawrence. Biografía literaria*, traducción de Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa. 1988, p. 147.

dad y su frenesí. Fue una época de terribles líos conyugales que casi reventaron su matrimonio por celos. Lawrence creyó que Frieda había regresado intempestivamente a Londres para encontrarse con John Middleton Murry.⁵⁹

La enfermedad lo aisló y le puso duras pruebas. A cambio nos legó una visión particular de este país en una novela de casi 500 páginas. Polémica y tediosa, *La serpiente emplumada* parece envuelta en una fina telaraña que la protege del tiempo y la convierte en pieza importante del universo lawrenciano por sus coordenadas: la del alma de los indios y de la historia, la danza, la religión, los mitos de los mexicanos; la coordenada que entra y sale de la historia política y social que encarnó Obregón y Calles, deteniéndose en el centro del conflicto religioso que estremeció durante los años veinte a la sociedad mexicana. La novela fue, por tanto, tejida con el hilo de la mujer blanca que se entrega no a un indio, que sería Cipriano Biedma, sino al símbolo de la fertilidad, el hombre-falo que la revitaliza, la “riega” y la sitúa en otra dimensión de la realidad. Al lado de esa novela Lawrence escribió *Mañanas en México*, especie de sala de retratos espirituales y míticos de México.

Lawrence, de procedencia humilde, pudo preguntarse qué era después de su viaje a México. “Fui un muchacho pobre”, proveniente de la clase trabajadora, y “sin futuro por delante. Pero después de todo, ¿qué soy ahora?” Buscando una respuesta a esta pregunta emprendió un recorrido por varios países con la clara intención de encontrar su “estrella” o la energía que llenara el vacío que era su vida. Pues ese origen lo marcaba en sentido negativo, era la herencia del padre como símbolo de la nada. “Mi padre era un minero; no había en él nada digno de elogio. Ni siquiera era respetable, ya que se emborrachaba con bastante frecuencia; jamás se acercaba a la iglesia y, en general, era grosero con sus jefes inmediatos en la mina”. Borrar este pasado familiar tan exiguo fue una misión que Lawrence no hizo explícita

⁵⁹ El crítico inglés J.M. Murry (1889-1957) conoció a Lawrence en 1913, autor de *The Problem of Style* (1921), mantuvieron una conflictiva amistad. Casado con Katherine Mansfield, publicaron la revista literaria *Adelphi* destinada a textos de Lawrence. Cfr. J. M. Murry, *El estilo literario*, traducción de Jorge Hernández Campos. México: FCE, 1951.



pero el lector de su obra se la encuentra en muchos pasajes, en algunos personajes y en su tono moralizante.

Portadores de una visión telúrica y mítica del México de la persecución religiosa, Greene y Lawrence forman parte de la gran curiosidad que despertó el conflicto entre la iglesia y el Estado mexicano en el extranjero. Esta visión importa más por las diferencias que por las similitudes que guarda con las imágenes que nos entregó la novela crístera escrita desde adentro. Tanto ellos como los “de casa” permiten un acercamiento a escrituras tan lejanas y a veces opuestas; son dos miradas literarias, documentales, ideológicas y filosóficas, que se entrelazan en esa piedra rodante que es la historia.

Bibliografía general

- Aguilar Camín, Héctor (1977). *La frontera nómada. Sonora y la Revolución Mexicana*. México: siglo veintiuno editores.
- (1982). *Saldo de la revolución. Cultura y política de México, 1910-1980*. México: Nueva Imagen.
- (1992). *Historias conversadas*. México: Ediciones Cal y Arena.
- Agustín, José (1982). “Lado oscuro de un héroe”, en *Excelsior*. México, 1º de febrero.
- Alatorre, Antonio (1974). “Antonio, dínos de qué se trata. Lo mentiroso que era Rulfo, Juan José”, en *Homenaje a Juan Rulfo*. Universidad de Guadalajara.
- Anaya Ferreira, Nair María (2001). *La otredad del mestizaje: América Latina en la literatura inglesa*. México: UNAM.
- Anderson Imbert, Enrique (1974). *Historia de la literatura hispanoamericana II*. México: FCE, 6ª edición.
- Ascencio, Juan Antonio (1974). “Juan Rulfo, escritor”, en *Homenaje a Juan Rulfo*. Universidad de Guadalajara.
- Asiain, Aurelio y Juan García Oteyza (1985). “Entrevista con Jorge Ibarguengoitia”, en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, pp. 48-50.
- Ávalos Ficaci, Rafael (1963). “El mundo maravilloso y alucinante de Elena Garro y Marcel Camus”, en *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*. México, 21 de julio, p. 8.
- Azuela, Mariano (1980). “El novelista y su ambiente”, *Obras Completas*, t. III. México: FCE, pp. 1079-1986.
- Bajtín, Mijail (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE, traducción de Tatiana Bujnova.
- Baños Vallejo, Fernando (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media*. Oviedo: Departamento de Filología Española.
- Bataille, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus. Traducción de Fernando Savater.
- Benítez, Fernando (1987). “Conversaciones con Juan Rulfo”, en *Inframundo. El México de Juan Rulfo*, México.
- Blanco Aguinaga, Carlos (1972). “Realidad y estilo en Juan Rulfo”, en *Nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires: Paidós, t. I, pp. 87-98.
- Blanco, José Joaquín (1978). “Contemporáneos: juventud y obra crítica”, en *Nexos*. México, nro. 3, marzo, p. 4.

- Boswell, James (1998). *La vida del doctor Samuel Johnson*. Madrid: Espasa-Calpe. Traducción de Antonio Dorta.
- Bradú, Fabienne (1988). "Noticias del Imperio de Fernando del Paso", en *Vuelta*. México, nro. 138, mayo, pp. 48-50.
- Brading, David A. (1989). *Mito y profecía en la historia de México*. México: Ed. Vuelta.
- Brushwood, John S. (1973). *México en su novela*. México: FCE, col. Brevariarios.
- Campos, Marco Antonio (1982). "Las noches blancas", en *Proceso*. México, nro. 192, 7 de julio.
- Cano, Elsa (1991). "Elena Garro y el teatro del absurdo", en *El Búho*, suplemento de *Excelsior*, México, 12 de mayo, p. 4.
- Cantón, Gilberto (1965). "El teatro de Elena Garro: la poesía contra el absurdo", en *La Cultura en México*. México, nro. 191, 13 de octubre, p. xv.
- Carballo, Emmanuel (1964). "Todo es presente", en *La Cultura en México*. México, nro. 109, 18 de marzo, p. xix.
- (1965). "El mundo mágico de Elena Garro", en *La Cultura en México*. México, nro. 158, 24 de febrero, p. xv.
- (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: SEP, Lecturas Mexicanas, 2ª Serie, nro. 48.
- Caso, Antonio *et al.* (1962). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, colección Nueva Biblioteca Mexicana, comp. Juan Hernández Luna.
- Castro Leal, Antonio (1960). *La Novela de la Revolución Mexicana*, Madrid-México-Buenos Aires.
- (1928). *Contemporáneos*. México: FCE, edición facsimilar, t. I, junio-agosto, 1981. Revistas literarias mexicanas modernas.
- Cave, Nick (1998). Prólogo a *El Evangelio* de San Marcos, en *Babelia*, suplemento de *El País*, sábado 5 de septiembre, pp. 6 y s.
- Cobarruvias, Sebastián de (1984). *Tesoro de la lengua castellana o española*. México: Ediciones Turner.
- Chartier, Roger (1997). *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México: Universidad Iberoamericana, traducción de Alejandro Pescador.
- Chumacero, Alí (1989). "Mientras perdure la lengua castellana", en *Homemaje a Juan Rulfo*, Universidad de Guadalajara, pp. 47 y s.
- De la Colina, José (1985). "Retrato exprés: Jorge Ibarguengoitia", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, p. 44.
- Del Paso, Fernando (1977). *José Trigo*. México: siglo veintiuno editores, 6ª edición.

- (1989). "Ecos del Imperio. Conversación de Fernando del Paso y Ángeles Mastretta", en *Nexos*. México, nro. 138, marzo.
- Dessau, Adalbert (1986). *La Novela de la Revolución Mexicana*. México: FCE, 3ª reimpresión, traducción de Juan José Utrilla.
- Domenella, Ana Rosa (1992). "Entre canibalismos y magnicidios. Reflexiones en torno al concepto de ironía", en *De la ironía a lo grotesco*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 85-116.
- Dottori, Nora. "José Trigo: el terror a la historia", en *Nueva novela latinoamericana*, t. I, Buenos Aires: Paidós, pp. 262-299.
- Dromundo, Baltasar (1953). *Tomás Garrido Canaval: su vida y su leyenda*. México: Guaranía.
- Dulles, John W.F. (1977). *Ayer en México*. México: FCE, traducción de Julio Zapata.
- Durán, Manuel (1974). "Juan Rulfo, cuentista: la verdad casi sospechosa", en *Homenaje a Juan Rulfo*. Madrid: Anaya-Las Américas, pp. 109-120.
- Eliade, Mircea (1998). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza-Emecé, traducción de Ricardo Anaya, 12ª edición.
- (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, traducción de Ernestina de Champourcin, 2ª edición.
- Felguérez, Manuel (1985). "El rencuentro", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, pp. 45-47.
- Franco, Jean (1996). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Ariel, traducción de Carlos Pujol, 10ª edición.
- (1977). "Ideología dominante y literatura", en *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!* México, nro. 799, junio 17.
- Fuentes, Vilma (1991). "Elena Garro desde París: 'Mejor será no regresar al pueblo'", en *Proceso*. México, nro. 776, 16 de septiembre, pp. 48-52.
- Gabriel, David (1918). "Por nuestra señora la pereza", en *San-Ev-Ank*, nro. 11, 3 de octubre, p. 1.
- Gamio, Manuel (1925). "Los libros útiles para México", en *El libro y el pueblo*, nro. 1, p. 14.
- Garro, Elena (1994). *Los recuerdos del porvenir*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Gastélum, Bernardo J. (1981). "Un hombre", en *Contemporáneos*, nro. 3, agosto de 1928. (Edición facsimilar de *Contemporáneos*, FCE, t. I).
- Glantz, Margo (1994). "Morirás lejos: literatura de incisión", en *La hoguera y el viento*. México: UNAM-Era.
- Goic, Cedomil (1988). *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Ed. Crítica, t. III.

- González Calzada, Manuel (1940). *Tomás Garrido (al derecho y al revés)*. México: Publicaciones y Ediciones Especiales.
- González y González, Luis (1974). "Un típico niño ranchero", en *Homenaje a Juan Rulfo*. Universidad de Guadalajara.
- González, Manuel Pedro (1951). *La trayectoria de la novela en México*. México: Botas.
- González Rojo, Enrique (1919). "Nocturno del destino adverso", en *Revista Nueva* Nro. 1, 9 de junio, pp. 14 y s.
- Greene, Graham (1994). *El poder y la gloria*. Barcelona: Círculo de Lectores. 2ª edición, prólogo de Mario Vargas Llosa, semblanza biográfica de Pedro Sorela, traducción de Pedro Villalonga.
- (1996). *Caminos sin ley*. México: Conaculta, colección Mirada Viajera, traducción de J.R. Wilcock.
- (1990). *Vías de escape*. Barcelona: Seix Barral, traducción de Enrique Pezzoni y Jaime Zulaika.
- (1987). *Una especie de vida*. Barcelona: Seix Barral, traducción de Enrique Sordo.
- (1979). *El fin de la aventura*. Buenos Aires: Sur, 7ª edición, traducción de Ricardo Baeza.
- Gutiérrez de Velasco, Luz Elena (1998). "Elena Garro. Entre la originalidad y la persecución", en *La Jornada Semanal*. México, 30 de agosto, pp. 6, 7 y 10.
- Gutiérrez Marrone, Nila (1978). *El estilo de Juan Rulfo: estudio lingüístico*. New York: Bilingual Press.
- Hamilton, Charles (1961). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Nueva York: t. II, p. 113.
- Harss, Luis (1966). *Los nuestros*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Henríquez Ureña, Pedro (1962). "La revolución y la cultura en México", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, pp. 149-156. Comp. Juan Hernández Luna.
- (1925). "La Revolución y la cultura en México", en *Revista de Revistas*. México, 16 de marzo.
- "La cultura de las humanidades", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, pp. 157-166.
- Hinojosa, Roberto (1935). *El Tabasco que yo he visto*. México: DIF, 2ª edición.
- Hoeksema, Thomas (1994). "Señal desde la hoguera: la poesía de José Emilio Pacheco", en *La hoguera y el viento*. México: UNAM-Era.
- Howard Quackenbush, L. (1992). *El "López" de Jorge Ibarquengoitia. Historia, teatro y autorreflexividad*. México: Conaculta.

- Ibargüengoitia, Jorge (1985). "Mujer pintado en cuarto azul", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, pp. 52 y s.
- (1985). "Mi bisabuelo contra los franceses", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, p. 54.
- (1985). "Fragmento de una novela inconclusa", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, pp.55-57.
- (1978). *El atentado*. México: Joaquín Mortiz.
- (1985). "Jorge Ibargüengoitia dice de sí mismo", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, p. 51.
- Irby, James E. (1956). *La influencia de William Faulkner en cuatro narradores hispanoamericanos*. Tesis inédita, Escuela de Verano, UNAM.
- Jitrik, Noé (1987). *La vibración del instante*. México: FCE, colección Tierra Firme.
- (1987). *La memoria compartida*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 2ª edición.
- (1997). "Jorge Ibargüengoitia: Instrucciones para leer la historia de México", en *Ibargüengoitia a contrarreloj*. Guanajuato: Ediciones de la LV Legislatura, pp. 63-84.
- Jiménez Rueda, Julio (1925). "El decaimiento de la literatura mexicana", en *El Universal*. México, 17 de enero, p. 3.
- Kermode, Frank (1988). *D. H. Lawrence. Biografía literaria*. Barcelona: Gedisa. Traducción de Claudia Ferrari.
- Krauze, Enrique (1995). *El vértigo de la victoria. Álvaro Obregón*. México: FCE, Biografía del Poder, nro. 6, 4ª edición.
- Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE, prefacio de Octavio Paz, traducción de Ida Vitale.
- (1984). *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México: FCE.
- Landeros, Carlos (1964). "Con los recuerdos de Elena Garro", en *El Día*. México, 9 de abril, p. 9.
- Lara Valdez, Josefina y M. Russel Cluff, comp. (1994). *Diccionario bio-bibliográfico de escritores de México nacidos entre 1920 y 1970*. México: INBA.
- Laville, Joy (1985). "Jorge Ibargüengoitia. Llevaba el sol adentro", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, p. 43.
- Lawrence, D.H. (1978). *La serpiente emplumada*. México: Premia Editora. Traducción de Carmen Gallardo de Mesa.
- (1978). *Mañanas en México*. México: UAM, colección de Cultura Universitaria, nro. 38.

- (1986). *Cartas (1908-1930)*. México: UAM-Iztapalapa. Selección y traducción de Marta Amorín y James Valender.
- (1997). *Estrella del alba y del atardecer*. México: Conaculta, colección Mirada Viajera, traducción y prólogo de Elisa Ramírez.
- Lezama Lima, José (1993). *La expresión americana*. México: FCE.
- Leñero, Vicente (1982). *Teatro completo*. México: UNAM, tomos I y II.
- (1989). *Los pasos de Jorge*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Lombardo Toledano, Vicente (1962). “El sentido humanista de la Revolución Mexicana”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, pp. 167-185.
- López González, Aralia (1990). “Una obra clave en la narrativa mexicana: José Trigo”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LV, nro. 50, enero-marzo, pp. 117-142.
- (1997). “Las historias de la historia (Realidad e imaginación en *Noticias del Imperio* de Fernando del Paso)” en *Varia Fortuna*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 139-163.
- Loyo, Gilberto (1925). “Notas sobre la novela en México”, en *El Libro y el Pueblo*. Nro. 1.
- Lukács, György *et al.* (1982). *Polémica sobre el realismo*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires. Comp. Ricardo Piglia.
- (1966). *La novela histórica*. México: Era, traducción de Jasmín Reuter.
- Luzuriaga, Guillermo de (1925). “Dejemos nuestra torre de marfil para ir a la tierra baja”, en *El Libro y el Pueblo*, t. IV, 1 de septiembre, p. 94.
- Magaña Esquivel, Antonio (1964). *La Novela de la Revolución Mexicana*. México: Ed. Aguilar, t. I.
- Magdaleno, Mauricio (1956). *Las palabras perdidas*. México: FCE.
- (1953). *Henri Barbusse*. México: Ed. Botas.
- Magris, Claudio (1998). “Flaubert y su libro sobre la nada”, en *Babelia*, Suplemento de *El País*, 17 de octubre, p. 12.
- Manjarrez, Héctor (1972). “Un juicio sobre *El Juicio*”, *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!* México, 8 de marzo, p. XI.
- Maples Arce, Manuel (1950). “Nota sobre los hermanos Revueltas”, en *México en la Cultura*, nro. 53, 5 de febrero, p. 3.
- Martínez Assad, Carlos (1984). *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*. siglo veintiuno editores, 2ª edición.
- Medina, Dante (1989). *Homenaje a Juan Rulfo*. Guadalajara: Ed. Universidad de Guadalajara, recopilación, revisión de texto y notas.

- Mendizábal, Miguel O. de (1928). "La conquista y la independencia religiosa de los indígenas", *Contemporáneos*. México: FCE, edición facsimilar, nro. 2, julio, pp. 149-199.
- Mendoza, María Luisa (1964). "El porvenir de los recuerdos", en *El Día*. 13 de enero, p. 8.
- Menton, Seymour (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: FCE.
- (1991). *El cuento hispanoamericano*. México: FCE, 4ª edición.
- Meyer, Lorenzo (1978). *Los inicios de la institucionalización. La política del Maximato, periodo de 1928-1934*. México: El Colegio de México, Historia de la Revolución Mexicana, t. XII.
- Middleton Murry, John (1975). *El estilo literario*. México: FCE. Traducción de Jorge Hernández Campos, 4ª reimpresión.
- Monsiváis, Carlos (1974). "Sí, tampoco los muertos retornan, desgraciadamente", en *Homenaje a Juan Rulfo*. Universidad de Guadalajara.
- Monsiváis, Carlos (1986). "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México*. México: El Colegio de México, t. II, 5ª edición.
- (1998). "Elena Garro", en *La Jornada*. 23 de agosto, pp. 1, 20.
- (1966). Prólogo, en *La poesía mexicana del siglo XX*. México: Empresas Editoriales, pp. 32-34.
- Muñoz, Rafael F. (1985). *Relatos de la revolución. Cuentos completos*. México: Enlace-Grijalbo. Prólogo de Felipe Garrido.
- Navasqués, Javier de (1999). "La novela olvidada de tema cristero", ponencia leída en el Congreso Internacional "Octavio Paz y la Cultura Hispánica en el Fin de Siglo". Universidad Complutense de Madrid, 20-23 de abril.
- Novo, Salvador (1966). Prólogo carta a Xavier Villaurrutia, *Cartas de Villaurrutia a Novo (1935-1936)*. México.
- Ortega, Gregorio (1924). "La influencia de la Revolución en nuestra literatura", en *El Universal Ilustrado*. 20 de noviembre, p. 43.
- Ortega, Julio (1979). "La escritura de la vanguardia", en *Revista de Literatura Iberoamericana*, nros. 106-107, Pittsburg.
- (1975). "Los albañiles; matar al padre", en *El Día*, 11 de julio.
- Ortega y Gasset (1987). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid, Espasa-Calpe. Prólogo de Valeriano Bozal.
- Owen, Gilberto (1981). "Poesía y revolución", *Contemporáneos*. México: FCE, edición facsimilar, pp. xv y s.

- Pacheco, José Emilio (1969). *Nome preguntas cómo pasa el tiempo*. México: Joaquín Mortiz.
- (1967). *Morirás lejos*. México: Joaquín Mortiz.
- (1979). “Nota sobre la otra vanguardia”, en *Revista de Literatura Iberoamericana*. Pittsburg, nros. 106 y s.
- (1980). *Desde entonces*. México: Era.
- (1986). *Miro la tierra*. México: Era.
- (1981). *Las batallas en el desierto*. México: Era.
- (1978). “17 de julio, 1928. Toral, una imaginación”, en *Proceso*, México, nro. 89, 10 de julio, pp. 54 y s.
- (1979). “50 años después. La rebelión de Escobar (1)”, en *Proceso*, México, nro. 121, 26 de febrero, pp. 50 y s.
- (1979). “La rebelión escobarista”, en *Proceso*, México, nro. 122, 5 de marzo, pp. 48 y s.
- (1979). “Historias de federales y cristeros, (Minirrelatos)”, en *Proceso*, México, nro. 143, 30 de julio, pp. 48 y s.
- (1979). “1929. Tormenta y desastre del vanconcelismo”, en *Proceso*, México, nro. 161, 3 de diciembre, pp. 50 y s.
- (1979). “De Vasconcelos como Ayatola” (ficción), en *Proceso*, México, nro. 162, 10 de diciembre, pp. 50 y s.
- (1980). “El camino de Carlos Pellicer”, en *Proceso*, México, nro. 173, 25 de febrero, pp. 50 y s.
- (1980). “Álvaro Obregón 1880-1928”, en *Proceso*, México, nro. 174, 3 de marzo, pp. 48 y s.
- (1980). “Álvaro Obregón (II)”, en *Proceso*, México, nro. 175, 10 de marzo, pp. 48 y s.
- (1980). “Álvaro Obregón (III)”, en *Proceso*, México, nro. 176, 17 de marzo, pp. 48 y s.
- (1980). “Prosa en recuerdo de José Carlos Becerra”, en *Proceso*, México, nro. 185, 19 de mayo, pp. 50 y s.
- (1982). “La prisionería de Notre-Dame (Antonieta Rivas Mercado)”, en *Proceso*, México, nro. 279, 8 de marzo, pp. 48 y s.
- (1982). “Vasconcelos: la tumba sin sosiego”, en *Proceso*, México, nro. 280, 15 de marzo, pp. 48 y s.
- (1982). “El Señor V (Vasconcelos)”, en *Proceso*, México, nro. 281, 22 de marzo, pp. 48 y s.
- (1983). “Un documento sobre Huitzilac. Otra vez la sombra de Serano”, en *Proceso*, México, nro. 323, 10 de enero, pp. 50 y s.

- (1985). “Historia y novela: todos nuestros ayeres”, en *Proceso*, México, nro. 444, 6 de mayo, pp. 50 y s.
- (1987). “Diez años después: Pellicer, Tablada, el modernismo y la vanguardia”, en *Proceso*, México, nro. 539, 2 de marzo, pp. 52 y s.
- (1987). “El emperador de los asirios, (Minirrelato)”, en *Proceso*, México, nro. 562, 10 de agosto, pp. 50 y s.
- (1988). “Graham Greene: la tierra del odio”, en *Proceso*, México, nro. 590, 22 de febrero, pp. 50 y s.
- (1988). “La invención de la Bombilla (ficción)”, en *Proceso*, México, nro. 612, 25 de julio, pp. 52 y s.
- Palavicini, Félix F. (1915). “La literatura revolucionaria”. México: *Came de cañón*, prólogo a la obra de Marcelino Dávalos.
- Papini, Giovanni (1997). *Historia de Cristo*. México: Ed. Porrúa, col. “Sepan Cuantos...” nro. 424, prólogo de Victoriano Capánaga, 4ª edición.
- Paz, Octavio (1991). *El laberinto de la soledad*. Madrid: FCE, 14ª edición.
- (1987). “Cristianismo y revolución: José Revueltas”, en *México en la obra de O. Paz*, t. II. México: FCE, pp. 572-575.
- (1939). “Invitación a la novela”, en *Taller*, año I, nro. 6, p. 68.
- Poniatowska, Elena (1994). “José Emilio Pacheco: Naufragio en el desierto”, en *La hoguera y el viento*. México: UNAM-Era.
- Poniatowska, Elena et al. (1983). *Inframundo. El México de Juan Rulfo*. México: Ed. del Norte, 2ª edición.
- Pons, María Cristina (1996). *Memorias del olvido. La novela histórica a fines del siglo XX*. México: siglo veintiuno editores.
- Portal, Marta (1990). *Rulfo: dinámica de la violencia*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2ª edición.
- (1991). “Destino terrenal y redención de la existencia por el discurso. Una lectura mítica de *Los días terrenales*”, en José Revueltas, *Los días terrenales*. Madrid: colección Archivos, nro. 15ª edición crítica.
- Pozas, Ricardo (1965). *Juan Pérez Jolote. Autobiografía de un tzotzil*. México: FCE, 5ª edición.
- Rabadán, Antoine (1974). *El luto humano: un roman tragique*. París: Sorbonne.
- Rama, Ángel (1986). *La novela en América Latina*. Xalapa-Montevideo: Universidad Veracruzana y Fundación Ángel Rama.
- (1976). *Los dictadores latinoamericanos*. México: FCE.
- (1933). “La Revolución como los novelistas la ven”, en *Letras*, t. V, nro. 52, pp. 1, 4, 6 y 7.

- Ramos, Samuel (1934). *El perfil del hombre y de la cultura en México*. México: FCE, 6ª edición.
- Revista Nueva* (1979). México: FCE, edición facsimilar 1919.
- Revueltas, José (1967). *Obra Literaria*. México: Empresas Editoriales, ts. I y II, prólogo del autor y epílogo de José Agustín.
- (1978). “Aquí, un mensaje a Octavio Paz”, en *Obras Completas*. México: Era, t. xv.
- (1958). *México: una democracia bárbara*. México: Ed. Anteo.
- Reyes, Alfonso (1975). *Visión de Anáhuac*. México: FCE, 10ª edición.
- Reyes Navares, Salvador (1965). “Leñero: la internacionalización de nuestra novela”, en *La Cultura en México* nro. 165, 14 de abril, p. xvi.
- Ricard, Robert (1995). *La conquista espiritual de México*. México: FCE, traducción de Ángel María Garibay, 4ª reimpression.
- Robles, Martha (1983). “Tres mujeres en la literatura mexicana”, en *Cuadernos Americanos*, nro. 246, enero-febrero, pp. 223-235.
- Rodríguez Alcalá, Hugo (1988). “Escatología de Pedro Páramo”, en *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: t. III, p. 429.
- Rodríguez Lozano, Miguel G. (1994). *José Trigo: el nacimiento discursivo de Fernando del Paso*. Tesis de doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Rojas González, Francisco (1934). “Sobre la literatura de la posrevolución”, en *Crisol*, mayo.
- Ruffinelli, Jorge (1977). Prólogo a Juan Rulfo, *Obra Completa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ruffinelli, Jorge (1994). “Al encuentro de la voz común: Notas sobre el itinerario narrativo de José Emilio Pacheco”, en *La hoguera y el viento*. México: UNAM-Era.
- Rulfo, Juan (1977). *Obra Completa, Pedro Páramo y El llano en llamas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- (1993). *El llano en llamas*. México: FCE, colección Popular, edición revisada por el autor, 16ª edición.
- Ruiz, Bernardo (1987). “Inventario mínimo: homenaje a Pacheco”, en *Proceso*. México, nro. 540, 2 de marzo, pp. 54 y s.
- Rutherford, John (1978). *La sociedad mexicana durante la revolución*. México: Ed. El Caballito, traducción de Josefina Castro.
- Sáinz, Gustavo (1977). “La última entrevista con Revueltas”, en *Conversaciones con José Revueltas*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Sánchez, Luis Alberto (1968). “América, novela sin novelistas”, en *Pasos de un peregrino son errante*. Lima.

- Seligson, Esther (1976). "José Trigo: una memoria que se inventa", en *Texto Crítico*, nro. 5, pp. 162-169.
- Sodi de Pallares, María Elena (1936). *Los cristeros y José de León Toral*. México: Ed. Cultura.
- Sommers, Joseph (1983). *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*. México: Ediciones del Norte, 2ª edición.
- Sorela, Pedro (1994). "La soledad de Greene. Semblanza biográfica", en *El poder y la gloria*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2ª edición.
- Soto, Jesús S. (1932). "Una crisis de literatos", en *Crisol*, t. IV, nro. 39, p. 173.
- Staples, Anne (2001). "Los bandidos de Río Frío como fuente primaria para la historia de México", en *Literatura mexicana del otro fin de siglo*. Rafael Olea Franco editor, El Colegio de México.
- Thiébaud, Guy (1997). *La contre-révolution mexicaine travers sa littérature*, París: L'Harmattan.
- Tibol, Raquel (1976). "La infancia de José según Consuelo", en *Revista de Bellas Artes*, nueva época, nro. 29, septiembre-octubre, p. 21.
- Torres Bodet, Jaime (1928). "Perspectiva de la literatura mexicana actual 1915-1928", *Contemporáneos*. México: FCE, edición facsimilar, nro. 4, septiembre, pp. 1-23.
- Turón, Carlos Eduardo (1989). "El agnosticismo de J. Revueltas", 2ª parte, en *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre! México*, nro. 1396, enero 25.
- Vargas Llosa, Mario (1969). "La novela primitiva y la novela de creación en América Latina", en *Revista de la Universidad de México*. México, nro. 10, junio, pp. 13-21.
- (1994). "El derecho a la esperanza", en *El poder y la gloria*. Barcelona: Círculo de Lectores. 2ª edición.
- Vasconcelos, José (1957). *El desastre*, en *Obras Completas*. México: FCE.
- Cartas políticas de José Vasconcelos*. (1959) México: Editora Librera, preámbulo y notas de Alfonso Taracena.
- (1962). "El movimiento intelectual contemporáneo de México", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, pp. 117-134.
- (1962). "La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, pp. 135-138.
- (2000). *Ulises criollo*. Francia: FCE, colección Archivos. Edición de Claude Fell, Nanterre.

- Villoro, Luis (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP, Lecturas Mexicanas, 2ª serie, nro. 103.
- Vizzuett Olvera, Juan A. (1998). *Sobre Los recuerdos del porvenir de Elena Garro*. México: San Jacinto Editores.
- Verani, Hugo (1994). *La hoguera y el viento. José Emilio Pacheco ante la crítica*. México: UNAM-Era.
- Vega, Patricia (1991). "Tras 20 años de ausencia, Elena Garro volvió a pisar suelo mexicano", en *La Jornada*. 9 de noviembre, p. 38.
- (1991). "La monja enseñaba a leer, y yo veía entrar la luz por las ventanas: Garro", en *La Jornada*. 21 de noviembre, p. 23.
- (1991). "En el catolicismo existe un margen más grande entre el bien y el mal", en *La Jornada*. 22 de noviembre, p. 24.
- Unamuno, Miguel de (1997). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca Unamuno.
- Uría Santos, María Rosa (1965). *El Ateneo de la Juventud. su influencia en la vida intelectual de México*. Ph. D. Thesis, University of Florida.
- Walker, Ronald G. (1984). *Paraíso infernal. México y la novela inglesa moderna*. México: FCE, col. Lengua y Estudios Literarios.
- Xirau, Ramón (1997). "Crisis del realismo", en *América Latina en su literatura*. México: siglo veintiuno editores, 4ª edición.
- Zaid, Gabriel (1997). *Tres poetas católicos*. México: Grijalbo.
- (1985). "La mirada irónica", en *Vuelta*. México, nro. 100, marzo, p. 47.
- Zea, Leopoldo (1942). *El positivismo en México*. México: FCE.

Bibliografía cristera

- Acevedo de la Llata, Concepción (1965). *Una mártir de México* Madrid: Gráficos Noriega, 638 págs.
- (1974). *Yo, la Madre Conchita*. México: Contenido, 207 págs.
- Anda, José Guadalupe de (1941). *Los cristeros, la guerra santa en Los Altos*. México: Compañía General Editora, 267 págs.
- Arroyo Gaytán, Rubén A. (1988). *Calles, el conflicto religioso y el martirio del padre Pro*. México: Instituto de Ciencias.
- Bailey, David J. (1974). *¡ Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. usa: University of Texas, 346 págs.
- Balderrama, Luis C. (1927). *El clero y el gobierno de México, apuntes para la crisis en 1926*. México: Ed. Cuauhtémoc, 306 págs.
- Bessiers, A. (1928). *Le Mexique martyr*. París: Maison de Bonne Presse, 163 págs.
- Blanco Gil, Joaquín (Seudónimo de Andrés Barquín y Ruiz) (1967). *El clamor de la sangre*. México: Ed. Jus, prólogo de Miguel Palomary Vizcarra, 2ª edición, 479 págs.
- (1967). *Cristo, Rey de México*. México: Ed. Jus, colección "México Heroico", 192 págs.
- (1948). *En defensa propia*. México: Ed. Rex-Mex, prólogo de Miguel Palomary Vizcarra y Ramón Ruiz Rueda, 168 págs.
- (1937). *Los mártires de Cristo Rey*. México: Ed. Criterio, prólogo de José de Jesús Manríquez y Zárate, t. I, 350 págs.
- Camberos Vizcaino, Vicente (1950). *Un hombre y una época. Apuntes biográficos*. México: Ed. Jus, prólogo de Fernando Díaz Urdanivia, 307 págs.
- (1953). *Más allá del estoicismo*. México: Ed. Jus, prólogo de José Garibi Rivera, Arzobispo de Guadalajara, 323 págs.
- Cardoso, Joaquín J. (1953). *Los mártires mexicanos. El martirologio católico en nuestros días*. México: Buena Prensa, 476 págs.
- Ceja Reyes, Víctor (1981). *Los cristeros. Crónicas de los que perdieron*. México: Ed. Grijalbo, vols. I y II.
- (1983). *El Catorce y la guerra cristera*. México: Ed. Universo, 190 págs.
- Chao Ebergenyi, Guillermo (1992). *De Los Altos*. México: Diana, 4ª reimpresión, 468 págs.

- Chowell, Martín (1959). *Luis Navarro Origel, el primer cristero*. México: Ed. Jus, 159 págs.
- Cortés, Nicolás *et al.* (1970-1971). *México en la lucha por Cristo Rey*. Guadalajara, México: Ed. David, 198 págs.
- David*. Revista mensual. (Historia cristera, información, civismo). Agosto de 1952, julio de 1954.
- David*. Revista mensual. (Historia cristera, información, civismo). Agosto de 1954, julio de 1956.
- David*. Revista mensual. (Historia cristera, información, civismo). Agosto de 1956, julio de 1960.
- Degollado Guízar, Jesús (1957). *Memorias de Jesús Degollado Guízar, último general en jefe del ejército cristero*. México: Ed. Jus, 319 págs.
- Dooley, Francis Patrick (1976). *Los cristeros y el catolicismo mexicano*. México: colección SEP-Setentas, nro. 307, 214 págs.
- Dragón, Antonio (1973). *La vida íntima del padre Pro*. México: Ed. Jus, 3ª ed. 185 págs.
- Enríquez y Valace, Alfonso (1928). *El conflicto religioso en México. Anotaciones de un espectador*. San Antonio Texas: 211 págs.
- Estrada, Antonio (1961). *Rescob (los últimos cristeros)*. México: Ed. Jus, 233 págs.
- Fábregas, Andrés *et al.* (1979). *El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco*. México: Ed. Nueva Imagen, Centro de Investigaciones Superiores. INAH. 241 págs.
- Fernández, Cuauhtémoc (1945). *Toral no ha muerto*. México: 182 págs.
- Gallegos, José Ignacio (1965). *Apuntes para la historia de la persecución religiosa en Durango 1926-1929*. México: Ed. Jus, 41 págs.
- González Flores, Anacleto (1954). *La cuestión religiosa en Jalisco*. México: Ed. Luz, 174 págs.
- (1938). *Tú serás Rey*. León, Guanajuato: Ed. Moderna, 103 págs.
- (1961). *El plebiscito de los mártires*. México: Comité Central de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), 287 págs.
- Goytortúa Santos, Jesús (1976). *Pensativa*. México: Porrúa, 5ª ed. "Sepan Cuantos..." nro. 118, 147 págs.
- Gram, Jorge (seudónimo del P. David G. Ramírez) (1953). *Héctor. Novela histórica cristera*. México: Ed. Jus, 6ª edición, 300 págs.
- (1955). *Jahel*. El Paso, Texas: 386 págs.
- (1948). *La trinchera sagrada*. México: Ed. Rex-Mex, vol. III, 185 págs.
- Guízar Ocegüera, José (1976). *Episodios de la guerra cristera*. México: Costa-Amic Editor, 173 págs.

- Gutiérrez, José (1975). *Mis recuerdos de la gesta cristera*. Guadalajara, Jalisco: partes I y III, 196 págs.
- Guzmán, Vereo. (1928) *¡Viva Cristo Rey! México*.
- Kelley, Francisco Clemente (1975). *El libro de rojo y amarillo. Una historia de sangre y cobardía*. Barcelona: 181 págs.
- Lara, Andrés S. (1954). *Prisionero de callistas y cristeros*. México: Ed. Jus, 198 págs.
- Lara y Torres, Leopoldo (1972). *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México* México: Ed. Jus, 2ª edición, colección México Heroico nro. 113, 186 págs.
- (1937). *El maestro Anacleto González Flores*. Guadalajara: 168 págs.
- Larín, Nicolás (1968). *La rebelión de los cristeros*. México: Enciclopedia EAA, 396 págs.
- López Ortega, J. Antonio (1974). *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*. México: 374 págs.
- Manríquez y Zárate (1928). *¡Viva Cristo Rey! En la hora de suprema angustia*. L.A. California: Imprenta Políglota de Publicidad, 57 págs.
- María y Campos, Armando de (1962). *Memorias de la madre Conchita y el proceso penal*. México: Libro-Mex Editores, 2ª edición, 185 págs.
- Meyer, Jean (1977). *Estado y sociedad con Calles*. México: El Colegio de México, Historia de la Revolución mexicana, t. II.
- (1973). *La Cristiada, Historia. Los cristeros*. México: siglo veintiuno editores, traducción de Aurelio Garzón del Camino, t. I.
- (1973). *La Cristiada, El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929*. México: siglo veintiuno editores, t. II.
- (1973). *La Cristiada, La guerra de los cristeros*. México: siglo veintiuno editores, t. III.
- (1997). *La Cristiada*. México: Clío, col. Grandeza Mexicana.
- y Juan José Doñán (1993). *Antología del cuento cristero*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Navarrete, Heriberto (1973). *Por Dios y por la patria. Memorias*. México: Ed. Jus, 280 págs.
- (1968). *Los cristeros eran así* México: Ed. Jus, 105 págs.
- (1964). *El voto de Chema Rodríguez. Relato de ambiente cristero*. México: Ed. Jus, colección Voces Nuevas, nro. 22, 117 págs.
- Navarrete, Félix (1935). *La lucha entre el poder civil y el clero a la luz de la historia*. El Paso, Texas: 40 págs.
- Negrete, Marta Elena (1981). *Enrique Gorostieta, cristero agnóstico*. México: Universidad Iberoamericana, 190 págs.

- Olivera Sedano, Alicia (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*. México: INAH, 292 págs.
- Orozco y Jiménez, Francisco (1981). *La cuestión religiosa en Jalisco*. México.
- Palomary Vizcarra, Manuel (1943). *El pensamiento cristero*. Puebla, México: Librería Nieto, 2ª edición, 40 págs.
- (1966). *El caso ejemplar mexicano*. México: Ed. Jus, 2ª edición, 228 págs.
- Portes Gil, Emilio (1934). *La lucha entre el poder civil y el clero*. México.
- Rivero del Val, Luis (1953). *Entre las patas de los caballos*. México: Ed. Jus, 301 págs.
- Robles, Fernando (1934). *La virgen de los cristeros. Novela mexicana contemporánea*. Buenos Aires: Claridad, 287 págs.
- (1936). *El santo que asesinó*. Buenos Aires: Juan Perrotti.
- Ruiz Rueda, Ramón (1975). *José de León Toral*. México: Ed. Tradición, 220 págs.
- Sandoval Godoy, Luis (1990). *Inéditos de la cristiada*. Guadalajara, México: colección Letras Jaliscienses, 109 págs.
- Sender, Ramón J. (1928). *El problema religioso en México*. Madrid: Imprenta Argis, 230 págs.
- Smartz, Francisco de B. (1928). *Heraldos de Cristo Rey. El reverendo P. Miguel Agustín Pro. S.J. y sus compañeros víctimas de la persecución religiosa en México*. El Paso, Texas: Biblioteca de *El Diario de El Paso*.
- Sodi de Pallares, María Elena (1936). *Los cristeros y José de León Toral*. México: Ed. Cultura, 157 págs.
- (1957). *Demetrio Sodi y su tiempo*. México: 233 págs.
- Vaca, Agustín (1998). *Los silencios de la historia: las cristeras*. México: El Colegio de Jalisco, 315 págs.

La cristera, una literatura negada (1928-1992)
se terminó de imprimir el tres de marzo de dos mil
tres. Cuidado de edición: Miguel Ángel Hinojosa
Carranza. Corrección: Elisa Gabriela García
Tello. El tiro consta de mil ejemplares impresos
en papel cultural cremado sesenta kilos (interiores)
y cartulina couché de doscientos cincuenta gramos
(cubiertas); en su composición se utilizaron tipos
de la familia Caslon Old Face BT y Rotis en
cuerpos de nueve, once, doce y dieciséis puntos.
Impresión: Miguel Carranza Editor, Ventura
G. Tena 185, altos 33, C.P. 06850.