



**“Contra Revueltas: para una simbólica del mal en la
primera narrativa de José Revueltas”**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestro en Literatura Hispanoamericana**

Presenta

Roberto Rodríguez Reyes

Director de tesis

Dr. Antonio Cajero Vázquez

A Antonio, Pablo, Yliana

Agradecimientos

Dedico estas páginas a Antonio Cajero, Yliana Rodríguez y Pablo Argüelles, porque cada uno en su momento y a su modo las ha propiciado. Agradezco al Programa de Estudios Literarios y a sus maestros por darme la oportunidad de parlotear gustoso de una de las cosas que, por suerte o por desgracia, más me atraen. Debo agradecer también a El Colegio de San Luis, excelente anfitrión, al Sistema de Becas CONACyT que me facilitó investigar para este trabajo y al Dr. Sergio Ugalde que me recibió bondadosamente para poder hacerlo. *Last but not least*, doy las gracias a Juan José, Michel, Susana y Araceli, por los libros; a Israel por esa primera agüita de limón; a Mariana por la porra. Y, por supuesto, está claro que todo ha sido más llevadero y aun placentero con la compañía de Patricia, Marisol, Andrés, Lorena, Armando. Con todos quedo en deuda.

Índice

A modo de introducción	6
Capítulo 1. Breves apuntes sobre el problema del mal	18
1. 1. El mal y el drama de la libertad	21
1. 2. De la teodicea al “corazón humano”	25
1. 3. El lenguaje y el mal	39
1. 4. Posibilidades de una “simbólica del mal”: de Paul Ricoeur a José Revueltas	49
Capítulo 2. “Los quebrantos” o las tribulaciones del joven Cristóbal	60
2. 1. <i>El quebranto</i> o de la novela anfibia	62
2. 2. Y en el principio era la oscuridad	66
2. 3. Figuraciones de la culpa	76
2. 4. El pecado como mancha y ceguera	82
2. 5. La configuración del yo y la bestia de lo real	86
Capítulo 3. <i>Los muros de agua</i> o la maldita circunstancia del espejo por todas partes	97
3. 1. La isla penitenciaria y la “urbanidad” del mal	99
3. 2. La isla o el retorcido reverso del espejo	105
3. 3. El falso rebelde	119
3. 4. La libertad por el mal	127
Capítulo 4. <i>El luto humano</i> o para una cosmología del mal	138
4. 1. En el principio era el fin (por supuesto)	139
4. 2. De una cosmética escatológica a la simbólica del fin	141
4. 3. De los mitos del fin a la simbólica de la salvación	153
4. 4. Los mitos antropogónicos del mal y la maldición de un “ser mexicano”	164
4. 4. 1. El mal genético o la mala sangre	170
4. 4. 2. El “hombre nuevo” debe morir	175
4. 4. 3. México, la quimera, la suicida	180
Capítulo 5. La trinidad del hombre revueltiano: una comprensión de la libertad humana	186
5. 1. El problema de la libertad en la trinidad humana de José Revueltas	188
5. 2. Adán, ¿desencadenado?	195
5. 3. El Dios Revueltas mata a su hijo: una simbólica del fin del mal	204
5. 4. Adán encadenado o la cancelación de la libertad	212
Para una concepción del mal en José Revueltas o una conclusión en suspenso	219

I. Fuentes referenciadas.....	239
II. Fuentes consultadas	245

A modo de introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, el hombre ha concebido y experimentado las manifestaciones del mal de las más disímiles maneras. Considerado una entidad consustancial a la existencia humana, por su incidencia en la conformación de la conciencia, la conducta del individuo, la estructuración y la organización de las sociedades, el mal ha supuesto un problema a la vez que una garantía para la definición del bien y el funcionamiento efectivo y equilibrado de la vida. En tanto significativo que arbitrariamente denomina un fenómeno de difícil aprehensión, pero de irrevocable percepción, el mal ha comparecido en el imaginario moral, estético y social del sujeto desde tiempos inmemoriales.

Al menos en la cultura occidental, de la conciencia de su concreción y percepción dan cuenta las representaciones del legado iconográfico y textual de las mitologías y religiones egipcia y griega, la tradición judaica y cabalística, la relativa al Nuevo Testamento y el cristianismo, la teología medieval y la cultura popular del Renacimiento. Seguidamente, la entronización de la razón, el culto civilizatorio y humanístico de la Ilustración, la conformación de los estados-naciones y la Revolución Francesa, lejos de menguar las manifestaciones del mal, generaron maneras de padecerlo y proyectarlo que han trascendido hasta nuestros días. Ya a finales del milenio, la experiencia del holocausto tras el triunfo del Nacional Socialismo en Alemania, el totalitarismo en Europa oriental, los fenómenos más recientes asociados al terrorismo y el crimen organizado lo colocan en el centro de la vida política del sujeto contemporáneo en el mundo globalizado de principios del nuevo milenio. No en balde, poco antes del cambio de siglo, uno de los consagrados al tema, Vittorio Possenti, aseguraba que “si

existe una herencia del siglo XX, acaso el más oscuro y sangriento de la historia humana, no puede ser otra que la inquietante pregunta sobre el mal”¹

Los constantes intentos del hombre por darle nombre han dejado una estela de interpretaciones, concepciones, figuraciones que conforman los presupuestos retóricos, discursivos y epistemológicos del mal. Si bien es posible reconocer en ello una línea orientada hacia la determinación y elucidación de una ontología (sus esencias e invariantes, los universales que lo constituyen) y una fenomenología, debida a buena parte de la tradición filosófica occidental (Platón, San Agustín, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Theodor W. Adorno), también resulta relevante otra paralela, nunca excluyente, que ha seguido el fenómeno atendiendo a los códigos y símbolos que cada circunstancia histórica, social y cultural ha utilizado para identificarlo y proyectarlo. En particular, se sabe de una extensa nómina de pensadores que hallan en las obras de la tradición literaria, un dominio discursivo por el cual los sujetos han conseguido expresar los efectos y manifestaciones individuales y sociales de su época, de manera simultánea y en constante relación dialógica con los discursos reflexivos y programáticos de la filosofía, la moral, la jurisprudencia, la ética, la teología, la psicología.

La literatura, usufructuaria por excelencia del lenguaje, realización del discurso que siempre remite a sí mismo (por su carácter autorreferencial), que pretende distinguirse del resto al sostener su identidad y autonomía en la búsqueda de la cualidad de lo literario, en la consecución de la “literaturidad”,² ha constituido un espacio privilegiado para el despliegue simbólico del mal. Por sus predios circulan infinidad de figuraciones cuyo origen se ha situado en la naturaleza, lo divino, lo desconocido, el caos, lo bárbaro o el hombre mismo.

¹ Vittorio Possenti, *Dios y el Mal*, Rialp, Madrid, 1999, p. 9.

² Cf. Johnathan Culler, “¿Qué es la literatura?”, en Marc Angenot *et al.*, *Teoría literaria*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 36-50.

En América Latina, cada vez es más creciente la nómina de escritores que han contribuido a desarrollar una imaginaria, forjada a lo largo de siglos de prácticas culturales y mentalidades sociales, que parece estar en constante actualización de visiones y concepciones sobre la muerte, el sadismo, lo diabólico, lo demoniaco, la abyección, lo siniestro, la violencia, la perversión, el horror, el terror político y demás versiones y reacciones subjetivas del sujeto ante las manifestaciones de alguna otredad, más o menos desconocida, ajena y enigmática. Un auge reciente de investigaciones y discursos, estimulado además por un dispositivo mercantil de divulgación y promoción del mal como fenómeno y tema de representación estético-literaria, ha permitido verificar la pertinencia de reconocer, examinar y analizar la presencia de estrategias y mecanismos de articulación narrativa del fenómeno en obras que, tomando por escenario la realidad histórico-cultural de los países hispanoamericanos (o no), proyectan imágenes, parodian retóricas, reciclan figuras que han ido configurando un discurso ético y estético del mal en la región.³

Precisamente, el presente trabajo se inscribe en esa línea que vuelve su mirada sobre obras que privilegian el problema del mal no sólo en sus manifestaciones socio-históricas sino, además, en diálogo con una nutrida tradición filosófico-cultural, al proponerse una representación estética con mayor intensidad e inmediatez que otras obras, a partir del empleo de elementos semióticos, simbólicos, narratológicos, historiológicos y culturológicos. En este

³ La lista de trabajos que prueba el interés que ha despertado el tema de la literatura y el mal en la narrativa hispanoamericana en los últimos veinte años es extensísima. Me limito a señalar como ejemplo la realización de tesis doctorales y publicaciones de libros como el de Elena Núñez González, *Las máscaras de Satán. La representación del mal en la literatura española, de El Cid a La Celestina*, (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Alcalá, 2007); o el de Elena Rojo Joga, *El personaje malvado en la novela hispanoamericana del siglo XX: fascinación por el mal* (tesis doctoral, Departamento de Filología Española IV, Universidad Complutense de Madrid, 2012). A éstos se suma un amplio sector de la crítica que se ha dedicado al tema a propósito de algunas de las obras del grupo del Crack mexicano, o de la narrativa de la violencia en Centroamérica, pero, en especial, por la eclosión del así llamado “fenómeno Bolaño” a principios de este siglo. Para una relación escueta de estos estudios remito a la bibliografía consultada que coloco al final de esta tesis.

estudio he decidido concentrarme en la obra del escritor mexicano José Revueltas (1914-1976), cuyo pensamiento estético y ético del mal, muy anterior a la moda de turno, se inscribe en el marco histórico de la primera mitad del siglo XX y, de algún modo, estuvo afectado por los eventos, fenómenos y epistemes de la modernidad global, hispanoamericana y mexicana.

Revueltas constituye uno de esos escritores cuya preocupación moral y política por la humanidad lo lanzó en picada directamente al interior del sujeto (espacio de la subjetividad), del hombre antropológico e histórico, y del hombre cívico (ése que habita en una comunidad y de cuya relación se derivan las pautas de la conservación de ambas). En su caso, esa inquietud altruista tomó muy pronto en su vida la forma de una obsesión, cuando menos existencial, tal vez por el hecho de que, de inmediato, buscó las respuestas en la literatura y pretendió, a su vez, expresarlas en la escritura. Si bien a lo largo de su trayectoria intelectual habría de dedicar demasiadas páginas a la reflexión y el tratadismo político, creo que la más genuina concepción sobre el hombre, con sus calamidades y putrefacciones reales, sus mezquindades y violencias se va a encontrar justamente en sus obras de ficción.

Precisamente una de las ideas que rige esta investigación se basa en la hipótesis de que será en los predios de la ficción narrativa donde se halle una expresión más “auténtica” de la experiencia del mal de la figura empírica e intelectual de José Revueltas. Si la mayoría de las tesis que en definitiva termina postulando siempre con mayor o menor delicadeza estética en sus obras de ficción no distan de aquellas que promulga en sus escritos filosóficos y partidistas, propongo que es en el “espacio literario” donde puede hallarse, por medio del desdoblaje que permite esa función ambigua llamada por Umberto Eco “autor modelo”,⁴ a un Revueltas lidiando

⁴ A lo largo de esta tesis me refiero al “autor modelo” en el sentido que lo planteó Umberto Eco en una definición muy similar a la de un “autor implícito” que se desprende de los estudios de recepción de Wolfgang Iser. La noción de Eco es bastante conocida: “Por ahora basta con concluir que podemos hablar de Autor Modelo como hipótesis interpretativa cuando asistimos a la aparición del sujeto de una estrategia textual tal como el texto mismo lo presenta

con sus fantasmas y sus tormentos, con la evidencia simbólica de una realidad que se muestra siempre en su desnudez esencial, en forma de angustia e iniquidad.

Su obra narrativa, sin embargo, parece dar pruebas contundentes de que el Revueltas empírico usa la literatura para percibir y resignificar esa realidad humana y universal. En casi todas coloca en primer lugar el sufrimiento y el dolor humanos. Sus personajes aparecen por lo general sumidos en la enfermedad, la degradación física y moral, de cara a una muerte agónica, víctimas de la violencia física o política, presos de sus propias pasiones y conflictos éticos, sujetos que padecen castigos y penas, privados de la libertad de acción, sujetos a un destino que tiene forma muchas veces de maldición cósmica, o sanguínea, o histórica, hombres que caen en desgracia total, que pierden todo lo poseído, figuras que encarnan el horror de una realidad muchas veces incognoscible, todavía por nombrar.

Frente a la complejidad del universo y en franco duelo con los demonios que habitan en su propio yo, Revueltas esgrimirá el poder de la consciencia humana y las potencialidades heurísticas y expresivas que le ofrece la dimensión simbólica y mítica del lenguaje como estandarte para la comprensión –lugar común del miserable instinto del sujeto por conservarse y conservar el equilibrio psíquico– del problema del mal en el hombre, el universo y el momento histórico-cultural en el que se encuentra. Por eso, no es difícil establecer ciertas analogías entre el sujeto empírico y social que tiene por oficio el de escritor, los tejemanejes que descubrimos por medio del autor modelo que organiza la ficción narrativa, y la manera en que se desarrollan algunos de los personajes de las novelas y cuentos. Al igual que para muchos de sus propios maestros, la literatura para Revueltas constituye un universo donde se coloca de frente a esa perturbadora realidad, y el acto de la creación verbal, el instante crucial en el que, por fuerza, por

y no cuando, por detrás de la estrategia textual, se plantea la hipótesis de un sujeto empírico que quizá deseaba o pensaba o deseaba pensar algo distinto de lo que el texto, una vez referido a los códigos pertinentes, le dice a su Lector Modelo” (Umberto Eco, *Lector in fabula*, Lumen, Barcelona, 1982, p. 17).

necesidad empírica o existencial, asume el no menos agonístico ejercicio de concientización (si la entendemos como percepción y superación por medio de la creación de sentido) de la presencia del mal. Las tempranas lecturas de filosofía y narrativa rusa del siglo XIX le ofrecerían al entonces joven, además de un recurso intelectual para internarse en la opacidad de lo real, un método para la representación verbal y ficcional.

Revueltas no sólo será un asiduo lector de Hegel a lo largo de su vida y uno de sus principales exégetas en el México de la primera mitad de siglo, sino también un dilecto discípulo que descubrió en el maestro tanto una forma de comprensión de la realidad como una vía para representársela. Como cualquier hombre de su tiempo, en él confluyen nociones y lógicas históricas, imaginarias y filosóficas que entran en diálogo con el despertar intelectual y vivencial en la formación moral, ética y estética de un sujeto pensante, político y cívico. Como muchos de sus predecesores, se vio de golpe frente a ese misterio que vulgarmente se llama “realidad” y que se cierne sobre la psiquis como la sombra que lacera y perturba, como esa “Cosa” de la que habla Jacques Lacan y que Bernard Sichère identifica como el mal mismo que está en lo real y que puede desarticular al hombre en cualquier momento.⁵

Método siempre a punto de prueba y tanteos, la escritura revueltiana intentará dar fe de esas manifestaciones que distingue en los conflictos, las contradicciones, la mutabilidad y las confrontaciones de la existencia en tensión con la circunstancia social y la propia naturaleza humana. Al remitirse a la exploración de símbolos opuestos, antagónicos, pluridimensionales para representar la permanente intercambiabilidad conflictuada de la lucha del hombre con el mal, Revueltas apela a la posibilidad de un descubrimiento que le permita acceder a alguna suerte de verdad desde la mirada autosuficiente de la razón y que arroje pistas sobre lo que para él parece ser la inminente propensión del hombre a la caída en los abismos de su propio ser.

⁵ Cf. Bernard Sichère, *Historias del mal*, trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996.

Ciertamente, en la obra revueltiana se pueden detectar formulaciones estéticas y literarias que se han tomado por “representaciones” de la maldad. Éstas sin embargo no son más que expresiones imaginarias que el hombre ha desarrollado a lo largo del tiempo y que han adquirido configuraciones más o menos sofisticadas en el lenguaje. Los estudiosos han detectado el empleo de códigos identificables con la estética de lo grotesco, con el expresionismo, lo fantástico y con algunas formas de la literatura oral. Sin negar el valor de esos estudios aquí entenderé las expresiones del mal en la literatura a partir de lógicas simbólicas informadas por concepciones mitológicas, antropológicas y filosóficas que, a lo largo de la historia del pensamiento y la reflexión desde el lenguaje, han dado cuenta de un malestar enigmático pero siempre presente: “el mal”.

Entiendo el mal como ese problema que habita al interior del sujeto, que emerge como resultado de la consciencia de su capacidad tanto para experimentarlo como para ejercerlo y se expresa en el lenguaje y los distintos discursos que son concreción de ella. Antes de dirigir la atención a las “representaciones” estético-figurativas (aunque sin dejar de tenerlas en cuenta), el principal objetivo de esta tesis, y en función del cual se ponen todos los esfuerzos hermenéuticos y exegéticos, consiste en analizar las lógicas de configuración simbólica del mal en la obra narrativa de José Revueltas, en particular, en esa que hemos denominado aquí “primera narrativa”, que incluye las dos versiones de los relatos de *El quebranto* (1938 y 1944),⁶ *Los muros de agua* (1941) y *El luto humano* (1943).⁷

⁶ Sobre la pertinencia del análisis de las dos versiones de *El quebranto* cf. el capítulo 2.

⁷ La segmentación de la obra de Revueltas en dos partes que aquí se propone coincide con la disposición que le diera Jorge Ruffinelli en su temprano trabajo (*José Revueltas: ficción, política y verdad*, Universidad Veracruzana, México, 1977). Tras una lectura de la totalidad de su narrativa es posible detectar la identidad de dos periodos cerrados: el primero, que incluye las dos versiones de los relatos de *El quebranto* (1938 y 1944), *Los muros de agua* (1941), *El luto humano* (1943) y culmina con la reunión de los cuentos que había publicado en periódicos y revistas y algunos inéditos en *Dios en la tierra* (1944); la segunda, da inicio con *Los días terrenales* (1949) y concluye con los relatos de la cárcel en la década del sesenta, coronado quizás con esa pieza que ostenta ya una maduración

Para el cumplimiento de dicho objetivo general, propongo la definición de una forma de relación del problema del mal con la escritura y con el escritor en tanto sujeto, no sólo histórico sino también propiamente estético, en su calidad de “autor modelo”. Asimismo detecto motivos, semas, símbolos, figuras, en tanto significantes que generan y permiten la emergencia de un objeto escriturario, narratológico, en el que se manifiestan las expresiones del mal. Todo ello se ha puesto en función de determinar lógicas simbólicas de articulación, composición y configuración de la experiencia del mal en el *corpus* estudiado.

Más que de una pregunta de investigación, esta tesis nace, se asienta y se desarrolla sobre la incertidumbre de analizar un problema que afecta la totalidad de los órdenes de la existencia humana en sus expresiones formales, esto es, literarias. Por eso, proclamando la deuda con una larga lista de estudios que se han encargado antes de las estrategias y mecanismos de composición narrativa de las ficciones revueltianas,⁸ me dispongo aquí a ensayar un método de base hermenéutica que permita acceder a una comprensión de la percepción estética y el pensamiento ético y moral de Revueltas para discursar y reflexionar sobre una “simbólica del mal” en su primera narrativa.

El fundamento de esta propuesta se halla, en principio, en los estudios de Paul Ricoeur —de quien tomo el concepto de “simbólica del mal” y lo adecuo a mi proyecto—, toda vez que

literaria que es *El apando* (1969). Aquí me concentraré en la “primera narrativa”. Aunque he tenido en cuenta durante el proceso de investigación los relatos que figuran en *Dios en la tierra*, éstos no han sido incorporados explícitamente al análisis por razones logísticas y pragmáticas del proyecto que soporta esta tesis. Elegí esas cuatro piezas porque en ellas están concentradas y llevadas a su mejor expresión literaria el pensamiento revueltiano sobre el mal en esa época.

⁸ Me refiero a esos trabajos con los que dialogo implícita o explícitamente a lo largo de la tesis, como el de Edith Negrín, *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la José Revueltas*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México, México, 1995; o el estudio introductorio de Antonio Cajero a su edición crítica, “*El luto humano desde dentro*”, en *El luto humano*, ed. crít. y est. de Antonio Cajero Vázquez, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014; o el de Elba Sánchez Rolón, *Cautiverio y religiosidad en El luto humano de José Revueltas*, CONACULTA/Instituto de Cultura del Estado de Durango (Fondo Editorial Tierra Adentro 308), México, 2005, por sólo mencionar tres de los que más se han detenido en las obras que aquí analizamos.

ofrece una comprensión del símbolo, el mito y la experiencia del mal por medio de y en el lenguaje desde sus orígenes. Asimismo, he recurrido a la perspectiva que asume Bernard Sichère para pensar la experiencia del mal en ese sujeto trasnochado y escindido entre una tradición cristiana y una modernidad en decadencia epistemológica. Para él, la literatura es expresión de la subjetividad individual del escritor que percibe y expresa el mal mediante los códigos de una cultura determinada. En el mundo poscristiano y posromántico, el escritor, actor de una sociedad, contribuye con su obra a concebir la imagen del mal, pero ya no sólo a través suyo, en tanto testimoniante, sino también como voluntad de enfrentamiento al enigma desde la literatura, donde tiene lugar “la superación del momento de angustia mediante las virtudes de la lengua”.⁹ Para Sichère, en la modernidad, la literatura “representa una vigorosa fuerza de exorcismo del mal radical y del horror y sucede a la simbolización religiosa, al situarse lateralmente en relación con otros discursos, al situarse en el punto de intersección de las tensiones propias del cuerpo social y de los dramas singulares de la subjetividad”.¹⁰ El otro autor que orienta el análisis del objeto de estudio ha sido el pensador alemán, estudioso de Nietzsche y Schopenhauer, Rüdiger Safranski. La lectura de su libro *El mal o el drama de la libertad* ha sido una guía para adentrarme en esta problemática tan compleja. Sus interpretaciones y comentarios de la tradición filosófica occidental sobre el mal guían en muchos sentidos mis propias reflexiones.

Esta tesis se compone en su totalidad de cinco capítulos en los que proyecto un análisis global, sistémico, de una “simbólica del mal” en la primera narrativa de José Revueltas. En el primero de ellos procuro acercarme teóricamente al problema del mal siempre conducido por las necesidades hermenéuticas que la obra objeto de estudio concitó y reclamó una vez interrogada exegeticamente. En los capítulos dos y tres me dedico a analizar las respectivas lógicas

⁹ Bernard Sichère, *Op. cit.*, p. 175.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 2002-203.

simbólicas del mal, primero en las dos versiones del relato (o noveleta) intitulado *El quebranto*, y segundo en *Los muros de agua*, reconocida por el autor como su primera novela. En el capítulo cuatro hago lo mismo con *El luto humano* y en el quinto indago aún más en dichas lógicas simbólicas, ahora sí, a partir de un sistema reconocible en la totalidad de la obra analizada, sobre el problema de la libertad humana y el sujeto revueltiano, una entidad que ocupará el centro de atención de mi propia narrativa del mal en este trabajo.

Una última aclaración, ésta relativa al título que he sugerido para este trabajo. Salvando las distancias con la célebre diatriba de Marcel Proust contra el paradigma de la crítica francesa de su día, Charles Augustin Sainte-Beuve, pero reconociendo el genio, la idea de escribir “contra Revueltas” supone antes que todo un posicionamiento hermenéutico frente a la obra y la escritura, que no ante el autor, y una declaración de principios que ha servido de guía a esta empresa. Si bien no seré de los que proclame la “urgencia” de nuevos acercamientos a los textos revueltianos, sí considero que con el paso del tiempo las lecturas críticas y especializadas que se aventuren deberían despojarse de las tentaciones de esas dos grandes líneas que han dominado la exégesis sobre el duranguense. A saber, una que lo ha leído desde el personaje político y la figura cívica –dada su repercusión en el imaginario público y el activismo social en cierto momento de la historia de México–, que, en consecuencia, siempre ha intervenido la ficción en busca de confirmar los postulados del ideólogo que se erige en los ensayos políticos; y la otra la cual, habiendo reparado en lo anterior, se ha dado a la tarea de “rescatarlo”, ponderando valores literarios –tal vez demasiado perceptibles para el que, de una vez, está decidido a encontrarlos– sin poder abstenerse de “endiosarlo” y encomiarlo a la altura de un discípulo de Walter Pater o Gustave Flaubert.¹¹ La mayoría de los trabajos, críticas y reseñas sobre el autor de *El luto*

¹¹ Pienso en algunos de los textos que comparecen en un volumen relativamente reciente de jóvenes críticos y escritores (cf. Vicente *et al.*, *El vicio de vivir: ensayos sobre la literatura de José Revueltas*, intr. y comp. de Vicente

humano rezuman admiración o denotan la necesidad de legitimación, ya sea del escritor o de las posturas que se adopten para leerlo. No niego, sin embargo, la existencia de estudios que han decidido poner a dialogar ambos extremos exegéticos, pero sí en todos los casos he advertido que lo han hecho simpatéticamente o, al menos, “correctamente”. La academia, en tanto institución social y docente que regula y vela por la calidad científica, establece sus propias normas y leyes, que los investigadores estamos obligados a acatar; pero tal vez por ello es que muchos (y yo me incluyo el primero) perseguimos (o nos hacen perseguir) una supuesta y requerida “profundidad” y “exhaustividad” en el ejercicio académico. Creyendo ver en eso la efectividad o el éxito de la lectura, nos empeñamos en hallar sentido a todas las referencias del escritor, en descubrir nuevos paradigmas interpretativos, en decodificar a golpe de teorías e hipótesis y en ofrecer explicación hasta al último piropo de los autores, a lo que en ocasiones parece en probidad un tintazo casual, y hasta a las propias imperfecciones de las obras objeto de análisis. La gnosis académica sobre Revueltas ha incurrido tal vez demasiado en este llamado profesionalista, en el cumplimiento de un “deber ser”. Donde más se perciben los trastornos de esa voluntad es justamente en los estudios sobre esta “primera narrativa”, donde en ocasiones nos dejamos llevar (o hacemos caso omiso) por las torpezas y caprichos de una escritura iniciática, por los brochazos de un aprendiz que, ciertamente, se impondrá con una poderosa e imperfecta rareza como lo es *El luto humano*.

Por eso escribir “contra Revueltas” es aquí escribir contra esa “función autor”¹² que se ha articulado a partir de los mitemas¹³ ideológicos, historiológicos, esteticistas que conforman la

Alfonso, CONACULTA [Fondo Editorial Tierra Adentro, 500], México, 2014), o en un ensayo tan hermoso como entusiasta de Adolfo Castañón (cf. “Tres veces Revueltas”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 135, nueva época, mayo, 2015, pp. 68-71).

¹² Como podrá suponerse, me refiero aquí al concepto de Michel Foucault en su célebre exposición de finales de la década del sesenta. Cito en extenso un momento clave de su definición:

El nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior del discurso al individuo real y exterior que lo ha producido, sino que corre, en algún modo, en el límite de los textos, que los recorta, que sigue sus aristas, que manifiesta su modo de ser o, por lo menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un

gnosis sobre el escritor mexicano. Es escribir un poco al margen de las tantas devociones, esfuerzos exegéticos que se le han dedicado. Y, por más obvio que parezca, es auscultar la escritura misma, sus texturas semióticas y simbólicas, sus lógicas narrativas, los resortes interiores que excitan la interpelación y la creación hermenéutica.

Leo contra Revueltas porque evito escuchar al hombre empírico que nos ofrecen sus biografías pero también a ese que, ya en los últimos años de su vida, habló de su propia escritura, que ofreció claves y pistas luego seguidas por muchos sin reparar en el hecho de que la obra va más allá de él o queda más acá. El resultado de este ejercicio y posicionamiento tal vez no haya sido tan espectacularmente novedoso. La relectura nos devuelve otra vez al mismo escritor que ya conocíamos, pero ahora, puesto ante el mal, definitivamente uno un poco más inquietante; uno que por momentos parece negar algunas de las posturas éticas declaradas públicamente. La literatura es a fin de cuentas una intimidad y en la de Revueltas nos han asaltado algunas oscuras curiosidades de las que acaso el padre de familia o el militante político renegaran.

cierto conjunto de discursos, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre de autor no está situado en el estado civil de los hombres, tampoco está situado en la ficción de la obra, está situado en la ruptura que instaura un cierto grupo de discursos y su modo de ser singular. Podría decirse, por consiguiente, que hay en una civilización como la nuestra un cierto número de discursos que están provistos de la función «autor» mientras que otros están desprovistos de ella” (Michel Foucault, “Qué es un autor”, en *Textos de teoría y crítica literarias [del formalismo a los estudios poscoloniales]*, sel. e int. de Nara Araujo y Teresa Delgado, Universidad de La Habana/UAM-I, México, 2003, p. 361).

¹³ Por “mitema” vamos a entender aquí ese concepto fundacional de Claude Levi-Strauss en su *Antropología estructural*. Para el estudioso de la mitocrítica Gilbert Durand, el mitema sería “la unidad míticamente significativa más pequeña del discurso” (Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 344).

Capítulo 1. Breves apuntes sobre el problema del mal

La paradoja más encarnizada de las tantas que se asientan en el problema del mal no proviene de la indeterminación de su origen, ni de los sistemas lógicos que han intentado explicar su emergencia y sus manifestaciones, tampoco de la naturaleza de los sujetos que lo padecen y ejercen, ni de la diversidad de las condiciones históricas que han posibilitado las tantas maneras de proyectarse. Si se cuestionara a alguien sobre el mal, si se le preguntara, a modo de asalto, si conoce el mal, estoy casi seguro de que, sin faltar a la vanidad y a cierta autoridad que engendra en muchos el empirismo, contestaría afirmativamente y justificaría su sabiduría con pruebas contundentes y anécdotas incontestables. Contundentes, porque esgrimiría sus propias experiencias del dolor y la pena, de las privaciones y las pérdidas; los pesares de la enfermedad, las frustraciones que aniquilan y estimulan el deseo, los pavorosos remanentes de la muerte. Anécdotas incontestables, porque nada más que callar ante ese ejercicio de la naturaleza del ser parlante (que es un ser narrante) de traducir sus propias sensaciones en un relato que aspira, desde sus estructuras, a darle un sentido a las efervescencias confusas de la memoria, a los fantasmas, las heridas, las imágenes que se amontonan en la conciencia con tal de vadear los abismos de la realidad.

Sin embargo, cómo explicarle a nuestro hombre hipotético que el mal es, en efecto, lo que él, como todos los hombres, ha experimentado y lo que él, como muchos otros, como casi todos, ha intentado contener en la palabra, pero también todo lo demás que no ha alcanzado a experimentar ni ha llegado a articular mediante el lenguaje. Cómo decirle que en ese “demás”, en ese resto, en esa excedencia se extiende no sólo el fracaso de su respuesta, sino también el de la totalidad del pensamiento humano a lo largo de la historia. Cómo lidiar con la terrible evidencia de que, a pesar de los continuos ciclos de fundación y destrucción, de las aniquilaciones en masa,

las guerras devastadoras, las progresivas escalas y calidades de la violencia, los esfuerzos racionales, míticos, mágicos y místicos del hombre por aprehender el fenómeno del mal han resultado insuficientes, fragmentarios y obsoletos ante la vasta complejidad subjetiva, cultural e histórica de una realidad indomeñable.

El filósofo hegeliano William Desmond expone este desfase en palabras que devienen desde el inicio de estas páginas una declaración de principios del trabajo que aquí proponemos. Dejar constancia de las limitaciones que acarrearán una empresa como la de estudiar el mal resulta a nuestro entender un anuncio temprano de los avatares que sobrevendrán en el planteamiento teórico que aquí se pretende. Desmond, uno de los continuadores del pensamiento metafísico en la época actual, patentiza la paradoja de la que hablamos:

Hay un hiato entre la realidad del mal como se lo vive y el concepto del mal como se lo piensa, una desproporción entre el mal que se sufre o se hace y el mal que ilustra la estructura de la necesidad racional. Ser y pensar no son lo mismo en este caso, a pesar de lo que el padre Parménides dijo sobre la identidad de *noein* y *esti*, a pesar de que lo reiteraron Plotino y otros tantos, Hegel incluido. Existe una diferencia no-dialéctica entre ser y entender.¹⁴

La reacción ante semejante conflicto no ha sido otra que la de mantener vigente al menos la cuestión sobre la epistemología del mal. Los modos y estrategias para resolverla resultan, tal vez por la cualidad del objeto, demasiado humanos. El hecho de que estemos ante un fenómeno manifiesto en casi la totalidad de la existencia y perceptible históricamente en cada orden de la vida no ha facilitado en absoluto la tarea de definir el problema ni la exploración heurística de los procedimientos y métodos para describirlo y analizarlo; labor hasta el momento marcada por la incerteza y la inconclusión. Objeto universal, consustancial al ser de las cosas y a la existencia

¹⁴ William Desmond, *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 222-223.

en el mundo, el mal ha supuesto un desafío desde cuando las fuerzas de la naturaleza adoptaban ropajes sagrados, hasta la época contemporánea que proclamó la muerte de Dios en favor de una idea de progreso que igualmente ha llevado a la ruina a sociedades enteras. El saldo de esa historia ha de verse como un proceso que, en cada momento, ha intentado desde sus distintos presupuestos gnoseológicos definir el objeto a aprehender (¿qué es el mal?), establecer una etiología (¿cuál es su origen?), identificar sus cualidades fenomenológicas (¿cuál es su naturaleza?, ¿cómo se manifiesta en la experiencia perceptiva, volitiva, intelectual, axiológica del sujeto?), valorar las formas que la imaginación le ha dado, las representaciones verbales y estéticas (¿cómo se ha expresado en el lenguaje?).

En reclamo de su ubicuidad histórica y su constitución epistémica el mal ha sido abordado por el pensamiento filosófico entonces como un problema que involucra todo lo que es, al Ser mismo¹⁵ y a la existencia,¹⁶ lo cual supone al hombre frente a la gran pregunta de la filosofía y a ésta en tensión fundamental con la experiencia fáctica de la afección y el

¹⁵ Como se sabe, “ser” es la voz hispana para denominar las distintas voces que en otras lenguas se ha dado a un objeto considerado el problema fundamental de la filosofía (*tò òv, être, Being, Sein, essere*, etc.) y ha tenido disímiles definiciones de sentido según se le haya pensado como esencia, sustancia, ente, existencia. Salvo que se especifique lo contrario aquí entenderemos el ser como esa entidad considerable como esencial, inmutable, predicada de la esencia, que es siempre, que permanece a pesar de sus manifestaciones, es decir, como un ser en sí, pero también como aquello que sólo podemos bosquejar por medio de la existencia, o sea, como un ser para sí. La definición por contraste (que no por oposición) que ofrece Ferrater Mora nos ayudaría al menos a plantear una noción. Para el erudito el ser sería aquello tantas veces definido en contraste con la nada (que se verá aquí también como oposición a un no-ser), con la apariencia, con el valor y el devenir (que para nosotros se asociará a las configuraciones axiológicas derivadas de las expresiones histórico-culturales), con el deber ser (como la diferencia entre la realidad tal cual que es y la realidad como debería ser) [cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. 1 y 2, Editorial Sudamericana, 5^{ta} ed., Buenos Aires, 1964, pp. 654-656].

¹⁶ El concepto de “existencia” aquí lo utilizaremos básicamente para denominar esa entidad que está en el mundo, un estar ahí, una forma de ser y de existir de lo se considere existente (y aquí remito al concepto de *Dasein* de Heidegger) pero cuya expresión es en sí una manifestación del ser, es decir, posee una naturaleza óntica. Dada su complejidad me limito a citar a Ferrater Mora: “aparentemente, se trata de la trasposición a la realidad del *Dasein* del argumento ontológico y por ello mismo de una divinización de la Existencia. Sin embargo, como A. de Waelhens ha puesto de relieve (*La philosophie de M. Heidegger*, 1942, págs. 27-28), ello significa sólo que “la esencia de la Existencia no es sino su manera de existir”, que ser algo determinado significa para la Existencia (*Dasein*) existir según un determinado modo” (José Ferrater Mora, *Ibidem*, p. 611).

sufrimiento. En esa aventura humana los pensadores han avanzado, cada cual desde sus respectivos ámbitos (teológicos, antropológicos, morales, psicológicos) en su estructuración lógico-formal y su descripción fenomenológica generando una continua y cada vez más expansiva red de significados, conceptualizaciones y epistemes que hoy llegan a constituir un nutrido enjambre de tentativas y tentaciones, un complejo andamiaje taxonómico, categorial y teórico que conduce, incluso a los entendidos y eruditos más audaces, a reconocerse extraviados en la selva de los símbolos y los relatos.

Dada la complejidad del asunto, aquí nos limitaremos a poner sobre la mesa algunos de esos autores y conceptualizaciones sobre el mal que proporcionan herramientas y lógicas hermenéuticas y epistémicas para la auscultación del problema en la obra literaria de José Revueltas. No ha de pensarse, no obstante, que hemos buscado en la tradición filosófica las respuestas o las formas de leer e interpretar la obra literaria en cuestión. Por el contrario, a partir de un ejercicio analítico que no desatiende ni aspectos cronológicos, ni estéticos, ni biográficos incluso, y toda vez que se ha realizado la pregunta de investigación, se ha propiciado un diálogo plurívoco entre las categorías analíticas que se desprenden de un estudio de hermenéutica literaria y algunas de las que comparecen en ese corpus extensísimo e inabarcable de siglos de reflexión y exploración gnoseológica del problema.

1. 1. El mal y el drama de la libertad

La obra reciente de Rüdiger Safranski ha sido fundamental para el acercamiento al pensamiento occidental sobre el mal toda vez que en su libro traza una suerte de panorama histórico de las principales ideas que arrojaron los pensadores que se ocuparon del problema en la historia de la

filosofía. Pero no podemos pretender hallar en él las formulaciones exactas realizadas por aquellos ni con exactitud ni a cabalidad, como en ocasiones parece haber sucedido en algunos estudios sobre la literatura latinoamericana reciente.¹⁷ Safranski es profesor e historiador de la filosofía y se enrumba en un extenso comentario de las grandes obras y autores que propusieron sus tesis sobre el problema, pero no sin antes haber definido un posicionamiento frente a ellos, no sin discutir y pasar por su propia comprensión el objeto de su análisis; a fin de cuentas se trata de un ejercicio de lectura que arroja sus resultados y sus tesis.

Justamente el hecho de que se ubique el último en el tiempo tras una larga cadena de obras, hipótesis, epistemes, y que sea el privilegiado sujeto histórico que vive ya en pleno siglo XXI nos permite contar con una de las visiones más abarcadoras y sintéticas para plantear aquí una posible definición. Para él un estudio que tenga el mal como objeto central no ha de considerarse una investigación sobre un tema, o un asunto, o un motivo, o siquiera una expresión. Su cualidad inmanente y ubicua lo convierte acaso en un gran problema o fenómeno que se manifiesta en tantos órdenes de la existencia que rebajarlo a un simple concepto o tema implicaría de antemano un acto de candidez:

El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia [...] El mal no se halla entre los temas a los que podamos enfrentarnos con una tesis, o con una solución del

¹⁷ En algunos trabajos recientemente publicados en el marco de una tendencia académica y de mercado de atención a la relación entre literatura y mal, se ha encontrado la atribución de reflexiones y comentarios de Safranski a autores de la tradición filosófica occidental que él hace objeto de su análisis. Ya sea por descuido o por necesidad, lo cierto es que se pueden mencionar a modo de ejemplo los casos del estudio de Alexis Candía sobre el mal en Roberto Bolaño (cf. Alexis Candía Cáceres, “Todos los males, el mal. La «estética de la aniquilación» en la narrativa de Roberto Bolaño”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 76, abril, 2010, pp. 43-70) o de Angélica Tornero a propósito de los cuentos de Inés Arredondo (cf. Angélica Tornero, *El mal en la narrativa de Inés Arredondo*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Casa Juan Pablos, México, 2008).

problema. En los caminos necesariamente enredados pueden abrirse perspectivas en algún que otro lugar, perspectivas que dirigen la mirada hacia horizontes más lejanos.¹⁸

En este fragmento han quedado resumidas algunas de las manifestaciones que estaremos analizando en la obra narrativa de *Revueltas*. El mal puede estar en la naturaleza, si entendemos por tal esa instancia dada que existe antes y fuera de nuestra comprensión y de nuestra capacidad para dotarla de sentido en nuestra consciencia. El mal ha sido representado por el caos, nombre con el que designamos aquello que imaginamos en ausencia del orden y al que atribuimos el estado anterior al mundo y el universo, pero también el estado posterior cuando lo figuramos como resultado de la catástrofe y el fin. Muy asociada a la idea de desorden el mal además puede emerger como aquello que no participa de lo regulado, lo normado y lo ordenado, es decir, como transgresión o desequilibrio de un orden previamente establecido, pero también como aquello que escapa a lo que es, o sea, que posee a su vez la condición de no ser, como aquello que está sujeto a la contingencia. Asimismo, Safranski insinúa que el mal puede manifestarse tanto en la exterioridad del espacio cósmico como en el interior del sujeto, en “el agujero negro de la existencia”, a donde van a parar y de donde provienen la angustia, la inquietud, los desequilibrios y calamidades del hombre (como bien lo ve *Revueltas*), y que golpean inevitablemente al sujeto como una condición o cualidad inherente a él.

Pero quizás el principal aspecto que rige para él la cuestión sobre el mal sea su vínculo con el problema de la libertad. Habiendo hecho una revisión exhaustiva de esta relación Safranski se muestra convencido de que la mejor manera de abordar el mal es partiendo del hecho de que se trata de algo que se presenta ante la consciencia del hombre y que en ella adquiere las modulaciones necesarias que hacen posible que pueda realizarse:

¹⁸ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, México, 2016, p. 14.

No hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad. El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el «animal no fijado», usando una expresión de Nietzsche. La conciencia hace que el hombre se precipite en el tiempo: en un pasado opresivo; en un presente huidizo; en un futuro que puede convertirse en bastidor amenazante y capaz de despertar la preocupación. Todo sería más sencillo si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero ésta se desgaja, se erige con libertad ante un horizonte de posibilidades.¹⁹

La circunscripción del problema del mal a la conciencia, entendida aquí como instancia de relación y representación de la realidad en el sujeto a lo largo de la historia y la cultura es crucial para deslindar los derroteros de nuestra investigación. Con ello, por un lado estamos aceptando que ya sea entendido como Dios, ya como energía, ya como enfermedad, ya como violencia, el mal será siempre tratable o reconocible en la experiencia del sujeto y por sus expresiones en la subjetividad. Esta cuestión fue planteada definitivamente por primera vez en el pensamiento racionalista, en particular por Emanuel Kant, quien somete a escrutinio una tradición filosófica de base teológica de largo precedente. Ubicando a Dios como el supremo creador esta tradición discutía si el mal estaba en el hombre desde su origen y, por tanto, era producto de la obra del Todopoderoso; o si, por el contrario, éste había creado a su hijo bueno en principio, pero con la posibilidad connatural de convertirse en malo le habría entregado además el don de la libertad y viceversa. Semejante discusión que puede remontarse hasta el pensamiento epicureísta distingue la primera de las dos grandes posiciones sobre el mal en el hombre.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

1. 2. De la teodicea al “corazón humano”

Presentar el problema del mal como la aventura etiológica que dirime la existencia del fenómeno entre si atribuirlo a la voluntad de Dios o endilgárselo a la naturaleza misma del hombre ha sido una de las apuestas gnoseológicas del pensamiento racional a lo largo de la historia. El mal se ubica como objeto incómodo en el pensamiento occidental sobre la existencia de lo divino y su relación con lo humano desde las obras teogónicas de los egipcios y griegos hasta los tratados logocéntricos de los teodecistas del siglo XVIII, llegando incluso a las ordalías que organizaron tras Friedrich Nietzsche los continuos matadores de Dios.

Los relatos cosmogónicos proponían una explicación genésica del orden y el desorden, del bien y del mal, con el alcance totalizador de los mitos que permite configurar un universo perfectamente cohesionado y correlacionado desde las instancias más remotas e incognoscibles hasta el interior mismo del hogar. Años más tarde, cuando el universo, tal como lo proponían las sagas folclóricas del mito, empezó a desmerecer las lógicas empíricas y éticas de la organización social, esos mismos relatos ofrecieron al pensador las herramientas para atraer hacia el *logos*, hacia el discurso de la razón, la facultad de cuestionar, discutir y replantearse el estado de las cosas.

El paso del *mithos* al *logos* que acogió inextricablemente el dilema de la condición de lo divino en el entramado psíquico y socio-político hizo emerger, de modo mucho más consciente, la discusión sobre la existencia del mal y la conducta humana en ese ámbito que aún se compartía con los dioses. La preocupación por el fenómeno es posible encontrarla tanto en la confrontación de la filosofía griega, desde los presocráticos hasta Platón, con los motivos de la magia y el mito, como en la reformulación que opera en los tratados sobre la naturaleza de Dios desde los libros yahvistas hasta las escrituras apostólicas y escolásticas. Tanto en la línea de la

filosofía griega que tuvo su fomento en los tratados epicureístas y gnósticos como en la judeocristiana se consolida una vertiente en el pensamiento que hallará su razón de ser común en la configuración de una moral religiosa cuya sostenibilidad lógica parte de la necesidad de explicar el origen y la naturaleza del mal en un universo que es, ante todo, obra de un dios.

La teodicea ha sido entendida de manera general como la rama del pensamiento teo-filosófico que se ocupa de explorar la relación entre el mal y la divinidad, en especial, a partir de la idea de la existencia de un Dios omnisciente, omnipotente y moralmente justo. Si bien el nombre se debe al libro homónimo de Gottfried Wilhelm Leibniz, publicado en 1710 y el tercero de una serie que algunos colocan en el origen de dicha práctica filosófica empezada incluso a finales del siglo XVII,²⁰ los estudiosos del tema en la bibliografía académica han hecho extensible el término al conjunto de textos que aun desde los griegos se ha dado a la tarea de responder a la pregunta sobre la existencia del mal en un mundo habitado y creado por la divinidad. Esta corriente parte desde la gran pregunta de Epicuro, pasa por las empresas de Tomás de Aquino y Agustín de Hipona con su teoría del libre albedrío y los tratadistas dieciochescos que hallan en Hume y el reformismo calvinista de Friedrich Schleiermacher o el más recientemente Austin Farrer sus principales exponentes modernos.²¹ Paul Ricoeur resume las variantes de esa tradición al interior de las teodiceas de la siguiente manera:

Sólo hay derecho a hablar de teodicea: a) cuando el enunciado del problema del mal se apoya en proposiciones orientadas a la univocidad; tal es el caso de los tres asertos considerados más comúnmente: Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe; b) cuando el propósito de la argumentación es claramente apoloético: Dios no es

²⁰ La empresa que se desarrolla entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, que cristaliza con el libro de Leibniz, tiene como antecedentes sendas obras de William King, arzobispo anglicano de Dublín, y Pierre Bayli (cf. Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2000, p. 2).

²¹ Cf. Keneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2004, p. 2.

responsable del mal; c) cuando los medios empleados parecen satisfacer la lógica de no contradicción y de totalización sistemática.²²

Aunque con resultados diferentes y sin dejar de contribuir con el paso de los años a sus estructuras lógicas de articulación, el discurso de la teodicea parecía desatender desde sus propios objetivos y en su especificidad metodológica las manifestaciones empíricas del mal y, con ello, las implicaciones psíquicas, sociales y éticas de la posibilidad del hombre tanto para ejercerlo como para padecerlo.²³ Ésa constituye la principal razón para que Ricoeur emprenda una crítica de esta tradición, en especial del famoso tratado de Leibniz, modelo insigne de la racionalidad teológica, y según el cual el mal es una instancia cohabitante del bien en un mundo, el mejor de los mundos creados por Dios, donde todo se rige por una lógica aparentemente justa de compensación.²⁴ El mal y el bien forman parte del equilibrio del universo custodiado y juzgado sabiamente por la figura del omnisciente y el más justo de los jueces que distribuye “proporcionalmente” el daño y la redención. Al respecto Ricoeur termina sentenciando:

Lo que fracasa [en la Teodicea] es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base cuasi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida. La lamentación, la queja del justo sufriente, quebranta una vez más la idea de una compensación del mal por el bien, así como en otro tiempo lo había hecho con la idea de retribución.²⁵

²² Paul Ricoeur, *El Mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. de Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2007, pp. 40-41.

²³ Sobre la idea de que la teodicea desvirtúa el pensamiento sobre el mal al cubrir el problema de un aparataje lógico y abstracto que con el paso del tiempo dio la espalda a las manifestaciones sociales, políticas y psíquicas corroborables en forma de dolor, sufrimiento, angustia, desigualdad, etc., recomiendo el libro de Terrence W. Tilley antes citado. Su motivación para estudiar el corpus teodicéico nace de su interés por una deconstrucción gnoseológica desde la pragmática lingüística y la teoría de los actos de habla.

²⁴ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, México, 2014.

²⁵ Paul Ricoeur, *Ibidem*, p. 43.

Ricoeur entonces se remite al pensamiento de Agustín de Hipona donde halla el primero de los teodecistas que había desviado la pregunta sobre el mal, de los mitos sobre el origen hacia el terreno de la voluntad y la acción humanas. Su noción del libre albedrío coloca al sujeto ante la posibilidad de efectuar o no el mal, pero también ante el imperativo del sufrimiento sin importar la magnitud de la falta cometida, incluso, del conocimiento o no de esa falta. En Agustín la idea de la posibilidad de incurrir en el mal se transfiere de Dios (de un posible fallo en la creación de su creatura) hacia el hombre dotado de libre elección para el cometimiento de sus actos, lo cual lo convierte además en responsable absoluto de ellos. Ahora bien, ¿si el hombre no fue creado inicialmente para cometer el mal, porqué entonces sí lo afecta como sujeto y como objeto? La respuesta de Agustín fue una teodicea que, por un lado, aseguraba que se trataba de un ser racional y, por tanto, capaz de calibrar moralmente sus acciones; por el otro, retomó la idea del pecado original ya esbozada en la patrística para justificar la existencia permanente de una falta en el hombre por la cual estaría sentenciado, haga lo que haga, a sufrir.

Ricoeur se percata de que esta supuesta libertad de albedrío resulta en realidad una servidumbre, una sujeción a la condena del sufrimiento y al dolor por una falta cometida por una figura originaria cuyo acto condenó para siempre la condición humana, la especie. Esta concepción permeó la subjetividad occidental durante siglos y todavía hoy pervive en ciertos círculos comunitarios y sociales con sus respectivas variantes. En la primera narrativa de José Revueltas aparece como una constante en la conformación de la subjetividad de los personajes, en especial, en su primer relato largo, *El quebranto*, escrito apenas con poco más de veinte años. Incluso ya desde entonces el problema del sufrimiento del hombre será tratado en el marco de la culpabilidad y con un conato de interpelación hacia los preceptos de la doctrina del pecado de la Iglesia católica.

También el pensamiento de Paul Ricoeur se deriva de un cuestionamiento a la doctrina de la culpa. El francés se percatará de que esa ley de retribución –como se denominaría la lógica según la cual el hombre asumía el sufrimiento físico como el pago por una falta moral (el pecado)—²⁶, vendría a neutralizar la proporcionalidad entre la pena imputada y la falta cometida, toda vez que no existe correlación justa entre el pecado y el sufrimiento, entre la culpabilidad (consciencia de la culpa) y la condena.²⁷ Para Ricoeur esta cuestión atrae el problema hacia el interior de la voluntad como proyección o utilización de la libertad, pero lo hace con una sanción victimizante que obvia esa otra parte implicada en la posibilidad de agencia, acción y responsabilidad. Es entonces cuando emerge el corpus debido a lo que Ricoeur llama “el estadio de la sabiduría”,²⁸ que no es más que la vertiente racionalista de la teodicea donde sobresale el giro operado por el pensamiento de Immanuel Kant y Friedrich Hegel.

Los postulados kantianos del “mal radical” salvan al hombre de ese estado agustiniano que lo condenaba al sufrimiento eterno por el pecado original. Con el pensamiento ilustrado el hombre sería el agente de sus acciones y determina, con el cumplimiento del deber de hacer el bien (que es para Kant un imperativo categórico), su vínculo con lo moralmente reprobable e imputable. La filósofa mexicana María Pía Lara en un libro reciente que parte de una reevaluación del mal en tanto acto cometido, experimentado y representado por la consciencia del hombre, recuerda el paso que significó el giro racionalista de Kant:

Las teodiceas fueron las narrativas elegidas por la tradición filosófica porque al crearlas los filósofos trataban de relacionar sus preocupaciones acerca del mal con la tarea de justificar la existencia de Dios. Sin embargo, los intentos por explicar las acciones malas y el sufrimiento humano estaban condenados al fracaso porque al intentar justificar la existencia de Dios frente a tanto sufrimiento inmerecido también se acababa justificando

²⁶ Paul Ricoeur, *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁷ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil, pról. de José Luis L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969, p. 669.

²⁸ Paul Ricoeur, *El Mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, pp. 31-32.

la necesidad de la existencia del mal. Por eso Kant ya tenía claro por qué el problema del mal no puede ser un tema asociado a la existencia y justificación de Dios.²⁹

Para Kant el hombre es una criatura propensa al mal por naturaleza, y sólo puede evitarlo mediante el ejercicio ético de su voluntad. La *Willkür* que define Kant no es la simple facultad volitiva (aspecto racional de la voluntad) sino la facultad, a diferencia de los animales, de elección libre y espontánea, sin restricciones para acometer los actos más allá de que éstos sean malos o buenos moralmente. La libertad es un ejercicio de la voluntad o de la facultad humana de actuar en correspondencia con una ley moral que normaliza su acción.³⁰ El mal no estará más en la naturaleza ni en Dios, sino en nuestra capacidad de administrar moralmente nuestra libertad de efectuarlo, y será solo el sometimiento a esa ley moral que dicta lo correcto lo que nos hace buenos. Richard J. Bernstein nos lo dice de modo más expedito: “habría sido más claro si Kant hubiera dicho sencillamente que si bien los seres humanos poseen una predisposición a volverse moralmente buenos, en realidad no nacen moralmente buenos. Sólo llegan a serlo si libremente eligen actuar de modo que incorporen la ley moral en sus máximas de acción.”³¹

En la obra de José Revueltas abundan esos momentos de aspiración al bien, sin embargo, en su mayoría, son esbozados para negarse o contradecirse. El hombre revueltiano es un amasijo de contradicciones y determinismo de distinta procedencia y, por más que reconozca los medios para conservarse en el bien moral, será víctima de instancias exteriores e interiores a él que lo mueven siempre de acuerdo con máximas que implican una transgresión, un daño o incluso el sufrimiento propio. Para Revueltas el mundo es igual de defectuoso que el hombre, de tal modo

²⁹ María Pía Lara, *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona, 2009, p. 55.

³⁰ Damian Catani apunta que Kant rehúye la explicación del origen del mal por considerarlo inescrutable. Pero por otra parte celebra que su teodicea vuelva a enfatizar algo que había empezado en el propio Agustín, el papel del libre albedrío como determinante del mal (cf. Damian Catani, *Evil: A History in Modern French Literature and Thought*, Bloomsbury, London/New York, 2013, p. 12).

³¹ Richard J. Bernstein, *El mal radical: una indagación filosófica*, trad. de Marcelo G. Burello, Lilmod (Colección Estudios y Reflexiones 2), Buenos Aires, 2004, p. 43.

que cualquier acción implicará siempre la caída en el mal como por efecto de una condición inexplicable del universo. Al menos hasta *El quebranto* y en algunos de los relatos de *Dios en la tierra*, Revueltas coincide con Kant en pensar el mal como algo inefable e inaccesible, precisamente porque ambos –cada uno en su reino y salvando las distancias– comulgan con la potencia de la razón y de la capacidad de la consciencia para conducirse éticamente.

El pensamiento de Kant, atenido siempre a una lógica y su sistema, desconoce la posibilidad de que la libertad pueda llevarse hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta devenir acto malvado realizable por el placer mismo de la iniquidad.³² Para él la capacidad de hacer el mal por el placer del mal escapa a la condición humana y, en su lugar, la atribuye a una instancia “demoniaca”, sobrenatural. Revueltas, sin embargo, que ha conocido ya de algunos de los horrores de los que el ser humano es capaz para la década del treinta del siglo XX y que está obsesionado con escarbar en las concavidades irracionales de la condición humana, dará un paso más allá de Kant. Sobre todo a partir de algunos personajes de *Los muros de agua* y de *El luto humano*, y especialmente en aquellos que concibe como sujetos del mal, el duranguense terminará comulgando más con el gran antagonista del padre de la Ilustración, con el maldito Marqués de Sade.

Rüdiger Safranski nos proporciona esta visión por contraste entre uno y otro. Para él Sade es el explorador por excelencia de esas zonas infernales e infrahumanas que excitan la realización de la libertad a ultranza, sin obstáculos de una ley moral, de una normativa convencional, sin el respeto al pacto social. El hombre es ante todo un animal egótico que experimenta deseos permanentemente, los cuales, sin la mediación de instancias coercitivas,

³² Para la discusión y análisis de las limitaciones de la concepción kantiana cf. Richard J. Bernstein, *Op. cit.*, pp. 54-61.

podría estar impulsado a satisfacer de cualquier forma aun cuando ello implique la muerte de otro o de sí mismo. Leemos en el estudioso alemán:

Sade es uno de los exploradores de las zonas sombrías del universo humano. Al igual que Kant, se interesa por el triunfo de la libertad del espíritu sobre la naturaleza. Pero se trata de un triunfo en el otro extremo del espectro. Para Kant, el deber moral ha de triunfar sobre las inclinaciones naturales. Para Sade, en cambio, la libertad del espíritu se precipita en la negación absoluta: el ser entero ha de estar abocado a no ser. Esta exigencia se convierte en un fuego devorador. De igual forma que Kant busca lo absolutamente bueno, Sade busca lo absolutamente malo.³³

Ahora bien, a finales del siglo XVIII, síntoma ya del *Zeitgeist* de la Modernidad, estaba en boga en Europa el llamado al hombre natural en respuesta al crecimiento acelerado de las grandes ciudades, a la agitación de la vida cotidiana y al pragmatismo de la sociedad industrializada con los avances del liberalismo. De hecho, parte de los preceptos enarbolados por los círculos poéticos y filosóficos del romanticismo reclaman una vuelta de ojo hacia nuestra condición natural y a la reconciliación con aquellos espacios vírgenes, todavía a salvo de las máquinas y el bullicio citadino. Safranski nos recuerda que dos de los principales exponentes e influencias en ese movimiento fueron Jean-Jacques Rousseau y Johann Wolfgang von Goethe, cuya novelita sobre “el joven Werther” había ganado los aplausos del público unánimemente por la celebración “del sentimiento natural sobre la vida convencional”.³⁴ Para Safranski, Sade se va a desmarcar radicalmente de esa visión de la naturaleza. En la búsqueda del mal absoluto se da cuenta que sólo la destrucción consciente y razonada resultaría una verdadera manifestación de la libertad.

Como Sade, Revueltas ve en la naturaleza esos impulsos que sorprenden y nubilan la razón, como un monstruo (“bestia” para el marqués) que ataca al hombre y lo lleva al riesgo de sí mismo. Pero en el fondo para Sade incluso la acción de la naturaleza implica una sujeción a una

³³ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 169.

³⁴ *Ibidem*, p. 171.

ley, pues ciertamente nos puede llevar a la muerte. No obstante también esto termina siendo un acto del bien una vez que obedece al principio de conservación natural de la especie. Leemos en

La filosofía en el tocador publicada en 1775:

Si las destrucciones le son tan útiles que en modo alguno puede prescindir de ellas, y si no puede llegar a sus creaciones sin abreviar en esas masas de destrucción que le prepara la muerte, desde ese momento la idea de aniquilación que achacamos a la muerte no será ya real; no habrá aniquilamiento comprobado; lo que nosotros llamamos fin de un animal que tiene vida no será entonces un fin real sino una simple transmutación, cuya base es el movimiento perpetuo, verdadera esencia de la materia, admitida por todos los filósofos modernos como una de sus primeras leyes. La muerte, según estos principios irrefutables, no es por lo tanto más que un cambio de forma, un paso imperceptible de una existencia a otra.³⁵

Sade se rebelará contra esta posibilidad del bien pero Revueltas, hombre altruista y luchador por las causas sociales, acogerá gustoso esa hermandad natural en pos de la superación del mal. Su concepción de la muerte estará, al menos hasta *El luto humano*, relacionada con el ciclo natural de la destrucción para la refundación y el renacimiento. Donde Sade, Genet o Dostoievski se lanzan al abismo, Revueltas introducirá siempre el mensaje de luz y futuridad por más que antes se halla regodeado en la putrefacción moral y el sufrimiento humanos. Para él el dolor y la violencia son efectos de nuestra propia condición natural pero ese propio movimiento permite escapar al mal absoluto y avizorar la posibilidad de hacer el bien. La base directa de esas ideas se hallan en sus lecturas de algunos trabajos hegelianos a los que llegaría quizás por medio de los manuales de marxismo leninismo que devoró.

Friedrich Hegel, aunque también encara al hombre con Dios en cuanto a la naturaleza y realización del mal, lo hace desde una perspectiva que lo conserva en el orden de la teodicea toda

³⁵ Donatien-Alphonse-François de Sade, *La filosofía en el tocador*, edición digital, 2000, pp. 90-91. En línea: <http://www.librodot.com>.

vez que busca ajustar la experiencia del desequilibrio moral y la crisis de la existencia en el marco de su concepción del Espíritu Absoluto y la evolución histórica del mundo.³⁶

La concepción hegeliana del espíritu posee una composición y un funcionamiento dialécticos que impiden la exclusión funcional o formal de los elementos contrarios: “todo es inherentemente contradictorio”³⁷ y esta ley expresa la verdad del universo y la posibilidad misma de su desarrollo y de la ciencia que se ocupa de saberlo, o sea, la filosofía. Cuando Hegel analiza el origen del mal a partir del mito del pecado original plantea que en el hombre procede de la separación que existe en tanto sujeto cognoscente, dotado de la facultad de saber y, por tanto, de adquirir consciencia de sí, de la naturaleza exterior, de las leyes universales del espíritu que gobiernan la realidad objetiva: “dicho en forma abstracta, ser malo significa singularizarme de una forma que me separa de lo universal (que es lo racional, las leyes, las determinaciones del espíritu”.³⁸ Ese proceso de singularización, sin embargo, es algo consustancial al desarrollo humano y a la plenitud de espíritu. Aunque tortuoso y origen mismo de la emergencia del mal, ese avanzar hacia la escisión de sí es inherente al desarrollo de la consciencia de sí del hombre y a la realización misma de la realidad en un proceso que el propio Hegel ha llamado la “ruta de la desesperación”, dada la posibilidad de que aquel quede atascado en ese quiebre, en ese dualismo (que Hegel considera además falso) sin poder superarlo.³⁹ El hombre es un sufriente universal que carga con el peso del mal en la medida que tiene consciencia de su existencia. Así mismo lo

³⁶ El concepto de “Espíritu Absoluto” es mucho más complejo. Para Revueltas podemos suscribir el canje que Bernstein atribuye a ciertos pensadores de izquierda: “siempre que Hegel habla de «Espíritu» (*Geist*), deberíamos sustituirlo por el término «humanidad» (*Menschlichkeit*)” (Richard J. Bernstein, *Op. cit.*, p. 109).

³⁷ Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993, p. 439 (tomado de Richard J. Bernstein, *Op. cit.*, p. 91).

³⁸ Friedrich Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, t. 3, Alianza, Madrid, 1984-1987, p. 206.

³⁹ “Hegel es perfectamente consciente de la intensa tentación de sucumbir a esa reificación de lo finito y lo infinito espurio. Cuando define el viaje emprendido en su *Fenomenología del Espíritu* como la «ruta de la desesperación», está reconociendo cómo experimentan los hombres, una y otra vez, el dolor y la aflicción de la separación de sí, y qué tentados están de reificarla” (cf. Richard J. Bernstein, *Op. cit.*, p. 103).

entiende Safranski cuando reconoce en Hegel esta idea. La división del hombre para llegar a ser consciente de sí es un mal necesario para la realización de un bien total, del funcionamiento incontenible del desarrollo del hombre y del Espíritu. Y Revueltas parece haber tomado al pie de la letra semejante tesis. No sólo la veremos en la base de la conformación de varios de los personajes novelísticos, sino en la configuración cosmológica del mal que realiza. Safranski advierte en Hegel algo que constituye un pilar en la tesis final que aventuramos a propósito de *El luto humano* en este trabajo:

El todo puede pensarse, pero no vivirse. Sólo puede vivirse soportando las contradicciones, en la historia de las enemistades. Quizás el todo sea lo verdadero y lo bueno, pero se forma a través de la lucha de los particulares separados. El individuo, por cuanto que se desgaja del todo y se endurece en sí mismo, es precisamente mal [...] Se trata, sin duda alguna, del mal necesario, que en definitiva no puede menos de servir al todo bueno.⁴⁰

Dentro de la totalidad que representa el Espíritu, la escisión es parte de un proceso, apenas un momento imprescindible para el camino hacia otra fase de la historia y de la realidad. Para Richard J. Bernstein esa ruptura, en tanto instante de un movimiento dialéctico necesario, lleva implícita consigo ya la negación de la ruptura absoluta, del quiebre estéril y devastador, toda vez que ella misma contiene la iniciativa de reconciliación:

El estallido del mal como escisión y separación de sí no es sólo una fase necesaria en el progreso de la humanidad; en esa separación de sí ya hay una anticipación de la reconciliación, la superación del mal. La separación de sí no sólo hace surgir el mal: es necesaria para negarlo o superarlo. Y no debemos pensarlo como un movimiento histórico meramente contingente, pues la reconciliación ya está siempre implícita en la separación de sí.⁴¹

⁴⁰ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 117.

⁴¹ Richard J. Bernstein, *Op. cit.*, p. 96-97.

El pensamiento de Hegel sobre el mal se inscribe en el marco de la teodicea cuando se ocupa de resolver la paradoja que la funda y le ha dado razón de ser; a saber, la de la existencia del mal en una criatura como el hombre obrada por un Dios omnisciente y omnipotente. La particularidad de su razonamiento en virtud de ajustar y salvar el dilema de las aporías que lo constituyen se pone en función de articular un sistema donde queden conciliados los elementos que hasta el momento habían sido considerados antitéticos. En la medida que el método dialéctico se basa en el funcionamiento conjunto de síntesis y antítesis, Hegel plantea que el bien y el mal no son excluyentes sino que coexisten y confluyen tanto en el hombre como en Dios. Si en uno, en efecto, cabe la posibilidad de quedar atascado en el paso de su condición natural a su condición humana (sujeto racional y consciente de sí), y por tanto, afianzarse en el mal, en el otro, como parte del espíritu humano también se manifiesta como una escisión que siempre será superada: “ya sea que miremos el desarrollo de los seres humanos finitos en su travesía espiritual o el devenir de un Dios infinito, la manifestación del mal es igualmente *necesaria* para la realización concreta de un *Geist* infinito en el que el mal termine siendo superado”.⁴²

Hombre y Dios, y la relación que se establece entre ellos, no escapan al movimiento dialéctico que rige el desarrollo de la humanidad. El hecho de que ambas instancias, finita e infinita, se realicen por medio de iguales procesos elimina las consabidas “dicotomías entre lo humano y lo divino, entre la inmanencia y la trascendencia”.⁴³ De tal forma, tanto uno y Otro contienen esa dialéctica de la crisis y caída en el mal y la superación de ella para constituirse en elementos constituyentes del Espíritu (o la Idea). Esta “superación” (*Aufhebung*) no constituye una negación ni eliminación del objeto sino una continuidad del mismo hacia otro estado donde aparecerá transformado, si bien no despojado por completo de las condiciones de su estado

⁴² *Ibidem*, p. 103.

⁴³ *Ibidem*, p. 105.

anterior.⁴⁴ Así el mal que existe en la humanidad nunca resulta eliminado sino, antes bien, transformado en la realización, tanto de la consciencia del hombre como en la de las leyes racionales que rigen el movimiento del Espíritu, del universo natural, social, histórico. Esto justificaría en la lógica hegeliana y, en consecuencia, en la revueltiana del mal, por ejemplo, la permanencia de ciertas características procedentes del estado animal en el hombre, o la lucha constante entre una entidad y su otro, entre los contrarios, como fenómeno constitutivo de la humanidad y la historia.

Esa línea de pensamiento que va desde Agustín, pasa por Kant y llega a Hegel forma parte de lo que Paul Ricoeur denominará una “onto-teología”, forjada en el paso de la pregunta sobre el origen del mal (¿de dónde viene?) hacia la que interroga sobre la causa del obrar mal del hombre (¿por qué hacemos el mal?). Para él la onto-teología, a lo largo de sus continuas concepciones sistémicas, había resultado ineficiente para acceder al problema del sufrimiento humano. José Revueltas es hijo de esa tradición filosófica y como Hegel parece justificar en su sistema ficcional la connivencia entre la condición trágica del hombre y la evidencia de su conservación a lo largo de la historia. Así lo analiza Ricoeur:

La dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande. En este sentido, la desgracia está en todas partes, pero en todas partes superada, en la medida en que la reconciliación prevalece siempre sobre el rompimiento. Hegel puede retomar así el problema de la teodicea en el punto en que Leibniz lo había dejado por no contar con más recursos que el principio de razón suficiente.⁴⁵

Cuando Ricoeur celebra la razón práctica kantiana está viendo la posibilidad de llevar el estudio del mal a un objeto que piensa, actúa y siente y, por tanto, se hace susceptible de establecerse

⁴⁴ “Pero la superación (*Aufhebung*) no elimina o suprime lo que supera: lo superado se conserva siempre, si bien en forma alterada. En este sentido, el mal nunca es (o puede ser) eliminado del todo” (*Ibidem*, p. 104).

⁴⁵ Paul Ricoeur, *El Mal. Un desafío a la teología y a la filosofía*, p. 47.

como expresión, manifestación y encarnación empírica, subjetiva e histórica de la iniquidad. Con esto halla la manera de dirigir su estudio hacia una fenomenología de los símbolos por los que el mal adquiere consciencia en el hombre, partiendo del hecho de que, en principio, es un proceso que sólo se hará posible gracias al lenguaje, vehículo del acto de comunicación.

Para Ricoeur el discurso deviene una suerte de acto de confesión donde se van a reflejar los modos de configuración simbólica de la relación del hombre con el mal desde las primeras manifestaciones anteriores a las doctrinas de la culpa y el perdón hasta aquellas condicionadas por las normas y regulaciones de la conducta moral. Cuando el hombre confiesa su falta pone en marcha una maquinaria simbólica que nos introduce en el entramado de los conceptos del mal, ya sea que lo descubramos como perpetrador, víctima o testigo, esto es, como agente, predicado o juez: «No hay, en efecto, un lenguaje directo, no simbólico, del mal padecido, sufrido o cometido».⁴⁶

Partiendo de este supuesto es que Ricoeur encuentra además una justificación fenomenológica al hecho de considerar el problema del mal asociado a la libertad humana:

Esta decisión de comprender el mal a través de la libertad es en sí misma un movimiento de la libertad que toma el mal sobre sí; esa elección del centro de perspectiva constituye ya la declaración de una libertad que reconoce su responsabilidad, que jura considerar el mal como mal cometido y que confiesa que estaba en su mano el haberlo impedido. Esa confesión es la que vincula el mal al hombre, no sólo como a su lugar de manifestación, sino como su autor. Ese acto de asumir la responsabilidad crea el problema: no es el término, sino el punto de partida; aun en el caso en que la libertad no fuese la fuente original del mal, sino sólo su autora, esa confesión situaría el problema del mal dentro del ámbito de la libertad. Pues, aunque el hombre sólo fuese responsable del mal por puro abandono, por una especie de fatalidad que le arrastrase en la corriente del mal, derivada de manantiales originarios anteriores a su libertad, aun así siempre sería la confesión de su responsabilidad la que le permitiría asomarse al borde de ese manantial primordial.⁴⁷

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil, pról. de José Luis L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969, p. 27.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

Estamos lejos de analogar el discurso literario y la confesión, ni como ejercicio del sacramento cristiano, ni en el sentido amplio que le da Ricoeur. Pero si atendemos a la noción que éste nos ofrece podemos afirmar que todas las formas de expresión asumen la libertad de actuar y, con ello, la posibilidad de manifestar en el lenguaje la experiencia del mal. La confianza en la capacidad del hombre para conducirse éticamente y adquirir consciencia de la realidad es uno de los pilares sobre los que se articula el discurso humanista de Revueltas en la totalidad de sus escritos, ya sea teatro, narrativa o ensayo. Para él la realidad era un conglomerado de pasiones, actos, pesares y crímenes que tenían al hombre como agente y objeto a la vez en una relación de permanente tensión. El mal estaba en el centro de ese universo y el escritor Revueltas tenía una responsabilidad y un deber para consigo mismo y para su mundo. Por eso en sus obras no sólo hallamos una tentativa por concebir estéticamente un universo moral sino también el medio discursivo por el cual un sujeto histórico está lidiando desde el lenguaje literario con su propia percepción y experiencia del mal.

1. 3. El lenguaje y el mal

George Bataille en su célebre libro de 1957 establecía de antemano una relación esencial entre la experiencia del mal y el escritor. Para él éste, una vez que está en contacto con la creación, se convierte automáticamente en huésped de la dimensión moral del mundo: “la literatura es lo esencial o no es nada. El Mal –una forma aguda del Mal⁴⁸ que la literatura expresa, posee para nosotros, por lo menos así lo pienso yo, un valor soberano. Pero esta concepción no supone la

⁴⁸ En todas las versiones del texto de Bataille que hemos consultado la palabra “Mal” aparece así en mayúsculas, lo cual podría ser para el autor otra forma de remarcar la “esencialidad” del problema.

ausencia de moral, sino que en realidad exige una «hipermoral».”⁴⁹ La literatura, discurso marginal dentro de la esfera de otros discursos públicos, entrará en contradicción y estará en posición de transgredir o desarticular los estados de ideas, opiniones, pensamientos. En principio, por la cualidad de la comunicación que emprende, acto siempre solipsista, casi místico para Bataille, que interna al poeta en una exploración de aquello a lo que la moral ha intentado acicalar desde el inicio de las sociedades pero que el acto mismo de la escritura descubre y desvela. Para él la escritura implica el trato directo con el mal en la medida que en ella se intenta codificar, con los personajes, sus tramas, sus conflictos, la experiencia del sujeto siempre acechado por el sufrimiento y la abyección. Por eso de la actividad escrituraria nace siempre una culpabilidad que convierte al escritor en un maldito, en un sujeto que, como nadie, es consciente de la expulsión del paradiso y de la improcedencia de la redención:

La literatura no es inocente y, como culpable, tenía que acabar al final por confesarlo. Solamente la acción tiene los derechos. La literatura, he intentado demostrarlo lentamente, es la infancia por fin recuperada. ¿Pero qué verdad tendría una infancia que gobernara? Ante la necesidad de la acción se impone la honestidad de Kafka que no se atribuía ningún derecho [...] Al final, la literatura tenía que declararse culpable.”⁵⁰

La obra de Bataille, unas de las pioneras en la reflexión sobre el asunto, no llega a justificar satisfactoriamente esta relación. A veces nos parece que la atribución ha sido más el efecto apresurado y empírico de asociar a los autores que trabaja (a saber: Brontë, Genet, Sade, Michelet, Baudelaire, Blake, Lautremont) a una tradición estética sin pensar en las implicaciones antropológicas o políticas que están en la base de semejante matrimonio. Ciertamente el escritor puede tener un diálogo con el mal mediado por la creación estética, pero ello no se ubica al

⁴⁹ George Bataille, *La Literatura y el mal*, edición digital, p. 23. En línea: <http://www.elaleph.com/libros.cfm?item=691710&style=biblioteca>. [Consulta: 10 de enero de 2016].

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 23-24.

margen del vínculo entre el sujeto y la experiencia misma del mal, experiencia física, psicológica, religiosa y cívica.

Bernard Sichère recupera una reflexión para la literatura ampliando el radio de incidencia del fenómeno del mal, al proponer ya no sólo al escritor, sino una categoría filosófica que se dispone antes de cualquier rol, concreción y valores. Ubica el drama del sufrimiento humano en “el corazón del hombre” y, análogamente, en “el corazón del mundo”,⁵¹ como un “misterio de iniquidad”, como enigma latente y perceptible. Como pensador formado en la filosofía de la modernidad, no evade la necesidad de considerar el mal un fenómeno del Ser que tiene lugar esencialmente en la constitución del sujeto y que adquiere ciertas formas de inteligibilidad. Sin embargo, más allá de sus manifestaciones en la subjetividad y la consciencia humana y de las disímiles figuraciones verbales e imaginarias que se le ha dado a lo largo de la historia, el mal ha permanecido inalterable en su esencia como algo inaprensible, inexplicable y escurridizo a la razón, como misterio: “creo justo sostener que hay una potencia y un *enigma* del mal que se pueden situar en el corazón mismo del fenómeno humano y que poseen una consistencia propia más allá de toda manifestación empírica.”⁵² Heredero de una tradición fenomenológica que viene desde la teología medieval y pasa por Heidegger y Lacan, Sichère, sin adentrarse propiamente en la discusión sobre el origen, postula que se trata de un fenómeno constitutivo de la realidad que existe más allá de cualquier acción del tiempo y el espacio, y que ha sancionado tanto la existencia del hombre individual como sus formas comunitarias de organización. Buscando dar un nombre o una figuración gnoseológica a ese malestar, a ese ente desequilibrante que nos jalona siempre hacia nuestros límites, Sichère apela al concepto lacaniano de la Cosa.

⁵¹ “El mal es ese «corazón de las tinieblas» del que habla Joseph Conrad, uno de los grandes pensadores del mal dentro de la literatura de comienzos del siglo XX” (Bernard Sichère, *Historias del mal*, trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 19-20).

⁵² Bernard Sichère, *Ibidem*, p. 15.

El concepto de “la Chose” fue una de las reinterpretaciones con la cual el discípulo pródigo superó al maestro del psicoanálisis Sigmund Freud y donde se discutía la capacidad de la psiquis humana para acceder a la aprehensión de lo Real. Para éste sólo era posible la representación verbal en el sistema preconscious-consciente, mientras que para el inconsciente sólo era posible la representación de la cosa sin la mediación de la palabra. Ante semejante taxonomía Lacan conducirá ambos fenómenos a una dimensión simbólica donde los dos tipos de representaciones aparecen unidas y resultan igualmente creaciones derivadas del lenguaje. Así Lacan llamará *die Sache* –voz alemana usada por Freud para referirse exclusivamente a las representaciones en el inconsciente, o sea, sin lenguaje–, para designar la cosa representada en el orden de los símbolos, tanto del inconsciente como en el sistema preconscious-consciente. Pero, a su vez, propondrá la existencia de una dimensión de marca negativa respecto de aquella que se caracterizará precisamente por la imposibilidad de cualquier representación y, con ello, por la incapacidad del sujeto de acceder a cierta dimensión de la realidad por medio de la palabra, los signos o los significantes.⁵³ Equivalente a la “cosa en sí” de Emmanuel Kant, Lacan utilizará la voz heterónima para “cosa” en alemán, *das Ding*, para designar esa región vedada al sujeto.⁵⁴

Cuando Sichère piensa en el mal le está confiriendo los atributos epistémicos de *das Ding* (*la Chose*) lacaniana en tanto entidad que pertenece al registro de lo Real, instancia según el autor de los *Seminarios*, cuya simbolización en el lenguaje o en lo imaginario (por medio de imágenes) es imposible.⁵⁵ Para Sichère el gran problema del mal es precisamente esa

⁵³ Esta cuestión aparece disputada en el Seminario 7 (cf. Jacques Lacan, *El seminario 7: la ética del psicoanálisis*, trad. de Diana S. Rabinovich, Paidós, 2007). Para mayor detalle de la interpretación y resumen de esta cuestión cf. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge (edición digital Taylor & Francys e-Library), London/New York, 2006, pp. 207-208.

⁵⁴ Dylan Evans, *Op. cit.*, p. 207.

⁵⁵ El concepto de “lo Real” en Lacan es terriblemente críptico y sufre variaciones a lo largo de toda su obra. Nos limitamos aquí a señalar que no se ha de confundir lo Real, registro de la psiquis que no es ni lo imaginario, ni lo

imposibilidad del sujeto de acceder mediante sus propias capacidades representacionales, esto es, del inconsciente y de la razón consciente, a la explicación, justificación, por medio de los sentidos y el intelecto de esa fuerza que lo perturba y mantiene como ser siempre en crisis, afectado por la insatisfacción de un deseo insatisfecho de conocer. En varios momentos de su producción narrativa, sobre todo al principio, José Revueltas asimismo expresará una experiencia de frustración cognoscitiva semejante, al considerar el mal algo imposible de nombrar y de representar. Pero si tomáramos al pie de la letra tal incapacidad, o nos paralizamos ante la existencia de la Cosa, ni Lacan, ni Sichère, ni Revueltas hubieran desarrollado sus obras.

Si bien podríamos o no consentir que la Cosa, así como lo Real y la esencia última del mal en tanto ente en éstas, sea susceptible de ajustarse a un modelo hermenéutico preconcebido que permita el acceso a una verdad, a la postre para Sichère la representación y codificación en el lenguaje revela la condición de la subjetividad afectada pero también las estrategias de composición y otorgamiento de sentido a esa experiencia. El mal sería, a fin de cuentas, ese “límite inferior de toda subjetividad, amenaza interna a la cohesión psíquica del sujeto y persistencia de algo real resistente a toda simbolización pero que es preciso, sin embargo, capturar con la red sabia de los signos”.⁵⁶

A esa “red sabia de los signos” apela José Revueltas cuando traza su propia concepción del mal en calidad de sujeto, individuo social, hombre histórico y político de una cultura. Gracias a la facultad humana de atrapar en el mundo de los signos –que es a su vez una necesidad para lidiar con la destructora ironía y el absurdo desgarrador que representa la omnipresencia del dolor humano– es que el estudioso del mal puede acercarse al discurso, lugar de representación verbal, y reconocer ahí la lucha del hombre por encontrar modos de conocer las razones y los

simbólico, y que no llega a formularse jamás en ninguna de estas dimensiones, y la realidad, instancia siempre perceptible y representable tanto en el inconsciente como en la consciencia por el lenguaje.

⁵⁶ Bernard Sichère, *Historias del mal*, p. 18.

orígenes del enigma. Por eso para Sichère, el lenguaje (entiéndase acá como la forma de expresión general del sujeto) es la dimensión donde el hombre crea y comercia con las ideas, las nociones, las imágenes, los símbolos, los signos y los distintos relatos que dan forma al quebranto de su estabilidad, que rinde testimonio existencial, empírico, histórico-cultural, de la afección.

El método que propone el francés, y que nosotros postulamos como uno de los puntos de partida epistémico-metodológico para nuestro estudio del mal en el discurso literario, implica un proceso analógico en el cual la empresa de configuración simbólica del sujeto equivale de cierta forma a la empresa heurística del investigador de las articulaciones simbólicas del mal. Es así que él justifica teóricamente la posibilidad de historiar las manifestaciones del problema en los discursos literarios (estéticos, ficcionales, filosóficos) a partir de las potencialidades hermenéuticas que ofrece su dimensión simbólica, pues en ella comparecen las representaciones no sólo de la subjetividad humana en distintos momentos de la historia de la cultura, sino también los distintos estratos en los que ésta toma forma, figura, y se muestra como significante de la realidad.

Se trata entonces de tres dimensiones en las que se habrá de indagar si se pretende organizar el entramado narrativo que nos permita al menos identificar algunas nociones e ideas que han imperado en la construcción imaginaria e intelectual del mal y sobre las que nosotros estaremos trabajando en el caso de José Revueltas. La primera tiene que ver con las implicaciones simbólicas para la subjetividad occidental del acontecimiento Cristo, evento que, según Sichère, estableció una idea del sacrificio, la pena y la redención que sustenta la concepción de la muerte y el sufrimiento humano a lo largo de todo el Medioevo y el

Renacimiento, y que llega hasta nuestros días.⁵⁷ En segundo lugar habría que tener en cuenta una dimensión representativa de la psiquis donde se articula la consciencia del yo a fuerza de palabra y deseo que incorpora al sujeto al mundo de la realidad y lo salva (o no) del universo de las pulsiones primordiales, inconscientes y caóticas.⁵⁸ Y por último, una tercera –si bien resulta una proyección del estado de la subjetividad en cada época– que podríamos llamar, a despecho de Sichère, social, cívica o histórica, y que tiene que ver con la comunión de la vida entre iguales, el supuesto sobre el que se construyen las prácticas, dinámicas y normas que hacen posible la alianza y los fundamentos del pacto social.

No obstante sea el mal (llámesele “Cosa”, “cosa en sí”) en última instancia “insimbolizable”, la historia de la humanidad, del arte y el pensamiento han dado pruebas contundentes de que al menos la experiencia de esa angustia, de esa latencia, de esa entidad, *in absentia* o *in paretentia*, ha sido puesta en la palabra y articulada en el orden de los símbolos como un mecanismo de salvación o de conservación ante el asecho del vacío y la comparecencia latente de la nada.

De ese principio parte también Paul Ricoeur para adentrarse aún más en el problema, ya no sólo desde la perspectiva del sujeto sino además desde la del hombre antropológico.

Ricoeur asegura que los símbolos del mal se expresan en una serie de dimensiones por las cuales también podemos acceder a la experiencia frente a la realidad desde los primeros tiempos, es decir, desde el hombre primordial, y va a encontrar allí también el origen de la palabra en la forma de lo simbólico.

⁵⁷ “El hecho de que el Dios cristiano se haya alejado en parte de nuestro mundo no nos dispensa en modo alguno de interrogarnos sobre la fuerza simbólica que durante tanto tiempo en nuestra cultura ha definido al sujeto humano como dialéctica compleja de un alma y de un cuerpo, y sobre la fuerza del mal como algo inseparable de una economía de la salvación y de la redención, circunstancia en la que la historia humana queda a merced de una metahistoria sagrada que la ilumina y la juzga” (*Ibidem*, p. 21).

⁵⁸ *Cf. Ibidem*, p. 218.

Cuando el hombre nombra las cosas de la naturaleza, esa nueva cosa figurada (la palabra) creada adquiere un valor simbólico no sólo por su función en tanto signo (semiótico, transitivo, de comunicación) sino también en tanto entidad en la que se enclavan y establecen las bases de la relación de sí con el universo. Pero ese vínculo, expresado en la génesis misma del lenguaje, ha de considerarse en dos estatutos: el físico o fisiológico que denota la afección en términos sensibles, y lo sagrado que lo hace a partir de atribuciones de valor y funciones a lo desconocido, a lo suprasensible, y que se desarrolla desde el pensamiento mítico de los relatos cosmogónicos hasta la racionalidad gnóstica del logos y de la teología.

Bajo esta premisa Ricoeur nos ofrece la posibilidad de pensar el lenguaje y sus expresiones (literarias y filosóficas) como estamentos de configuración del mal. Al igual que Sichère, también observa tres dimensiones entre las que el estudioso del problema deberá moverse. En primer lugar, aquella que proviene del vínculo primordial; los símbolos del mal expresan la conexión del hombre con categorías cósmicas que definieron su manera de situarse e identificarse en un orden universal.⁵⁹ La condición hierofánica⁶⁰ que presentan ciertos símbolos

⁵⁹ “El hombre empieza viendo el sello de lo sagrado en primer lugar en el mundo, en elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. Así, el simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, en las que lo sagrado hace su aparición en un fragmento del cosmos, el cual, a su vez, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, integrando y unificando el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica. En consecuencia, los primeros símbolos que aparecen son el sol, la luna, las aguas, es decir, todas ellas realidades cósmicas” (Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil, pról. de José Luis L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969, p. 132).

⁶⁰ Empleo aquí “hierofanías” para designar las manifestaciones de lo sagrado. Al igual que Ricoeur, tomo la denominación de Mircea Eliade:

Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía*, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*. [...] De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano” (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Guadarrama [Punto Omega], Madrid, 1981, p. 9).

revela la incidencia de las nociones del mal en la subjetividad humana a partir de la relación con entidades sagradas, con manifestaciones de lo santo. El recurso a los símbolos de naturaleza cósmica implica un regreso al origen mismo del hombre y a un lenguaje natural que abre las puertas a ciertas zonas de configuración de la subjetividad.

La segunda dimensión simbólica por donde se expresa el lenguaje del mal y que Ricoeur reconoce en estrecha simbiosis con lo cósmico es la onírica. Hundiendo sus razones en Freud dice: “el cosmos y la psique son los dos polos de una misma «expresividad»; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia «sacralidad» al intentar descifrar la del mundo”.⁶¹ Cuando el hombre busca dar sentido a las manifestaciones que le superan y le son incomprensibles, asistimos, a su vez, a la configuración de un lenguaje que representa en nuestra dimensión psíquica la experiencia del horror. Los símbolos que expresa la presencia del mal en el mundo de los sueños van a tener por un lado un basamento cosmológico (que lo ata a lo sagrado) y por otro un componente cultural (igualmente simbólico si lo entendemos ya no con Freud sino con Lacan) que dan lugar a la dimensión subjetiva donde nos representamos a nosotros mismos, donde tiene lugar la configuración del yo como sujeto, como ser social y como figuración poética.

La tercera dimensión que retomamos de Ricoeur para nuestro estudio en José Revueltas tiene que ver con el espacio de la invención imaginaria y verbal del horror. A diferencia de la alegoría o el mero signo referencial, el símbolo es la entidad mayestática de la función poética del lenguaje. Por medio de la dimensión simbólica la lengua se reproduce y regenera, se desentumece de las palabras y las ideas adocenadas en los signos estatuidos por el uso. El lenguaje poético, es decir, la literatura, es una manera de expresar el mundo que nos rodea, pero también nos hace convertirnos en el ser que somos y en el sujeto que experimentamos ser.

⁶¹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 249.

Hasta el momento en que Ricoeur empieza sus estudios sobre el mal, nos dice, la filosofía se había empeñado o dedicado a la cuestión del origen sobre el primado de la búsqueda de una verdad, y llegó un punto en que la pregunta obcecó las alternativas de continuidad. Por eso se dio a la tarea de reformular la manera de meditar sobre los símbolos, ya no desde el pensamiento especulativo que indaga en el sentido oculto y originario, sino desde los sentidos que están ya en él. Para Ricoeur –y la frase ya es casi una consigna entre los entendidos– el símbolo “da que pensar”; esto es, que “da algo” y que eso dado “es algo que pensar”.⁶² Gracias al reconocimiento de la dimensión lingüística del mal, lo que en principio planteó como una fenomenología, fue adquiriendo cada vez más el cariz de una hermenéutica de los símbolos religiosos. Su estudio, en gran medida influido por la historia de las religiones y la antropología, planteaba la “simbólica del mal” como un método hermenéutico que rehuía las interpretaciones alegóricas de los símbolos y los mitos, para propiciar una lectura o exégesis “creativa”, generadora de nuevos sentidos y lógicas, de potenciales cadenas de significantes. En principio esta definición de la “simbólica del mal” se limitaba exclusivamente a los símbolos, pero, con el paso del tiempo, el propio Ricoeur hará su giro hacia otros aspectos del lenguaje y, en especial, del discurso, lo cual hizo posible que se replanteara la mediación de los signos y de los textos escritos, digamos, de la literatura, en la configuración de la experiencia humana del mal.⁶³

⁶² *Ibidem*, p. 700.

⁶³ “No hay comprensión de sí que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. Al pasar de una a otra, la hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar la fenomenología. Sigamos, pues, las fases de esta emancipación” (Paul Ricoeur, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Análisis*, núm. 25, 2000, p. 203).

1. 4. Posibilidades de una “simbólica del mal”: de Paul Ricoeur a José Revueltas

Para Paul Ricoeur el gran desafío (y la utilidad) de una simbólica del mal es el de la reflexión a partir del ofrecimiento generatriz de los símbolos, tanto de aquellos que observamos en el origen mismo del lenguaje, como de los que se desarrollan posteriormente en los mitos. Apoyándose en sendas obras de Mircea Eliade y Gaston Bachelard, Ricoeur verá en los primeros un conjunto de voces del hombre antropológico como “mancha”, “ceguera”, “peso”, “desvío” que están en la base del lenguaje sobre el mal, y que más tarde la teología y las teodiceas recuperan para conformar sus discursos y doctrinas sobre el pecado, la culpa, la falta, el sufrimiento y el castigo. El segundo orden simbólico sobre el que pondrá la atención es aquel que se fue formando a partir de resignificaciones teogónicas, cosmogónicas y en la tragedia griega. Para él se trata del discurso de los mitos, en donde los semas primordiales que nombraban experiencias físicas y rituales del hombre primero, adquieren una composición simbólica mucho más compleja y descubren ya una visión ética del mundo, una en la que el hombre se sabe absoluto responsable de su incursión en el mal por el uso desmedido de su libertad.⁶⁴

Para el pensador francés los símbolos primarios del mal se convierten en mito toda vez que son representados narrativamente. Su carácter narrativo inserta la simbólica del mal en el terreno de la articulación ficcional e introduce los símbolos en una secuencia de acciones, en un espacio, en una sucesión en el tiempo (como en la tragedia, por ejemplo). Si el lenguaje de la confesión configura las nociones con las que el hombre representa y se hace consciente de su

⁶⁴ Esta noción de “visión ética” la declara Ricoeur originaria de Hegel. Su uso acá es muy concreto para definir el objeto al que ha de apuntar el estudio sobre el mal en el hombre: “¿Qué entendemos aquí por «visión ética del mundo»? Si tomamos el problema del mal como piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender cada vez más íntimamente la libertad y el mal a la luz recíproca con que se esclarecen mutuamente. La grandeza de la visión ética del mundo consiste en llegar lo más lejos posible dentro de esa dirección” (Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 7).

propia experiencia del mal, los discursos míticos abonan el material simbólico para la generación de relatos, fábulas y cuentos que explican y encarnan el drama mismo de esa configuración. Un regreso a los mitos permitiría, así Ricoeur, una comprensión del mal despojada de los discursos “onto-teológicos” (la tradición teodiceica del pensamiento sobre el mal, Kant y Hegel incluidos) y recuperaría para el sujeto contemporáneo la posibilidad de repensar o imaginar lo reprobable y lo castigable del dolor y la infracción moral. Por eso Ricoeur asegura que “si el mito invita a la especulación y hasta la presagia, es precisamente porque el mismo mito es ya una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, que constituyeron la conciencia de pecado anterior a esa hermenéutica. Si el mito da que pensar es porque él de por sí interpreta otros símbolos”.⁶⁵

Cuando vemos a Ricoeur insistir en que “el único acceso a la experiencia del mal son las expresiones simbólicas, trátase del mal padecido o cometido, del mal moral o el sufrimiento”,⁶⁶ no podemos dejar de reconocer en ello también la premisa de la que parte un autor contemporáneo a él como José Revueltas, que destinó casi la totalidad de su obra narrativa a explorar los caminos de los símbolos para configurar universos ficcionales que develaran la dura lucha del hombre con la abyección desde el instante de su nacimiento.

Convencido de que el mal no sólo está en el origen del universo sino también en el del hombre antropológico, Revueltas recaba un nutrido número de manifestaciones simbólicas en diversas tradiciones teogónicas, antropogónicas y míticas, para proponer una cosmovisión que, apoyada en las potencialidades del lenguaje poético, presenta una composición holística donde se entrelazan el pasado y el futuro, lo sagrado y lo profano, lo finito y lo infinito.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 550.

⁶⁶ Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*, trad. de María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas, Asociación Editorial La Aurora (Ediciones Megápolis), Buenos Aires, 1976, p. 55.

Y es que, como pocos escritores de su momento, el mexicano hace de la ficción narrativa, antes que todo, una exploración simbólica de varios de los relatos que han organizado semántica, lógica y epistemológicamente a lo largo de la historia de la cultura la experiencia humana del mal. En su obra narrativa parece haber intuido esta facultad del mito para indagar en lo que él creía podía ser una dialéctica universal del malestar humano por el acecho de la Cosa.

Ahora bien, no es Revueltas el filósofo ni el antropólogo; escribe desde una comprensión del acto de la creación de signos y sentidos cultivada en la prepotencia de la razón, la ciencia y el conocimiento históricos. Los mecanismos y proceso de revisión y lectura de las distintas tradiciones simbólicas que han pretendido dotar de sentido al mal y que alcanzamos a percibir en sus novelas están jalonadas por una voluntad creativa de reconfiguración y resignificación. Con ello quiero insistir en que Revueltas, hombre de su tiempo, nos entrega su propia concepción del mal en su momento histórico-cultural, una muy suya “simbólica del mal”. Las obras que someteremos a estudio aquí parten, en buena medida, de un cuestionamiento a los símbolos que componen los relatos míticos del mal. Revueltas los pone a dialogar en una estructura narratológica y poética que detona y establece nuevas posibilidades lógicas y simbólicas de pensar y figurarse el universo en una situación histórico-cultural determinada.

La gran osadía del mexicano (lo que constituye además uno de los ejes para su configuración de un orden universal particular) no sólo radica en intuir la potencia de los símbolos y los mitos para adentrarse en el mal, y en sumergirse en aquellas dimensiones del sujeto sichèriano y el hombre de Ricoeur, sino además en traerlas y entreverarlas con una cuarta instancia que forma parte fundamental de su visión ética del mundo. Me refiero a la dimensión histórica del símbolo en la cual vamos a encontrar significantes que encierran conceptos, eventos, fenómenos que informan un episteme histórico-cultural. Para ello Revueltas,

integrándose a una larga tradición que se remonta a los diálogos de Platón, en la que el mito se instala en el discurso por su naturaleza dramática y activadora de una operación, por supuesto, representativa pero también gnoseológica, desarrollará una simbólica del mal sobre la base de un ejercicio de demitologización el cual comparece en su escritura, en el texto, y en los comportamientos de ese autor modelo que articula sus cuentos y novelas.

Marta Portal en su estudio sobre *Los días terrenales* se apoya en la *Anatomía de la crítica*, de Northrop Frye, y apunta el carácter estereotipado del lenguaje mítico que ofrece paradigmas estructurales y modelos de pensamiento a la literatura para el cumplimiento de su función expresiva y representativa.⁶⁷ Y no cabe duda de que la obra de Revueltas está plagada de este utilitarismo de motivos arquetípicos y simbólicos. Pero acaso queremos apelar aquí a una razón que está más allá de la propia agencia de la figura autoral y que pertenece, antes bien, al origen y propiedades antropológicas del mito y su relación con el discurso narrativo.

Paul Ricoeur se distancia de la supuesta evidencia de que el mito sólo puede contarse en la estructura o leyes del relato. Sucesor de formas rituales primitivas, prelingüísticas, el mito asume, en su inicio para constituirse y comunicarse, episodios, personajes, secuencias temporales. En esa asunción Ricoeur se halla una relación simbólica entre el mito y el drama implícito en el hecho mismo de la “representación”, o, para nuestro interés, de la simbolización de los fenómenos del mundo que rodean al hombre. Que exista una sujeción del mito a las formas estructurales y figurativas del cuento revela para él el fin de la “consciencia mítica” del hombre primitivo, capaz de armonizar la totalidad de su realidad con los valores y significados que le asigna en sus relatos primordiales, y el comienzo de una que crea y desarrolla las figuras

⁶⁷ Cf. Marta Portal, “Destino terrenal y redención de la existencia por el discurso. Una lectura mítica de *Los días terrenales*”, en José Revueltas, *Los días terrenales*, edición crítica y coordinación de Evodio Escalante, Colección archivos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992 pp. 292-322.

plásticas, los personajes, la temporalidad, para expresar el sentido de una plenitud (la del mundo, la del universo) que nunca llegará a aprehender a cabalidad.⁶⁸ Leemos en Ricoeur:

Si se viviese la plenitud, la encontraríamos por doquier en el espacio y en el tiempo; pero como sólo se la vislumbra simbólicamente, por eso necesita signos privilegiados y una exposición sobre esos signos. Su heterogeneidad confirma la presencia de la totalidad significativa con sus toques contingentes; por eso el mito tiene por misión salvaguardar los contornos finitos de esos signos, que nos remiten a su vez a aquella plenitud que más bien vislumbramos que vemos.⁶⁹

Debido a la consciencia de ese desfasaje entre realidad y posibilidad mítica, entre totalidad de la realidad y codificación mitológica y mitoléxica (si se me permite el neologismo), dice Ricoeur, el mito-relato encarna en su origen el drama de la representación de los signos de lo sagrado, o sea, de lo que se percibe en el universo por el sujeto primitivo. Y la derivación –propone–, la consecuencia narratológica, digamos, es la de representar siempre esos signos en los orígenes y en el fin. El mito contiene así en su origen mismo una composición estructural que remite a los inicios y a los finales del hombre y del universo:

¿Por qué el mito-cuento nos remite simbólicamente a un drama? Por la siguiente razón: porque la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que en el principio y en el desenlace de una *Historia* fundamental. La plenitud que nos señala el mito simbólicamente ha seguido un proceso peligroso y doloroso de instauración, pérdida y restauración. Por consiguiente, esa plenitud no se nos da: no sólo porque no es una vivencia, sino sólo una significación, sino porque, además, su

⁶⁸ Confesamente Ricoeur parte para su hipótesis de los estudios de Claude Lévi-Strauss que plantean el desfasaje que existe entre los significantes que proporciona la realidad y la capacidad de significación del hombre con sus sistemas de signos. Leemos en el antropólogo estructuralista lo siguiente:

El universo ha significado mucho antes de que se comenzase a saber lo que significaba. [...] Ha significado, desde el principio, la totalidad de lo que la humanidad puede esperar conocer. [...] El hombre dispone desde su origen de la totalidad del significante, que le fuerza a buscar un significado, dado como tal sin ser empero conocido. Hay siempre una inadecuación entre ambos, [...] que da como resultado la existencia de un exceso de significante con respecto a los significados sobre los que puede fijarse. En su esfuerzo para comprender el mundo, el hombre dispone siempre, pues, de un excedente de significación (que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico que los lingüistas y etnólogos han de estudiar) [Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, FCE, México, 1971, pp. 41-42].

⁶⁹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 457.

significación pasa por el fuego del combate. El mito, lo mismo que el rito, bebe en ese drama original la discursividad peculiar del relato.⁷⁰

El propio Ricoeur advierte que su hipótesis acaso puede no ser comprobable en la totalidad de los mitos pero sí dedicará una buena parte de su libro a demostrarla en esos que llama, junto con la antropología filosófica, los mitos de origen y de fin. A los efectos de este estudio la presencia del mito en una obra como *El luto humano* –y podría extenderse con sus matices a las tres novelas– trasluce este drama originario del relato mítico en tanto dimensión sígnica y verbal donde se codifica y significa la totalidad de un fenómeno como el mal por medio de la remisión hacia los aspectos de lo sagrado. Así la apropiación de los símbolos míticos del mal en las obras revueltianas remitirán siempre a los orígenes y el final del hombre y el mundo; esto es, a la simbólicas que se generan en los relatos antropogónicos y escatológicos). Entonces, propongo no sólo ver la presencia del mito en la primera narrativa de Revueltas como una elección de carácter eminentemente narrativo o poético, sino también como una suerte de consumación de esa hipótesis de Ricoeur por la cual el mito-relato es una composición cuya estructura, signos y significantes, constituyen un artefacto simbólico de exploración y configuración heurística y gnoseológica de la representación del drama del mal en el hombre y el mundo, de esa aspirada aprensión (simbolización mediante) de una totalidad o plenitud.

¿Dónde, sin embargo, entra para nosotros la agencia de una figura autoral que se transparenta y manifiesta en las modulaciones de un autor modelo? Precisamente en aquellas proyecciones de una voluntad de conocimiento del mal en un momento histórico y una cultura determinados. A José Revueltas no le basta con “mostrar” o “representar”, tal como el pensamiento contemporáneo sobre una *raison d’être* de la literatura pregona como seña de identidad del discurso literario, y como ha sido expresado eventualmente por algunos estudios a

⁷⁰ *Ibidem*, p. 458.

propósito de sus novelas. Si esto fuera cabalmente cierto, ahora estaríamos quizás hablando de uno de los grandes narradores o novelistas del siglo XX hispanoamericano, de lo cual descreo a despecho del criterio de muchos. Revueltas parece un compulsivo persecutor de la verdad que se camufla entre los temas que trata, entre los personajes que inventa, entre los fenómenos que percibe en su realidad y *estetiza* en la ficción; una necesidad de verdad que deviene siempre retórica de lo sublime, discurso de lo infinito, pantomima verbal del pensamiento dialéctica, simulacro de plenitud y totalidad.

Lo paradójico, podría pensarse, es que, al menos en el terreno de la narrativa, recurre por lo general al mito y a sus símbolos diversos que han tenido formulaciones y variantes a lo largo de las civilizaciones. Y es que, para él, la simbólica adquiere también funcionalidad científica (en el sentido más etimológico de la palabra) y, con esto, entiéndase también, hermenéutica, pues en la revisión, relectura y resignificación que fragua recupera una forma de comprensión del funcionamiento, de una posible lógica del ser del mal. En este sentido el mito tal y como lo vemos en la obra de Revueltas va ser esa dimensión simbólica que conduce y coloca al sujeto contemporáneo e histórico frente a aquello que constituye su origen y su límite, que habla de sí mismo y de su tiempo desde la figuración de su nacimiento y de su finitud. Este entendimiento lo hallamos unos años después de las obras analizadas aquí en el pensamiento de Paul Ricoeur:

El mito, por lo tanto, ya no puede definirse como una negación de la ciencia; consiste en la mundanización del más allá de la realidad conocida y tangible; expresa, en un lenguaje objetivo, el sentido que el hombre adquiere de su dependencia con respecto a aquello que está en el límite y en el origen de su mundo [...] El mito no expresa una proyección del poder humano en un más allá ficticio, sino, en cambio, la confiscación que el hombre opera, por medio de la objetivación y la mundanización, de su origen y de su fin.⁷¹

⁷¹ *Ibidem*, p. 130.

Esta relación del hombre de hoy con el mito, percibimos aquí, sobrepasa la condición agencial de una mera voluntad estético-autoral; es ante todo, un ejercicio hermenéutico y culturoológico que Ricoeur (inspirado en sus lecturas de Rudolf Bultmann) llamará “demitologización”. Por medio de este proceso, dice el filósofo francés, el hombre moderno mundaniza aquello que lo excede, que está más allá de su comprensión, pero que los mitos ofrecen en forma de relato, en forma de símbolos que permiten dotar o generar significantes y significaciones: “si el mito puede ser una proyección, en el plano de las representaciones, es porque, en primer lugar, ha sido la reducción del más allá al más acá; la proyección imaginativa no es más que un medio y una etapa de esta mundanización del más allá en términos del más acá.”⁷²

Lo que Ricoeur llama “demitologización” es, antes bien, un proceso de comprensión radicado en el hombre moderno quien, una vez consciente de una plenitud que lo excede, recurre al mito y al relato para intentar representarse su propia relación con el universo desde su propio momento en la historia y el tiempo. Así el hombre busca en los símbolos del origen de sí la posibilidad para proyectar sus propios códigos de configuración de su existencia y de su destino.

Si entendemos con Ricoeur la demitologización como procedimiento de reconsideración hermenéutica y proyección o representación de los símbolos de lo sagrado con los símbolos que hablan de nosotros mismos, habrá que ver en Revueltas este proceso en su doble operatividad: una mundanización de los mitos de lo sagrado y una mitologización de los mitos de lo mundano histórico. *El luto humano* es el escenario por excelencia donde tiene lugar esa “demitologización”. Revisión de varias cadenas simbólicas del mal, en dos tradiciones discursivas: por un lado, la judeocristiana, con sus mitos de origen y del fin en las figuras de Adán, Caín, Abel, Jesús Cristo, la culpa y la redención, el Juicio Final; y por otro, la de los mitos prehispánicos mexicanos, con sus figuras de Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Cuatlicue, los

⁷² *Idem.*

sacrificios y la ciclicidad de la vida y la muerte.⁷³ Pero, también, a estas dos va a sumarse una tercera tradición, moderna, laica, que igualmente se intentará “objetivar” por medio de los mecanismos que ofrece el pensamiento y el discurso simbólico de los mitos: la construcción historiográfica de México y del “hombre mexicano”.

Queremos apartarnos aquí de entender demitologización exclusivamente como una desacralización o desvirtuación de las lógicas simbólicas que ofrece el pensamiento mítico en las distintas tradiciones que comparecen en la novela. Si bien es posible detectar cierta función deconstruccionista y hasta deslegitimante de ciertas formas de religiosidad y comprensión subjetiva del hombre y su existencia,⁷⁴ nos gustaría observar antes a un Revueltas que las convoca porque reconoce en ellas los derroteros simbólicos que han poblado de significantes y significación la el pensamiento humano de la angustia, la falta y la pena. Entre estos, los discursos que ha articulado la historiografía científica no pueden ser menospreciados si se pretende una configuración sistémica, totalizante del mal. Es precisamente el mito quien permite establecer esa relación simbólica entre tradiciones discursivas aparentemente inconciliables. Leyendo desde la propuesta de Ricoeur podemos plantear que Revueltas mitologiza una serie de fenómenos de su realidad (eventos de carácter histórico) en la medida de que, para escrutarlos, dotarlos de sentido, comprenderlos en una lógica del universo, recurre al lenguaje “objetivante” de los mitos de origen y del fin existentes o creados en culturas precedentes y aun primordiales.

⁷³ En las obras que analizamos aquí pueden detectarse además reminiscencias más o menos explícitas a otras tradiciones míticas, sobre todo a partir de la presencia de ciertos motivos arquetípicos que son comunes a varias culturas, pero serán las señaladas las que comparezcan con mayor incidencia en la configuración simbólica del mal. Para un estudio de reconocimiento de la variedad mítica en Revueltas cf. Helia A. Sheldon, *Mito y desmitificación en dos novelas de José Revueltas*, Editorial Oasis, México, 1983.

⁷⁴ La crítica revueltiana ha abundado en esta “utilización” de los motivos, sobre todo, en lo que refiere a los bíblicos pertenecientes a la tradición del pensamiento judeocristiano, y le ha llamado “desmitologización” (Hilda A. Sheldon), “inversión” (Publio Octavio Romero y Jorge Ruffinelli) o “desacralización” (Marilyn Frankenthaler).

Esta exploración en ambos sentidos, es decir, hacia los símbolos primordiales que informan la experiencia del mal de base antropológica y otra hacia los constructos simbólicos que fueron concibiendo las nociones y conceptos asociados a la caída, la culpa, la falta, la redención, pero también, otras como la ceguera, la transmigración de las almas y un largo etcétera, y expresarlo en los relatos mitológicos, llegará a exigir la construcción de un método y un objeto que, como ya se dijo, Ricoeur denomina la “simbólica del mal”. Método que es el de afrontar el símbolo como algo legible, como algo que da que pensar creativamente, sin fin, pero también como objeto, porque en ello descubre un funcionamiento, una lógica y una complejidad estética y epistemológica.

Por eso cuando apelamos al estudio de una “simbólica del mal” en José Revueltas partimos de la evidencia en sus textos narrativos de una ponderación y explotación de la dimensión simbólica del lenguaje literario o poético, tanto para dialogar con una tradición conceptual, lógica y epistémica del mal, como para cuestionarla y reformarla en virtud de un nuevo orden estético, de un nuevo discurso, el del relato. Posiblemente no haya una obra como la del autor de *El luto humano* que, partiendo del vínculo antropológico, simbólico y gnoseológico entre la experiencia misma del sujeto y el lenguaje que ha concebido para constituirla y comunicarla, encarne el drama de la representación simbólica del mal tanto en el sentido de Paul Ricoeur, es decir, como la relación de la conciencia con las expresiones de una subjetividad primordial y mítica, como en el que defiende Bernard Sichère lacanianamente, a saber, en tanto negociación de los códigos que conforman la subjetividad contemporánea, mezcla de las intuiciones imaginarias de la cultura griega, la judeocristiana y los epistemes fragmentarios, heterogéneos y desconcertantes que acusan el desamparo del hombre racional, laico y jurídico frente al horror.

Una simbólica del mal constituye aquí entonces un sistema de funciones, estructuras, significantes y discursos cuyas concreciones semióticas, semánticas, lógicas, estéticas en el relato develan los mecanismos y códigos discursivos y narratológicos de un escritor para mostrar su propia comprensión del fenómeno del mal en el mundo que le es contemporáneo. Pero también adoptamos la “simbólica del mal” en tanto método heurístico que nos permita elaborar un discurso a partir de una exégesis simbólica, alegórica, semántica y narratológica de un universo estético que busca dotar de forma y sentido en el lenguaje al mal.

Capítulo 2. “Los quebrantos” o las tribulaciones del joven Cristóbal

En una carta aparentemente fechada el 19 de abril de 1938 en Morelia, Silvestre Revueltas hacía la primera crítica literaria a una novela de su hermano José.⁷⁵ Con el cariño confeso del hermano mayor, Silvestre muestra su inconformidad con las elecciones estéticas del joven escritor, con el manejo de las acciones y de la enunciación, con la configuración de los personajes y, acaso más enfáticamente, con la articulación del narrador y la voz narrativa, la cual condicionará, en cierto grado, el tratamiento del asunto y el tema en la obra:

Yo creo que Cristóbal podía haber inventado –si le repugnaba acercarse para oírlo de viva voz– la historia más cruel que la de él mismo, de alguno de aquellos infortunados, es decir haber demostrado aunque fuera un pequeño interés en la degradación de los otros. Todos pasan como en la noche de una pesadilla y no cuentan sino como sombras. Sólo conocemos el dolor y la angustia personal de Cristóbal y apenas –y ya como una magnanimidad extraordinaria– algo del dolor y la angustia de Abel.⁷⁶

En el horizonte de expectativas del crítico de ocasión hay dos principios axiológicos que guardan la verdadera naturaleza del reclamo estético que realiza: el primero, la teleología que exigía del escritor el deber de sacar la cabeza para servir de cronista del mundo que le rodea, el cumplimiento de su función de testigo y testimoniante de esa masa indefinida y distante que en el comentario aparece condensada en la palabra “otros”; el segundo, en estrecho vínculo con lo anterior, es aquel que promueve en el género novelístico la capacidad formal de representar los sucesos de la realidad concreta de su tiempo por medio de la descripción de acciones,

⁷⁵ La carta sería publicada por el propio José Revueltas en *El Gallo Ilustrado* con una nota que la fechaba en 1937 cuando aún la novela, que data de principios del año siguiente, no había sido escrita. En el tomo I de *Las evocaciones requeridas* sus editores corrigen el anacronismo. De ahí que aquí se designe el 19 de abril de 1938 como fecha original de la misiva (cf. José Revueltas, *Las evocaciones requeridas [Memorias, diarios, correspondencia]*, t. 1, *Obras completas*, t. 25, recopil. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de José Emilio Pacheco, Ediciones Era, México, p. 326).

⁷⁶ *Idem.*

acontecimientos y eventos, es decir, la demanda de “recreación” de un mundo más corroborable, más verdadero que verosímil.

Ya se deba a la asunción del rol de consejero circunstancial, ya al primado de sus propias concepciones estéticas, lo cierto es que Silvestre se muestra perturbado por la manera en que ese autor primerizo ha decidido nombrar las penurias del hombre. Pareciera disgustarle los caminos adonde conduce el posicionamiento de la voz narrativa al interior psíquico del personaje principal. Pareciera creer improcedente o estéril la decisión del autor de convertir todo el relato en la configuración solipsista de la subjetividad de un adolescente –en lo que algún malicioso pudiera inferir cierta reticencia hacia la prosa de orientación psicológica–. Se pensaría, incluso, que le incomodó la falta de diáfanidad expresiva (la ineficacia comunicativa), la implosión de cadenas simbólicas que guardaban para sí todos los mensajes, la falta de matices del mundo ficcional, la diversidad de la escala de grises.

Y ciertamente nada se le puede reprochar a semejantes observaciones, porque en *El quebranto* es posible detectar una larga lista de incorrecciones e incoherencias, de excesos y adolescencias –¿puerilidades?– de todo tipo, pero también el germen del estro poético de un escritor que se tomaría toda la vida en alcanzar una forma narrativa para explicarse los fenómenos siempre esquivos del sujeto y los resortes más sombríos y escurridizos de la experiencia estética y cognoscitiva de la realidad.

Precisamente esa reclusión en la subjetividad de un sólo personaje central y esas sombras pesadillescas entre las que con esfuerzo se puede distinguir un objeto empírico concreto forman parte de una estrategia incipiente para la construcción de un sistema representacional de las manifestaciones del mal en la experiencia humana.

Para nuestro estudio, el drama de Cristóbal representa esa primera salida al mundo del hombre revueltiano y la primera pieza en un sistema de constitución holística (que va desde la primera versión de *El quebranto* hasta *El luto humano*), donde el lenguaje se interna y se explota en su dimensión simbólica para escrutar y reconfigurar el misterio de “lo Real” y el modo en que el sujeto se acerca a ello y lo habita, aunque en eso le vaya a la vez la vida y la muerte. Es *El quebranto* la entrada del sujeto en el mundo del dolor, cuando la felicidad de la infancia apenas sirve para lidiar con “la noche de una pesadilla” (como escribiera Silvestre), y donde se erige el bosque de símbolos que compone la aventura poética de José Revueltas.

2. 1. *El quebranto* o de la novela anfibia

Más allá de la historia rocambolesca que envuelve la primera versión del manuscrito de *El quebranto*, cuando Revueltas se empeña en la organización del material narrativo disperso en revistas y periódicos para su publicación en forma de libro de cuentos –*Dios en la tierra*, que saldrá a la luz finalmente en 1944–, un año después de haber obtenido el premio por *El luto humano*, los consejos de su hermano serían ampliamente atendidos.⁷⁷ La versión que resulta de la reescritura del manuscrito de 1938, y que el propio autor se encargó de promocionar como el

⁷⁷ En cartas a su esposa Olivia Peralta, fechadas el 8 y 9 de diciembre de 1939 desde Guadalajara, Revueltas cuenta que durante el viaje su maleta había sido robada con varios libros y los originales corregidos de “El quebranto” en su interior (*Las evocaciones requeridas*, t. 1, pp. 188 y 189). Sin embargo, por una carta anterior, fechada el día 7 de noviembre, sabemos que antes del incidente había entregado a la imprenta una versión del manuscrito del relato para su publicación. En esta carta Revueltas le pedía a su esposa Olivia Peralta que fuera a recogerla a la imprenta y que la conservara (*Las evocaciones requeridas*, t. 1, p. 183). Años después aparecerá precisamente entre la papelería de Olivia Peralta lo que pudiéramos sospechar se trata de aquella versión enviada a la imprenta y recogida por ella en persona. En el tomo 11 de las *Obras completas* se reproducirá dicha versión.

primer capítulo de una novela perdida, gana en todos los sentidos.⁷⁸ Por eso y porque consideramos que se trata de dos versiones de una misma obra que comparten argumento y exploraciones simbólicas para representar la angustia del sujeto en un punto de inflexión de la conformación de su yo, es que se propone aquí trabajar a partir de las identidades y diferencias que se establecen entre la versión de 1938, inédita hasta su aparición en el tomo 11 de las *Obras completas*, y la que se publicara en 1944 como parte del libro de cuentos. Por ser textos poco estudiados y leídos me permito presentar aquí sus respectivas anécdotas brevemente antes de pasar al análisis.

En la primera versión se cuenta la experiencia de un adolescente, Cristóbal, en los primeros días de estancia en un reformatorio para niños y jóvenes en donde ha sido internado por razones que se desconocerán. Allí el protagonista, caracterizado como un niño indefenso que carece de cualquier capacidad para relacionarse en sociedad con sus congéneres y que pareciera ignorar “todas las cosas del mundo”, padece la burla, la agresión lúdica y las manifestaciones propias de la sexualidad adolescente de parte del resto de los internos, como si se tratara de una gran agresión a su integridad psicológica y moral. Entre los eventos que tienen lugar, presentados casi en su totalidad desde la perspectiva del joven aterrorizado y temeroso, destaca la aparición de Abel, un niño de 13 años con el que trabará una amistad fundada en la simpatía, la admiración, el aprecio sentimental y en la posibilidad de recibir ayuda y protección en un medio hostil. Abel es presentado básicamente por dos aspectos: la confianza y seguridad en sí mismo,

⁷⁸ Los editores de sus *Obras completas* aseguran que la versión originalmente escrita y perdida en el viaje a Guadalajara era mucho más extensa. Es posible que, la idea extendida por el propio Revueltas de que el manuscrito hallado posteriormente en casa de Olivia Peralta era tan sólo un primer capítulo, los haya movido a pensar en la existencia de una novela previa mucho mayor. Así los editores: “Como se sabe, Revueltas reescribió el primer capítulo (que había logrado rescatar) de aquella novela –la cual en su versión definitiva, ciertamente tenía proporciones mucho mayores que en el borrador aquí reproducido-, bajo forma de cuento y lo incluyó en *Dios en la tierra*” (José Revueltas, *Las cenizas, Obras completas*, t. 11, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de Carlos Eduardo Turón, Era, México p. 300).

fruto de un carácter determinado y de una larga estancia en el reformatorio, y por los avatares carnales que lo atormentan, entre los cuales despuntará una atracción homoerótica hacia su nuevo amigo. A partir de cierto momento, la amistad de Cristóbal y Abel atraerá toda la atención del narrador; los jóvenes crean un tándem inseparable para vadear la violencia de la vida cotidiana en el internado, descubren apetencias comunes, deseos comunes, proyectos comunes. Un buen día decidirán rebelarse contra la institución y trazan un plan de escape que nunca llega a consumarse. Una mañana, sin embargo, aún entre la duermevela, en lo que parecía un acto consentido y deseado desde las instancias del sueño por ambos, Abel se dirige hacia la cama de Cristóbal y lo besa, no sin quedar expuesto ante la mirada de los demás, al castigo de los agentes del reclusorio y al aparente rechazo de Cristóbal que reacciona con vehemencia simulando sorpresa e incompreensión como si fuera una víctima ajena a las apetencias amorosas de su amigo, ahora desacreditado por completo ante su compañeros. La misma presión ética que había llevado a lo que se narra como un acto de traición condujo también más tarde a la violencia. Cristóbal sigue los dictados del medio en que vive y golpea a su amigo Abel en señal de autoafirmación masculina y de poder frente a la debilidad que supone el acto homoerótico de su amigo a pesar de que la culpa lo corroe. El final muestra a un Cristóbal en el momento en que es puesto en libertad, pero marcado por la experiencia de la violencia, la represión y la culpa por haber traicionado la hermandad con Abel.

En la versión de 1944 el acontecimiento detonante de la culpa y la figura de Abel quedarán eliminados. En su lugar el relato se concentra en perfeccionar y hacer más verosímil la construcción psicológica del joven Cristóbal. Para ello se indaga en una variedad de acontecimientos sucedidos antes de la llegada al reclusorio que va a generar, eso sí, la culpa que domina la configuración de su subjetividad frente al mal: el abandono de su madre al escaparse

con un amante, la crianza en casa de una tía, los primeros descubrimientos de la sexualidad, algún que otro evento que acaece en la escuela. Ahora el joven protagonista ha dejado de ser esa figura angélica e ignorante de todo lo que acontece más allá de sus ojos y se muestra como un adolescente que, aunque sumido en una contrición desoladora, posee recuerdos de su familia y de sus amigos y una sensibilidad formada en la lectura de novelas de aventura y de la Biblia. Al enriquecimiento en la composición contribuyen un eficiente manejo de anacronismos que remiten al pasado y al presente del personaje, los vaivenes espaciales que coinciden con la alternancia de descripciones realistas de distintos momentos del niño y otras de raigambre onírica, así como la exploración de la subjetividad por el ejercicio de la memoria involuntaria y el fluir de la consciencia. A diferencia de la primera versión, ésta se desarrolla desde el momento en que el personaje está sentado en la oficina del empleado a la espera de que se terminen las cuestiones burocráticas para el proceso de admisión al internado y la diégesis se despliega en múltiples direcciones en un segundo plano a partir del ejercicio que narra el recuerdo de un pasado abandonado y perdido. Así como el primer relato culminaba con la salida del reclusorio éste, por su parte, se cierra justamente en el instante en que el adolescente se interna en el pasillo que lo conduce al interior.

No podemos dejar de considerar que estamos ante dos textos de un joven escritor que apenas consigue sostener con eficacia un ritmo narrativo o desarrollar una historia con pericia dramática. Además del evento autobiográfico que lo ubica en un reformatorio es muy posible que la lectura de *La montaña mágica* y las cavilaciones sobre la existencia del joven Hans Castorp le hayan servido de modelo para lo que terminó proponiendo en su versión del niño

recluido y atormentado.⁷⁹ Lo cierto es que su relato, tanto por la temática como por la exploración del mal en el sujeto es apenas una obra iniciática que desconoce involuntariamente la existencia de una tradición fuerte que ya se expresaba en las tribulaciones del estudiante Törless o las cuitas del joven Billy Budd, marinero de Melville.⁸⁰

2. 2. Y en el principio era la oscuridad

Las distintas variaciones particulares según las culturas no han hecho mella en el establecimiento en forma de arquetipo de ciertas formas de representación del principio del mundo y del hombre. En el comienzo, antes del tiempo y de todo lo creado, suele haber sólo la nada, representada como un caos en una oscuridad que todo lo constituye. Dos textos occidentales coinciden en registrar así el origen del universo: los de Hesíodo y el Génesis bíblico. La *Teogonía* será uno de los primeros relatos después de Homero que denote la necesidad humana de remitirse a los orígenes para hallar justificaciones a las calamidades de su tiempo y las angustias del hombre. En principio estaba Caos, deidad que formaba todo lo que era, y dio origen a Nix (la noche) y a Erebo. Juntos fundaron descendencia en Éter y el Día. Con la pareja que forman Gea y su hijo Urano consumarán el primer incesto y la primera generación de dioses que habitarían el

⁷⁹ Álvaro Ruiz Abreu recuerda que en 1936 en una carta a Olivia Peralta Revueltas se muestra muy impresionado por la obra de Thomas Mann que acababa de descubrir (cf. Álvaro Ruiz Abreu, *José Revueltas: los muros de la utopía*, UAM-X/Cal y Arena, México, 1992, pp. 109-110).

⁸⁰ Hago referencia aquí a dos piezas maestras que presentan el problema del mal desde la perspectiva del sujeto adolescente que se enfrenta a la sexualidad, la crueldad, los deseos irrefrenables: *La tribulaciones del estudiante Törless* (1906), de Robert Musil que, al igual que *El quebranto*, se desarrolla en un espacio de reeducación para varones (en una escuela militar), y *Billy Budd, marinero* (1924), la última novela de Herman Melville, publicada póstumamente, donde pugnan la candidez y el mal y vence, por supuesto, el último.

Cosmos.⁸¹ En la Biblia, Dios crea los cielos y la tierra en medio del abismo oscuro del caos. La noche y la oscuridad están en el origen de todo y representan, en principio, el mal que precede todo lo creado.⁸²

Esa oscuridad genésica aparece en buena parte de los inicios de las obras de Revueltas. En *Los muros de agua* los presos políticos son conducidos en una caravana de carros en medio de “las tinieblas, como un océano”⁸³ rumbo al puerto de donde partirán hacia las Islas Marías. En *El luto* una “terrible bóveda oscura, sin estrellas”⁸⁴ es golpeada por un Dios furioso a la usanza de una deidad primigenia que se alista para un combate teogónico. En todos los casos, la oscuridad, la noche, las tinieblas o el crepúsculo, a la vez que presentan una circunstancia física, introducen un evento simbólico relativo al nacimiento o la muerte. En *Los muros* las tinieblas oceánicas, imagen genésica que se remonta al Pentateuco (“La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”),⁸⁵ marcan el inicio de un nuevo hombre (podría decirse incluso, dada la simbólica histórica que lo sostiene, de un “hombre nuevo”), el que ha transgredido la ideología dominante y se ha rebelado contra el *status quo*.⁸⁶ En *El luto* la noche cubre la totalidad del cosmos y le sirve de bestial lazarrillo a los que se dirigen hacia la muerte. Pero antes será en la habitación del reformatorio donde se sitúa el personaje de Cristóbal al inicio de *El quebranto* donde la nocturnidad surja como motivo de tratamiento estético y entidad simbólica.

⁸¹ Cf. Hesíodo, *Teogonía, Obras y fragmentos*, intr., trad. y not. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 69-113.

⁸² Cf. “Génesis”, Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976.

⁸³ José Revueltas, *Los muros de agua, Obra literaria*, t. 1, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, p. 33.

⁸⁴ José Revueltas, *El luto humano*, ed. crít. y est. de Antonio Cajero Vázquez, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, p. 7.

⁸⁵ Génesis, 1, 2, Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976.

⁸⁶ Cf. En esta tesis el capítulo 3 dedicado a *Los muros de agua*.

Las primeras páginas de este relato parecen la obertura a un réquiem de proporciones barrocas. Hay un despliegue de sombras que intenta diagramar una noche de magnitud primigenia para albergar la contrición que embarga al joven que va a ser internado en un reformatorio. Importa poco las causas de su circunstancia, sus cualidades físicas, el color de su pelo; su dolor acapara toda la atención del narrador, todos los adjetivos, todos los recursos. Y entonces la noche que parecía una noche cualquiera adquiere la cualidad de una oscuridad primordial. La anécdota se detiene y empieza la configuración de un dolor hiperbólico, de una angustia suprema y ubicua que une el principio de todo con la agonía constituyente de la existencia humana. Para ello, el relato empieza a internarse en una oscuridad primigenia y cosmogónica donde los símbolos de la nocturnidad comparten función con los del caos absoluto anterior a la creación. Veamos:

Sabemos, sí, que la noche de aquí dentro es un poco inventada, un poco malignamente inventada; hay en su ser físico, en su presencia, como algo consciente capaz de accionar, de pensar, de urdir palabras y temores. ¡Dios mío! ¿Si se habrá caído todo, si todo no será ya solamente tinieblas y ceguera? ¿Si ocurrió lo más siniestro y más catastrófico y del mundo no quedan sino estatuas y cenizas? Aquí se detuvo la noche tremenda. Hemos traspuesto sus umbrales. Si en algún sitio de la tierra habría de comenzar la noche — comenzar en su sentido más palpable y sensorial y mental—, éste es ese sitio. Aquí acaba y principia todo.⁸⁷

Aquí se detuvo la noche tremenda: aquí acaba y principia todo. El escenario no puede ser más aparatosamente dramático. La oficina de admisión de un reformatorio se llena de las tinieblas infernales y de resonancias cosmogónicas. Estamos ante la escena de la constitución de un sujeto, de un joven que renacerá de entre las ruinas de la infancia abolida y, por tanto, ante la creación del primer hombre sufriente de José Revueltas. Si ponemos atención al pasaje citado

⁸⁷ José Revueltas, “El quebranto”, *Obra literaria*, t. 1, p. 404. Todas las referencias al texto publicado como parte del libro de cuentos *Dios en la tierra* han sido extraídas de esta edición. En adelante, cada vez que se haga referencia a ésta se consignará sólo el título de la obra, seguido del año de publicación original (1944) y el número de la página que corresponde.

descubrimos el mecanismo estético fundamental sobre el que se sostiene la representación simbólica del horror en el sistema revueltiano. Las marcas deícticas enfatizan el establecimiento de un espacio que supera la ubicación física al que pudiera aludirse con las señas de una habitación, con la alusión a una luz artificial (“la noche de aquí dentro es un poco inventada”), a un mobiliario que intenta abarcar el interior delimitado por cuatro paredes. El símbolo de la transposición (“hemos traspuesto su umbral”), enunciado desde un nosotros que habla de Cristóbal, de José-autor, de Silvestre-hermano y crítico, de todos los hombres, crea el nexo entre el espacio físico y el nodo simbólico de la existencia, pero también coincide con el que media entre la dimensión diegética (en un plano de la enunciación) y la dimensión simbólica (en otro). La estructura de la simbólica del mal que percibimos en *El quebranto* (y que se complejizará en el resto de las obras) habita y se nutre del trasiego de los significantes en esa zona imprecisa de la frontera entre un espacio-tiempo “realista” y otro que remite al tiempo sin historia del mito, del rito y de los símbolos de significado autosuficiente que adquieren sentido en las configuración de la pena desde la figura de un sujeto antropológico que descubrió en lo nocturno la manifestación del origen de su pesar.

Paul Ricoeur no para de recordarnos en su estudio de los mitos que las cosmogonías fueron en su mayoría también teogonías. Según él los relatos babilónicos del origen del universo nos ilustra la lucha sangrienta que da origen al cosmos mucho antes que la carnicería hesiódica en *Teogonía* y *Trabajos y días*. En ambas se muestra cómo el mundo nace precisamente del enfrentamiento entre las fuerzas cosmogónicas del orden y el caos o del colapso en la sociedad de los dioses; y cómo de ello se suscita una cadena genealógica de parricidios, guerras, complots, sucesiones al trono por medio de la violencia guerrera.⁸⁸ El mito de esa crisis se convierte a su vez en el mito de la totalidad. El modo en que explicaría el nacimiento de los primeros dioses

⁸⁸ Piénsese en el mito de las cinco edades de Hesíodo en *Trabajos y días*.

—que son además los primeros habitantes— para el hombre de las primeras culturas será recuperado a lo largo de la historia de la literatura para replantear una posible conexión entre el origen del mundo y la preeminencia del mal desde entonces hasta la actualidad. En *El quebranto* aparecen ya los primeros atisbos de esta recurrencia simbólica que luego dominará con mayor complejidad la base estructural sobre la que se plantea un origen del mal en *El luto humano*. Paul Ricoeur destaca de esta manera las potencialidades del mito de la crisis para preguntarse por la crisis constitutiva de la condición humana:

El mito de la “crisis” se convierte automáticamente en el mito de la “totalidad”: al contarnos cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito integra la experiencia del hombre en un todo, al que el relato presta orientación y sentido. Así, a través del mito, logramos una comprensión de la realidad humana en su totalidad, mediante una reminiscencia y una expectación.⁸⁹

Ciertamente, para Revueltas la aventura existencial del hombre, como todo lo creado, como el mundo o el universo, tiene su fuente en ese desorden inicial. Desde *El quebranto* la existencia humana establece una relación atávica con esa génesis caótica que la determinará para siempre. El hombre que aquí se presenta se replicará posteriormente en los Carlos, en los Úrsulos, en los Santos, en los Prudencios de las siguientes obras de Revueltas. El destino que les depara, las fuerzas que le dictan el acometimiento del bien y del mal estarán en principio sancionadas por esta nocturnidad que abre un sistema simbólico donde la oscuridad gobierna.

Si los mitos del origen del universo ubican el nacimiento del ser del hombre y el mundo asociados al mal, en la antropogonía que se sugiere en *El quebranto* se presenta la formación de una conciencia del dolor y la angustia del hombre a partir de una lógica simbólica análoga. El joven Cristóbal dispuesto en un espacio presidido por las tinieblas cósmicas se erige en figura

⁸⁹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil, pról. de José Luis L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969, p. 239.

epítome de una pena trascendental que se ha manifestado desde los mitos de origen en los castigos de los dioses, en la mancha y el peso que la teología convirtió en pecado, en el águila antropofágica que martiriza a Prometeo, en el martirio de la cruz. Hay una mezcla adúltera en la angustia de Cristóbal (y las semejanzas onomásticas con el Ungido no han de ser gratuitas) que Revueltas debió hallar tanto en los mitos de los titanes griegos como en la figura crística del hombre que sufre por todos los hombres —algo que veremos desarrollar mucho más en el personaje de Natividad en *El luto*.

En la cosmovisión que se articula en *El quebranto*, el nacimiento del hombre revueltiano, representado por la entrada de un niño al mundo de la realidad, está irremisiblemente marcado por un dolor alrededor del cual orbitan (por un vínculo simbólico que potencia la analogía figurativa y semántica) las figuras de un doliente primordial o arquetípico, ya sea la de un sujeto antropológico, ya sean la del genésico Abel o el evangélico Jesús, y los disímiles signos de una crisis de magnitudes colosales. En esa arquitectura Revueltas instalará como una fuerza centrípeta la figura del sufrimiento en tanto entidad total y totalitaria que imanta todo el universo representado. Por eso Cristóbal, inmerso en la noche caótica, absoluta y ahistórica, recibe “las befas de la plebe” y llora por todos sus pariguales, los del pasado y los del futuro: “Cristóbal se estremecía —no por él ni para él, sino por el mundo y para el mundo, ¡a qué estaría llamado su pobre corazón!— ante aquel fragmento de vida que contemplaba desde su miserable cama. Fragmento tan complementado y tan pletórico que era ya la vida misma, como un átomo lo es de todo el cosmos inabarcable e indefinible”.⁹⁰

⁹⁰ José Revueltas, *El quebranto, Las cenizas, Obras completas*, t. 11, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de Carlos Eduardo Turón, Ediciones Era, México, 1981, p. 55. Todas las citas de la versión de *El quebranto* hallada en la papelería de Olivia Peralta y que presumimos escrita en 1938 han sido tomadas de esta edición. En adelante, para distinguirla de la versión publicada en 1944 en *Dios en la tierra*, será consignada con el año de su redacción (1938) y la página correspondiente a la edición referida de 1981.

Asimismo es notable la apropiación de esa lógica simbólica que se encuentra en los mitos de las teogonías como andamiaje en la representación del nuevo mundo que se genera en la subjetividad de un nuevo sujeto. Semejante al modo en que en *El luto humano* los elementos naturales como la tierra, el agua, el cielo y sus derivaciones simbólicas asumirán la representación del caos apocalíptico –en lo que será una larga demostración de presupuestos escatológicos y de los mitos del fin del mal–, en *El quebranto* aparecerán en pleno *agón* sentimientos positivos y negativos, valores éticos, conductas “buenas” y “malas”, pulsiones y acciones, como si estuvieran disputando a sangre y muerte la consciencia en plena formación del joven Cristóbal que el narrador identifica como ese “cosmos inabarcable de nuestro llanto”.⁹¹

Cristóbal sintió como si hubiese caído en un lugar inmensamente profundo. Su dolor era un dolor tan grande que superaba a todos los órganos del dolor que posee la complicada maquinaria humana. Era un dolor universal, como si a través de él sufrieran todos los seres de la tierra. [...] Aquellas apretadas cargas de sentimientos se concentraban siempre en sus puntos opuestos. A una dirección emotiva determinada correspondía precisamente su contraria; y como al dolor la fortaleza, así a la esperanza el pesimismo y la negrura.

Ese momento de dolor físico transmutado en dolor existencial en la figura de esa crisis de proporciones universales y de ascendencias cosmogónicas sentenciará la idea revueltiana de que el sufrimiento está asociado al origen caótico del mundo, ya que ambos comparten la conformación contradictoria y antitética, la convivencia de los contrarios: “porque la vida está llena de esos extremos y no se explica sin ellos”.⁹² Para reforzar ese sustrato agonístico, en el relato se detecta una serie de elementos y fenómenos que afectan o intervienen en la existencia y que son deificados o representados como fuerzas superiores y sagradas que en su andar por el mundo azotan de males a los hombres. Tal es el caso de la costumbre, por ejemplo, enemiga acérrima de la libertad humana que domestica al individuo con la repetición constante de ciertos

⁹¹ *El quebranto* (1938), p. 34.

⁹² *El quebranto* (1938), p. 54.

acontecimientos en su vida cotidiana, y que toman lugar en el relato con diversos calificativos dignos de una divinidad pagana: “impersonal e insensible”, “tan generalizada, multiforme y sagaz” y, por último, “esa deidad tremenda, omnímota, ciega e hija nuestra, a quien llamamos costumbre”.⁹³ Asimismo lo que se denomina en la novela “el principio de autoridad” que “impregnaba la vida del reformatorio durante todo el día y toda la noche, a todas horas”,⁹⁴ no ha de entenderse más allá de la manifestación pragmática del poder en tanto fuerza que acciona la censura, la represión y la humillación como medio de control e imposición de un orden disciplinario. No en vano la configuración de un espacio donde la noche se ha instaurado (“aquí se detuvo la noche tremenda”) para instalar analógicamente la subjetividad del personaje en plena pugna por constituirse moral, ética e identitariamente, adquiere la forma de una deidad sagrada y totémica cuando se observa como una “inmovilidad, oscura, inexorable, [que] principiase su reinado tal cual una deidad pétreo, eterna, innombrable”.⁹⁵ O la idea misma del instinto humano por el conocimiento que, desbrozada aquí de la cualidad volitiva que pudiera apelar a la agencia del sujeto, funge como energía indomeñable, sobrenatural, de tintes sagrados, como esas entidades ambiguas de las teogonías que surgen del caos y prevalecen en la tierra para ejercer su poder y dominación sobre los mortales: “Hay en el conocimiento, esto es, en ese hábil e ineludible proceso que consiste en formarse una imagen del mundo, algo fatal y maldito, que lo es independientemente de la naturaleza de ese mundo. Este algo fatal y maldito no puede estar constituido más que por la diabólica acción de atracción y repulsa que ejerce el conocimiento sobre el espíritu humano”.⁹⁶

⁹³ *El quebranto* (1938), pp. 44-45.

⁹⁴ *El quebranto* (1938), p. 46.

⁹⁵ *El quebranto* (1938), p. 35.

⁹⁶ *El quebranto* (1938), p. 54.

El recurso cosmovisivo que explota el origen como oscuridad total no sólo se basa en el principio de la emergencia *ex nihilo*, sino también en el que proviene de concepciones teológicas propiamente que se distinguen por la presencia de una simbología del fin de los tiempos. Como entidad simbólica cosmogónica, la noche también será recuperada en tanto entidad cosmológica. Trae consigo los semas de la ciclicidad de la naturaleza, de la sucesión cíclica del tiempo, de la refundación y de la reconstitución de lo destruido.⁹⁷ La presencia de la imagen del crepúsculo al que se le da seguimiento en la primera versión de 1938 quizás insinúe, además de la evidente proyección del estado anímico del personaje que persigue la transición desde la opacidad del ocaso hasta la negrura definitiva,⁹⁸ el cierre de un estado de la existencia, o de un ciclo de vida, el de la infancia del personaje. A eso podría atribuirse el despliegue de significantes apocalípticos que remiten a las tinieblas y la ceguera absoluta, a lo siniestro del fin tras la catástrofe. Pero inmediatamente se habla también de “estatuas y cenizas”, lo cual proporciona la idea de la preexistencia de una civilización donde el arte floreció y formó parte integral de la vida de una sociedad pero donde luego queda la imagen de la ruina y la destrucción para acentuar el símbolo de la finitud.

La creación de un nuevo estado del ser parte de la destrucción de uno anterior. Por eso los semas escatológicos se combinan con los cosmogónicos. Por eso tanto en el principio como en el combate interno del sujeto asistiremos no a una victoria total de la luz sobre las sombras, ni del bien sobre el mal, ni de las fuerzas creadoras sobre las fuerzas destructoras, sino al

⁹⁷ En el texto, aunque referido a otra circunstancia particular, se muestra esta idea: “el mismo principio misterioso que impide que todo se haga polvo definitivo y perezca para siempre” (*El quebranto* [1938], pp. 38-39).

⁹⁸ “El efecto del crepúsculo había sido aniquilador. Parecía como si la muerte del día fuera la muerte misma, que se había valido de ese recurso para anunciarse. Y más aún, como si ahí, en ese momento de terrible transición, hubiera terminado todo, y la inmovilidad, oscura, inexorable, principiase su reinado tal cual una deidad pétrea, eterna, innombrable” (*El quebranto* [1938], p. 35). La proyección del sufrimiento del personaje en los símbolos asociados a la nocturnidad, ya con matices plásticos, ya con descripciones de la naturaleza, serán abundantes a lo largo de las dos versiones del relato. Se tratará de variaciones sobre esta connotación simbólica de lo nocturno, lo negro, lo sombrío (*El quebranto* [1938], pp. 404 y *passim*).

establecimiento de una lógica en la que sus propiedades simbólicas conviven, porque así se construye a su vez la subjetividad del sujeto. A la noche total y devastadora le sucede la luz esperanzadora, aunque sólo sea para apagarse después. La oscuridad que aquí se muestra es absoluta en tanto contempla la regeneración: “aquí acaba y principia todo”. El narrador presenta esa visión desde la perspectiva del personaje de este modo:

El día llevaba consigo la impresión de que el reformatorio, pese a su tristeza, estaba ligado por invisibles lazos al mundo exterior, a la vida riente y tranquila. Existía, bajo la luz del sol, cierta conexión que alentaba la esperanza. Se pensaba en un fin; en que aquello era provisional y pasajero, y que a su terminación se encontraría un dulce descanso, un feliz desparramarse, abandonadamente. Pero la noche hacía del reformatorio algo único y terrible, agudamente sustantivo como una pequeña isla en medio del inconmensurable océano; como si él fuera la sola cosa existente en el universo y más allá de sus paredes no hubiera nada con vida.⁹⁹

El joven Cristóbal estaba ahí sentado en medio de un caos ancestral en un mundo ya plagado de contradicción y “cae”, como lo consigna la amplia bibliografía teológica del primer hombre pecador: “Cristóbal sintió como si hubiese caído en un lugar inmensamente profundo”. La oscuridad y las tinieblas son, en contraste con la luz, el color de lo malo, el no-color, la mancha originaria y la marca de la caída. En principio, dice el Génesis, era la oscuridad y la noche, y Dios creó la luz y la luz fue buena. Cristóbal cae en el mundo, la connotación del verbo es eminentemente teológica y anuncia la idea del mal que articula la subjetividad del personaje. Cristóbal ha sido expulsado del reino de la infancia y ha caído en el mundo del mal, en el reino de lo real. La lógica simbólica de la culpa dominará esa nueva aventura del sujeto.

⁹⁹*El quebranto* (1938), p. 35.

2. 3. Figuraciones de la culpa

La mirada del mal de Bernard Sichère que se concentra en el sujeto nos permite adentrarnos en la construcción de la subjetividad del adolescente Cristóbal. Sichère define al sujeto no como esa entidad gnoseológica de la metafísica tradicional que se determina en tanto opuesto a un objeto con el que establece un vínculo de agencia o de predicación, sino uno en cuya estructura se asienta la percepción y el efecto y, por tanto, donde podemos hallar las expresiones de la afección y el modo en que se articula, en que adquiere forma y figura.

Ciertamente, detrás de la presentación de esa entidad es posible descubrir el espaldarazo de algunas de las ideas desplegadas por Jaques Lacan para describir lo que él denomina “sujeto”, objeto de estudio del psicoanálisis y objeto mismo de la relación del hombre con la realidad una vez que llega al mundo. Para su estudio del sujeto Lacan plantea que el hombre desde que nace se expone a un conjunto de sonidos, palabras, significados por medio de los cuales empieza a conocer el mundo que habitará. Su subjetividad se va configurando inevitablemente a partir de esas nociones que le son entregadas antes de tener consciencia de ellas y por lo cual se establecerá una relación continua y dependiente entre el universo racional de la psiquis y el universo del subconsciente. Dada la condición de advenedizo del hombre, la relación de sí, en tanto sujeto, con la realidad que enfrenta va estar siempre mediada por los significantes y significados que aprenderá y que lo definirán. Es por ello que para Lacan el sujeto empieza a ser en tanto lenguaje a la vez que éste lo empieza a codefinir como sujeto en una operación simultánea. Por tal motivo es que la subjetividad se constituye, antes que nada, como ser lingüístico o, lo que es lo mismo para Lacan, presenta una estructura lingüística.¹⁰⁰ Gracias al

¹⁰⁰ Cf. Fabián Becerra Fuquen, “De la estructura del lenguaje en Jacques Lacan”, *Acheronta*, núm. 28, febrero, 2014. En línea: <http://www.acheronta.org/acheronta28/becerra.htm>. [Fecha de consulta: 07/05/2018].

empleo del monólogo interior y los flujos de consciencia que pone a funcionar un autor implícito, tenemos acceso a la subjetividad culpable del adolescente Cristóbal.

Revueltas comienza su exploración del mal por ese niño-adolescente que carece de voz y que el mundo de los derechos le ha sido negado. Y lo hace porque atiende al hecho de que el hombre se constituye del *continuum* de experiencias con la realidad desde el momento mismo que nace hasta la muerte y que su subjetividad queda definida en ese paso de ciertos momentos inflexivos como éste que se propone representar en *El quebranto*. Pero no se limitará sólo a la pintura de la malevolencia infantil como un rasgo epidérmico de la conducta del sujeto que goza del libre ejercicio de su voluntad sin la mediación de una rigurosa axiología que los soporte, sino que se concentrará en la tensión que se genera en la formación de la consciencia moral por el contraste entre las manifestaciones de la realidad con su violencia, sus enigmas, sus expresiones y la lógica simbólica acendrada en la subjetividad humana que hincó sus raíces en las interpretaciones doctrinales de los mitos bíblicos del mal como el de la caída, la pena, la justificación del sufrimiento por la salvación.

Cristóbal conserva en su memoria una serie de actos cometidos que lo atormentan por su condición pecaminosa. Si en la versión de 1938 el temor del personaje se fundaba principalmente en la violencia física que presumía en los niños internos del reformatorio y en los celadores, en la de 1944 se revela una forma subjetiva del horror que se basa en la temible atadura del hombre a la figura de un Dios omnipotente y cristiano que todo lo ve, que juzga cada uno de nuestros actos y los castiga. La crianza en el temor a lo divino se patentiza en los pasajes que narran los instantes o eventos que revelaron en Cristóbal la prohibición, y por tanto la posibilidad del pecado. El protagonista recuerda que antes cuando pasaba tiempo en provincia los niños tenían prohibido acercarse a La casa de los Masones para no padecer “pecado mortal”, que allí creían se

albergaban imágenes vindicativas de la Virgen y de corazones traspasados por espadas,¹⁰¹ pero también tiene una memoria muy viva de la figura de la abuela como una majestad sollozante con una Biblia en las manos el día que su hija abandonó el hogar y a sus hijos por irse con un amante.¹⁰² Pero sin duda serán los eventos relacionados con la sexualidad los que dominen el imaginario de la culpa en la subjetividad de Cristóbal. A todas luces, la entrada del joven al reformatorio implica una exploración de sí mismo motivada por el hecho de hallarse reflejado en la imagen de los otros, de sus semejantes. Aquellos que lo imprecán y se insinúan sexualmente le develarán su propia corporalidad hasta entonces inadvertida, sus propias apetencias carnales, esa parte de sí que permanece oculta en el inconsciente hasta que la subjetividad se despierta a ella y entra a formar parte de un siempre conflictivo posicionamiento consciente ante la realidad:

Él mismo se sentía culpable de algo, de inmoralidades secretas existentes en el fondo de su ser; no tenía valor para el fingimiento, para el gesto libre y despreocupado que lo salvara. Se le iba a acusar frente al tribunal del mundo, de los ojos, de la gente, de las murmuraciones aniquiladoras. Toda la tierra sabría de sus debilidades; ahí principiaba la caída porque después no habría fuerza humana capaz de detenerlo.¹⁰³

El que fueran descubiertas sus presuntas “debilidades” traería no sólo esa pena en forma de vergüenza y descrédito ante una *doxa* representada por la comunidad adolescentaria del reformatorio para hombres, sino también el conocimiento y castigo por parte de un supuesto Dios que observa y condena. Aquí la falta moral de raigambre cristiana equivale a una pena cívica, a la sanción pública. La trasgresión implica siempre una falta que pende sobre la psiquis humana y condiciona el ejercicio de la voluntad, la manera de pensar al otro y el modo de conducirse socialmente. De algún modo, Cristóbal se autoexilia del seno familiar, quebrantado por la ausencia de la madre, en busca de un castigo para su falta. Esa ausencia habría

¹⁰¹ Cf. “El quebranto” (1944), p. 408.

¹⁰² Cf. “El quebranto” (1944), p. 415.

¹⁰³ “El quebranto” (1944), p. 412.

desencadenado la advertencia de la falta, la confirmación de la culpa y el despertar del niño al mundo de la conciencia de sí definido entonces por la angustia que provoca la expulsión del paraíso de la ingenuidad, la pérdida de la madre que lo recibiera y acogiera allí, la integridad que le proporcionaba el espacio doméstico y la cerrazón del yo antes de la fragmentación, del quiebre que nos constituye como sujetos escindidos entre el que se es, el que se desea ser y el que la sociedad obliga a ser.

No es causal que en ambas versiones del relato, el principal concepto con el que se relaciona al personaje cuando entra en contacto con las supuraciones del eros sea el de la “concupiscencia” cristiana, si bien es el de 1944 en el que más se desarrolle. Es visible aquí cómo la preocupación por reconstruir la anécdota en busca de una mejor articulación narrativa lleva a Revueltas a cincelar psicológicamente la figura del protagonista. Los forcejeos artesanales y la inverosimilitud que en la versión de 1938 ponían en evidencia la impericia del narrador se intentará enmendar con la incorporación de acontecimientos que refieren un pasado moral del personaje en franco caduceo con ciertas fórmulas de la narrativa de corte psicológico y hasta naturalista proveniente del siglo XIX.

La escena en que se informa de las faltas del pasado muestra al joven Cristóbal en pleno repaso involuntario de sus actos “pecaminosos”. Evocará el día en que temió ser delatado por su hermana tras haber robado dinero en la casa familiar, y aquel otro en que envidió a un compañero de clases por el deseo de estar en su lugar y gozar del privilegio de ser consentido por todos. Ambas acciones son percibidas en la moral de catequesis del niño como transgresiones ofensivas, al menos, a dos de los mandamientos que rigen la alianza de Dios y los hombres desde el contrato con Moisés tras la desobediencia del pueblo hebreo a las faldas del Monte Sinaí.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cf. “Éxodo”, Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Madrid 1976.

Pero el resto de los sucesos que señalan una falta moral y que pulularán en su memoria son de naturaleza sexual. Por más aislados que figuren en los relatos, lo cierto es que toman cierta cohesión psicológica cuando se piensan a partir de la ocurrencia de un evento traumático para el niño, a saber, la pérdida del amor materno. Cristóbal repasa la ocasión en que leía lo que pudiéramos suponer una novelita erótica que un amigo le prestara en la escuela; o aquella en la que anduvo con unas fotos que mostraban “señoras de medias hasta arriba del muslo y grandes ligas, medias que nunca se quitaban así estuvieran en el más complicado de los trances”;¹⁰⁵ y ya en el reformatorio verá en los rostros de los niños la huella de la obscenidad sexual, la concupiscencia carnal, el deseo animal irreprimible de los cuerpos. Lo que no sabemos hasta muy entrado el relato es que Cristóbal pudiera haber descubierto lo siniestro de lo sexual a partir de que presenciara el momento en que su madre, objeto de deseo del niño desde el nacimiento, era poseída lujuriosamente por el amante con el que luego huirá: “en un momento en que Paco se aproximó demasiado a aquel rostro joven y hermoso,¹⁰⁶ las risas cesaron violentamente, y hubo un instante de anhelosa severidad en ambos rostros, instante al final del cual se unieron violentamente en un beso fuerte, duro, brutal, como hostil”.¹⁰⁷ La amenaza de perder el amor materno acciona en él esas fibras de la maldad que Revueltas desde aquí reconoce en las pulsiones sexuales del hombre y que pueden aflorar en la conducta en cualquier momento. Preso del rencor y zaherido por el abandono de la madre, el protagonista, en el marco de una lógica que se mueve antes que nada por el rencor de las pasiones y por el sentimiento de la pérdida, decide tomar venganza y denuncia ante la autoridad familiar de la abuela la transgresión que creía un secreto de la madre.

¹⁰⁵ “El quebranto” (1944), p. 413.

¹⁰⁶ Se refiere aquí al rostro de la madre de Cristóbal.

¹⁰⁷ “El quebranto” (1944), p. 415.

Cristóbal se sintió extrañamente ofendido por aquel espectáculo. Sobre todo porque su madre se mostraba alegre en un trance que era pura violencia, crueldad y fuerza. Una sombra de porfiado y silencioso rencor se anidó en el corazón de Cristóbal. Por rencor puro había dicho aquellas palabras ante la abuela; por rencor puro, por puro deseo de hacer sufrir y al mismo tiempo de ser compadecido había llorado tanto.

Si reparamos en que el niño sale huyendo de casa justo tras la partida de la madre, no es del todo descabellado considerar que cuando experimenta el horror ante las insinuaciones o muestras sexuales de los otros en el internado no hace más que proyectar el trauma que le provoca la culpa por haberla deseado, delatado y perdido finalmente. Por eso no parece hacer resistencia al castigo que le ha tocado y lo asume como un penitente convencido: “Él mismo se sentía culpable de algo, de inmoralidades secretas existentes en el fondo de su ser; no tenía valor para el fingimiento, para el gesto libre y despreocupado que lo salvara. Se le iba a acusar frente al tribunal del mundo, de los ojos, de la gente, de las murmuraciones aniquiladoras”.¹⁰⁸ Cristóbal se siente juzgado y castigado. Más allá del fantasma psicoanalítico que pueda rondar en la concepción de semejante anécdota, Revueltas concibe un personaje afectado por la separación de la madre, por la ruptura del seno familiar y por el abandono al cruento redil de la vida real, de la sociedad y de la opinión tan temida y tan presente en la constitución del sujeto.

Con un estoicismo que recuerda a ciertos personajes dostoievskianos, asume la condena que podría expiar su falta ante los ojos de Dios y, quizás solapadamente, ante el juicio de la sociedad y de su propio yo moral (una suerte de “superyó” freudiano) que lo fustiga y reclama de sí una aurática y utópica conservación del equilibrado y amoral ser del paraíso. Al final del relato de 1944, Cristóbal camina hacia el interior del reformatorio como quien entra a lo que el narrador llama, por primera vez en todo el texto, una “cárcel”. Presume que en el horror que dentro le espera se halla también la expiación moral.

¹⁰⁸ “El quebranto” (1944), p. 412.

2. 4. El pecado como mancha y ceguera

El dolor “verdadero” del universo infantil está vedado al mundo de los adultos y de la razón, en cierta medida, porque el niño entonces carece de las palabras para comunicarlo –aún ignora que esa angustia será extensiva a toda su vida–. Pero si penetramos al interior de su subjetividad, asistimos a la configuración de lo que Ricoeur llama una “visión ética del mundo”, que en el caso del personaje Cristóbal muestra las marcas de una moral eminentemente católica. De este modo, cuando percibimos en “El quebranto” un argumento dispuesto a modo de monólogo interior descubrimos además el relato de una confesión del personaje por medio de la cual accedemos a sus temores, sus miedos, la lógica sobre la que se sostiene su sensibilidad doliente. Para Ricoeur es justamente la confesión el discurso donde el hombre adquiere consciencia de su experiencia del mal, tanto de su capacidad para ejercerlo como de su condición de anfitrión irremplazable. Sin importar cuál pueda ser la fuente del mal, exterior, ajena, sobrenatural o la libertad misma que da la posibilidad de elegir, sólo por medio de la relación que establece con el hombre es que éste se hace susceptible de ser valorado. El hombre, nos dice Ricoeur, en tanto es el escenario en el cual se produce y desde donde se transmite la experiencia del mal se convierte en el emisor insustituible. En el acto de la confesión asume su responsabilidad, su vínculo, y desarrolla las posibilidades de un lenguaje para nombrar el horror. Gracias a esta aceptación podemos entrar en contacto inmediato con una larga tradición de símbolos lingüísticos (significantes, semas, mitos) que han representado y configurado la idea del mal. Para Ricoeur, el ejercicio de la confesión no sólo es un acto comunicativo, ni una mera fuente de un discurso interpretable, en él radica además la toma de consciencia, por parte del sujeto, de su libertad. Discurso y moral se entrelazan en el origen de la constitución de una figura de la libertad que

asume su vínculo con el mal. De ello nace entonces una “visión ética del mundo” en la cual se define la posición del sujeto frente a la facultad de hacer el mal en ejercicio de su libertad:

En una visión ética no sólo es cierto que la razón del mal radica en la libertad, sino que, además, la confesión del mal es la condición de la conciencia de la libertad, ya que en esa confesión es donde podemos sorprender la sutil articulación del pasado con el futuro, del yo con sus actos, del no-ser con la acción pura en el corazón mismo de la libertad. Esa es la grandeza que representa la visión ética del mundo.¹⁰⁹

Cristóbal no habla, pero su subjetividad nos confiesa cuanto sucede. Es apenas el receptor de las palabras que profieren “los otros”, esos que el crítico Silvestre Revueltas, en la carta que comentábamos al principio de este capítulo, percibe sólo como sombras pesadillescas en la versión de 1938. Las palabras que el niño escucha suenan a ladrido infernal y hieren la pequeña integridad moral del recién caído, porque para él vienen cargadas de malevolencia, exudan indicios, no sólo de lo desconocido, sino también de lo conocido como punible. En palabras del narrador, Cristóbal ahí sentado en la oficina de registro se sabe en el límite de dos mundos morales y físicos, en una transición que se describe como “el paso hacia lo desconocidamente conocido, hacia lo que se ignora sabiéndose, sabiéndose con un dolor tan inmensamente grande”.¹¹⁰ Al mismo tiempo que no logra reconocer o distinguir a cabalidad lo que acontece a su alrededor, lo vemos pasar de la inquietud al sollozo. Intuye el peligro porque teme tanto lo que ignora como lo que conoce, aquello que cree públicamente cuestionable y religiosamente condenable.

Esta paradoja que define la conciencia moral también abre las puertas a un discurso simbólico en el que se corrobora la coexistencia de ideas provenientes de un pasado y las de un presente enmarcado en la circunstancia concreta de la reclusión, de la privación de libertad. El

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 24.

¹¹⁰ *El quebranto* (1938), p. 33.

sujeto revueltiano es aquí un ser que hace extensible desde su conciencia el pecado cometido por el hombre y la mujer primeros en el jardín del Edén. Esa vergüenza primordial puede rastrearse, según Ricoeur, en las primeras representaciones verbales que el hombre dio a las experiencias físicas del daño, la fatiga, la presión, el peso y otras formas de afección mediante las cuales se relacionaba sensiblemente con la realidad. El francés permite pensar entonces en la utilización de ciertos motivos simbólicos y figurativos en *Revueltas* como la mancha y la ceguera para representar la pena moral de origen teológico y doctrinal del pecado y el extravío del camino del bien respectivamente:

El mito de la caída viene a contarnos precisamente la forma en que ese pecado entró en el mundo; luego, la especulación entre el pecado original vino a erigir en doctrina ese mito. Pero el pecado viene a su vez a corregir y hasta a revolucionar una concepción de la culpa aún más arcaica, que es la noción de “mancha” concebida como algo que nos infecta desde fuera. De esta manera la culpabilidad, el pecado y la mancha constituyen diversos aspectos primitivos de la experiencia.¹¹¹

Anteriormente habíamos observado cómo los espacios que corresponden al interior del reformatorio están cubiertos por una sombra que anula el tiempo y subsume a los que allí habitan en una degradación que los acerca a lo irracional y lo animal. No será la única estrategia de representación de la angustia existencial del personaje. Los objetos que lo rodean, la naturaleza que apenas descubre desde la ventana de la oficina del amanuense,¹¹² los cuerpos de los niños que se asoman para espiarlo van a adquirir el aspecto vetusto, poluto y manchado como proyección de una existencia propia que cree tarada, hundida en el pecado y en la iniquidad. En la reconstrucción subjetiva del pasado y el presente que hace Cristóbal entre sus lucubraciones y reflexiones, a la vida en libertad, la de la infancia, recordada con tintes arcádicos, repletos de iridiscencias luminosas se opone el presente y el futuro del reformatorio, espacio infernal donde

¹¹¹ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 241.

¹¹² Cf. “El quebranto” (1944), p. 409.

ha ido a pagar su pena de pecador. Ahí todo se le figura contaminado por la suciedad, como un gran reservorio de la impureza moral: se amontonan entonces el “mugroso escritorio” del empleado,¹¹³ los pinos del patio que apenas “podrían ver” el exterior del reformatorio por estar cubiertos de “polvo como si por mucho tiempo se les hubiera dejado sin sacudir”,¹¹⁴ “el blanco sucio”¹¹⁵ de la puerta que lo conduce hacia el interior del edificio, donde abundan “las sucias y desoladoras paredes”¹¹⁶ y la “carpeta de hule cubierta de grasa” que portaban todos los niños como el sello distintivo de la mácula común que se propaga en el espacio infernal del reclusorio.¹¹⁷

Asimismo, la ceguera es otro de los símbolos que se emplea para representar la noción de pecado en la medida en que la carencia de luz y claridad conduce al extravío, a la pérdida del rumbo, al desvío del camino recto y, por tanto, a la ejecución del mal. Desde la imaginería del niño el empleado parecía un murciélago “dando tumbos, absolutamente ciego y extraño”.¹¹⁸ Pero además en la imagen pueril subyace la ceguera inherente a la figura del burócrata que tan recurrente será en otras obras de Revueltas, influido seguramente por la literatura rusa de entre siglos, como ese sujeto alienado sin identidad reconocible que se convierte en una máquina al acatar con disciplina bovina las órdenes de un poder cuyo origen se ignora. Incluso en tanto símbolo de subyugación política, el amanuense va a encarnar la ceguera constitutiva de las estructuras que ofrecen al sujeto un nombre, lo identifican con un número, le asignan una función, un rol, una inscripción en la sociedad, un lugar en el mundo. Por eso esa figura entrará en el imaginario del mal como algo eterno que oprime la libertad: “Estaba ahí para siempre, para

¹¹³ “El quebranto” (1944), p. 407

¹¹⁴ “El quebranto” (1944), p. 409.

¹¹⁵ “El quebranto” (1944), p. 419.

¹¹⁶ *El quebranto* (1938), p. 37.

¹¹⁷ *El quebranto* (1938), p. 34.

¹¹⁸ “El quebranto” (1944), p. 407.

todos los días, para todos los años, para la eternidad”.¹¹⁹ Igual empleo se consigna en otro pasaje en que el sujeto ha perdido la posibilidad de gobernar su voluntad y da lugar a la emergencia del mal en la forma de una poderosa energía que oscurece la visibilidad y la luz y lo conduce a la iniquidad: “después, ciego ya, poseído de un frenesí enloquecido, siguió pegando sin misericordia, sin detenerse, tocando la pobre, humillada y heroica carne de su amigo”.¹²⁰ En otro pasaje el narrador reconoce la presencia en el mundo de algo que controla la naturaleza humana y ante la cual todos sin excepción quedamos doblegados e inermes: “Había algo más terrible, terrible por el carácter que adoptaba como de ley inexorable: la certeza de que algo superior, ciego, material e intolerante, independientemente de su voluntad, de su yo inviolable, lo hacía igual a ellos”.¹²¹ Será ésta una de las primera ocasiones en el corpus estudiado que Revueltas asocia el mal a una instancia común y originaria que precede la libertad humana, y que la designe como algo esquivo incluso a la razón. En lo adelante hallaremos en ello una constante de la concepción revueltiana del mal. Las distintas obras a lo largo de su vida mostrarán diversas formas de representación de semejante fatalidad.

2. 5. La configuración del yo y la bestia de lo real

El quebranto significa el dolor y la angustia provocados por la pérdida del mundo ingenuo de la infancia y la transición hacia el mundo de la adolescencia que coincide aquí con la separación del hogar familiar y la entrada en contacto con los semejantes. El niño estará obligado a distinguirse como sujeto frente a los demás y, con ello, a pensarse a sí mismo, a formarse una conciencia

¹¹⁹ “El quebranto” (1944), p. 407.

¹²⁰ “El quebranto” (1938), p. 64.

¹²¹ “El quebranto” (1938), p. 34.

ética que le permita decidir entre el bien y el mal. Este descubrimiento va a estar sedimentado, sin embargo, en una zozobra resultante de la emergencia de la responsabilidad, paralela a la formación de una visión ética del mundo, ante la posibilidad de infligir las normas y la ley. Para muchos pensadores del mal esa toma de consciencia detona el gran drama humano de la libertad. Como antes el propio Ricoeur, Rüdiger Safranski, por ejemplo, recuerda que el primer pensador que trae a colación este vínculo es el Emmanuel Kant de *La religión dentro de los límites de la razón*. Para el pensador de la Ilustración, el hombre no es malo ni bueno por naturaleza sino que tiene la posibilidad de elegir de acuerdo con el uso que haga de su voluntad en tanto manifestación inherente de su libertad. Así lo lee Safranski:

Cuando Kant profundizó en la libertad moral, no pudo evitar toparse con el mal. Lo interpreta como una opción de la libertad. Contra lo que se afirma falsamente con frecuencia, el mal no es la «naturaleza», entendida como impulso, apetito, etcétera. El mal brota de la relación tensa entre naturaleza y razón, no es un acontecer natural en el hombre, sino una acción de la libertad [...] Es terrible, pero no patológico (impuesto), de modo que, presupuesta la libertad, no elimina la responsabilidad de las acciones a las que induce. Es el mal uso que el hombre puede hacer de su libertad.¹²²

El valor que tiene esta primera obra de Revueltas en este sentido radica justamente en tratar el drama de la libertad desde la perspectiva de un sujeto que aún no tiene los fundamentos éticos precisos para hacer un empleo de la voluntad de acuerdo con cierto criterio de lo bueno o lo correcto y, por tanto, para convertirse en efectivo agente de una “razón práctica”. Cristóbal ha sido arrancado de un estado previo donde, hasta el momento, había recibido una educación en virtud de ciertas concepciones éticas (en los espacios sociales dispuestos para eso que aquí se mencionan o que inferimos; a saber, la familia, la escuela, la iglesia) para caer en un espacio comunitario donde las normas y prácticas consuetudinarias están en función de conservar el

¹²² Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, México, 2016, p. 168.

orden particular que se quiere imponer, en cierto grado, alejado de un imperativo moral y gobernado menos por la razón que por sus límites, los impulsos, el deseo, la necesidad pero también la prohibición. En el reclusorio prevalecen una ética y una normativa de raigambre consuetudinaria donde la fuerza ha de imponerse (“la fuerza física ahí, era el único principio, principio inmovible y despótico”)¹²³ y las conductas se pliegan al deseo pulsional y los arrojados naturales de un grupo de hombres que padecen la propensión mayor a la labilidad¹²⁴ por estar en un período de transición, de crisis y reconfiguración subjetiva.

Leyendo desde Ricoeur, el mundo del internado será propicio para la “irrupción del mal” y se erige en espacio simbólico de segregación humana y de abolición de la infancia. En la versión de 1938 Cristóbal apenas consigue recordar a intervalos nebulosos algunas de las preceptivas morales por las cuales se regía su conducta previa a su internación. El propio personaje de Abel carece de ese mundo anterior que pudiera haberle infundido un orden axiológico de acuerdo con las normas sociales de la convivencia cívica. El narrador lo presenta como un niño que ha olvidado todo lo que pudiera comprender como su pasado y toda su subjetividad está condicionada por las prácticas de supervivencia y conservación en el violento mundo moral del internado. Al llegar ahí los niños se enfrentan a un vaciamiento de la subjetividad infantil y quedan desnudos moral, psíquica y físicamente. La reacción inmediata del cuerpo será agenciarse nuevos ropajes que cubran sus vergüenzas.

¹²³ *El quebranto* (1938), p. 38.

¹²⁴ La labilidad es el concepto que desarrolla Paul Ricoeur para intentar precisar la idea kantiana de que el hombre es “propenso” al mal. Para él, pensar en la labilidad como posibilidad humana de efectuar el mal implica que el hombre es en principio bueno y que el mal simplemente “se pone”, irrumpe, es una postura en el hombre, de tal modo que elimina la agencia de éste. La fragilidad humana no es la causa del mal, sino que existe en tanto el mal emerge, en tanto el mal tiene la capacidad de hacer al hombre frágil. La conciencia de esa fragilidad se halla en el tránsito de la labilidad a la tentación, y de ésta a la realización que es luego confesada. La conciencia del mal surge de esa confesión. Ricoeur lo llama el tránsito de la labilidad a la culpa efectiva (*cf.* Paul Ricoeur, *Op. cit.*, pp. 228-229).

Más allá de su rigor científico y efectividad clínica –los cuales yo no estaría ni cerca de poder juzgar–, la famosa teoría del estadio del espejo de Jacques Lacan resulta una hermosa metáfora de la condición humana en el proceso del descubrimiento del yo en el niño. Para el francés en la primera infancia el sujeto ignora el conjunto de símbolos y nombres que le permitirán conocer el mundo al que ha arribado. Pero una vez que empieza a codificar con lenguaje e imágenes se da cuenta de la existencia de una otredad que se representa en la figura de la madre misma, del padre, y de sí mismo en tanto reflejo especular de sí.¹²⁵ Habiéndose reconocido en la figura de un otro, comenzará el camino de constituirse en tanto sujeto siempre en virtud de llegar a ser ese otro que se refleja en su imagen especular. Para Lacan ese otro no es más que la imagen de uno mismo que la sociedad y la cultura modelan y a la que se intenta alcanzar en tanto proyección de un yo. El sujeto ha quedado escindido para siempre en ese reconocimiento, en ese tránsito de la primera infancia al estado de la consciencia.

Sin ánimos de proponer una lectura propiamente psicoanalítica, sino de aprovechar sus potencialidades simbólicas para explicar ciertos procesos de configuración del sufrimiento en la subjetividad humana, no es difícil advertir aquí cómo la angustia del sujeto representada en la figura del Cristóbal de 1938 comporta una lógica que va desde la ignorancia infantil con la amnesia de su pasado hasta el momento en que se empieza a pensar a sí mismo, el tortuoso camino de construcción de su yo, cuando llega al reformatorio y se ve reflejado en el resto de los niños. El personaje va a descubrir en ellos sus propias apetencias, sus propios impulsos, la posibilidad de emergencia de una parte del yo que la consciencia procura domesticar con la represión. Se trata de un proceso plagado de tensiones entre el ser y el deber ser que se patentiza cuando el sujeto frente al otro entra en el juego de la identificación y la distinción. Para Rüdiger

¹²⁵ Cf. Jaques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 2009, pp. 99-105.

Safranski ese encuentro con la otredad resulta una prerrogativa, tortuosa pero indispensable, de la libertad, que ha acontecido como manifestación del mal en todas las dimensiones, políticas, históricas, psíquicas: “El drama de la libertad incluye también la voluntad de distinguirse, y distinguirse significa trazar límites. Con la lucha en torno a la diferencia y al límite comienzan las relaciones elementales de enemistad. Nosotros y los otros, el imperio y los bárbaros; esta división condiciona la dinámica de la historia, que en consecuencia es también una historia de las enemistades.”¹²⁶ En ambas versiones del relato que aquí manejamos, encontramos justamente un Cristóbal que buscará, al menos en un principio, trazar esa línea divisoria entre él y los otros, entre la castidad y pureza que considera lo definen y la procacidad animalesca e irracional que percibe en los restantes niños del internado:

¿Por qué? ¿Por lo que representaba aquel insulto descarado y nauseabundo? ¿Por aquellos cuerpos desnudos y concupiscentes? ¿Por todas las amenazas que se [cernían] sobre su cuerpo débil y de quince años, amenazas de flagelación, de vergüenza o de asquerosos atentados sexuales? No. Eso no podía ser. Había algo más dramático y menos posible de ser explicado, allá dentro, en el fondo de su corazón. Podía ser quizá el sentimiento de digna rebeldía ante la idea de ser igualado con todas aquellas criaturas.¹²⁷

La voluntad de distinguirse del resto pone al sujeto frente al enigma mismo de lo real. El mal aparece aquí también en la figura de una realidad que el sujeto tratará de aprehender pero que se le hará particularmente escurridiza. Es el momento en que todavía Cristóbal recién expulsado del paraíso infantil carece de las palabras y los signos para decodificarla. La realidad emergerá entonces como una monstruosidad que lo ataca y lo subsume en una pena que, más allá de la anécdota, muestra el sufrimiento humano ante lo desconocido y lo enigmático.

De enigmática y misteriosa es calificada una serie de elementos que componen la realidad humana a lo largo de la novela. Para *Revueltas*, al menos en 1938, no importa cuánta

¹²⁶ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 15.

¹²⁷ *El quebranto* (1938), p. 42.

confianza tenga el hombre en el saber, siempre habrá cosas inexplicables, sitios remotos de la psiquis (“nuestro remoto e ignorado cerebro”)¹²⁸ y del universo (“una realidad desconocida”; “lo enigmático del mundo”)¹²⁹ donde radique acaso el origen de nuestra conducta, el resorte de nuestra facultad para padecer y ejercer el mal. Para el jovencísimo Revueltas que escribe aquí, la realidad será siempre esa instancia de doble rasero (“fantástica y sobrenatural”)¹³⁰ que alberga secretos que el hombre no tiene destinado conocer; es eso para lo que faltan las palabras (“no existan palabras, ni colores, ni sonidos para ello”),¹³¹ es esa manifestación de la finitud, como la muerte misma, misterio y ley incomprensible que gobierna el corazón de los hombres, o las zonas inaccesibles y fundamentales del ser. En esa imposibilidad radica buena parte de la experiencia del mal en el sujeto revueltiano de *El quebranto*, agravada quizás aún más por la paradoja de que éste se constituye en tanto tal en el ejercicio tantálico de desentrañar ese enigma manifiesto e inaprensible, de conocerlo, de explicarlo y de fracasar en la empresa. En ello radica para Revueltas uno de los principios de la angustia inherente a la existencia. El enigma de lo real se convierte en eso que se percibe, se intuye como una bestia amenazante y latente a la que irónicamente no podemos conocer a cabalidad para dominarla o exterminarla. El mal radica en ese horror de sentir lo que no se podrá aprehender, lo que escapa a la posibilidad de saber y a la voluntad de la razón:

Pero percibir no quiere decir explicar, formular, de aquí lo hermético de este privilegio. Terrible porque al mismo perceptor está vedado su conocimiento; porque esa verdadera divinidad de la naturaleza en sus más sutiles y complicadas manifestaciones, que es la de experimentar lo enigmático del mundo, es hermética en primer término para el que la posee. Y él siente, se angustia, sabe que hay algo, pero no podría decir una palabra. (Por otra parte, decir la palabra exacta sería encontrar la varita de virtud para destruir el

¹²⁸ *El quebranto* (1938), p. 35.

¹²⁹ *El quebranto* (1938), p. 35.

¹³⁰ “El quebranto” (1944), p. 417.

¹³¹ *El quebranto* (1938), p. 59.

sortilegio; después de eso ya no habría nada: el doble sentido del objeto se habría desvanecido).¹³²

Aun así el hombre buscará distinguirse en el proceso de proyección de su yo y por el dictado del instinto humano de duración y supervivencia. La necesidad de superar las fuerzas degradantes del instinto de muerte que nos dominan relativiza la permanencia absoluta del sujeto en el mal. Por eso Cristóbal entra en un proceso de autorreconocimiento y autoafirmación. Una vez que encuentra en su amigo Abel la figura tutelar y paradigmática y la motivación para dotar de sentido sus propios actos, decide rebelarse contra la opresión del reformatorio, contra los límites que sus muros le suponen, contra la homogenización del carácter que provoca el acatamiento cotidiano de las normas y las órdenes. En un momento en que Cristóbal llega a representar “esa complicada reacción del espíritu contra lo uniforme y lo habitual”,¹³³ elabora un plan de fuga y se apresta a consumarlo.

Para Revueltas, ya desde entonces, con sus precarias analogías, una de las miserias del hombre surge de la posibilidad y la tentación de saber. El conocimiento o la facultad de conocer con la que hemos sido dotados activan el conflicto que se halla en el centro como un motor articulador de la relación con lo real. Ciertamente, de ello resulta el dolor, la asfixia, el riesgo y el desequilibrio, pero también la única manera de concebirnos en tanto individuos con cierta libertad ante el mundo de las reglas, las normativas y las convenciones, eso que Hegel llamará también lo universal.¹³⁴

¹³² *El quebranto* (1938), p. 35.

¹³³ *El quebranto* (1938), p. 36.

¹³⁴ Richard J. Bernstein, estudioso del mal en Kant y Hegel, nos hace ver cómo para éste el mal radica en la necesidad del hombre de distinguirse de la naturaleza para constituirse en tanto ser para sí. Para el autor de la *Fenomenología del espíritu* es precisamente el saber lo que determina semejante acto conflictivo, dialéctico, cismático, en el que también se concibe el hombre:

Es el saber lo que primero postula la antítesis en la que hemos de hallar el mal. Los animales, las plantas y las piedras no son malos: el mal acontece en la esfera de la ruptura o escisión; es la conciencia de ser-para-

Hay en el conocimiento, esto es, en ese hábil e ineludible proceso que consiste en formarse una imagen del mundo, algo fatal y maldito, que lo es independientemente de la naturaleza de ese mundo. Este algo fatal y maldito no puede estar constituido más que por la diabólica acción de atracción y repulsa que ejerce el conocimiento sobre el espíritu humano [...] Porque el conocimiento es una piel de zapa que lo da todo y todo lo niega, por ser inmarcesible e infinito. Y entonces el ansia de posesión nos corroe poniéndonos fiebre en los ojos y una mala, una buena yerba en el corazón.¹³⁵

El evento del intento de fuga es crucial en la novela pues en ello se representa el nacimiento de una consciencia que descubre que el conjunto de reglas disciplinarias y la costumbre dominan al hombre, y que en su transgresión radica la única vía para instituirse en tanto yo. La tensión que habita en la necesidad de la transgresión para consumación de la facultad de conducirnos de acuerdo con la libertad aparece ya desde esta temprana figura adolescente como un mal, sin dudas, instalado en el hombre, pero con el que ha de convivir porque le es inherente. El plan de escape fracasará como casi todos los proyectos de superación emprendidos por los personajes de Revueltas, al menos en los textos que comprenden su primera narrativa.¹³⁶ Todavía, para el momento que escribe *El quebranto*, estamos un poco alejados del hombre revolucionario sobre el que trabajará obstinadamente desde los militantes de *Los muros de agua*, hasta el Gregorio de *Los días terrenales* o el Jacobo Ponce de *Los errores*. Hay una gran brecha entre la figura

mí en oposición a la naturaleza externa, mas también en oposición a lo objetivo [realidad] que es internamente universal en el sentido del concepto o de la voluntad racional. Es gracias a esa separación que yo existo para mí por primera vez, y en eso reside el mal. Dicho en forma abstracta, ser malo significa singularizarme de una forma que me separa de lo universal (que es lo racional, las leyes, las determinaciones del espíritu (Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. 3, Alianza, Madrid 1980, p. 206, tomado de Richard J. Bernstein, *El mal radical: una indagación filosófica*, trad. de Marcelo G. Burello, Ediciones Lilmod [Estudios y reflexiones 2], Buenos Aires, 2004, p. 96).

¹³⁵ *El quebranto* (1938), pp. 54-55.

¹³⁶ El plan de fuga o la fuga frustrada es un *leitmotiv* en la narrativa de Revueltas, abonada siempre por su obsesión con el cronotopo específico de la reclusión carcelaria y de la suspensión de la libertad social. Además de en *El quebranto* y *Los muros de agua*, lo veremos en esta primera narrativa en un relato de *Dios en la tierra* titulado “La conjetura”, cuyo tratamiento contiene el germen del postrero *El apando* (cf. “La conjetura”, *Dios en la tierra (cuentos)*, *Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 389-400).

positiva de la identidad rebelde y la figura conflictuada del sujeto en plena articulación de su yo moral y público.

El hecho de que veamos a Cristóbal en pleno trance de la configuración de su propia identidad frente al otro nos conduce entonces a la complejidad misma de la operación. Una cosa es lo que el hombre pretende hacer por el ejercicio de la voluntad y otra es la presión que ejercen, por un lado, las pulsiones humanas y naturales que se manifiestan en el inconsciente; por el otro, las convenciones de la sociedad y la cultura que lo modelan desde el instante mismo del nacimiento. Esos signos de depauperación moral que el immaculado Cristóbal no reconoce como propios (la bestialidad, la fuerza bruta, la sexualidad como pulsión incontenible) terminan emergiendo en el sueño, hogar del subconsciente, donde las pulsiones latentes se proyectan a despecho del ejercicio de la razón y la consciencia dominada por la normativa y la lógica de la convivencia y la moral social.

En la versión de 1938, la subjetividad del personaje se presenta en permanente tránsito entre las figuraciones acosadoras del sueño y la dimensión de la vigilia donde se vuelven causa de angustia. Revueltas repara en la existencia de ciertas fuerzas compulsivas que desestabilizan la integridad consciente del sujeto y que atentan contra su proyecto de autoconformación individual y social. Por más torpe que sea la descripción, en la novela alcanzamos a reconocer el relato de una transformación, del desarrollo de una consciencia moral del niño Cristóbal. Y Revueltas elige justamente concentrarse en esa dimensión fronteriza y anfibológica del sujeto, entre los fantasmas del inconsciente y las imposiciones del consciente moduladas por la cultura y la sociedad para mostrar lo que pudiéramos pensar como el estallido del primero sujeto moral revueltiano.

La versión de 1938 despliega una línea dramática –acaso sólo descifrable hasta su culminación– que toma como centro de conflicto la relación afectiva entre Cristóbal y su amigo Abel. Lo que en casi todo el relato fue articulándose como un vínculo amistoso, termina rebelándose al final como la irrupción de una relación movida por una apetencia o un deseo de naturaleza homoerótica. En la diégesis el evento se conserva en la ambigüedad entre imágenes que corresponden al inconsciente de uno y otro joven sin ser distinguibles y se mantienen, eso sí, trasegando entre el sueño y la vigilia.

El mal para el Revueltas de 1938 está en esa batalla que afecta la constitución misma de la subjetividad, llámesele mente, corazón o cerebro (en sus palabras). El interior del hombre es un inquietante bullir de fuerzas que coexisten y condenan la existencia a un intercambio del bien y el mal, a una negociación con el medio social y cultural de la sumisión y la rebelión, de la conservación y la degradación. Esa complejidad del yo comienza a tornarse desde este pequeño relato como manifestación de lo siniestro, ambivalencia del sujeto, tensión eterna al interior mismo del corazón humano.

Al final de la versión de 1938 el hombre de Revueltas aún no está listo para rebelarse. Por el contrario, para sobrevivir prefiere ajustarse a los principios éticos del medio que le rodea. Desde entonces aprende que ha de pactar con ciertas ignominias si se quiere sobrevivir en una realidad que cada vez resultará más salvaje y hostil. La escena, sin embargo, en que Cristóbal reacciona con gritos y ofensas a su amigo por haberlo besado, lejos de estimular algún tipo de reprobación moral en el narrador, condensará el drama patético del sujeto escindido entre las expresiones de un sujeto revueltiano ya desde aquí martirizado por su capacidad para efectuar el mal, para traicionar al semejante, para distinguirse frente a una presunta otredad socialmente maculada y perniciosa, para sobrevivir. En efecto, el joven Cristóbal ni llega a escapar del

reformatorio, ni se niega a avergonzar a su amigo, a humillarlo frente al mundo que en lo adelante lo defenestrará socialmente al plano inferior de la segregación por motivos sexuales del hombre por el propio hombre. Sobre esa determinación moral en pos de la supervivencia y la consecución de una estabilidad, al menos cívica, se configuraría el personaje del Cristóbal para 1944 en quien ya no estará el conflicto del nuevo sujeto a partir de la pulsión erótica de carácter homosexual. Sobre la base de la rebelión ante el mundo de las normas, es decir, sobre la figura del hombre rebelde, por el contrario, se erigirá el sujeto revuelto de *Los muros de agua*.

Capítulo 3. *Los muros de agua* o la maldita circunstancia del espejo por todas partes

Sería no sólo un fiasco hermenéuticamente sino, también, una falacia atribuir la significación de una novela como *Los muros de agua*, donde un grupo de prisioneros políticos son retenidos en una isla, al mero hecho de que su autor José Revueltas hubiera sido, en sus tempranos años de activista político, apresado y recluido en la prisión federal mexicana con sede en la Isla Madre, la mayor de las cuatro que componen el archipiélago del pacífico mexicano conocido como Islas Marías. Ciertamente, en más de una ocasión se ha corroborado la veracidad del acontecimiento histórico: “*Los muros de agua* recoge algunas de mis impresiones durante dos forzadas estancias que debí pasar en las Islas Marías, la primera en 1932 y la segunda de 1934”.¹³⁷ El propio autor se ha encargado en su momento de zanjar la diferencia entre el desarrollo histórico del hecho biográfico y el proceso de la escritura que exige poner coto a la realidad, dotar de una estructura narrativa y una anécdota verosímil las dislocaciones de la memoria, reconstruir formalmente una vida empírica y –lo que resulta extremadamente conflictivo– captar la experiencia física y subjetiva de la ignominia, lo siniestro o el horror en cualquiera de sus variantes. La sufrida por el joven Revueltas, incluso al pasar del tiempo, se conservó como un pasaje de la realidad que las palabras nunca llegarían a nombrar, un dominio del mal donde el lenguaje se resiente y se debilita para declararse cómplice o culpable, afónico, inútil:

Sí, las Islas Marías *eran* (no he vuelto a pisar su noble tierra desde hace más de veintisiete años) un poco más terrible de lo que se describe en *Los muros de agua*. La cuestión se explica porque *lo terrible* es siempre inaparentable. *Lo terrible* no es lo que imaginamos como tal: está siempre en lo más sencillo, en lo que tenemos más al alcance de la mano y en lo que vivimos con mayor angustia y que viene a ser incomunicable por

¹³⁷ José Revueltas, “A propósito de *Los muros de agua*”, *Obra literaria*, t. 1, epíl. José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 18-19.

dos razones: una, cierto pudor del sufrimiento para expresarse; otra, la inverosimilitud: que no sabremos demostrar que aquello sea espantosamente cierto.¹³⁸

La novela muestra, en sus zarpazos entre la realidad y la ficción, la disputa del aún joven Revueltas con la escritura y con los fantasmas que pueblan el recuerdo de su visión del mal en una isla plagada de abyección que cuestiona en su integridad la validez de los ideales de justicia, progreso, civilización y libertad humana que proclama a voces la historia moderna. El verdadero potencial del texto reside en esas zonas donde tiene lugar una negociación simbólica entre el recuerdo de la percepción empírica del horro y una tradición literaria, retórica, discursiva, de la que proceden los pocos medios a la mano para tramitar una posible representación comunicable de la conservación del mal entre los hombres, por más que años de historia cívica y convival se hayan empeñado, mediante pactos, leyes y normas, en establecer y promover el orden y la estabilidad, el bienestar, la preservación de la integridad y el bien común.

El mundo que se trama en *Los muros* coloca en entredicho justamente el discurso político y las estructuras de establecimiento social del orden. Por un lado, muestra los senderos siempre sinuosos e imprevisibles de las pulsiones, los odios, los rencores y los celos que funcionan en la psiquis humana como resortes que activan la acción proterva contra el semejante. Es decir, hay una indagación de la tensión que habita en el hombre entre esa parte determinada por los roles sociales y políticos que la sociedad le ha impuesto y esa otra que proyecta los reclamos de los instintos más humanos de supervivencia (los conscientes y los inconscientes, los que involucran al amor y a la muerte) para interrogar al sujeto sobre las posibles causas o razones de la irrupción de la mezquindad y la iniquidad. Por el otro, se insinúa el atolladero en que pudieran basarse los medios de conservación del orden social que acuden a la represión y la reclusión indiscriminada para generar un enemigo sobre el cual legitimarse en tanto estado y garantía de seguridad.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 18.

Cuando Revueltas retoma la imagen de las Islas Marías para su novela está recabando algo más que el referente geopolítico, también está posicionando al individuo de su tiempo en un espacio de hacinamiento y aislamiento moral, psicológico y jurídico que termina exhibiendo, sacando a la luz, las inmundicias que la propia sociedad excita y potencia. Revueltas crea el escenario penitencial donde todos los hombres se homogenizan en su contrario, donde los fenómenos y eventos de la conducta violenta son la respuesta a la circunstancia opresiva que se ha creado, donde la ofrenda de expiación constituye también la vía para la perdición definitiva. El mundo infernal, contradictorio y degradante de la isla penitenciaria funciona como un espejo brutal del hervidero de iniquidad en el que se convierte la existencia humana en la sociedad contemporánea.

3. 1. La isla penitenciaria y la “urbanidad” del mal

La simbólica histórica de las islas guarda entre otras elocuentes expresiones de la imaginación la ironía de un giro semántico verificable en la literatura moderna. En buena parte de los mitos de las culturas antiguas las islas, por lo general, han sido el espacio para la buenaventura, el establecimiento de la paz, la felicidad y la ciencia, en oposición al atormentado mundo profano, espacio de nacimiento de los grandes dioses, templos paradisiacos donde habitan figuras misteriosas y divinas, complejos de roca firme que suele asociarse a la razón, asolados por los embates del incontinente mar, veleidoso y agitado, montículo manoseado por la espuma marina que las entinta de su color blanco y rutilante.¹³⁹ Algo de semejantes connotaciones se conservó en la literatura renacentista de los viajeros y colonizadores para quienes las islas proyectan el

¹³⁹ Cf. Jean Chavalier, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1986, p. 596.

deseo de expansión de los límites alcanzados, la superación de lo conocido y el reto a la voluntad del hombre, el objeto que estimula las grandes hazañas, la rebelión ante los estados conservadores, la búsqueda de lo ignorado que espera por la curiosidad humana para ser descubierto. Los tratados de geopolítica y el utilitarismo económico, sin embargo, pudieron haber llevado a las antípodas esa larga tradición positiva y haber reivindicado acaso la menos dominante –que aludía a lugares de innumbrables infortunios– cuando, gracias a sus condiciones pragmáticas de distanciamiento e inaccesibilidad, incorporaron las islas a un imaginario que las vincula al peligro de la parálisis y la retención, al aislamiento, la soledad y la muerte.

En este último paradigma se inscribe la concepción simbólica de la isla penitenciaria de *Los muros de agua*, lugar distante de una masa continental central donde se ha visto la oportunidad para convertir las condiciones geofísicas en una institución social fundamental dentro del sistema de control que presuntamente garantiza la integridad de la sociedad. La realidad ha fraguado la ironía por y para la ficción. La isla paradisiaca de los antiguos mitos se ha convertido en un círculo infernal a donde van a parar juntos los hombres que han cometido la falta moral y penal, han pecado ante Dios y ante la ley. Ya no será el destino que se proponen los soñadores y aventureros, sino el que la propia maquinaria social impone a aquellos que deben recibir un castigo por haber abusado de la libertad y puesto en riesgo la integridad de la sociedad o de un semejante. No sólo se trata de la resignificación de un símbolo tradicional, sino también de la generación de una cadena simbólica que se crea a partir de la distribución del espacio urbano para los signos y las marcas de lo desechable, de lo inútil, de lo peligroso, de aquello prescindible. Jean Baudrillard hace notar cómo las culturas modernas han creado con mucho recelo la identidad de la diferencia y le ha asignado espacios muy concretos en la cartografía de la ciudad:

Al hilo de los últimos siglos, todas las formas de alteridad violenta han sido inscritas, por las buenas o por las malas, en el discurso de la diferencia, que supone simultáneamente la inclusión y la exclusión, el reconocimiento y la discriminación. La infancia, la locura, la muerte, las sociedades salvajes, todo ha sido integrado, asumido, reabsorbido en el concierto universal. La locura, una vez roto su estatuto de exclusión, se ha visto atrapada en redes psicológicas mucho más sutiles. Los muertos, una vez reconocidos en su identidad de muertos, se han visto aparcados en los cementerios y mantenidos a distancia, hasta la desaparición total del rostro de la muerte. A los indios sólo se les ha reconocido el derecho a la existencia para ser aparcados en las reservas. Así son las peripecias de una lógica de la diferencia.¹⁴⁰

En esta línea de pensamiento, podríamos reparar en el hecho incuestionable de que, mirados desde una simbólica espacial de la diferencia, los cementerios, en algún momento de la civilización, empezaron a ubicarse en los márgenes de la ciudad. Para el adecuado funcionamiento y la dinámica psicosocial del luto, que desplaza a los predios de la memoria y los afectos el evento de la pérdida de los seres queridos, los cadáveres deben permanecer en el perímetro delimitado por los muros del cementerio. Los muertos, a fin de cuentas restos humanos, desechos del mundo de los vivos, carne en proceso de descomposición, no ocupan en la cartografía logística de la ciudad un lugar menos periférico que los vertederos o las lagunas de oxidación donde termina todo el sistema de cañerías y desagües del mundo pulcro de los vivos. Los muertos, como los desechos, son apartados del centro vital y confinados con exactitud al perímetro delineado por muros, por lo general, pintados de un color blanco que, además de remitir al significado metafísico de lo santo, contiene el pragmático sema que apela a su finalidad sanitaria. Las fosas, habitáculos de los que “han partido”, han de ser bien tapiadas por las rutilantes y pesadas lajas de mármol como para evitar que vuelvan y alteren la continuidad de la vida regular de los vivos.

¹⁴⁰ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 138-139.

En esta lógica de segregación y confinamiento de lo diferente como algo desechable y dañino se inscribe el posicionamiento de las prisiones, vertedero de la carroña humana, sitio que comparte la amplia franja de la periferia con los cementerios, los vertederos de basura y los mataderos destinados al sacrificio animal. En la historia de la humanidad las prisiones en medio de la ciudad, como la Lubianka en el Moscú estalinista por ejemplo, constituye un símbolo sónico de la impunidad del Estado genocida y un instrumento de dominación por medio del terror psicológico permanente al que eran sometidos, no sólo los reclusos, sino también el área aledaña de la población que escuchaba diariamente los gritos de los torturados y los tiros de gracia. Aquellas otras, por su parte, alejadas de los centros comunitarios o incluso fuera del continente, como es el caso de las islas penitenciarias del tipo de la Isla Mayor de la novela de Revueltas, cobran connotaciones simbólicas en consonancia con todo un sistema, ese que determina cómo y dónde situar al hombre “malvado”.

No es para nada inane el hecho de que una sociedad sin importar los crímenes cometidos suele asociar al hombre que padece reclusión a una serie de patologías, de desequilibrios psicológicos, de afectaciones que pasan de morales a fisiológicas con cierta facilidad en el imaginario de una cultura. De algún modo, la disposición de espacios de segregación y confinamiento para diferentes tipos de conductas que contrastan, desavienen o transgreden los parámetros establecidos, ya sea por la ley, la norma o las convenciones socioculturales de una comunidad, ha desarrollado nexos simbólicos entre el criminal, el loco, el idiota o demente, el enfermo, el revoltoso o el rebelde. Precisamente, lo curioso de la isla penitenciaria que configura Revueltas en *Los muros* es justamente que en ella pareciera que son congregados una variedad de individuos que la sociedad y el Estado han condenado y expulsado de la *res publica* en un intento de eliminar las distinciones entre ellos, de anular sus individualidades, una vez que

homogenizan las faltas por medio de la imputación de un mismo castigo: el destierro, la expulsión de la sociedad. Los reclusos del presidio isleño pueden ser lo mismo hombre que mujer, asesinos por placer, por defensa propia, por interés material,¹⁴¹ criminales de sangre o criminalizados por cuestiones políticas e ideológicas, homosexuales, drogadictos, violadores, amos y siervos, capataces y peones, verdugos y víctimas.

Los valores simbólicos asociados a estos grupos de individuos están en consonancia además con la lógica que subyace al dispositivo disciplinario que usa la segregación y la reclusión como mecanismos de sanación y salvación. Las cárceles o presidios, los hospitales, las clínicas psiquiátricas, tienen la finalidad de reformar de un modo u otro al hombre sentenciado y diagnosticado. En ellas se piensa como un espacio de reformación psicológica y moral aun cuando esto pueda o no dar resultado. En *Los muros* la isla, espacio de reclusión y castigo, abunda en letreros que aluden a semejante pretensión reivindicativa. Al desembarcar en sus costas los personajes son conducidos antes que todo a la “Ayudantía General del Campo” para ser revisados y asignados a las labores diarias que desempeñarán durante su periodo de estancia como parte del proyecto de reivindicación social y moral por medio del trabajo. En la puerta y las paredes de la oficina de la Ayudantía pueden verse letreros del tipo “El trabajo regenera”¹⁴² y “Ante el látigo que envilece e infama, está el trabajo que regenera y salva” (p. 111).

¹⁴¹ Aludo aquí de pasada a una distinción establecida por George Bataille (y en gran medida debida al Marqués de Sade) en su temprana reflexión sobre el mal en la literatura europea. En ésta se dividía a los hombres que hacían el mal por mor de un placer superior, por el goce mismo, y aquellos que lo ejecutaban con base en algún interés material o egoísta. En los primeros Bataille advertía una motivación de orden estético y sublimante de la maldad, en los segundos una vulgar ejecución del daño. Posteriormente los estudiosos del mal han señalado más de una limitación en semejante nomenclatura (cf. George Bataille, *La literatura y el mal*. En línea: <http://www.elaleph.com/libros.cfm?item=691710&style=biblioteca>). [Fecha de consulta: 04/05/2014]

¹⁴² José Revueltas, *Los muros de agua*, *Obra literaria*, t. 1, epíl. José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, p. 110. A lo largo de este capítulo todas las citas a la novela han sido extraídas de esta edición referenciada. Por ello, en lo adelante, cada vez que se cite un pasaje o fragmento se procederá a consignar sólo el número de página entre paréntesis.

Para Michel Foucault, en su estudio sobre el dispositivo de la vigilancia y el control social por medio de los sistemas penitenciarios contemporáneos, los sistemas carcelarios que aglomeran aquellos hombres que han hecho un uso desmedido de su libertad en perjuicio de los otros, terminan por fomentar aún más la inclinación al crimen y a la transgresión:

La idea de un encierro penal es explícitamente criticada por muchos reformadores. Porque es incapaz de responder a la especificidad de los delitos. Porque está desprovisto de efectos sobre el público. Porque es inútil a la sociedad, perjudicial incluso: es costoso, mantiene a los condenados en la ociosidad, multiplica sus vicios. Porque el cumplimiento de tal pena es difícil de controlar y se corre el peligro de exponer a los detenidos a la arbitrariedad de sus guardianes. Porque el oficio de privar a un hombre de su libertad y de vigilarlo en la prisión es un ejercicio de tiranía [...] La prisión, en resumen, es incompatible con toda esta técnica de la pena-efecto, de la pena-representación, de la pena-función general, de la pena-signo y discurso. Es la oscuridad, la violencia y la sospecha.¹⁴³

La tesis de Foucault es que a la postre no importa cuán efectivas hayan sido las cárceles en sus propósitos de reincorporar al hombre a la sociedad tras el cumplimiento de su condena, de representar ante los símbolos de control social el camino viable para tramitar la culpa y el perdón del que incurra en el mal, de amortizar los males sistémicos de una sociedad estructuralmente deficiente para la integridad del sujeto mismo. Lo cierto es que (y aún hoy constituye una realidad contante y sonante) la función sanitaria bajo la que se esconde una actividad de depuración y poda social aún sigue constituyendo el principal recurso político para crear la ilusión en la sociedad de la existencia de un dispositivo efectivo de procesamiento del mal en aras del bien comunitario. Por todas las connotaciones que alcanza al poner en evidencia las estructuras sistémicas del Estado para lidiar con la maldad, por ser destino y principio de los hombres que han transgredido los límites de la ley y la norma, las Islas Marías en la novela de *Revueltas* se transmutan en la isla-efecto, en la isla-representación, en la isla-función política y

¹⁴³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2002, p. 106.

social, en la isla-símbolo y discursividad, es decir, en el complejo dispositivo simbólico que permite explorar una posible composición estructural del mal en el hombre contemporáneo.

Revueltas explota la isla para mostrar su visión, no tanto del universo carcelario –como sucederá en algunos de los relatos escritos durante su estancia en el Palacio Negro de Lecumberri–,¹⁴⁴ sino de la composición moral del mundo debida a un sistema de preservación que ha creado una estructura donde dinámicas, eventos y fenómenos están al servicio de una lógica de compensación e interdependencia entre el bien y el mal, entre el propiciamiento de las condiciones para fomentar una agencia ilusoria de la libertad y la regulación simultánea de la violación de ese carácter ilusorio, entre los símbolos de la conservación, el *eros* y la duración, y los símbolos de la degradación, *thánatos* y la autodestrucción.

3. 2. La isla o el retorcido reverso del espejo

El mundo de la novela permite al escritor pensar la realidad como un gran sistema donde él es la figura que juega no sólo a construir y mover los hilos, sino a pensar desde los resultados que arroja su propia composición. De algún modo, Revueltas hace de la ficción un laboratorio intelectual a partir del cual intenta captar la complejidad del hombre en su relación dialéctica con la realidad, entendida, en principio, como la totalidad del universo y desde una presumida posición de la razón. Por eso, el trabajo con la simbólica del mal a partir de las potencialidades que le ofrece la figura de la isla-cárcel rodeada de mar ha de entenderse como la estrategia clave y primigenia de una articulación estética del horror que abarca desde la exterioridad del mundo

¹⁴⁴ Para un estudio de los relatos escritos en la cárcel y de tema carcelario cf. Rodrigo García de la Sienra, *José Revueltas. Una ontología carcelaria. Los relatos del periodo de Lecumberri*, Literal Publishing, Houston, 2016.

natural hasta los confines más profundos del sujeto, adonde ni siquiera el lenguaje consigue llegar ni mucho menos regresar y narrar.

Si en los relatos de *El quebranto* el espacio de reclusión para la reforma de la conducta humana aparecía delimitado por unas paredes de rigidez conventual –apenas se descubría el mundo de la libertad por entre los barrotes en minúsculas ventanas o claraboyas–, acentuando enfáticamente la fractura simbólica entre una exterioridad signataria de una libertad “paradisiaca” y una interioridad alienante y desarticuladora del yo, en *Los muros de agua* se opta por la coexistencia y sincronía de significantes que intercambian roles semánticos y simbólicos y que consiguen, desde el efectismo resultante de una formulación paradójal, colocar en un primer plano la perversión del escenario punitivo. Desde el comienzo, la presencia del agua por todas partes constituye el símbolo de la pérdida de la libertad social. Los que son conducidos en mitad de la noche hacia un paradero incierto, aunque presumiblemente ominoso, han transgredido de algún modo los derechos que la sociedad y la cultura de su tiempo le han ofrecido como condición de su aceptación. La noche y la tormenta son los principales aliados de los guardias que los custodian. El agua que cae del cielo puede ser motivo de alegría y complacencia, dice el narrador, pero ésta que azota alevosamente matiza el traslado hacia la isla-cárcel de los reos con una atmósfera de reclusión y hacinamiento, de penuria y negro vaticinio. Detrás de las paredes de los carros, la lluvia adquiere forma de barrotes. La calamidad que sobreviene toma en principio una apariencia líquida:

Sin embargo, cuando la llovizna juvenil se transforma en aguacero, en alguno de esos aguaceros violentos, roncós, que revuelven el paisaje y lo enturbian de amarillo con su barro y con las pisadas sucias de sus mil transeúntes, [...] se asiste a un ruido lóbrego, como de enfermedades y desgracias, y el alma vuélvese aprensiva, taciturna, como si del inminente cielo fuese a descender un mensaje final e inapelable (p. 30).

La tormenta adquiere la apostura apocalíptica de un mito bíblico que anuncia la desgracia que sobrevendrá a la tierra para acabar de una vez con un ciclo de incursiones en el mal. Esa asociación del agua con los símbolos del fin se hallará nuevamente en *El luto humano*; pero aquí, en principio, estará en función de acoger el pesar de un grupo de hombres que atrapa la atención del narrador. Entre las numerosas sombras que forman el conjunto de deportados a las Islas Marías, se focaliza en los personajes que se identificarán como “el grupo de políticos” (p. 29), quienes ostentan todos los atributos de protagonistas de una historia que se dispersará, no obstante, entre los intrínquilis, no de un tipo u otro de hombre, sino del hombre revueltiano en general. Momentos antes de la partida, la lluvia rodea a los reos sin distinción y los presumibles héroes de la novela, “el grupo de políticos” empiezan a ensombrecerse por el efecto asimilador de esa agua escatológica que transforma la tierra firme en lodo farragoso e infernal y a la voluntad humana en un quejumbroso recuerdo que empieza a desvanecerse, nos dice el narrador, entre el sueño y el olvido, en señal de la proximidad de la extinción de un tipo pretérito de sujeto: “parecía, entonces, como que las frentes lloraban, y unas lágrimas remotas, colectivas, viniesen a juntarse ahí, en los rostros” (p. 37). Jorge Ruffinelli en su temprano estudio de la obra revueltiana alude a la simpatía y la atención prestada a la figura del militante comunista en la primera narrativa.¹⁴⁵ Y es cierto que Revueltas apenas consigue contener sus afectos cuando crea

¹⁴⁵ El estudio del uruguayo, uno de los primeros fuera de México en poner atención en la obra del duranguense, denota en su acercamiento algunas de las tendencias propias de la década del setenta en la crítica literaria de orientación latinoamericanista y de izquierda. Por más proteico que resulte relacionar la obra de un autor con los acontecimientos históricos de su tiempo, en ocasiones el propio desbalance en el ejercicio puede desvirtuar la objetividad hermenéutica. Ruffinelli se empeña en ver el maniqueísmo del neófito escritor como la representación deliberada de un antagonismo de clase, algo que, en realidad se nos hace imposible de secundar tras el examen de la primera narrativa de Revueltas. Leemos en el libro de Ruffinelli:

Muchos de sus personajes son militantes comunistas y la simpatía del autor por ellos y por el Partido es manifiesta, nítida, en esos primeros libros [...] Los conflictos planteados en estas novelas y cuentos son transparentes, o tal vez, ni siquiera existen como tales sino como posiciones antagónicas marcadas, en uno de cuyos dos extremos viven y padecen los militantes empeñados en la empresa de luchar para hacer del

a sus personajes políticos con dejos de pureza y sublimación y alude veladamente a las causas del Partido, pero, al menos en esta primera narrativa, todavía ni los personajes que abrazan la ideología comunista, ni mucho menos, la causa misma ocuparán fanáticamente la atención de un narrador proselitista. Si bien al final de *Los muros*, en el desmedido capítulo final de *El luto*, y en ese relato bastante disparejo de tema huelguístico titulado “El corazón verde”, se observan ya las primeras intervenciones y manipulaciones ideológicas del camarada Revueltas, no será hasta *Los días terrenales* que las disquisiciones proselitistas invadan con todo rigor su prosa de ficción.

Aquellas lágrimas colectivas que aparecen en el rostro del “grupo de políticos” será una de las pocas alusiones que se haga a un sentimiento mancomunado de solidaridad por la causa de la lucha. El agua torrencial, que trae reminiscencias menos del bautismo que de algún castigo universal, anulará las identidades precedentes de los hombres, incluso antes de emprender el viaje que los aleja de su vida pasada. La figura de los políticos, como una entidad grupal forjada en los ideales de una moral colectiva, es desdibujada entonces desde los primeros momentos y confundida con la figura mortuoria de los presos comunes que van en una fila hacia el mismo barco donde todos se transfiguran en excrecencia fétida de la que la sociedad ha decidido prescindir.

La homogeneización que resulta de la acción simbólica del torrencial, donde se confunden la tormenta apocalíptica y el agua pantanosa, estancada, de los charcos callejeros, constituye apenas la primera operación simbólica que hace posible la inmersión en la subjetividad de los condenados y el artificio estructural que sostiene todo el trazado diegético de la novela.¹⁴⁶ El agua adquiere el sema infernal que anula las diferencias individuales de los reos,

mundo un lugar habitable y justo, y en el otro usan sus privilegios los sectores dominantes (Jorge Ruffinelli, *José Revueltas: ficción, política y verdad*, Universidad Veracruzana, México, 1977, p. 30).

¹⁴⁶ Se sabe que Revueltas va a repetir a lo largo de su obra narrativa una estructura que se basa en el desarrollo de varias tramas guiadas por la irradiación psicológica y caracterológica de los distintos personajes que crea. En *Los*

como si se estuviera ejecutando la primera parte de una condena. Por un lado los priva, aun antes de llegar a la isla, de esa principal ganancia del sujeto que es su propia identidad frente al resto, por el otro adoptará una funcionalidad narratológica una vez que funge de repentina “magdalena” para hundir a varios de los personajes en sus propios recuerdos, en sus demonios y sus culpas.

El caso paradigmático de esta doble articulación y funcionalidad simbólica del agua se halla en Rosario (la figura mejor trabajada a lo largo de toda la novela), a quien la fetidez de los charcos la trasporta hasta el olor “de agua sucia, de agua vieja” de otro espacio de reclusión, al que de niña era confinada por una tía que veía en ella la posibilidad de perder al hombre que amaba. También será el mar que desata los delirios mortuorios de Prudencio, la melancolía delincencial de El Miles, que envuelve a Soledad en sus planes y tormentos. El agua revestirá formas distintas en la obra y, en correspondencia con ello, adquirirá una función reveladora de la falta en varios de los condenados. Así lo presenta el narrador:

Del océano salen sombras oscuras y cálidas, que se detienen en el aire adhiriéndose a los hombres y penetrando en sus sueños. Entonces aparecen mareas difusas, llamamientos que vienen de muy lejos y referencias interiores que vuelven el espíritu hacia sus propios orígenes. Nadie puede resistir el influjo y se experimenta la necesidad de ir hacia el mar, desde la playa, como hacia un viejo dios, no para oír palabras ni rumores, sino para no oír nada, y quedarse en la oscuridad, donde cielo y agua se adivinan, y se adivinan, también, todos los recuerdos, el amor ausente, la vida infructuosa, los anhelos sin utilidad y los esfuerzos sin gloria (p. 117).

Los matices paradójicos de la imagen que da título a la novela han sido ampliamente comentados por la crítica y los estudiosos, pero acaso alguien haya insistido en el carácter ominoso que adquieren cuando se lee como metáfora del castigo institucional (dígase, social, sistémico) a los

muros de agua, precisamente, nace esa forma novelística que se volverá fórmula para la concepción de la mayoría de sus piezas posteriores. Pero más que el artificio narratológico, lo que interesa aquí es cómo se suscitan funciones de carácter simbólico que enlazan la subjetividad con algunas figuras de la abyección y lo perverso.

transgresores de “lo correcto”. La isla es una composición binaria de tierra firme y una mar *toujours recommencée*. Carente de la solidez simbólica de la masa continental, acoge una constante discrepancia entre dos tipos de entidades naturales que reclaman para sí una serie de significantes y sentidos. La tierra con su vegetación tropical y el mar con sus olas batientes asumen, como un retorcido espejo romántico, el padecimiento de algunos de los personajes. Ese ir y venir, ese término de uno donde comienza el otro, acentúan las contradicciones que corroen al sujeto que pena en la isla.

Así el mar de repente se atormenta, como si desde las profundidades convocara a fundirse con la lluvia, cuando el personaje de Prudencio, uno del “grupo de políticos”, luego de experimentar la fatiga del castigo físico, decide abandonarse por la pendiente de una colina desde la camilla que lo transporta hacia la posta médica en un intento de suicidio. Pero también puede verse como una forma remansada que sirve de vulgar solaz y esparcimiento a personajes como El Miles y Ernesto alguna que otra tarde para aliviar el sofocante calor de la jornada. Asimismo, lo hallamos con ciertos relieves de plasticidad modernista en el pequeño instante de enajenación que experimentan, entre el mareo y la fascinación, los soldados que custodian la embarcación que lleva a los reos hacia las islas: “ahí estaban la espuma, como hecha de marfiles, y los peces voladores igual que rehiletes líquidos, girando y desapareciendo, otra vez, en las aguas profundas” (p. 51).

Semejantes configuraciones se observan también en los semas asociados a la tierra. La naturaleza selvática puede en unos momentos mostrarse idílicamente, a la manera de un *locus amoenus*, verbigracia, cuando el personaje de Estrella se interna en el monte “para cazar conejillos” (p. 130) y recolectar “flores que arrojaba al arroyo, por afición pura a la naturaleza” (p. 130) en pequeños instantes de libertad, aun cuando se trata de una prostituta gobernada por la

vileza que le ha infundido una vida pendenciera plagada de sumisiones voluntarias e involuntarias y se conduce éticamente basada en la conservación individual a cualquier costo. Pero por el contrario, la vegetación se alude como un campo infernal de trabajo forzado para “los ixtleros” y los “hacheros”,¹⁴⁷ naturaleza dominada por la mano del hombre para la explotación del propio hombre. O simplemente, desde la perspectiva de un personaje como Santos, otro de los miembros del grupo de políticos, se fragmenta en una sucesión de objetos, de cosas, cuya representación sígnica en la lengua queda vacía de significado¹⁴⁸ que acaso presuma ya, desde entonces, en esa manifestación de la nada, la cercanía de la epidemia que lo carcomerá en Salinas, adonde será enviado sin razón aparente.

No se trata, por tanto, de figuraciones simbólicas definidas y tipificadas en su función inamovible sino, como la propia naturaleza de la subjetividad humana, de proyecciones imaginativas de la depravación y la bondad, la cólera y la calma, el miedo ante la violencia y el castigo físico que sobrecoge la consciencia y la felicidad efímera, apenas perceptible. En esto radica, básicamente, la diferencia entre el empleo romántico de la descripción de la naturaleza en otros autores y el que se percibe en *Los muros de agua*. Por eso me he referido a un “retorcido espejo”: se trata de la estratagema simbólica de un “autor modelo” que desdobra la complejidad y mutabilidad de la moralidad del sujeto en las distintas maneras en que la naturaleza es proyectada en su propia subjetividad. Para Revueltas, la tierra y el mar guardan en su naturaleza también la esencia del misterio primigenio del ser donde radica, además, la respuesta o el principio generador de la maldad en el hombre.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cf. *Los muros de agua*, p. 131.

¹⁴⁸ Cf. *Los muros de agua*, p. 134.

¹⁴⁹ Este determinismo genésico, aquí apenas esbozado, se convierte en un principio cosmovisivo de la existencia del mal en una novela como *El luto humano*, como se verá en los próximos capítulos.

Hay que imaginar, ahora, la selva; la atmosférica selva, tan anterior al mundo como el mar, que de él surgió como una maravilla sumergida elevándose de pronto en un intento prodigioso de matrimonio con el cielo. Cielo y mar y selva son hermanos; hermanos y hermanas. De su conjunción y de su distanciamiento parte todo y comienza la verdadera historia, el fin de los monstruos y el principio de los navegantes y los cazadores [...] Por el Camino Viejo se veía la selva y se adivinaba el mar, unidos ambos rumores como el principio de todo lo que existe (p. 133).

El espacio firme de la isla, no por ser la piedra que al sobresalir ha quedado a salvo de las veleidades del océano, ofrece las garantías de plenitud e integridad psicológica de una utópica tierra prometida. Por el contrario, sus características geofísicas estimulan una dimensión simbólica del horror en la cual los gruesos muros del reformatorio descritos en *El quebranto* —sí, una rotunda e inapelable manifestación de la privación como castigo y de la verticalidad de su procedencia divina—, palidezcan ante el ominoso cinismo del mar como cerco delimitante del perímetro de clausura, con su espesura en la horizontalidad oceánica que cancela la posibilidad de la trasgresión física, del cruce, del traspaso hacia otro lado. Los muros de piedra del reformatorio son, a su vez, prepotente expresión del castigo que corresponde por una transgresión moral mayor, la que hizo el primer hombre adánico y que todos repetimos con él, incluso antes de nacer, antes de pecar por nosotros mismos. Los “muros” de agua, por su parte, parecen un castigo vulgar que está ahí antes de nosotros, antes de Dios incluso, y su apariencia eterna rebajada a medio de castigo y aislamiento deviene negación rotunda e incuestionable de la libertad. En cierto momento el personaje de Santos, una suerte de Job existencialista, desestima la intervención de Dios en los eventos que le acontecen. Dios acá no existe o, al menos, se prescinde de él en tanto entidad metafísica que escapa al sujeto de la razón y al sujeto del sufrimiento. De tal modo que el mar se impone como una figura autónoma que existe en sus ineluctabilidad para patentizar el carácter contingente de la suerte de los condenados, al mismo tiempo que comporta la principal ironía de su propia circunstancia.

Muros sin piedras, barreras sin barras, el mar es la “maldita circunstancia” de una irónica libertad y de una cáustica belleza natural acechante “por todas partes”. La composición de la isla tiene una forma particular de penalizar al sujeto con la presencia de esa sarcástica y seductora inmensidad que, a un tiempo, se descubre como prueba de la grandeza del universo, celebración reminiscente de las potencias de la naturaleza y como cancelación fáctica y siniestra de esas mismas potencias cuando se piensa en uno de sus mayores depositarios, el hombre. La ironía queda explícita desde los primeros capítulos de la novela cuando el narrador pregunta “¿Quién iba a huir, en mitad de las aguas?” (p. 52). La respuesta se hallará cuando los reos, habiendo llegado a la Isla, se convierten en “colonos”. Sea como fuere, el mar toma la forma de una tentadora libertad que aguijonea la latencia del deseo. Los soldados y los propios reos que van en el barco hacia las Islas Marías, como si los alcanzara alguna suerte de culpa por la enajenación estética a la que los mueve la belleza del paisaje en medio de un escenario de calamidad, vacilan en abandonarse a la contemplación y el arrobamiento “sin querer aceptar los sentimientos de dulce lasitud y vaga esperanza que nacen al influjo de la líquida inmensidad” (p. 52).

Esa contradictoria y anfibológica manifestación de la naturaleza resulta una de las claves para la configuración del doloso juego del mal que Revueltas percibe en la subjetividad humana. Así como el mar ofrecería cierta posibilidad de esparcimiento ante la proclama de una presunta esperanza, resulta también una cruenta demostración de la realidad de la espera. El personaje de Ramón, el “gendarme”, ya entrado en el delirio por el paludismo, no ve en aquel más que la insinuación de su deseo insatisfecho. A lo largo de la obra, repetidamente parece escuchar el grito que avisa de la llegada de un barco a la isla; pero se tratará siempre de una alucinación que proyecta el deseo de traer movimiento a una vida que ya ha quedado varada por cuenta de un error evitable. Junto a Prudencio, con quien comparte su historia criminal y sus ilusiones

delirantes en el hospital, ha estado aguardando también de ese mar, que a la postre no es más que “un mar solitario y como sin caminos” (p. 160), la llegada de su esposa, la misma por la que cometió el crimen que lo condenaría, ya no sólo a la prisión sino también a la muerte. Ambos en los últimos momentos de sus vidas carcomidas por la epidemia contemplan la soledad que les devuelve la horizontalidad líquida y custodian a lo lejos el muelle en espera de algo inmaterial, nada concreto para entonces, que no llegará jamás. Asimismo destaca el caso de El Miles, un ladrón común “de buen corazón” para quien el agua por todas partes es apenas una cortina bondadosa y franqueable que le recuerda todo el tiempo el anhelo de volver a la vida en libertad, aunque tan sólo sea para volver a robar. Ahí, mirando el mar, puede adivinar como un fruto prohibido las luces del puerto de San Blas, las calles agitadas y las plantaciones de la compañía gringa de frutas, escenario natural de sus continuos robos del sueldo de los trabajadores. Con esas constantes zambullidas, practicando incansablemente como un campeón de natación, pareciera estar cavando con sus propias manos el instante final de su existencia.

El hombre de la isla-penitenciaria tendrá en el mar, entonces, uno de sus principales verdugos o, al menos, una suerte de poder que lo retrotrae a su origen y, con esto, también al origen del mal en ellos. No en vano se alude al “influjo” y “la necesidad” que experimentan los hombres de ir a la playa, como si se tratara del llamado sagrado de un dios. Personificación, aquí, que recuerda a una deidad primordial que conecta al hombre de la isla con el hombre sagrado de la precivilización, con uno que percibe la sonoridad del mar como el canto de su propia condena, como tormento auditivo y físico que le ilustra constantemente su perdición, el desvío, su lugar en el mundo (salto del continente a la isla, de la falta a la pena). A la pena infligida institucionalmente con el trabajo forzado y la privación de libertades, se suma el castigo de la propia consciencia que, al interior de la subjetividad, funciona como articuladora egótica de la

condena y la expiación. Y es precisamente esa condición anfibi(i)ológica de la isla, ese diálogo entre mar y piedra, lo que percute subrepticamente en la subjetividad del sujeto donde el agua insidiosa hace que “se [adivinen], también, todos los recuerdos, el amor ausente, la vida infructuosa, los anhelos sin utilidad y los esfuerzos sin gloria” (p. 117). El hombre de la Isla no sólo expía la falta ante la sociedad en el marco de un dispositivo disciplinario de justicia con la privación de la libertad, además es sometido a un proceso de autoflagelación psicológica que lo conduce al encuentro de un yo atomizado, fracturado y desecho por la cadena de fracasos, angustias y pérdidas que lo constituyen.

La isla cárcel precisamente no llegará a ser una paráfrasis de los círculos dantescos. Espacio despótico y hostil destinado a penalizar la falta, está lejos de la estructura penitencial articulada en los círculos infernales que las figuraciones del castigo y la salvación del Medioevo establecieron para contener al hombre gobernado por el temor a su propia humanidad. Tampoco se trata de la disposición moderna de la reclusión en los calabozos, en la cual los hombres están hacinados en un espacio limitado donde apenas consiguen ver la luz y se ven obligados a convivir acorralados por un espectáculo goyesco de sus propias depravaciones y excrecencias.

El dispositivo disciplinario de la isla no difiere mucho del dispositivo que articula el sistema de control y castigo de la sociedad misma. En aquella, ciertamente, los hombres han sido privados de su libertad moral (el ejercicio de su voluntad queda limitado a cero por más que no su facultad de acción), pero también de una serie de derechos que recuperan, en cierta medida, prácticas propias de una concepción de la pena basada en el castigo físico. Para Michel Foucault, en los sistemas carcelarios modernos (esto es después del siglo XVIII) se ha sustituido el cumplimiento de la pena por medio del sufrimiento físico –lo que él llama, “un arte de

sensaciones insoportables”– por una “economía de los derechos suspendidos”.¹⁵⁰ Y en efecto, ya anteriormente me refería a cómo el trabajo forzado aparece en la novela como una pena terapéutica con base en una teleología moral que poco efecto reivindicativo tiene en los prisioneros.¹⁵¹ Ahora habría que reparar en la sutileza *supliciaría* de un dispositivo penitencial en el cual el sujeto no pierde completamente la totalidad de los derechos de los que gozaba antes de llegar, sino que queda más bien victimizado por la suspensión parcial de la ley.

El hombre de la isla ha sido separado de la sociedad, pero consecutivamente inscrito en otra forma de organización reguladora, sancionadora y castigadora, donde el trabajo esclavo lo ocupa y es controlado por individuos de moral reprobable que lo somete y explota hasta el martirio. A pesar de las privaciones de carácter físico a las que es sometido (falta de alimentos, falta de higiene, falta de sexo),¹⁵² nunca serán lo suficientemente extremas como para aniquilarlo. El horror de la isla-cárcel en tanto espacio de penalización del “criminal” se asiente justamente en la economía de la privación y en un sistema de administración del sufrimiento físico y psicológico. La propia estructura funcional del espacio logístico lo demuestra. Si por un lado los campos se convierten en hervideros de dolor y fatiga por la obligación al trabajo, y lleva a los hombres a los límites de sus capacidades, e incluso a desear la muerte (como a Prudencio y Santos), por el otro, se encuentra el hospital para aliviarles momentáneamente el dolor físico, conservarlos con vida y devolverlos al suplicio de la condena. Si bien la Isla cuenta con un sistema de otorgamiento de tareas laborales –lo cual, más allá de su funcionalidad punitiva, dista

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 13.

¹⁵¹ Piénsese tan sólo en el personaje de El Miles, que fantasea con volver al continente para reiniciar su vida de ladrón; aunque también pudiera apelarse a la prostitución que incluso dentro del penal ejerce el personaje de Estrella, o en las ansias de volver a la lucha política que se insinúa a propósito de algunos de los miembros del grupo de militantes.

¹⁵² En la novela el narrador explicita que son los hombres reclusos los que padecen particularmente la abstinencia sexual o, al menos, la falta de mujer para copular. Asegura que, por su parte, las mujeres sí tienen la posibilidad de satisfacer la práctica por la superación numérica de los hombres que las pretenden. Quien escribe, no se olvide, es apenas un mozalbete en pleno ocaso de la década del treinta.

del sistema de calabozos en que, físicamente, el hombre es privado de la posibilidad de caminar, moverse, darle circulación a su cuerpo—, hay que reparar en que aquel obedece más a la arbitrariedad y conveniencia de los personajes detentadores del poder, algunos de ellos en contubernio con criminales que, por su tiempo en calidad de colonos, ocupan cargos con semejantes derechos a los de los oficiales y figuras administrativas. Así, el subteniente Smith procura que se le asigne a Rosario el trabajo en la cocina por ver en ella una posible presa sexual; o Maciel, el “cabo” de la parte de la isla conocida como Arrollo Hondo, donde se realizaba el trabajo más fuerte, procura agenciarse a Estrella para someterla a sus gusto; asimismo el propio Maciel se mostrará sádicamente satisfecho por llevarse consigo a algunos de los políticos a quienes tiene encargado y endilgarles las tareas más pesadas. Súmese a esto que el trabajo deviene en ocasiones herramienta de tortura psicológica, escarmiento punitivo y degradación moral las veces en que, por ejemplo, los políticos son obligados a desempeñar labores carentes de productividad alguna: “Ordenó a los «políticos» ponerse a trabajar en un fétido agujero lleno de fango. Los pies descalzos tocaban en el fondo materias blandas y asquerosas, animalejos fríos que se escurrían resbalosamente. Cuando ya estaban a punto de terminar, Maciel les ordenaba que debían cargar unas carretillas de tierra y guijarros para llenar nuevamente el agujero” (p. 103).

El dispositivo de la Isla, ciertamente dista, por ejemplo, de un sistema de reclusión como el panóptico (estudiado por Foucault como sistema de control en la sociedad en general), donde todos los reclusos se hallan en celdas individuales, marginados no sólo de la sociedad sino también del resto de los hombres de la prisión. Ello no significa que no cuente con medios particulares para procurar el aislamiento y la incomunicación. Aquí los hombres comparten espacio e intercambian unos con otros pero limitados por una logística estructural que los asocia

en “cuadrillas” de trabajo, de tal modo que, aun cuando pueden verse esporádicamente o imaginarse muy cerca en el espacio urbano del mal, son privados de la posibilidad de libre reunión. Estamos ante una representación que potencia una forma tortuosa de procurar el aislamiento: “en el vasto monte tropical trabajaban las distintas cuadrillas ignorándose las unas a las otras, e ignorándose los unos a los otros los hombres entre sí” (p. 131). A pesar de esto, el dispositivo disciplinario de la isla contempla para su funcionamiento cierto grado de libertad y de agencia por parte de los reclusos para sobrevivir. Piénsese por ejemplo en el personaje de Estrella que se sentía libre cada vez que en las mañanas tenía permitido salir al monte a bañarse en el arroyo y recolectar hongos y flores gracias a sus favores sexuales a uno de los jefes; o en la irónica dispersión de El Miles en la playa que se lo tragará posteriormente en su intento de fuga.

La isla es una fuerza ambivalente que da y quita. Centro de llegada y de partida, porción desmembrada de un centro donde comienza y termina el mar, fragmento donde termina y comienza también un segmento del monte, constituye el símbolo por excelencia de la anulación de los opuestos, de la conjunción de lo finito y lo infinito, de la libertad y la no libertad, de la existencia y la no existencia. El protagonista de esa anulación es precisamente el sujeto revuelto que se ubica en los confines de sus propio saber, de su consciencia moral, de su integridad física, al borde del yo, en la zona franca entre la existencia y el vacío para mostrarse en su declive. Ese estado se adivina en las constantes sombras que desdibujan lo perceptible y lo imperceptible en la noche tormentosa en que los reos son transportados hacia el puerto, en la pérdida de las fronteras de lo mensurable y lo incommensurable en medio de la epidemia, en la confabulación de los límites del mar y del cielo en una horizontalidad cómplice y aterradora, y en la agonía sobrecogedora al navegar por “esas aguas inmensas, sin fin ni principio” (p. 71) que termina por abolir el azar y la voluntad.

El vagón de ferrocarril donde fueron arrojados no tenía límites, no tenía dimensión alguna. Porque durante aquella noche todo sucedía como en el infinito, sin paredes y sin estrellas. En el interior del vagón se podía caminar, a la ventura, durante un siglo entero, ya que no existe nada más vacío y eterno que la ceguera. Y el mundo estaba ciego, ausente de ojos, mientras la lluvia, golpeando, batiendo, era llorada ¡quién sabe!, por fuerzas incommensurables, acaso por turbios ojos celestes de ángeles, allá arriba (p. 38).

Que se planteen los límites y que se anulen, por momentos, las fronteras entre los síntomas del ser y de la nada es precisamente la operación simbólica que propicia y justifica el nacimiento o la creación del sujeto del mal revueltiano en *Los muros*. Hay que llegar a esos confines del sujeto y de lo real invisible y constitutivo de la realidad para que emerja la figura del mal.

Una simbólica del mal en *Los muros* se coloca a merced de recordar la miseria del hombre en su propia indefensión e impotencia ante las fuerzas ininteligibles que lo gobiernan, que lo conducen ciegamente hacia su propia extinción. Contrario a lo que pudiera pensarse, en *Los muros de agua* no se encomia la supuesta facultad humana para sobreponerse a la adversidad de la iniquidad. El hombre rebelde de Revueltas es aquí ante todo una figuración de la subjetividad del héroe romántico de ascendencia trágica. Todos los que han llegado a la isla penitenciaria han sido presas de sus propias pasiones y perversiones, y su conducta rebelde no es más que la confirmación de su entrega sacrificial al poder mismo de la barbarie humana.

3. 3. El falso rebelde

Todos los personajes llegan a la Isla penitenciaria por haber infringido alguna ley moral, política o normativa social. La inocencia o culpabilidad no se plantea como problema. Antes bien, de algún modo, la aparición en el presente de la enunciación, es decir, en el *hic et nunc* de la isla, es ya el momento en que la trayectoria vital en tanto héroes empieza a venir a menos. La Isla es la

constatación de la ruina y la confirmación del declive de un momento pasado en que esos hombres tuvieron su máximo esplendor, ya como bandidos, ya como rebeldes sin causa, ya como revolucionarios, ya como comerciantes del sexo, ya como amantes enceguecidos, ya como asesinos pasionales.

Ramón asesinó al que fuera su mejor amigo en un arranque de cólera, porque éste insistía en que su mujer le era infiel con él. Prudencio había amado empedernidamente a una americana que se trajo de Estados Unidos. Ferviente y entusiasta colaborador político y militante, fue apresado en una huelga obrera. Santos, Marcos y Ernesto, altruistas glorificados, han invertido las fuerzas de su juventud en soñar con un mundo más justo, en liberar al hombre de la opresión y en pelear contra un sistema político con la misma pasión y entrega con que se lanzan a conquistar el amor de una mujer. Hombres “de buen corazón”, su heroicidad y valentía fuera de la Isla apenas es un recuerdo lejano mientras radican en ella. La figura de un tal Álvaro Campos —una de esas historias endosadas al argumento de la novela que se deben más al ejercicio de memoria del autor empírico que a una voluntad narrativa o estética identificable con un autor modelo— aparece como el héroe de una novela negra que había sido envuelto en una conspiración para cometer un asesinato y ya enloquecía en la barraca pestilente de Salinas. Las mujeres, Soledad y Estrella, habían alcanzado su cumbre en el negocio prostibulario y ahora se enrumban hacia su decadencia. El Miles y El Marquesito llevaban una vida de ladronzuelo y drogadicto, respectivamente, en las calles donde fraguaron la suerte que terminará sentenciándolos. El Chale y el Burro son dos remanentes de carroña humana, carcomidos ahí en la Isla Madre por el escorbuto y la degradación. De ellos sólo suponemos una vida anterior por una presunción cronológica que no por alusión alguna en la novela.

De esta relación de héroes revueltianos, todos se ven puestos en situaciones liminales de su integridad física, moral o psicológica, y la gran mayoría halla en la Isla, además, la más severa de las condenas, la muerte misma. Esta radicalidad del mal sobre los condenados desvía hacia otra dirección lo que pudiera haber sido un estudio o una denuncia social¹⁵³ del sistema judicial mexicano toda vez que los reos, sin importar la falta, adoptan una misma pena que se erige en destino manifiesto y aniquilación irrevocable de la existencia. Habiendo dejado atrás los últimos esplendores de un sujeto transgresor que tuvo aún en la configuración de su yo la posibilidad de elegir entre acometer el bien o desbarrarse en el mal, en pleno uso de la voluntad, con la entrada en la isla-cárcel todo parece quedar sometido férreamente a un poder superior que aniquila cualquier proyecto de supervivencia y descompone la materia humana hasta devolverla al polvo.

Anteriormente se había analizado cómo se urde en la novela una representación simbólica de la anulación de la identidad de los distintos hombres por el efecto homogeneizador del agua en forma de lluvia durante la tormenta que envuelve a los prisioneros en el traslado, primero en carro y luego en tren, hacia el puerto desde donde zarparían. Ahora fíjese la atención en el emplazamiento de otra figura simbólica que apela a un fenómeno de invisibilización existencial aún más nefasto: la metamorfosis del hombre libre del continente en el siervo para la muerte de la isla-cárcel.

Los primeros indicios de esa degeneración aparecen desde el momento en que la burocracia penitenciaria registra en sus archivos el nombre de los reos a su llegada a la colonia.

¹⁵³ Dada la activa participación en los movimientos y el pensamiento políticos de izquierda de José Revueltas siempre existió un amplísimo sector de lectores críticos que apostaba por acercarse a la obra desde las proclamas y postuladas que el militante hacía con frecuencia sobre el arte y la literatura comprometida. El ya mencionado Jorge Ruffinelli, por ejemplo, exalta el contenido de denuncia social de las primeras obras revueltianas (cf. Jorge Ruffinelli, *Op. cit.*, p. 30). Entre otros casos de la bibliografía consultada podríamos mencionar la tesis de maestría de Jesús Humberto Florencia Zaldívar sobre *Los errores*, que sigue algunas de las nociones de sociología literaria con el espaldarazo, entre otros, de la estudiosa marxista Françoise Perus y el teórico francés Louis Althusser (cf. Jesús Humberto Florencia Zaldívar, *Los errores, de José Revueltas: una percepción múltiple de la realidad*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001).

La investidura de unas simples tarjetas de inscripción en una demoledora maquinaria de exterminio de la libertad del sujeto y, por tanto, de su existencia, fungirá como ceremonia bautismal y extremaunción. Definitivamente, se trata de un recurso donde Revueltas cifra el carácter irreversible de una condición que el sujeto adquiere, y lo disminuye. Baste recordar cómo en *El quebranto* el narrador focaliza las papeletas donde escribe el amanuense del reformatorio y descubre en la inscripción del nombre de los niños un ejercicio demoledor de la burocracia que reduce un ser a datos y cifras, que cosifica al sujeto y lo sanciona existencialmente, toda vez que simbólicamente se trata también de la imposición de un destino que se dicta en una nueva nomenclatura.¹⁵⁴ Con el otorgamiento del nombre se impone, en cierta medida, una marca lingüística que no nos abandonará jamás y que constituirá una señal del yo. En *Los muros de agua*, los reos han de pasar a su llegada al muelle por la Ayudantía General de Campo, donde son renombrados con un número. Con la asignación numérica se cancela, entonces, una parte de su ser. Pero a la vez se restaura una que le es inherente: la impronta de su propia desaparición, su conminación a dejar de ser. El número es acá apenas un atributo que los sujetos portarán como una ofrenda que los confirma en su vínculo con la inmaterialidad infinita y abstracta de la muerte:

Aquellas tarjetitas eran el destino; eran la vida cabalísticamente en cifras, como mensajes a ser comprendidos sólo por la muerte y por aquella burocracia de misterio que se

¹⁵⁴ El pasaje en la versión de *El quebranto* de 1938 donde se convierte la notación del amanuense en un acto irreversible y condenatorio de anulación humana es el siguiente:

Como si el espíritu quisiera hacer la síntesis de todo este dolor múltiple, resumen de todos los dolores; como si quisiéramos reducir a una porción limitada —apenas de unos cuantos centímetros— todo este cosmos inabarcable de nuestro llanto, nos detenemos fijamente en estas papeletas grises y su fría significación humana. Son hostiles, indiferentes. Son ajenas a que representan a un hombre. Un hombre que deja ahí sus datos, su común y corriente estatura, los muy comunes y vulgares nombres de sus padres, y el suyo propio que en otro lugar, fuera de ahí, a unos cuantos metros si se quiere solamente, pero fuera, tiene una realidad completamente distinta, simple pero sustantiva y alegre (José Revueltas, *El quebranto, Las cenizas, Obras completas*, t. 11, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de Carlos Eduardo Turón, Era, México, 1981, p. 34).

manejaba a signos del penal. [...] ¿Pues qué otra cosa pueden ser el siete, el ocho, si no abstracciones concretas, cosas sin límites, pero con fronteras fijas y mensurables? ¿Y qué otra cosa podía ser el mil trescientos setenta y tres que correspondía a Santos, sino un concepto, algo metafísico e inmaterial, al mismo tiempo que un ser enormemente vivo, pataleando, orinando, caminando, sufriendo?¹⁵⁵ (p. 138)

Atrás, en el pasado, ha quedado el hombre que tuvo la posibilidad en tanto usufructuario del libre albedrío de hacer el bien, de pensar en el otro como un semejante para tenderle la mano, de protagonizar una batalla, una huelga, por el bien común, de rebelarse contra el sistema político y las convenciones sociales. Al interior de la Isla, esa libertad sólo queda en la forma de una heroicidad trágica de naturaleza romántica, al menos para la mayoría de los personajes. El sujeto se convierte, sin importar cuánto crea estar reproduciendo el ejercicio deliberado de la acción buena, en un mero signatario de las fuerzas que lo conducen a su propia ruina. De algún modo, es el emisario simbólico de lo que Bernard Sichère reconoció en la literatura moderna como la figura de la subjetividad rebelde, una “subjetividad [que es] a la vez síntoma de un deseo en medio del sufrimiento e insistencia de algo inquietante y extraño”.¹⁵⁶

Nada mejor para representar la subjetividad rebelde del desterrado a las Islas Marías que esa figura marcada por la cifra de los viejos poderes de la maldición y el destino que se conduce, como quien lleva dentro de sí el agón permanente entre los signos de la vida y de la muerte, a darle cumplimiento “pataleando, orinando, caminando, sufriendo” (p. 138). Cada acto de rebelión, impulso de un deseo instintivo de libertad o de satisfacción, no sólo lleva al sujeto hasta las fronteras del mal, sino que lo arrastra hasta su propia negación, es decir, adquiere la forma de una autoaniquilación. El Miles, como se ha visto, paladea en la mente la posibilidad de volver al

¹⁵⁵ La intensidad simbólica de la identificación numérica de los deportados a la Isla es una obsesión que acompañará a José Revueltas desde los momentos en que, todavía allí, escribía algunas notas a modo de informes que enviaba a los compañeros de partido para enterarlos de la situación de los militantes retenidos (cf. José Revueltas, *Las cenizas, Obras completas*, t. 11, recopil. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de Carlos Eduardo Turón, Era, México, 1981, pp. 91-92 y 321-322).

¹⁵⁶ Bernard Sichère, *Historias del mal*, trad. Alberto Luis Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, p. 30.

camino entre San Blas y Tepic para continuar robando el salario de los trabajadores de la compañía de frutas. Con todos los visos de una ironía de reminiscencia trágica pasa horas nadando en la playa como exhibiendo su cuerpo a los tiburones que, desde muy cerca lo esperan para devorarlo cuando decida escapar. El cuerpo será hallado unos días después por los colonos de la Isla que hacen labores de pesca y trasladado hasta la orilla donde sus amigos Ernesto y Marcos lo recogerán para darle sepultura en un camposanto. Ciertamente, su legítimo e instintivo deseo de libertad aparece fijado aquí a la transgresión de la ley. Sin embargo, no creo que se trate de una lección del moralista Revueltas, al menos no en este caso (lo hará ciertamente en muchos otros, véase al final de este capítulo), pues es apenas uno de los numerosos infortunios que articulan la lógica del mal humano que propone en la novela.¹⁵⁷ Entre éstos destaca, por supuesto, el ya mencionado caso de Prudencio. Si El Miles ve en el mar lleno de tiburones una vía de escape que Revueltas, por medio de una insinuación de la ironía trágica, acaso plantea como una forma solapada de suicidio, con Prudencio la recuperación de la libertad perdida se da explícita y deliberadamente escapando de la vida. Sin embargo, incluso esa manifestación de la voluntad le es negada. En el mundo revueltiano de la isla penitenciaria, el hombre ha quedado tan desposeído de su capacidad de acción por vía de la consciencia, pues ésta ha sido ofrendada a esa fuerza mayor de la barbarie que consumirá a todos de una u otra forma (como veremos más adelante). El intento de suicidio, el mayor acto de rebelión de Prudencio en su estancia en la isla, resulta un total fracaso y seguirá viviendo en esa forma agónica del ahorcado, “pataleando” y “sufriendo”.

¹⁵⁷ El caso mismo del autocrático ajusticiamiento de un personaje como el Gallegos demuestra el comienzo de una escalada de muertes que va en ascenso en la medida que la novela se acerca al final. Se trata de un “hombre brutal y tierno” (p. 44), famoso asesino que es acribillado a balazos por los guardias antes de embarcarse hacia la Isla. La forma de ejecución arbitraria, dice el narrador, era conocida como “ley fuga”, pues se justifica el acto como una presunta reacción de seguridad ante el intento de huida del reo que en probidad nunca sucedía.

No menos ilustrativo de esta lógica del mal resulta el caso de Soledad Buendía o Chole. Junto con Estrella son las representantes de una figura que a Revueltas le gusta explorar a lo largo de toda su obra. Y me refiero ya no sólo a la de la prostituta, sino, con el personaje de Soledad, a la de la mujer lesbiana. Nunca se llega a saber cuál fue la transgresión de las dos mujeres para haber sido condenadas al destierro. En realidad, estéticamente hablando, pareciera que ambas entran en el universo revueltiano de la pena más por una transgresión de orden moral que legal. Por más que a nivel diegético en estas mujeres se pueda percibir rastros de bondad por algunas de las acciones que acometen, a nivel discursivo son siempre tratadas como figuras cuya depauperación física resultase de alguna perversión moral. Alrededor de Soledad entonces se ciñe una de las mayores muestras de la dominancia del mal en la Isla. Desde su llegada, experimenta una simpatía que se insinúa en atracción amorosa hacia el personaje de Rosario, única mujer dentro del grupo de los cinco políticos, y una de las más pretendidas por colonos y compañeros de partido por igual. Soledad, entonces, no es la excepción, y fascinada por las virtudes de Rosario decide mantenerla a salvo de cualquier agresión. En el marco de la novela, se convierte en una heroína que vaticinaría cualquier obra contemporánea dentro del discurso de género hoy tan en boga.

Pero ese acto de reivindicación de su amor y del deseo amoroso, lejos de apartarla del mundo de sordidez y descomposición de la Isla, no hace más que perpetuarla en él. Soledad, ante la inminencia de que Maciel, el cabo de la zona de Arrollo Hondo, que violaba indistintamente a todas las mujeres del campamento a su cargo, convirtiera a Rosario en otra más de sus acostumbradas víctimas, urde un plan de naturaleza inmoladora. Decide infligirse por vía sexual la sífilis teniendo relaciones con uno de los reos además enfermo de lepra (quien debe a sus padecimientos el mote de El Temblorino) para contagiar a su vez a Maciel cuando éste llegara a

violarla. Sin embargo, la crueldad y la abyección de su destino y del mal terminan por sentenciarla. Al final el plan fracasará; es descubierta y su vida resulta, como a la manera paradójica de un suicidio involuntario, puesta a merced de la corrosión física de la sífilis posiblemente en vano.

Incluso los personajes que integran el grupo moralmente selecto de los políticos quedan desprovistos de cualquier poder de rebelión. Si pensamos sólo por el momento en que se trata de ese tipo de héroe social que ha sido desterrado por rebelarse contra el sistema político dominante, su incapacidad de reacción ante la injusticia y el abuso de los detentadores del poder al interior de la isla-cárcel es aún más patética. Inermes y pusilánimes como cualquiera de la manada escatológica con que se salpica plásticamente la novela,¹⁵⁸ Marcos, Ernesto, Santos y Prudencio tienen un conato de pronunciamiento ideológico cuando son interpelados por un funcionario de Gobernación a su llegada a la isla, pero ni siquiera las palabras salen de sus bocas. Fuera de eso, se puede mencionar que el propio Ernesto “al poner pie en tierra había dado un grito en favor de su partido” (p. 79), acallado por un culatazo; junto a Marcos, emite otro grito cuando ven el castigo a “los remontados”, pero por motivos nada bélicos, ni por una turbación auténtica ante la escena; y ni qué decir de Prudencio y Santos, cuyo mayor acto de desacato es pensar o actuar contra su propia vida. Definitivamente estamos lejos de los personajes del realismo socialista. En la Isla, la pasión estalinista sucumbe ante la podredumbre de la barbarie y la iniquidad de naturaleza ontológica que carcome al sujeto.

¹⁵⁸ Me refiero aquí a personajes que no cumplen otra función que ornamentar con destellos grotescos el fresco escatológico que pretende propiciarse en el discurso, muchas veces con meras alusiones epidérmicas que aportan más a lo que se ostenta de crónica y testimonio que a la ficción novelesca. Es el caso de El Burro, El Chale, el moribundo innominado que muere a la llegada de Santos al Campamento, el Nicolás Fuentes que fallece en la travesía, el asesino famoso de nombre “Gallegos”, el médico Eliezarrás y la Madre Conchita, Álvaro Campos y otros tantos que entran en la nómina, acaso más como personas que como personajes. La novela en realidad puede verse superficialmente como un gran cementerio donde muchos son nombrados sólo porque han muerto o porque van a morir.

3. 4. La libertad por el mal

Quizás la mayor rebelión y, por tanto, la mayor transgresión se hallan en la historia de El Charro. En un mundo recrudescido por las reglas y normas, el ejercicio desmesurado de la libertad a ultranza –uno que, precisamente, el hombre reprime de acuerdo con las convenciones de la cultura– puede salir a flote y convertirse en el mayor acto de afirmación del sujeto. Así lo entenderá el propio Donatien Alphonse François, Marqués de Sade, quien al imperio del deber moral kantiano opone la libertad total del espíritu, aun cuando ésta lo conduzca a la negación absoluta de sí, es decir, a la muerte o al no ser. El placer es la reacción de Sade a ese mundo de reglas; el placer, el cuerpo y el deseo serán los nuevos dioses para él, la única religión. Todo lo demás son leyes morales y religiosas falsas, inventadas por la cultura dominante de la civilidad.¹⁵⁹ De algún modo, el personaje de El Charro padece el influjo de esa bestia interior (como diría Sade) que da la vida y a la vez impulsa a perderla. Así como El Chale, uno de esos prisioneros de atrezo para la escenografía goyesca de Revueltas en la novela, poco antes de morir por acción del escorbuto, se masturba compulsivamente como quien se libera de todo y se prepara para volver al polvo, El Charro se abandona al dictado de su deseo, aun cuando éste implique sumirse en la iniquidad absoluta, pues a fin de cuentas le garantiza un momento de gozo y placer supremo.

Moralmente, El Charro se muestra más allá del bien y del mal. Para obtener su objeto de deseo, última cifra de su humanidad y de su libertad, ha usado su poder de cabo de los “ixtleros” y engaña a El Marquesito, un adolescente desdentado, débil y drogadicto de 19 años; lo somete a golpes, lo sodomiza cruelmente y luego lo abandona sangrando, amarrado a la rama de un árbol

¹⁵⁹ Cf. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, México, 2016, p. 169.

en el monte. Pero desde la perspectiva de El Charro hay una “naturalización” de la depravación. Sin mayor perturbación muestra total indiferencia ante la atrocidad moral y física que ha cometido. Cuando Maciel, el cabo despiadado de Arroyo Hondo, lo mira como buscando explicaciones de sus actos, El Charro apenas si, complacido, se permite hablar. En realidad, insinúa el narrador, no hay palabra que pueda justificar lo sucedido. Es la bestia sádica que se ha despertado para plantarse en acto de rebeldía, de supremo alcance de la libertad humana:

El Charro permanecía mudo, la cabeza inclinada, sonriendo con torpeza [...] Sonrió éste encogiéndose de hombros y levantó la cara con naturalidad, como si el asunto careciese de importancia. “Sí, ¿y qué?”, parecía decir, “¿qué otra cosa podía haberse hecho?” En su mente, reducida de pronto a un primitivismo más acentuado que el normal, los hechos perdían significación, lo acontecido cobraba relieve de cosa legítima y todo aquello le parecía, pese al carácter espantoso, algo que lo afirmaba en su orgullo de macho descomunal (p. 125).

Incluso un inveterado sádico como Maciel encuentra en su acto algo tan descomunal que merece un castigo, si no igual, al menos proporcional. Para colmo, la condena se convierte en escenario propiciatorio de la emergencia del propio demonio sádico del verdugo. La rebelión al mundo de la normas, a la moral, a la integridad física de un hombre (aún casi un niño) no será precisamente sofocada y penalizada por alguna disposición legal, sino por la confirmación, igualmente bestial, del ser perverso de Maciel quien se encargará personalmente de garantizarle el suplicio al sodomita.

Y es que en el mundo de la abyección lo perverso estimula la perversión. En algún momento de la novela, cuando se presenta al personaje de Maciel, se asegura que estamos ante la encarnación humana del mal. Se trata del único personaje en toda la obra al que el narrador no le concede ni un resquicio de bondad. Todo su ser está constituido por la fuerza ineluctable del mal sin importar las distintas acciones que acometa, las proyecciones éticas que se desprendan de sí,

las palabras que apenas llegue a proferir. Maciel tortura, viola indistintamente a las mujeres que tiene a su cargo, traiciona al resto de los hombres que le rodean, y todo porque no puede ser si no es alimentando día a día su propio ser maligno. Como Sade, la consagración de su yo está en la ejecución de esa libertad malvada que lo lleva hasta los confines del no ser, donde paradójicamente sólo puede ser. Así queda explícito cuando el narrador refiere una anécdota que involucra a Maciel y a El Charro en una pelea callejera mucho antes de ser confinados, casualmente, a las Islas Marías. El caracterólogo de la obra revueltiana pudiera dejarse llevar por el discurso del narrador y creer que el castigo de Maciel es respuesta de una vulgar revancha o de la manifestación melodramática de la resurrección de un sentimiento de odio que nació en el pasado juvenil de los personajes. Y no, no se trata de manifestaciones tan superficiales como “odio” o “venganza”. Maciel es el personaje más perverso de todo el bestiario revueltiano, más incluso que el Adán de *El luto humano*. El martirio sanguinario que ejecuta sobre El Charro no está motivado por algo distinto de lo que lo impulsa a violar a Soledad, a perseguir a Rosario, a traicionar a El Chato –cabo como él y supuesto amigo–, a someter y esclavizar a golpes a los reos en los campos de maguey. Maciel es el mal absoluto, sin motivo, sin explicación de origen, sin justificación positivista o biográfica.

El Charro había resultado vencedor en la pelea, hace algunos años, en «la calle», cuando nadie imaginaba que Maciel llegaría a ser un penado de las Islas Marías. Hoy el destino los reunía a ambos en la colonia penal. Y si para este último la desventura de Maciel había sido un puro incidente, para el cabo de Arroyo Hondo significaba, aún hoy, su vida entera y un deseo profundo, retenido y violento de venganza. ¡Se vengaría, sí! Aguardando, de ser preciso, la eternidad entera; no por el placer de inferir un dolor semejante al suyo, sino por la ambición misma de reelaborar su personalidad, de afirmarla, cuando ésta había sido deshecha en su más íntimo sentido, en su más preciada esencia (p. 120).

Ésa, “su más preciada esencia”, es una mezcla de poder de dominación sobre todo lo que le rodea, es el inquebrantable ser en el mal. Sólo en una ocasión, dice el narrador, Maciel vio vulnerada su integridad maligna, y fue, por supuesto, por cuenta de un mal tan genésico como la epidemia, el caos o el diluvio: la mujer. La cultura y el pensamiento occidentales en su necesidad de representar el mal a lo largo de los siglos han creado símbolos que lo asocian y atribuyen a una exterioridad o independencia respecto del sujeto. Así se inventó la figura de la serpiente como la provocación que llevó a Eva a cometer el pecado; así se pensó en la mujer como la primera culpable que sedujo a Adán; así los evangelios gnósticos y la patrística inventaron la figura del diablo; así la cultura medieval consigue que para el siglo XIII ya estén en el imaginario todas las figuraciones posibles de lo diabólico: la bruja, el gato, el diablito, el perro, los animales quiméricos, y un largo etcétera.¹⁶⁰ Pero no son más que distintas proyecciones imaginarias (en términos lacanianos) para dar nombre a una realidad que no se manifiesta en su esencia y figura, a un malestar que perturba al sujeto y lo conduce al desequilibrio, al límite del dominio de sí.

La mujer que descoloca la incólume esencia maligna de Maciel resulta apenas otra proyección figurativa, otro nombre, otra máscara a esa fuerza oscura y terrible que perturba al hombre, mueve a guerras, conduce al sufrimiento, enseña el camino del deseo pero también el de la muerte. Posiblemente *Los muros de agua* sea la primera novela donde aparezca ese mal revuelto que hallará en el amor y el desamor, el sexo o la abstinencia, en el deseo y la pérdida, en la ausencia y necesidad de la razón, la manifestación de lo que llamaremos aquí “eros”.

En la novela el eros se instala en el corazón del hombre para domeñarlo a su antojo e impulsarlo directo a su ruina y, en varios casos, a la muerte. Por eso es posible aseverar que el sujeto rebelde revuelto termina, además, siendo un rebelde romántico de ascendencia trágica.

¹⁶⁰ Cf. Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 27-28.

Ni siquiera importa mucho cuál ha sido la causa de la transgresión o la manera en que la ha ejecutado. Los criminales comunes como El Chato o la piltrafa humana de El Chale, o los sádicos como Maciel o El Charro, resultan tan vulnerables y signatarios de la fuerza ineluctable del eros como los transgresores de la ley política por un ideal utópico y altruista del tipo de Marcos, Ernesto o Prudencio, o los asesinos pasionales como Ramón. Como asevera Bernard Sichère estamos ante la figura de un “héroe de sacrificios que toma sobre sí el peso del mal”, un “rebelde [que] naufraga en medio de las fuerzas oscuras que él mismo ha suscitado”.¹⁶¹

En esta novela, cualquier manifestación del eros está sancionada ya por alguna especie de condición perversa, ya por alguna marca negativa asociada a un desvío ético. En gran medida, es posible percibir que la simbólica del eros que subyace a los conflictos y configuración de los personajes –y, en consecuencia, al hombre revueltiano–, obedece a una dicotomía de lo puro y de lo impuro, a una polaridad entre lo sexual lujurioso y lo amoroso sublimado, entre un supuesto lazo impoluto espiritualizado, libre de cualquier interés egoísta y otro materialista, manchado por algún interés. Ya en ambas versiones de *El quebranto* había aparecido esta lógica de relación entre el amor puro y el deseo impuro, desde la perspectiva del atormentado Cristóbal, para quien toda expresión del deseo carnal resultaba una ignominiosa muestra del horror y el sufrimiento humano, pero sobre todo, en la subjetividad del personaje de Abel martirizado por los impulsos eróticos de la adolescencia. En *Revueltas*, el eros de los que llegan a la Isla es siempre impuro, desviado, descolocado. Estrella, de la que se podría presumir ha sido encarcelada por sus prácticas prostibularias, en la Isla continúa comerciando su cuerpo en virtud de obtener esos pequeños ratos de distracción en el monte. Maciel es siempre un “poseedor insensible y brutal” (p. 146). El Chato ofrece dinero a Rosario a cambio de “pasar una noche con ella”. El Chale

¹⁶¹ Bernard Sichère, *Op. cit.*, p. 188.

presa del delirio y la fiebre se masturba frenéticamente para acentuar la grotesca proximidad del momento en que la carne expira.

El amor se manifiesta concupiscente y abominable, porque está movido por esa fuerza misteriosa del mal que supera cualquier determinación de la consciencia y de la razón y conduce de un modo u otro hacia la muerte del sujeto. La ley de la razón a la que deberían someterse los deseos malignos y los impulsos, según la responsabilidad planteada por Kant, se convierte en la isla penitenciaria en una suerte de poderosa “ley del corazón”, una que parece haber determinado la falta de los reos que allí penan, ya manifestada en el lanzamiento a una huelga, ya en la forma melodramática del rencor, el odio, la venganza o los celos. En esa ley del corazón encontrarán ellos su propio “contrato social”. El mismo Maciel parece haber visto dañada su “areté” de héroe malvado y, en consecuencia, haber sido apresado por el amor de una mujer que no le correspondía. El “gendarme” Ramón, víctima de una energía “subterránea y oculta”, asesina a su amigo, el viejo Martín, en un instante en que, del mismo modo en que se le revela el amor que sentía por la esposa de éste, se le confirma además su destino de convicto que llevará sobre sí hasta el momento de su muerte por la epidemia en la Isla. Es el eros, eros de naturaleza maldita, eros sádico, aspiración purificadora del mal por el mal, lo que mueve a El Charro a masacrar, torturar y sodomizar a El Marquesito.

Y es igual de lacerante e inicuo cuando se introduce en los corazones de aquellos que “padecen”, como una maldición, un deseo aún más penalizado y transgresor de la moral cultural; el que tiene por objeto una persona del mismo sexo. Con semejante concepción se representa el personaje de Soledad. El narrador le atribuye una serie de características físicas con las que pretende insinuar su homosexualidad: de tan dura, dice, genera rencor, odio, que parece “cosa inanimada o un animal” (p. 145). El eros en *Los muros de agua* estará muchas veces, como en

este caso, relacionado con un retroceso de la condición humana hacia alguna condición primitiva y animalésca, no importa si se trata de las ofuscaciones lujuriosas de Maciel, el subteniente Smith o El Chato, o las simpatías homoerótico de Soledad.¹⁶² A tal punto el eros es terriblemente condenatorio de la existencia humana que en su caso su preferencia sexual se presenta bajo una lógica de raigambre cristiana, achacable tal vez a la sociedad mexicana de la época: el narrador habla de “la dolorosa perversión que gobernaba su existencia” (p. 116) y la observa como una mujer “de una mirada penosa, avergonzada siempre de algo, como si todo el tiempo estuviese purgando un pecado misterioso” (pp. 63-64). Como ya se ha comentado arriba, Soledad se enamora de Rosario y se dispone a protegerla, aunque eso implique su propia muerte. En ella, tal vez con una tragicidad mayor que en otros personajes, *eros* y *thánatos* urden su destino final. Soledad es el único personaje, además de Rosario, que experimenta un deseo amoroso de carácter inofensivo y desinteresado, según la lógica del eros revueltiano: “Sentía un amor casi puro por Rosario, un amor que se había despojado de cosas adjetivas, y que se levantaba, irreprochable, sin exigir nada, sin esperar nada, gozándose, desinteresadamente, en su propia contemplación [...] su amor participaba de todos los atributos de la adoración, alimentándose ya de cosas místicas y sin materia” (p. 116). Por eso encarna la subjetividad rebelde de ascendencia trágica como ningún otro personaje. Sabe que su rebelión contra los prejuicios de su época la va a llevar al castigo, pero que en ese castigo podrá encontrar la redención de una existencia de

¹⁶² No me refiero sólo a esos momentos en que la lujuria de Maciel, el Chato o el subteniente Smith, o la incontinencia onanista de El Chale son presentadas como expresión de depravación e iniquidad, sino al hecho de que la presencia de una hembra genera en el conjunto de personajes masculinos apetencias y contradicciones. Es posible que el joven Revueltas, como tantas otras cosas, no se haya percatado de que en su sistema de personajes Rosario, su heroína por excelencia, es pretendida eróticamente por siete personajes distintos: Maciel, El Chato, el subteniente Smith, Ernesto, Marcos y Soledad. Por si no bastara, en un error que por alguna razón no se corrigió nunca en las sucesivas ediciones de la novela, Revueltas confunde al personaje de Santos con Ernesto en un momento en que aquel llega a Arroyo Hondo y su encuentro con Rosario se narra como si en verdad se tratara de éste. Curiosamente, este error sumaría un pretendiente más a esa Penélope revueltiana.

vergüenza y culpa. La visión de la novela resulta especialmente proterva y casi funciona como una declaración de principio filosófico del mal. El personaje cree hallar en el sacrificio, inmolando y castigando su cuerpo con la sífilis, la posibilidad de redimir el pecado del eros homosexual que la ha conturbado toda su vida. En realidad, la lógica del mal de la Isla (y asumo que también la de un autor modelo que ha estado operando en la construcción simbólica) que está más allá de la lógica cristiana de la culpa y el castigo (han pasado unos años desde que Revueltas escribió aquel relato de 1938), convierte la inmolación en una caricatura del fracaso. El eros es otra manifestación ineludible de la iniquidad y la barbarie que anida en el sujeto, y nada que la voluntad (y mucho menos la voluntad expiatoria cristiana) haga podrá revertir su teleología del no ser, su aspiración a la consumición del sujeto, a la muerte.

En la idea de la subjetividad rebelde de Bernard Sichère se plantea la posibilidad de dos formas de relación con esa barbarie indomeñable que Lacan denomina “la Chose”, es decir, esa esencia de la realidad que el escritor de cada época trata de exorcizar con la representación simbólica. Una es la que configura el héroe romántico que sucumbe a la Cosa y muere, ya por suicidio, ya de tristeza y dolor, ya por enfermedad, ya por un duelo, ya por una batalla frente a una monstruosidad. La otra, asegura el francés, es la resultante de un sujeto que el romanticismo igualmente generó y que “impone su palabra a pesar de toda la hostilidad del mundo [...], o bien triunfa por obra del pacto que sella con las potencias del lenguaje”.¹⁶³

En *Los muro de agua*, tenemos predominantemente la configuración simbólica de esas fuerzas que como una verdad absoluta se asientan en lo Real de la realidad y desde ahí nos consume. No parece haber escapatoria para los condenados a la Isla —al menos según se informa en una dimensión diegética y simbólica de la novela—; la realidad de su condición abismal se proyecta en las zonas más oscuras de la subjetividad donde la consciencia poco a nada puede

¹⁶³ Bernard Sichère, *Op. cit.*, p. 188.

hacer contra ellas cuando toman dominio y control del ser. Revueltas roba la voz a Prudencio casi a punto de morir y ésta es la reflexión que nos permite plantear una de las tesis de este capítulo.

El cerebro, en realidad, es un almacén lleno de orden donde el lenguaje articulado está dispuesto de tal manera que a cada sentimiento o concepción corresponde aproximadamente una frase o una palabra. Mas cuando todo esto se revuelve y altera, a una sensación, a un deseo, a un estado de ánimo, corresponden locuciones absurdas que el paciente no advierte jamás y que, por el contrario, juzga absolutamente atinadas y legítimas, puesto que la idea abstracta, el concepto que guarda en las celdillas del cerebro, es decir, el proceso preverbal, no puede ser más fidedigno e indudable (p. 98).

Creo ver aquí el reconocimiento de una realidad “preverbal” que acaece en los locos o en el delirio febril, en la duermevela y el inconsciente. Esa realidad existe en la dimensión de la subjetividad donde se fraguan los “sentimientos”, el “deseo”, el “estado de ánimo” y donde reconoce Revueltas el escenario donde pervive el mal del hombre. Se puede decir que, si para Sichère, la otra variante del sujeto romántico (distinta a la de sucumbir en el caos) fue la creación de un nuevo lenguaje (el del romanticismo), en Revueltas esa posibilidad parece quedar atrofiada o cancelada con la epidemia del escorbuto que se anuncia como posibilidad escatológica y punitiva de la barbarie en la Isla. Simbólicamente, Revueltas vuelve sobre el caos donde había iniciado la novela. En la Isla poco a poco se avecina el apocalipsis en forma de epidemia que acabará con El Charro, el Burro, Ramón, Prudencio y Santos, este último, para más señas, advertido por un mensajero (el personaje tipo de la tragedia griega) de la pandemia que lo espera al final del camino.¹⁶⁴ Llegando a Salinas, Santos sentirá los primeros embates de la fiebre.

¹⁶⁴ El escenario con que cierra la novela es eminentemente apocalíptico: la imposibilidad de que la civilización y la ciencia puedan detener la epidemia. Para analizar las muestras de cuerpos contaminados por la infección, los barcos demorarían días y se pudrirían antes de llegar a la Ciudad de México. Con la expansión de la epidemia en la historia se deja abierta la posibilidad de la destrucción total.

Ahora bien, hay otra tesis que contradice esta lógica simbólica del mal y que sólo podemos achacar a la intromisión moralista y proselitista de una figura fundamental en la narrativa de Revueltas; hablo, por supuesto, de la voz que delata al ideólogo, militante y ciudadano José Revueltas Sánchez. En probidad, si nos ajustamos a cierto discurso literal de la novela, es posible reconocer que en el fondo hay cabida también para la figura del sujeto romántico que escapa al caos por medio de la invención de un nuevo lenguaje. En la diégesis esa posibilidad se desarrolla sólo y exclusivamente en el personaje de Rosario, la única figura que tiene la facultad de elección del bien, la única en la cual la consciencia parece tener el control aun en los momentos en que las fuerzas del sinsentido, las sombras del dolor y las potencias infernales del eros intentan inficionarla. Rosario es, en *Los muros de agua*, una especie de “madre coraje”, una Madame Bovary de la causa revolucionaria y de lo correcto, y una torpe versión del bien humano a fuerza del ejercicio de la consciencia y el deber moral. Ella y otros dos personajes del grupo de políticos, Ernesto y Marcos, se aunarán ya en los momentos finales de la obra para asistir al parto de dos figuras simbólicas típicamente revueltianas: la figura del héroe revolucionario, que se verá desarrollada en el personaje de Natividad de *El luto humano*; y la del revolucionario héroe y militante que usará la literatura para defender la causa política del comunismo y la utópica libertad e igualdad (con amplia presencia en *Los días terrenales*), la aspiración a un estado del sujeto que es también, de cierta manera, el estado superior del Espiritu hegeliano, la tan añorada superación:

Si algo podía unirlos [a los políticos], atarlos, tender en ellos ligaduras, eso era el común destino de dolor, de sufrimiento y de voluntad callada para aguardar la alegría. Algo superior a ellos, superior a sus pobres músculos, a sus pobres seres con sangre; muy superior, inclusive a su actividad y a su desvelo; algo que fabricaban los años aglomerando polvo y sueño, se levantaría al final para liberarlos. Entonces sufrirían alegremente, borrados los obstáculos que hoy envilecían el sufrimiento.

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

Ahora habría que esperar que llegara Rosario, su camarada.

Así termina *Los muros de agua*. En el lugar de Rosario, se verá en 1943 la figura de Natividad, rodeada, eso sí, de otros hombres infortunados por un mal ancestral en medio de una simbólica que en mucho se debe al *pathos* poético de un escritor, que no al discurso político del camarada militante. Éste por lo general se reserva a los discursitos del bien.

Capítulo 4. *El luto humano* o para una cosmología del mal

En los capítulos precedentes se ha visto cómo el uso de ciertos símbolos míticos de relatos teogónicos y cosmogónicos conectaba el origen del mal y el sufrimiento existencial. El mecanismo que perseguía universalizar un hombre y convertirlo en figura intemporal develaba no sólo un recurso a la estructura mítica como forma narrativa ampliamente utilizada por la literatura (e. gr. ascenso y caída del héroe, el camino hacia su desgracia, la eminencia de la plaga como castigo, etc.), sino también una herramienta estética en la medida en que los símbolos del inicio y del fin del universo proveían una atmósfera semántica y plástica particular. Es *El luto humano* la obra cumbre de la primera narrativa revueltiana y la culminación de un proceso de tanteos y experimentaciones narratológicas, discursivas y epistémicas. Aquí Revueltas regresa sobre los temas ya tratados, repite estrategias compositivas, acudirá a frases y pasajes anteriores y los reutilizará con alguna que otra variante; pero todo se concretará en una cosmología estética mayor, más orgánica y, hasta cierto punto, mucho más acabada que las que intentó en las piezas primeras. Por ello no ha de extrañar al lector si encuentra en este capítulo palabras, imágenes, temáticas y símbolos que ya han sido analizados en las páginas precedentes, porque la obra revueltiana en su totalidad se repliega sobre los mismos motivos obsesivamente, sí, pero también sobre las mismas estructuras narrativas y artificios estéticos, para abordar los temas que perturban al autor a lo largo de su vida. La atención sin embargo ha de dirigirse, otra vez, a la configuración de una lógica simbólica del mal en el hombre y el universo que se ha venido fraguando progresivamente desde aquel opúsculo temprano de 1938.

4. 1. En el principio era el fin (por supuesto)

Con una tesitura salmódica, una retórica de inflexiones apocalípticas y un regodeo simbólico y plástico sobre un mismo objeto se expande la gran obertura de la instauración de la muerte en el universo del mal revueltiano. Muerte física, biológica, como se había trazado en los personajes de *Los muros de agua*, pero también, y sobre todo, la muerte como manifestación por excelencia de la finitud de las cosas, del universo, de un periodo, de un espacio, de un ciclo. Si un escenario cosmogónico remitía al origen mismo del mal en el hombre de *El quebranto* y remarcaba la procedencia del desorden primigenio al momento de la concepción del orden, ahora asistimos a la hecatombe de ese supuesto orden, a su descomposición y atomización y, por supuesto, a su redundancia en el caos iniciático.

La propia dinámica estructural en la novela, destacada por los estudiosos,¹⁶⁵ con sus enrevesados anacronismos intermedios que ponen en crisis la idea de un ordenamiento del mundo dispuesto cronológica y espacialmente, está enmarcada en una macroestructura de carácter cíclico, *ourobórico*. Habiendo transitado la totalidad de las páginas de la obra, es fácil reconocer que el final de la historia coincide tanto con el inicio del argumento como con su cierre.¹⁶⁶ En el comienzo un grupo de hombres y mujeres aparecen en un aquí y ahora, en una casa pobre en un tierra yerma, alrededor del cadáver de una niña. Su estado parece contaminar a

¹⁶⁵ Es lógico que a los estudiosos literarios llamen la atención las cabriolas narratológicas del narrador y del manejo de la temporalidad de una novela como *El luto humano*, escrita apenas a principios de la década del cuarenta del siglo XX. Gracias a sus reconocimientos y valoraciones es que esta tesis puede concentrarse ya en una problemática como el mal. Aquí se está en deuda con estudios de orden narratológico y formal como el de Antonio Cajero Vázquez para su edición crítica, que hemos estado citando, o como los primeros capítulos de Edith Negrín para su *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas*, por sólo mencionar dos de los más acuciosos y rigurosos.

¹⁶⁶ Una precisión terminológica: me refiero aquí a “argumento” como la disposición que tienen los acontecimientos en el discurso de la novela (lo que Genette denominaba “relato”); y considero “historia” tal cual la define el mismo Genette, o sea, como el ordenamiento cronológico de esos acontecimientos (cf. Gerard Genette, *Figuras III*, trad. de Carlos Manzano, Editorial Lumen, Barcelona, 1989, pp. 81-91).

todos los que la rodean, al principio, un grupo de sombrías figuras antropomórficas, luego, una serie de personajes que irán adquiriendo vida en la medida en que la trama se interne en su pasado, es decir, en los distintos eventos de las historias personales que se irán presentando retrospectivamente. Pero ya al final, el argumento vuelve sobre sus pasos para coincidir cronológicamente con la historia del fin de esos hombres con los que abría la novela, ahora ya cercanos a la identificación osmótica con el cadáver de la niña; ya no sombras sino impura carne dispuesta como banquete para las aves de rapiña sobre el tejado de la misma casa pobre, en la misma tierra baldía.

Esta composición anular que consigna simbólicamente la preminencia de un escenario escatológico contiene a su interior además un desarrollo evolutivo con referencias perceptibles a un tiempo anterior, época dorada y a un presente decadente, época ruinoso. La primera parte de la novela configura el escenario sombrío de la noche escatológica con el manejo de una simbólica del fin del mal a partir de ciertas expresiones de la finitud humana. La segunda constituye una inmersión etiológica en el pasado luminoso y de gloria. En aquella el tiempo está detenido y gira sobre un mismo eje de variaciones oscuras con predominancia del sufrimiento ante la inminencia de la finitud de todo lo que existe. En la siguiente el paisaje se llena de luz, la del suceder de la vida, de la historia y de la evolución, del alumbramiento, de los orígenes, por más que el caos lo acompañe en forma de guerras, de disputas ideológicas y religiosas, de pulsiones incontenibles y de ascendencias atávicas determinantes. Esta diferencia no es meramente arquitectónica. Constituye la armazón sobre la cual se expone una concepción lógica de la presencia ya no sólo existencial u ontológica del mal sino también biológica e histórica. Estamos ante una obra que si bien, por un lado, apuesta por la fragmentación y desarticulación de formas narrativas más tradicionales, disgrega los eventos salpicando el argumento de

anticipaciones insinuadas y referencias analépticas, alterna bruscamente los espacios y altera con bazarria –casi diría, sin una efectividad estética verificable– las secuencias temporales volviendo una y otra vez con inflexiones léxicas distintas, semejantes, a veces iguales, en ritornelo, a propósito de un mismo asunto; por el otro lado, va urdiendo un discurso conciso en sus argumentos que apela a estructuras más bien lineales y razonadas de pensamiento, que se apoya en una concepción racionalista, etiológica y hasta filogenética del fenómeno del mal, del hombre mexicano, del mundo, que desvela no más que la expresión perfectamente deducibles del universo subjetivo de un autor empírico que percibe, piensa y crea un relato de sí mismo en la historia de la humanidad. Revueltas no es un autor del misterio, para cada insinuación del mal buscará un mito, una frase, una lágrima, una sombra que añadir a la sombra ya aludida, una pena que muda de personaje para albergarse en otro, que se explicita cansinamente en una imagen, y en otra y en otra. No en balde ha sido asociado con ciertos manierismos góticos, acaso remanentes de sus lecturas de Poe, y vinculado con alguna que otra gestualidad expresionista que pudo haber digerido en Knut Hamsun y los realistas rusos como Gogol y su adorado Dostoievski. Hay, sin duda, una cosmovisión del mal, pero para ello no puede desprenderse de un ejercicio cosmético de la angustia y la pena, del dolor y la finitud.

4. 2. De una cosmética escatológica a la simbólica del fin

Lo sagrado es una de las dimensiones simbólicas que concibe aquí una idea del mal en la historia y en el mito. Revueltas, acusado de ateo por los creyentes y de gnóstico por los camaradas de Partido, avista, al menos en estas novelas, las manifestaciones del sagrado en el hombre y el mundo y las relaciones que establecen entre sí. Su obsesión o admiración humanista por el sujeto

antropológico se traduce muchas veces, en sus ficciones, en la percepción de un hombre primordial en contacto estrecho con la naturaleza que lo acoge y donde se desarrolla además como sujeto social. La indagación figurativa del mal en Revueltas recurre entonces al lenguaje simbólico primordial que habla de esa unión del hombre, la naturaleza y lo sagrado.¹⁶⁷

Para Mircea Eliade, quien se incorpora a una tradición de estudios antropológicos de la cultura que se remonta al siglo XIX,¹⁶⁸ lo sagrado será siempre la manifestación de una otredad distinta de la realidad natural, común, que suele asociarse a lo profano. Si bien la discusión terminológica y filosófica tiene aristas enconadas, nos vamos a limitar aquí a suscribir su concepción de lo sagrado como “hierofanía”,¹⁶⁹ por considerarla apropiada para entender la que subyace a la ficción revueltiana y por coincidir con la que maneja en cierta medida Paul Ricoeur¹⁷⁰ en su estudio sobre el mal. Eliade asegura:

¹⁶⁷ Para este momento todavía no ha aparecido, al menos no en sus novelas, el “marxismo humanista y subjetivista” que “pone en primer plano la emancipación no sólo de una clase, sino del hombre”, como señalara Adolfo Sánchez Vázquez cuando habla del Revueltas posterior a la década del sesenta (cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “La estética terrenal de José Revueltas”, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, FCE, México, 1996, p. 69).

¹⁶⁸ Cf. Danièle Dehouve, *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, El Colegio de San Luis (Cátedras Institucionales), San Luis Potosí, 2016, pp. 13-30.

¹⁶⁹ El concepto de “hierofanía” así es presentado por el rumano:

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía*, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*. [...] De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano” (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Guadarrama [Punto Omega], Madrid, 1981, p. 9).

¹⁷⁰ Paul Ricoeur, unos años después de *Finitud y culpabilidad*, todavía conserva la misma idea de lo sagrado en una dimensión antropocósmica. Para él “en el universo de lo sagrado no hay criaturas vivientes aquí y allá, sino que la vida está en todos lados como algo sagrado que impregna todo y que se ve [...] en el ciclo del nacimiento y la muerte” (cf. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, trad. de Gabriela Monges Nicolau, Siglo XXI Editores, México, 1995, p. 74).

Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades “naturales”. El lenguaje puede expresar ingenuamente lo *tremendum*, o la *maiestas*, o el *mysterium fascinans* con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre. Pero esta terminología analógica se debe precisamente a la incapacidad humana para expresar lo *ganz andere*: el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella.¹⁷¹

Los símbolos cósmicos, antes de símbolos lingüísticos, fueron símbolos ellos mismos en tanto cosa, a los que tuvieron asociado un conjunto de significados que con las distintas tradiciones míticas y gnósticas (en el sentido de búsqueda del conocimiento y no necesariamente, aunque también, de la escuela filosófica) se fue enriqueciendo y diversificando. Los mitos bíblicos, los cosmogónicos y la tragedia griega no son más que extensiones semánticas y sónicas que se fueron añadiendo a los significados primordiales que inicialmente habían surgido de la relación más directa entre el hombre y la naturaleza. El símbolo-cosa, dice Paul Ricoeur, anterior al “símbolo hablado” es manifestación y significado plurigénito de la cosa en el cosmos. Tiene, por ser los primeros símbolos, una serie de significados inagotables nunca abarcables del todo:

La manifestación hecha a través de la cosa es como la condensación de un razonamiento infinito; manifestación y significación son estrictamente coetáneas y recíprocas. La concreción en la cosa es la contraparte de la superdeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta manera el símbolo-cosa es, en potencia, un sin número de símbolos hablados, los cuales cristalizan a su vez compactamente en una manifestación del cosmos.¹⁷²

El sol, el cielo, la luna, el agua, la piedra son en principio todos ellos objetos cósmicos –por tanto, inagotables– que están en la base de la indagación simbólica sobre el origen y el fin del mal en *El luto humano*. Este vínculo inicial entre el hombre revuelto y la proyección de la naturaleza que se hace en la primera mitad de la novela adquiere un sentido que organiza tanto la

¹⁷¹ Mircea Eliade, *Op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁷² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pról. José Luis L. Arangure, trad., Cecilio Sánchez Gil, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1969, p. 246.

configuración de los personajes como la del espacio en que son ubicados. No se trata de aquel en el que habíamos reparado a propósito de las piezas anteriores (constante mecanismo narrativo en casi toda la obra revueltiana), sino de un sustrato cosmológico que inca sus raíces en la conexión del sujeto primordial con la naturaleza bajo un signo sagrado que trasciende lo mítico discursivo y retórico para convertirse en una expresión esencial de la realidad, del ser ahí de un sujeto específico. Partiendo de esta comprensión originaria es posible calibrar entonces la lógica simbólica que mueve, más allá de los tejemanajes de un autor modelo o de la apropiación y reciclaje de modelos míticos y arquetípicos, la concepción, ya no de meros personajes fictivos, sino de personajes-símbolos, ya no de cronotopos geopolíticos, sino de espacios-cosmos en los que se funden lo sagrado y lo profano, el ser mitológico y el ser histórico, lo cósmico-figurativo y lo cósmico-universal.

Así es que la novela en su totalidad deviene construcción mitopoética del mal partiendo de esa relación originaria intrínseca y de su permanencia a la llegada del final de la vida. *El luto* es un gran himno primitivo que entona el dolor y el sufrimiento humanos ante la existencia irremisible de su fin, o sea de la muerte, pero, primitivo como es, no se expresa si no es también como drama de la finitud del universo (léase también *Naturaleza*), drama de la consciencia de la latencia del no-ser, de negación de la existencia de lo que es, de la inminencia de la suplantación o el reverso del todo por la nada.

De esa angustia han nacido las numerosas expresiones de la simbólica escatológica que aquí tiene lugar para mostrar el estado de depauperación de una cultura, de un país, de sus gentes, de sus religiones y creencias, de sus valores. Cuando nos referimos aquí a una simbólica escatológica hablamos del conjunto de signos, semas, símbolos, imágenes, mitemas que entran en combinación en un discurso cuyo tema central es la llegada del hombre al fin de sus días, el

término de la vida en general y de los tiempos y la continuidad después de la muerte, ampliamente explotada por las literaturas de base religiosa. Revueltas es el último cronista de la Nueva España, el último amanuense de una tradición *kerygmática*, el que testimonia el fin de una era y anuncia el comienzo de la siguiente.

Hay una casa pequeña, en las orillas de un río, en unas tierras estériles en una noche ubicua que cubre todo lo que hay y convierte en sombras los cuerpos, en tormenta el aire, en mar el agua que viene del cielo y se une a un río que se desborda. Nada aparece en su sitio, todo está descolocado, fuera de sus lugares habituales, todo parece trascender sus límites porque ha llegado justamente el fin de un orden:

No lejos, el río se escuchaba como un lagarto inmenso, respirando, y la crepuscular mañana daba golpes de ciego tras empecinadas nubes. No amanecería jamás. La tierra había perdido el alba; una lucha angustiosa se libraba de la tormenta contra la aurora, del gigantesco saurio de la tempestad contra la espada, como al principio de este sistema de odio y amor, de animales y hombres, de dioses y montañas que es el mundo.¹⁷³

El sol y la luz, la tierra y el agua, la piedra y el hombre se asimilan con las tinieblas que se extienden invasivas y perenes para anunciar el reino de la muerte en un mundo en el que parecía “no amanecerá nunca” (p. 27), pues “había sobrevenido la muerte y era casi increíble y nebuloso de tan cierto” (p. 26). El río, expresamente, es referido como una deidad entre los pobladores de la región cuya organización cotidiana y supervivencia dependían de él: “era un dios, mal dios, con el agua pobre y enferma que descendía una vez por año” (p. 192). Su presencia es una constante en la dimensión anecdótica de la novela y resulta uno de los símbolos donde la visión primordial de lo sagrado y la realidad natural se hace patente y evidente: “es nuestra madre y nuestro padre. A veces nos da y a veces nos niega. Entre sus manos moriremos” (p. 196). Igual

¹⁷³ José Revueltas, *El luto humano*, ed. crít. y est. de Antonio Cajero Vázquez, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014, p. 25, Todas las referencias a la novela han sido extraídas de esta edición. En lo adelante nos limitaremos a consignar sólo el número de la página a la que corresponde el pasaje citado.

visión se tiene de la tierra aludida por el narrador como una divinidad primordial y, en ocasiones, hasta corporizada, a la usanza de la mitología azteca, en la figura de varias de las mujeres de la novela. Los protagonistas de esta noche inicial y caótica como de talante hesiódica son en principio instancias naturales que toman la imagen de fuerzas cósmicas pero, lejos de pugnar entre sí, danzan acompasadamente entre ellas para armonizar con la notas del nocturno caótico: “la tierra es una diosa sombría. Hay un origen cósmico, que viene desde la nebulosa, antes de la condensación y antes del fuego, hasta este día. La tierra demanda el esfuerzo, la dignidad y la esperanza del hombre” (p. 221).

Casi *in absentia* percibimos un sol que palidece sucio y menguante, que apenas se adivina tras una nube empecinada y testaruda que cierran filas para negarle el paso y que de tan endeble “se confunde con la luna” (p. 91), “una mancha de luz” (p. 91), “nocturno, fantasmal” (p. 91). Sol que irradiará intensamente sólo en el pasado de oro perdido de los héroes y de la tierra en esta obra; un pasado que podría remitirse incluso a aquel mito cosmogónico azteca pero que, para estos momentos, nada tiene de deidad atemorizante que gobernara a golpe de calor y fuego.¹⁷⁴ Aunque se suceden los días y las noches, la tormenta se encarga de desvanecer la sensación del tiempo. Lo que pudiera suponerse una mañana resulta una “noche parda” (p. 59) y la noche real deviene reminiscencia teogónica que copula con un cielo, —“terrible bóveda oscura, sin estrellas” (p. 7)— y lo devora, lo transforma en ella como si fuera el acto solipsista, onanista, frente a un espejo, en que los amantes se tornan uno solo. Unión que se expande en el espacio —“como si el cielo fuera un depósito sin fondo, abrumador” (p. 100)— con el fruto de una lluvia torrencial que sirve a la vez de enlace entre el cielo y la tierra. Lluvia malevolente, lluvia tóxica, igualmente oscura, colérica en forma de tormenta, lo suficientemente

¹⁷⁴ Me refiero aquí al sol que se representa como deidad principal en la leyenda azteca de los cinco soles y en la relevancia que en la cultura y religiones posee.

feroz para confabularse con el viento y de sobra vehemente y excesiva como para multiplicar las aguas de los ríos y los lagos e invadir la tierra hasta arruinar planta y vida que en ella sobrevivan. La Naturaleza ha cedido a su versión de fuerza inescrutable de la catástrofe; fuerzas-elementos-deidades que poseen una presencia imponente y que consiguen autonomía dentro de la configuración simbólica en su conjunto cuando se muestran mancomunadas en un solo objetivo: operar la destrucción, consumir la nada.

Es la primera vez en *El luto* que la simbólica del fin apela a los relatos catastróficos de la tradición de la épica náhuatl o, para ser más exactos, a los motivos plásticos de la destrucción y la catástrofe de los tiempos que comparecen en la famosa leyenda de los cinco soles.¹⁷⁵ Como se sabe, en ésta se narra la cosmogonía del pueblo mexicano desde sus orígenes ancestrales hasta una época, denominada del quinto sol, que siguiendo su cronología correspondería con la que se vive desde antes de la llegada de los conquistadores españoles a México hasta la actualidad. En esa secuencia de devastación-fundación el relato cosmogónico muestra una nómina de motivos del fin que se asocian siempre a elementos naturales como animales o fenómenos climáticos con sus atribuciones y funciones sagradas. Así en la primera era los hombre son devorados por tigres o dioses en forma de tigres; en la segunda son arrasados por el viento y convertidos en monos; en la tercera cae sobre ellos una lluvia de fuego; en la cuarta sobreviene sobre la tierra una inundación que se extiende por años y el cielo se derrumba; y en la quinta asistimos a la creación por las deidades fundadoras del sol y de la luna.¹⁷⁶

¹⁷⁵ La cosmogonía azteca a partir del mito de los cinco soles o edades, según los estudiosos del tema, figura con sus variantes en dos textos, la *Historia de los mexicanos en sus pinturas*, texto redactado entre 1531 y 1537 y la “Leyenda de los Soles”, *Códice Chimalpopoca*, del año 1558.

¹⁷⁶ Para las variantes de los dos relatos cf. Mercedes de la Garza, “Análisis comparativo de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la «Leyenda de los soles», *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, núm. 16, 1983, pp. 123-134.

El presente devastador de la novela se inserta entonces en una secuencia mitológica que se realiza en ciclos sucesivos de fundación y destrucción. En la reconfiguración etiológica del mal en el hombre y la tierra mexicanos, Revueltas traza una genealogía catastrófica que culmina justamente en la mayor debacle de todas las referidas. Esta burda alusión cuantitativa, sin embargo, no es gratuita. Los personajes de la novela, pertenecientes a un momento histórico específico en la historia de México, continuidad mítica de los primeros hombres, descendientes de los primeros dioses, recibirán uno de los mayores cataclismos en el devenir cíclico de la cosmogonía náhuatl-mexicana. Revueltas no sólo es un narrador enfático, también hiperbólico y grandilocuente, convoca para el fin del mundo a casi todos los símbolos del fin anteriores y los pondrá a confluír en un espacio que se confabula para hacer desaparecer al hombre.

Las metáforas y las imágenes colaboran retóricamente en esa danza escatológica de ascendencia náhuatl. Los vientos van y vienen atropellados en una u otra dirección, expidiendo murmuraciones amenazadoras que opacan las palabras y los rezos implorantes, suspiro de la tierra y farfulla de las aguas que golpean la superficie de un río avaro e imperialista que quiere, no llegar al mar, sino igualársele. Cuando el cielo pierde su “concavidad” y se derrumba, las nubes empiezan a ganar en gravidez y a oprimir tóxicamente lo que queda bajo sus fauces —“nubes terrestres, blandas y asfixiantes” (p. 72)—. Es un espacio donde lo de arriba y lo de abajo, el cielo y el mar son dos dimensiones que están físicamente conjuntándose, intercambiando posicionamientos en el cosmos —“bajo el mar embravecido del cielo” (p. 25); “aquella aurora tenebrosa y aquel cielo sin concavidad, derrumbado” (p. 30)—; donde lo sólido se vuelve líquido y gaseoso, en objetos sensibles e inmateriales —“era una arena como si el viento se hubiera vuelto sólido y sus extrañas materias, su vivo oxígeno, también se hubieran muerto, dispersándose en piedra múltiple e infinita” (p. 8)—; donde los ríos y la tierra se apropian unas de

otras y entran en constante caduceo de propiedades, y se desbordan y transgreden los límites físicos que permiten al hombre convivir pacífica y ordenadamente con ellos: “aun cuando muy grandes, [los hombres] son pequeños junto al río. Junto al cielo desatado. No debe escucharse su rumor cuando el lamento de la tempestad lo ocupa todo. Era como si el río fuese de tierra y los remos paletadas sobre el vacío de otra tierra, mortuoria y sin consuelo. Un río de tierra” (p. 14). No es difícil detectar aquí cómo esa imagen tremebunda que nos proporciona del caos inicial Revueltas está alentada tanto por el relato del Génesis como por aquellos de ascendencia azteca.

A este espectáculo se suman además algunos otros motivos de la destrucción, del fin de ascendencia mitológica náhuatl, que retumban en la composición cosmológica del escenario apocalíptico y que vendrán a endosarse y mimetizarse tropológicamente con las figuras de las fuerzas cósmicas naturales. Tal es el caso de la recurrencia de imágenes animales como las de la mariposa y la serpiente. La mariposa de la muerte tiene su origen en varios relatos mixtecos asociados a la deidad mortuoria y sacrificial Itzpapálotl, cuyo nombre significa ‘mariposa de navaja’.¹⁷⁷ Y en la cultura popular mexicana incluso está acendrada la idea de que estas mariposas junto a otros insectos y roedores nocturnos anuncian la muerte. En la novela aparecerá con dos funciones particulares (*video infra*). Aquí destaco en primer lugar la de aportar plasticidad, la de añadir tal vez enfáticamente al escenario del fin, los semas de muerte, vehemencia y finitud que trae asociados. A la manera de un decorado alegórico la mariposa mortuoria se mimetiza lo mismo con la fuerza cósmica del río cuando bate “sus alas de agua,

¹⁷⁷ La figura aparece representada en los llamados Códices Borgia (*cf.* Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988). Asimismo otras fuentes la nombran como *Ñu Te-Cuvua Yuu Tnoo-Itzpapálotl* y la definen como “la Madre Tierra en sus aspectos funerarios y de sacrificio, mariposa de obsidiana como la personificación del instrumento del sacrificio. Era patrona de las ancianas sabias y de las magas poderosas. Su cuerpo rayado en rojo y blanco, el rostro con signos inequívocos de la muerte, tiene garras de jaguar. Era temible habitante de las encrucijadas, donde acechaba para causar enfermedades” (Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*. México, D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 140-143).

como lágrimas” (p. 31), que con el viento tormentoso y contumaz “que oscurecía a veces todo el cuarto cuando una ráfaga apagaba los dos cirios” (p. 31), esos que garantizan el ceremonial del luto –“la mariposa negra agitó sus alas tartamudeantes, [...] mientras las llamas ondulaban” (p. 36)–, que cuando se acopla a la insensatez trágica de los hombres como “mariposa [que] volaba con sus alas sin ojos” (p. 34).

Asimismo la figura zoomórfica de la serpiente persiste con igual signo de destrucción asociada al agua, al río y al aire en constructos que refuerzan figurativamente el cataclismo cosmológico. Por sólo remitir algunos pasajes que se van a repetir con alguna variante léxica pero conservando la función de fusionar los elementos zoológicos y físicos de la naturaleza, como muestra del entramado apocalíptico del fin: “el río, serpiente de agua negra y agresiva” (p. 10); “iba a expandirse la serpiente, sin duda. Su cuerpo líquido y arrollador caminaría por la tierra barriendo obstáculos. Ya respiraba y su latir extendíase por el aire” (p. 38). Y “afuera el agua se había vuelto frenética, cuerpo inmenso de serpiente desparramada”¹⁷⁸ (p. 55).

Toda esta apertura caótica con la reapropiación de los motivos del fin náhuatl anuncian desde el inicio de la novela que ha llegado la hora de que el hombre, o al menos, cierto tipo de hombre, uno con ciertas características, una historia y un pasado muy particulares, criatura que habita en el quinto sol, desaparezca. Algunos de los personajes anuncian, ya a gritos ya en el silencio de su pensamiento, la llegada de ese instante fatal. Hay un sacerdote que repite constantemente “no amanecerá nunca” (p. 26). Hay un hombre, un campesino de nombre Jerónimo Gutiérrez, que en medio de la embriaguez, otro signo azteca de perdición e indicio de

¹⁷⁸ Tanto la mariposa como la serpiente son figuras zoomórficas que adquieren dimensión simbólica sacrificial cuando están asociadas a los mitos antropogónicos del mal, o sea, a personajes como Adán, Úrsulo, la Borrada, los cuales se analizan más adelante.

la inminencia de la pérdida y del final,¹⁷⁹ atisba con la prodigalidad irónica de un visionario “que morirían todos, que las aguas del río crecerían como nunca, que era forzoso huir” (p. 37). Hay un narrador que menciona la palabra muerte más de un centenar de veces y hace de una noche la sombra eterna de donde nace y a donde vuelve todo lo que existe: “cuando en la noche el viento se desata y sus mil cadenas baten en la tierra, el espíritu vuelve a sus orígenes, a sus comienzos de espanto, cuando no había otra cosa que tremendos anticipos de gemidos” (p. 9).

Esta simbólica del fin de reminiscencia náhuatl no puede considerarse todavía bajo la lógica del castigo moral. No será hasta muy entrada la novela que los símbolos míticos del fin náhuatl adquieran un sentido moral integrado, y sólo por eso, a un sentido de causalidad histórica.¹⁸⁰ En su rastreo y reconocimiento de mitos, Helia A. Sheldon parece asociar la calamidad y pobreza a una idea punitiva de origen cristiano cuando identifica el “alma” de los pobladores con la “maldición” natural: “La tierra «maldita» es un lugar de castigo, carente del líquido vital indispensable para la vida y el crecimiento, es un desierto donde ni plantas, ni niños, ni ideales, ni sentimientos pueden fructificar. La vida ha cesado de latir, una decadencia estéril, reflejo del alma de sus habitantes, se enseñorea sobre ella, mundo moribundo amenazado por la extinción”.¹⁸¹

¹⁷⁹ En la mitología náhuatl, los magos o brujos embriagan a Quetzalcóatl para que emprenda el camino hacia la fundación de la ciudad de Tenochtitlan. La partida implica también la pérdida del esplendor de Tula y su caída como centro del imperio (cf. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa (Sepan cuantos 300), México, 1985, pp. 196-202). Para una investigación más detallada de la embriaguez como motivo en la tradición prehispánica mexicana cf. Guilhem Olivier, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2000, pp. 101-121.

¹⁸⁰ Lo que quiero decir con esto es que la idea moral de condenación-castigo, propia del pensamiento cristiano de la culpa, el juicio y la redención en la novela es ajena a la lógica del ciclo de sucesión de vida y muerte en estrecho vínculo con los ciclos de la naturaleza (resultante de una relación con lo sagrado más cercana a las primeras civilización) propia de las culturas aztecas.

¹⁸¹ Helia A. Sheldon, *Mito y desmitificación en dos novelas de José Revueltas*, Oasis, México, 1983, p. 99.

Sin embargo, no porque Revueltas mezcle inopinadamente las dimensiones simbólicas, el hermeneuta está obligado a dejarse llevar por el bricolaje, aunque reconozco que a veces será inevitable. Esos anuncios de desaparición vociferadas se irán consumando paulatinamente hasta sellarse en el final de la historia dentro de la propia simbólica del fin náhuatl cuando unos animales, esta vez no tigres, sino aves de rapiña, carroñeros zopilotes, sobrevuelen los cuerpos, al punto inánimes, de los que sobreviven a los embates de la tormenta. La cosmética del fin catastrófico de la épica náhuatl prepara el escenario de una simbólica de la consumación del fin, de la resignación y de lo inminente, de la desaparición inexorable del hombre. Las fuerzas naturales que se congregan no se preguntan aquí por la razón de su ejercicio destructivo o escatológico, simplemente lo ejercen, porque forma parte de una ley mítica que se sostiene en su vínculo sagrado con la realidad natural, ínsito en la lógica de la sucesión del orden por el desorden y viceversa, una constante que opera *ad aeternam*. Será por el contrario el hombre quien sí se haga, en medio de la pena, la pregunta por la inminencia de la desgracia, por lo inopinado de la muerte y sobre la posibilidad de la supervivencia ya cuando no distingue indicio alguno de futuridad.¹⁸² Para saberlo, el narrador ha tenido que internarse en la psiquis de los personajes y detonar los resortes de su subjetividad plagada de memorias traumáticas, de autocondenación y pulsiones desatadas en medio del escenario apocalíptico.¹⁸³ La obra muestra entonces el traspaso de una simbólica de la destrucción y la sucesión natural y cósmica, propia

¹⁸² En este sentido hay que pensar que ninguno de los personajes-símbolos (hablo de Abel, de Úrsulo o incluso La Borrada) que son los hijos declarados descendientes de los dioses aztecas (ya sea en la figura de Huitzilopochtli o Quetzalcóatl) tiene una reflexión agónica al momento de la muerte (como sí es el caso de otros), porque no les preocupa la salvación en el sentido cristiano que se plantea, sobre todo, en la primera mitad de la novela con los personajes de Cecilia y el cura, por ejemplo. Saben que su muerte los termina ahí y que ese sacrificio abonará el nuevo mundo por venir (no la de ellos en un estado distinto, mucho menos las de su “alma”), la otra era, el otro hombre.

¹⁸³ El procedimiento narratológico para ese internamiento en la psiquis de los personajes, a saber, es la focalización. En lo adelante utilizo aquí *focalizar* en el sentido genettiano de ‘internarse en la consciencia del personaje y narrar el mundo a través de ella’ (cf. Gerard Genette, *Figuras III*, trad. de Carlos Manzano, Editorial Lumen, Barcelona, 1989, pp. 244-248).

de la cultura azteca en general, a una simbólica de la culpa y de la salvación proveniente de los mitos del fin judeocristiano.

4. 3. De los mitos del fin a la simbólica de la salvación

El cataclismo cosmogónico deviene proyección humana de la angustia ante la presencia totalitaria de la muerte. La tormenta y la lluvia se tornan “diluvio universal”, la inundación, castigo divino por alguna falta humana y la muerte es una prolongación corpórea, “grande como un músculo de Dios” (p. 6), y su enviada en el momento del Juicio que decide el destino del alma trascendente.

“La muerte estaba ahí, blanca, en la silla, con su rostro” (p. 3). A su lado, en la agonía última, una niña que ha respondido en vida ante sus congéneres, sus padres y Dios, al nombre de Chonita. Acaba de nacer prácticamente y ya ha muerto. La tragedia se abre con el escándalo y la pregunta. ¿Por qué un sujeto inocente, una figura “paradisiaca”, es castigada con el fin? Es a todas luces un crimen, pero aún más, un crimen alevoso, inicuo, protervo. El principal sospechoso, en principio, es Dios, y será puesto en el banquillo de los acusados, como otras tantas veces desde aquella primera que Job lo interpeló, desde el mismo momento que sabemos que Él nos juzga. Es inevitable, al menos para el hombre del siglo XX moderno¹⁸⁴ que es Revueltas. La ficción licita que aun en el piadoso el temor y el sufrimiento generen, como un estímulo físico, el cuestionamiento, aunque inocente y solapado en la lágrima sentimentalista.

¹⁸⁴ Philippe Ariès documenta que en las primeras décadas del siglo XX la concepción de la muerte en occidente ha cambiado tanto que los rituales del luto se han ido relajando, entre otras cosas, por la paulatina pérdida de la confianza o la fe en algunos dogmas cristianos relativos a la salvación (cf. Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armijo, Taurus Ediciones, Madrid, 1983, p. 478).

¿Por qué si Él creó el mundo y el hombre es su hijo lo hace padecer tantas calamidades y su justicia se administra de forma tan caprichosa, a veces inaudita? ¿Por qué su Hijo, el Nazareno, murió por todos en la cruz y aun así debemos morir nosotros también? ¿Por qué la salvación en el cielo, si el alma habita junto al cuerpo que padece males aquí en la tierra? Si la muerte es un proceso purgatorio de los pecados por qué muere una niña que se conserva impoluta, virgen, ignorante del mal.

No habrá respuestas. No por el momento, sólo una ostentación vanidosa de Su poder, una muestra de su imponencia física, de su musculosa prepotencia. La primera imagen que se nos ofrece es la de un Dios iracundo y brutal que gusta de las teofanías espectaculares y portentosas, como las que se encuentran en el Viejo Testamento. Ante la pregunta no hace más que solaparse en medio de la noche y manifestarse en forma de rayo, de tormenta, desproporcionado, “golpeando el cielo, la terrible bóveda oscura, sin estrellas” (p. 7). El escenario inicial de la novela semeja el prometido tantas veces por las escrituras bíblicas en sus pasajes escatológicos, la llegada de un final de los tiempos y de un Juicio donde la vida de todos será pasada por el rasero moral de la condenación.¹⁸⁵ Los hombres que figuran en la escena entre los embates infernales de los vientos y la furiosa multiplicación de las aguas parecen acabados de salir (de ser resurrectos) de entre la tierra infértil que los ha cobijado, para asistir al tribunal. Así será su apariencia cuando el narrador los observe irónicamente situados alrededor del cadáver de la niña para invocar con rezos la gloria al Divino, manoseando un rosario, intentando mantener las

¹⁸⁵ En este apartado incorporo la noción de escatología desde el punto de vista del cristianismo. Dadas las numerosas coincidencias míticas y narrativas que tuvieron los relatos sobre la vida después de la muerte en los textos bíblicos por parte de varios de los escribas, llegó a considerarse la existencia de todo un género textual escatológico. Podrán encontrarse pasajes de esta naturaleza en cualquiera de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento, incluido, por supuesto, el Apocalipsis que se atribuye canónicamente a Juan, pero también en otros como Joel, 1, 3; Ezequiel 37; Proverbios, 11; Lamentaciones 2, 22; y demás.

veladoras encendidas para que no reine la oscuridad en el momento del tránsito, pidiéndole a Él, que ha consentido el daño, que al menos obre en la inocente y en ellos la salvación eterna.

Eran ellos los muertos; los que comparecían ante el pequeño cadáver, tribunal helado con pies, con labios y un vestido amarillo. Ahí estaba él juzgándolos desde su altura. Limitado y duro, breve en su dimensión, era el escándalo de la muerte, el denominador de aquellos seres que si se habían reunido ahí, que si rezaban, que si, al mirarlo, sentían una vaga nostalgia y la presencia a un tiempo grave y gozosa de un pensamiento profundo e ignorado, era tan sólo por responder a un destino superior, trágico, noble y sombrío¹⁸⁶ (p. 34).

Eso que es llamado aquí “destino” –palabra repetida por Revueltas como parte del misterio que determina al hombre– puede ser sustituido sin problemas por el camino hacia la muerte, por la sanción mortal, sólo que en la novela esa predeterminación tiene origen mítico diverso y según cual sea éste propiciará la emergencia y expansión de una simbólica particular. De la que me encargo en este momento es de aquella que se configura a partir de la idea de que todos los personajes habrán de morir porque son hombres, criaturas finitas, pero criaturas a fin de cuentas creadas por Dios y siervos de su Ley. En esta lógica se inscriben y adquieren sentido los recursos narrativos que acuden al ejercicio de la memoria y al viejo motivo del examen de consciencia del hombre en el instante final de su muerte. Artilugio narrativo anteriormente visto en el marco de la isla trágica penitenciaria de *Los muros de agua*, pero también exploración psicológica de los

¹⁸⁶ El hecho de que los hombres ante la furia del Dios cristiano ofrezcan un ritual de salvación pagano crea aquí uno de esos sincretismos simbólico-religiosos que una vez más muestra la improcedencia de cualquier intento de salvación cuando todos están ya condenados por el más funesto de los designios. Así lo insinúa le narrador cuando narra la escena [el resaltado es mío]:

Era un canto pavoroso y sin solemnidad, lleno de terror ante Dios. Cantaban con toda su alma, recordando, intuyendo un castigo infinito. *De ser posible hubiesen sacrificado a un ser humano sacándole el corazón para ofrecerlo a la Divinidad vengativa.*

—Perdón y clemencia.

Clemencia para sus vidas sin abrigo, para su soledad, para sus cuerpos flacos y feos.

—Perdón, indulgencia, perdón y piedad (p. 33).

personajes y de la subjetividad humana sancionada por la idea de la falta, la condena y la salvación.

Cecilia es la madre piadosa por excelencia que junto al cadáver de su hija funciona de centro cohesivo de los rituales humanos de expiación. Es dueña de su casa, hogar centrípeta de la comunidad de campesinos, del remanente de un otrora pueblo de mexicanos esperanzados, ombligo del cosmos, y ha dispuesto todo para honrar según las convenciones culturales del luto el cadáver de su hija. Se ha procurado una vela –casi un milagro en medio de la carestía– para cuando llegara el momento, ha amortajado a su hija con sus mejores telas y la delicadeza de una figura mariana, y ha abierto su casa a los pocos vecinos que le circundan para compartir el dolor en la oración. Con ellos, no obstante, prepara también todo para la celebración del juicio y su propia muerte. Todos portan, por ser creatura de Dios, la marca del pecado mortal y están terriblemente tarados y sucios como el barro y la oscuridad que empieza a tragarse el mundo fuera.

Cecilia no era del todo esposa de su esposo Úrsulo, antes bien, una presa de las cabriolas de la vida. Había amado a su primer hombre, al Natividad, héroe de la comunidad, figura original de la que Úrsulo parecía no más que una copia refractaria, un usurpador. Había vivido con éste aunque amaba a aquel y siempre lo haría. Una proyección dualista del amor que se divide aquí en sentidos diametralmente opuestos: hacia un lado la entrega pura, real, el lazo fuerte, hacia el otro el sometimiento como vía de supervivencia, el casamiento como salida contingente ante la pérdida dolorosa del hombre amado. Sujeto del desvío, Cecilia es también objeto del deseo, fruta del pecado carnal, mujer que odia por ratos a su esposo y padece la labilidad de la carne aun cuando su hija está ahí tendida, mujer que sale a la tormenta para alejarse de la opresión del aire mortecino del interior de la casa “como si Chonita no fuera su hija, como si no hubiera muerto

nadie” (p. 41), y encuentra la tentación del placer carnal en las pretensiones del lujurioso Calixto.¹⁸⁷ El carácter pecaminoso de su abandono al calor del macho que la corteja posee una condición transgresiva ante la ley de Dios que ordena respetar al esposo y controlar los impulsos de la carne, pero acaso resulte más patente en tanto falta a la ética consuetudinaria inscrita en la subjetividad de una comunidad para la cual la muerte de una niña inocente es algo tan escandalosamente sagrado y misterioso que incluso dos enemigos jurados a muerte como Adán y Úrsulo deponen su odio y su animadversión, lo difieren para otro momento.¹⁸⁸

Calixto es una especie de hombre cerrero y animalesco que no puede contener un “subterráneo, defendido, deseo” (p. 35) hacia Cecilia, mujer del prójimo, esposa de su amigo. Pero tampoco lo hará con su cólera contra la nauseabunda protuberancia abdominal de su propia esposa, la Calixta, privada por Dios del favor de la maternidad. Ambos forman una pareja de odio, frustración y violencia. Ella, tan estéril como la tierra que los cobija y mata, no ha podido engendrar. Él, encarnación del fracaso, de la miseria que devino tras un pasado guerrero en la Revolución que poco dejó al futuro de sus héroes menores, bebe despavoridamente para alcanzar el fin y golpea el vientre hidropésico de su esposa pues no parece haber condena ultraterrena mayor que la que ya le ha privado de un hijo y lo mantiene atado a una tierra paupérrima. Por su parte, Jerónimo, uno de los campesinos que abrazara en el pasado con entusiasmo los proyectos

¹⁸⁷ La labilidad carnal y sentimental de Cecilia en medio del desastre apocalíptico –acaso porque es el momento de la revelación de la verdad, de los pensamientos y sensaciones pecaminosas por los que serán juzgados– con lo cual renuncia a los votos de fidelidad y sometimiento a su esposo, se confirmará con la sensación de pérdida de la amada que devela el narrador desde la focalización en Úrsulo. Aquí el pasaje donde por primera vez se muestra la Cecilia pecaminosa, si no es que ya por odiar a su esposo no lo es también: “Nunca su resistencia había sido tan endeble. Sentir el vapor de aquel hombre [Calixto] tan junto a sí y no poder rechazarlo. Porque ocurría que estaba débil; débil del alma, y un abandono la enervaba, le dolía por el cuerpo aproximándola al pecado” (p. 42).

¹⁸⁸ “Úrsulo permaneció callado, comprendiendo que si Adán no lo mataba era únicamente porque su hija, la hija de Úrsulo, había muerto, y hoy iban juntos por el cura” (p. 17). Unas páginas más tarde el cura mira a los enemigos y calibra la gravedad del asunto en el hecho de que ambos han suspendido el juramento de odio: “«Y —pensó— si enemigos como son hoy se les ve juntos, no es sino porque tan sólo han aplazado el odio para sustituirlo por esa convivencia silenciosa y sombría del país»” (pp. 20-21).

civilizatorios del campo mexicano señalados por la implementación del Sistema de Riego, ha degenerado en una suerte de ícubo alcoholizado que llega al velatorio con una botella de tequila –“nadie llevó flores [...], porque la pobreza era muy grande y flores no se podían encontrar en sitio alguno” (p. 32)– y con ella muere, sin ofrecer resistencia alguna, sin pensar siquiera más que en la soledad que lo acogía en ese instante. Más allá de su vínculo con el pensamiento obrero, su mayor exceso parece haber sido, con la depauperación de la vida, beber hasta la muerte. Y Marcela, uno de esos personajes ingrátidos, anodinos, de Revueltas, esposa de Jerónimo, paradójicamente parece haber estado en el mundo sólo para cargar a su marido ebrio. Y al final, los otros dos miembros de la procesión, el terco de Úrsulo, hombre posesivo y brutal que duda de la existencia de Dios con reflexiones agnósticas y un sacerdote pecaminoso que ha traicionado todas las normas del servicio como vicario. Este es el grupo de pecadores que se dirige a su final.

El velatorio, espacio de expresión escatológica en la novela es concebido como un aquelarre donde las pulsiones y las pasiones, las apetencias corporales (alcohol, sexo, traiciones) se desatan. El veneno-vinagre-mezcal delata la falta de sufrimiento de los presentes, la hipocresía social, la ausencia de compasión, la extroversión dionisiaca de la muerte. Por momentos la relación de los hombres con ésta toma coloraciones menos cristianas que paganas. Está mediada por libaciones y emergencias libidinosas que, más allá de la insinuación psicoanalítica que pueda excitar por el comercio de *Eros* y *Thánatos*, poseen aquí una connotación eminentemente moral. Antes que nada se pretende resaltar la abyección ética de estos hombres al abandonarse al canto, el grito y la lujuria en muestra de alejamiento de Dios y de la asunción del castigo definitivo: “Las voces subían de tono, ya un poco bárbaras a causa del alcohol, que agudizaba los sentimientos; de pronto los cantantes daban gritos desacompañados y primitivos, al repetir con

desesperada insistencia las jaculatorias. Veíase que estaban semiebrios, con los rostros sin pena y una vaga y desconsoladora lujuria” (p. 35).

No importan lo que hagan, la muerte está echada; pero los motivos de la salvación parecen un imperativo, si no categórico, al menos trágico. Úrsulo es obligado por su esposa a ir por el cura. La niña no tuvo los sacramentos finales y su salvación, quizás la única plausible, estaría en sus manos. Más que un acto de vocación y piedad, el viaje de Úrsulo, descreído, escéptico de los poderes de los sacramentos, obedece a una experiencia de temor ante la posibilidad de que el castigo después de la muerte realmente existiera: “hoy todo parecía inútil, y si él estaba equivocado, es decir si existía esa inmovilidad de tinieblas, ese vagar, sollozando, bajo la mirada de Dios, de que la Iglesia hablaba con tan recia y colérica fe, su hija sufriría incluso más que todo lo que ya había sufrido en la tierra” (p. 6). Mitad temor de un Dios tronante e iracundo, mitad vulgar complacencia amorosa para con su esposa, mujer de ferviente religiosidad, Úrsulo protagoniza el camino de resonancias arquetípicas en busca de la posible “salvación” de su hija; y lo vemos trazar con sus pasos, ya investidos de sacralidad cristiana, esa imagen cuando “cruza” en medio de la tormenta pagana el río enloquecido: “era preciso atravesar el río –cruzarlo, hacer una cruz– para internarse en el poblado donde estaba la iglesita” (p. 8). Con semejante intención expiatoria se advierten los esfuerzos suplicarios de Cecilia de mantener iluminado el sitio donde está la amortajada por más que esa mariposa negra de ascendencia plástica y simbólica náhuatl las apague¹⁸⁹ para recordar que, dentro de la casa como afuera, reina la oscuridad final y devastadora del tiempo. La inundación misma remite a la condenación del Dios del Génesis por desobedecer los principios de la adoración de su figura,

¹⁸⁹ Como ya se vio más arriba la mariposa puede sumarse a la lista de motivos cosméticos del fin en la novela. Aparecerá una y otra vez mimetizada con elementos de la naturaleza como el viento, el agua, las lágrimas o el lecho mortuorio. En esta reflexión me remito al siguiente pasaje en particular de la historia: “otra vez la mariposa negra agitó sus alas tartamudeantes, y en seguida se volvió como un pájaro duro, con alas secas, mientras las llamas ondulaban. El mismo rostro de Chonita recibió un soplo y los cirios se apagaron” (p. 36).

por haberlo deshonrado, pero los hombres a pesar de todo reaccionan y buscan salvarse. Expiación simbólica del pueblo que está en la raíz de su origen en aztecas, en la peregrinación para sobrevivir y fundarse como grupo y como cultura.¹⁹⁰ Trashumancia del hombre prehispánico pero también del bíblico, quien para consumir la muerte ha de padecer la pena y el sufrimiento. El grupo, como mexicas y como hijos del pueblo de Israel, cargan sobre los hombros el cadáver de la niña, como si pretendieran en acto físico la advocación espiritual, como si conservando la carne a salvo de la podredumbre cósmica de las aguas, terrenal, desproporcionada, pudieran conseguir la salvación del alma impoluta de la niña muerta sin pecado concebido.

Aquellos seres entendían, sin embargo, que de pronto los destinos de todos estaban unidos y eran la misma cosa solidaria y oscura. Comunidad súbita de ambiciones, de sufrimientos, de esperanzas. Iban a morir juntos, uno al lado del otro, y esta circunstancia les hacía amar como por instinto la relación última que ya los unificaba encerrando dentro de un círculo los ojos, las manos, las piernas, el recuerdo. (p. 47)

Los hombres de *El luto* tienen fijado un destino irrecusablemente fatal que toma por momentos los atributos de una manifestación de lo numinoso, como ese misterio que antes se había presentado en *El quebranto* y en la tragicidad de los colonos en la isla de *Los muros de agua*. Ahora este narrador no cesa de repetirlo. Sin embargo, la inminencia de la muerte es algo que todos conocen pero el misterio de sobrevivir o de evadirla es algo que ignoran, y sólo los rituales de salvación enquistados en el imaginario cristiano y que se ha transmitido a través de la cultura popular por siglos parecen concederles a estos hombres ignorantes¹⁹¹ del campo mexicano la

¹⁹⁰ El mito que narra la fundación de Tenochtitlan como tierra prometida del pueblo elegido de los mexicas contiene en el centro el mitema de la trashumancia y el peregrinaje por distintas tierras desde la salida de Aztlan Chicomóztoc hasta el hallazgo de la tierra profetizada por Huitzilopochtli (cf. Miguel León Portilla, *México Tenochtitlan: su tiempo y espacio sagrados*, Plaza y Valdés Editores, México, 1992).

¹⁹¹ La ignorancia constituye uno de los atributos con los que el narrador identifica al hombre mexicano a lo largo de su historia, al punto de que termina siendo uno de los motivos recurrentes en la etiología del mal aquí articulada.

única y la última posibilidad de conseguir para sus conciencias algún sentido a su vida y al hecho de que termine. Sin embargo, hay que reparar de inmediato en que la salvación aquí no será puramente simbólica, sino también física. Los personajes reaccionan instintivamente, por ascendencia en lo animal, buscará sobrevivir al desastre, partir en busca de un lugar seguro donde evitar el daño o la extinción: “abandonar la tierra maldita y el río, buscar una colina, un promontorio, la salvación. Quizá mañana cesara la tempestad y el sol, después, calentando, inventara alguna esperanza” (p. 57-58).

Los estudiosos del mito en la novela han visto en esta procesión las reminiscencias simbólicas del éxodo del pueblo hebreo que sale de Egipto por mandato o gestión de Dios a fundar la tierra de Israel, la marcha de la facción del pueblo azteca tras uno de los cismas para convertirse y fundar el pueblo mexicana que llega a Tenochtitlan, y quien siga buscando podrá hallar muchos otros.¹⁹² De estos nos interesa sin embargo más que las particularidades, el hecho de que todos constituyen mitos de salvación, como relatos promesantes de una nueva vida tras la figura de la tierra prometida, de una nueva ciudad y un nuevo pueblo. De tal modo, no podemos ver aquí los motivos expiatorios como mera consecuencia de la lógica de la condena sino como

Véase por ejemplo, en el escenario particular de la revolución mexicana, el modo en que el narrador, como reclamando una presunta conciencia de lucha (y en lo que habitan las concepciones marxistas de la historia del *tovarich* José), alude a la ignorancia de los contendientes, y los describe como pugilistas instintivos o vengativos de una desgracia *ab origen*, carentes de una conciencia de su función en la causa, sobre todo, por una incapacidad para calibrar la verdad de la magnitud histórica de la guerra como fenómeno: “curiosa esta revolución que parecía no saberse a sí misma. Otras en el mundo extraían sus frases y sus banderas de las anteriores, y hasta de los ejemplos de la antigüedad clásica, tornándose así graves, conservadoras, resucitadoras. Pero ésta de aquí parecía como si se desarrollara en el centro de África, sin que sus hombres supieran dónde habían comenzado ellos mismos y sus padres y sus abuelos” (p. 170).

¹⁹² Por ser uno de los motivos más epidérmicos e insistentes en la novela también ha resultado uno de los más apuntados y comentados por la crítica. Me abstengo aquí de hacer una relación de esos estudios que han tocado el tema (casi la totalidad) pues carecería de pertinencia. Me limito simplemente a señalar dos pasajes donde el narrador hace evidente la apropiación del motivo del éxodo: “Preparábamos para el éxodo, para la palabra bíblica que expresa búsqueda de nuevas tierras. Palabra con esperanza, aunque remota, en los bárbaros y alentadores libros del Viejo Testamento, pero fría, muerta, aquí, en este naufragio sin remedio de hoy” (p. 48). Y otro: “Habrían caminado mucho, tanto como la tribu primera” (p. 62).

parte de la demitologización que opera en la simbólica del fin del mal de Revueltas. Los hombres buscarán su salvación, pero el esfuerzo se incorpora simultáneamente a una nueva lógica de la sustitución y la reintegración que requiere, por lo mismo, la destrucción.

La caravana se mueve en busca de la colina, del lugar de luz. Los significados míticos del viaje, éxodo, huida, se distorsionan cuando en una dimensión anecdótica delatan la macabra ironía y se cargan además de la tragicidad del camino hacia la desgracia. El movimiento perpetúa la inmovilidad y la cancelación de toda futuridad. No corresponde a ellos la fundación de una tierra, de un nuevo reino, de una nueva era prometida. El calvario soteriológico se tuerce en círculo sacrificial. Todos habrán de morir antes, durante o después del vano periplo. Habiendo andado en círculo y cumplido el ciclo de obstáculos, superación y desgracia, se ven de nuevo en el punto de partida, resignados ya a la realidad rotunda del final, a la negación de la otra vida, entregando su corazón a las fieras. Carne y carroña que no alma purgada.

La idea purgativa de la muerte queda aquí cancelada. En el sistema del mal revueltiano que se propone en *El luto* la calamidad y la finitud humanas no se hallan en las manos de una doctrina del perdón que a la postre se revelará inoperante, falsa, absurda y engañosa. Ni tampoco en la voluntad y facultad de decisión humanas. La muerte está atada a un ente mayor que lo supera y arrastra. La sentencia del narrador, cuando ve al grupo de personajes intentar imponer su voluntad de supervivencia, es sencillamente devastadora. Niega cualquier atisbo de potencialidad humana individual, del ejercicio de un sujeto libre:

Era incomprensible todo en ese momento final en que se preparaban para la huida, para una emigración extraña, sin sentido. Se cree a veces que huir de la muerte es mudar de sitio, alejarse de la casa o no frecuentar el recuerdo; no puede comprenderse que la muerte es la sombra del cuerpo, el país, la patria, la sombra, adelante o atrás o debajo de los pasos” (p. 47).

El hombre revueltiano no sólo lleva consigo las tensiones agonísticas de las pulsiones de vida y muerte que originan el mal y su propia condición de sujeto; también las de su país, de su nación, de su cultura. Su libertad es apenas una sombra del destino de su tierra y de sus semejantes. El mal aquí no está en distinguirse frente a un otro, en la búsqueda de una constitución del yo frente al desastre de nuestra propia existencia, sino en la imposibilidad de esa indistinción y en la asimilación del sujeto a la circunstancialidad accidental de un derrotero geopolítico, a un determinismo historiográfico. Ser uno y un pueblo, uno y una tierra, es la condenación rotunda a la muerte del sujeto mexicano, es lo que Revueltas a veces pretende sacralizar en términos de “misterio” (por más que termine siempre explicándose, configurándose) y lo que llamará muchas veces “destino”.

De algún modo, la simbólica del fin de los mitos judeocristianos basada en los motivos de la falta, el juicio y la redención, que domina en los pasajes de la procesión del grupo ritual del luto en la primera mitad de la novela cederá el paso a una simbólica del fin en la que el vínculo con la muerte y la escatología catastrófica, en tanto máxima expresión del mal, se justificará con los mitos de origen antropogónicos. Pareciera entonces que el sufrimiento y el dolor humanos escapan tanto a las contingencias empíricas que afectan y dañan moralmente al sujeto, como a la imposición de la lógica jurídica del Dios viejo, la teleología ultraterrena de base apocalíptica. La muerte del grupo que integran Chonita, Cecilia, Jerónimo, Calixto y Calixta, Úrsulo, Adán y el cura, es apenas un acontecimiento componencial al interior de una lógica histórica y mítica de destrucción que comprende inextricablemente la desaparición de una “era imaginaria”, de un país y de una cultura.

4. 4. Los mitos antropogónicos del mal y la maldición de un “ser mexicano”

Como se ha notificado antes en el capítulo teórico, tomamos la noción de mitos antropogónicos del mal de Paul Ricoeur para referirnos a los motivos y relatos que conforman los mitos sobre el origen del hombre y su vínculo además con el origen del mal en él. Es así que en *El luto humano*, de la noche ancestral y primigenia no sólo brota el cosmos, también, el hombre que lo habita. Esto es para Revueltas uno de los pilares en su configuración (pretendidamente) arqueológica del mal. Provenir de las tinieblas desordenadas es partir de una forma del no-ser para ser. Sobre el hombre permanecerá el influjo del caos generatriz y las sombras que reverberan punzantes en lo más profundo de nosotros para recordarnos en forma de latencia, pulsión o pesadilla, ese atavismo. Adán y Úrsulo constituyen las figuras simbólicas en las que se funden una ontología y una antropología del mal. Son a la vez el hombre mexicano, cultural e histórico, y el hombre universal, hijos de la noche primordial caótica y catastrófica del principio y el fin del universo. Por eso salen en medio de la tormenta juntos bajo la mirada cautelosa de una madre monstruosa —“la noche, pues en ella estaba su origen” (p. 19)—. En la tierra se han asentado una vez más las tinieblas de la destrucción y ellos son parte de ellas, sus siervos y su encarnación. Han perpetrado en el mundo el horror, el odio fraternal, el ansia de poder y de poseer, la maldición roussoniana de la propiedad,¹⁹³ el resentimiento, el egoísmo, el engaño, la usurpación, la guerra, la venganza. La razón o la justificación será expuesta en la novela en lo que me gustaría pensar como tres planos simbólicos del origen del mal: uno que remite al origen del hombre en la mitología azteca, uno segunda que lo sitúa en los mitos de origen del mal en la tradición judeo-cristiana,

¹⁹³ Rüdiger Safranski en el segmento que dedica al mal en el autor de *La nueva Eloísa*, advierte que para éste la propiedad es un motivo de iniquidad en tanto forma parte del deseo del hombre de distinguirse de su comunidad pues esto lo lleva siempre a querer poseer y tener, a acaudalar y empoderarse frente a los otros (cf. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, México, 2016, pp. 136-143).

los que se recogen en la Biblia tal como la conocemos hoy, y una tercera que se apoya en la constitución *biocósmica* del hombre.

El mecanismo por excelencia para concebir literaria o estéticamente una antropogonía del mal –que funciona a la vez para una etiología del mal en el sujeto mexicano y de lo mexicano– es el de la “transfiguración”. El pensador polaco Theodor Ziolkowski en su famoso libro sobre las representación de la figura de Jesús en la tradición literaria occidental define esta estrategia literaria como “una narración ficcional en la cual los personajes y la acción, sin importar el significado o el tema, están prefigurados en medida notoria por figuras y acontecimientos popularmente asociados con la vida de Jesús tal como se la conoce por los Evangelios”.¹⁹⁴ Para él, más allá de las ideas que en el enunciado expresen los personajes o aun de sus características, la literatura occidental recupera, con una sistematicidad mayor de la que se había notado, en “las acciones, la imaginaria y la organización”¹⁹⁵ de los pasajes, motivos y aspectos propios de la vida de Jesús narrada en los Evangelios. En *El luto humano* la transfiguración no se detiene en los motivos, anécdotas, eventos y secuencias de acciones de la hagiografía del nazareno, también se ejercerá, como se ha dicho, con algunas otras de la misma tradición judeocristiana, por ejemplo, con las figuras genésicas de Adán, Caín y Abel. No obstante, el rasgo más distinto del empleo aquí radica en que también se incorporan elementos que provienen de las leyendas míticas y religiosas de los pueblos aztecas, muchas de las cuales permanecen en la tradición imaginaria del pueblo mexicano. Así Revueltas trae a la anécdota de sus campesinos y la historia del fracaso de un proyecto del periodo histórico-político cardenista para fomentar la agricultura en una población del campo mexicano a Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Malintzin, Iztapapálotl y anécdotas, imágenes, figuras, símbolos a estos asociados.

¹⁹⁴ Theodor Ziolkowski, *La vida de Jesús en la ficción literaria*, Monte Ávila, Caracas 1982, p. 20.

¹⁹⁵ *Idem.*

El fenómeno estético que identifica y analiza Ziolkowski –como muy bien advertía al presumir el alcance de su investigación– se puede expandir y enriquecer en las distintas obras que lo conciten.¹⁹⁶ En *El luto humano* el carácter paradigmático del artificio, ese que permite atravesar y amalgamar símbolos de distintas tradiciones culturales (consignado en el prefijo “trans-”), es explotado incluso en un sentido más literal, expresado en la propia nomenclatura. No sólo se producen confluencias simbólicas y semánticas sino también propiamente imaginativas y plásticas. De tal modo, la “transfiguración” en la novela opera una nueva figura simbólica cosmológica, propia de un constructo de aspiraciones totalitarias en la que una figura histórica, una bíblica, una teogónica azteca, una figura vegetal, una animal y una mineral, se fusionan para crear un sujeto, una proyección del ser mexicano. Lo singular de este recurso radica en que, por más alejadas que se puedan suponer las dimensiones simbólicas que se fusionen, no pretenden demarcar o consolidar sus singularidades culturales (dígase temporales, espaciales, histórica, culturoológicas) sino que quedan suspendidas para mancomunarse en lo que comparten simbólica y figurativamente.¹⁹⁷

En tanto artificio estético-literario los exégetas de *Revueltas* y de *El luto* han saqueado hermenéuticamente estas transfiguraciones hasta el hartazgo.¹⁹⁸ Me limitaré aquí a considerarlas

¹⁹⁶ Dice Ziolkowski mientras presenta su estudio: “Será nuestro propósito en los capítulos siguientes investigar si la transfiguración ficcional, tal como la hemos definido tentativamente, constituye o no una categoría literaria utilizable. Nuestro procedimiento está dictado en gran medida por la paradoja del círculo hermenéutico. Con nuestra definición provisional en mano saquearemos la literatura moderna con la esperanza de encontrar otras obras donde encaje. A su vez, utilizaremos estas obras para probar y modificar nuestra definición” (*Ibidem*, pp. 20-21).

¹⁹⁷ Esto es destacable. Justamente en la década del 30, específicamente en el 30 había empezado a formarse en un arroyo cercano al río en un cantón suizo lo que se conocería posteriormente como el Círculo de Eranos. Fueron ellos figuras como Carl Jung, Mircea Eliades, Rudolph Otto, entre otros quienes vieron las posibilidades de la mitología comparada y los estudios de las cosmogonías, etc. *Revueltas* desde América tiene, quién sabe si la noticia, al menos yo diría, esta intuición y la usará como solución estética para interrogarse y formularse la pregunta sobre el mal en su tierra y en el hombre mexicano (cf. Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2012).

¹⁹⁸ Un estudio temprano en la historia de la crítica revueltiana es el de Publio Octavio Romero que se concentra en analizar algunos de los mitos de ascendencia bíblica (cf. Publio Octavio Romero, “Los mitos bíblicos en *El luto*

en la medida en que proponen una concepción del mal, tanto de la experiencia del daño, el sufrimiento y el dolor, como de la posibilidad (ya sea como propensión y labilidad) de infligirlos sobre otro, es decir, como propiedad inherente a la naturaleza humana. Básicamente Revueltas remite a las transfiguraciones para sentenciar la esencia maligna del hombre mexicano y universal que se pretenden aquí uno y lo mismo, para condenar al sujeto histórico a una predeterminación de orden biológico (el hombre es materia de la naturaleza, nace, se desarrolla, se reproduce y muere), de orden racial o sanguíneo (proviene de antepasados sanguinarios, bárbaros incluso, mirados desde una perspectiva civilizatoria), y de orden arquetípico-simbólico (el primer hombre, el adánico, cometió el pecado original, fue el primero de los malvados, y el mexicano original vivía alrededor de rituales sacrificiales).

Úrsulo y Adán son las dos caras de un mismo dios de sangre azteca. Revueltas los convierte en signos de muerte, en encarnación del mal cósmico ancestral y primordial. Como las genealogías teogónicas, los personajes son descendencia directa de un pasado que se ha repetido tal vez muchas veces en sucesivos ciclos temporales. Úrsulo y Adán son los dioses de esta nueva era y confirman con los mismos rituales que sus padres teogónicos, con sus prácticas, sus actos y sus maneras de relacionarse con el mundo y con sus congéneres, su condición de divinidades herederas. El segundo, como una deidad guerrera, participa y es agente de los conflictos: soldado en la Revolución, guardia municipal, autoridad federal contra los cristeros, va de usurpador en nombre del gobierno a conquistar rancherías y expropiar los bienes de los humildes pobladores indígenas, sus otros semejantes. Como una deidad mexicana necesita sangre y la busca

humano”, *Texto Crítico*, año 1, núm. 1, julio-diciembre de 1975, Universidad Veracruzana, México). También pueden consultarse dos trabajos nada desestimables sobre el tema: cf. Florence Olivier, “Mythe et histoire dans *El luto humano*, de José Revueltas”, *America. Cahiers du Criccal*, núm 3, Paris, 1988, pp. 21-35; y Octavio Paz, “Revueltas o la sombra de Dios”, *La Letra y la Imagen*, México, 30 de diciembre de 1979.

vorazmente,¹⁹⁹ tiene las manos y el pecho cubiertos de una costra marrón como las figuras del templo mayor de los varios muertos que acumula en su historial de sicario, como las imágenes del mismo Huzilopochtli con el que se identifica. Hay en Adán un goce, una especie de ansiedad por matar, una ambición de cazador insaciable que busca sumar a su lista cada vez una presa más valiosa: primero los de la guerra, luego será Gabriel, luego el héroe obrero Natividad cuya muerte le otorga, digámoslo así, un incremento de su “areté heroica”, y por último la de Úrsulo y su esposa Cecilia para completar para sí mismo un tributo-masacre de proporciones colosales. Aquí véase al narrador refiriéndose a Adán: “era imposible conocerlo –y hasta de oídas resultaba irreal, mitológico–, fuera de cierta cosa vaga y siniestra. Sin embargo era dulce. Tal vez matase con ternura, cariñosamente, porque el homicidio parecía serle sensual y cálido, y la tibieza de la sangre necesaria como necesario el sobrecogedor poder de arrebatar la vida” (p. 19).

Por su parte Úrsulo está destinado a entregar a su hija en sacrificio como esa ofrenda valiosa, cuerpo sin mancha, virgen, aún infante, que tanto favor garantiza de parte de los dioses. Pero más allá de eso posee también en su ser las potencias de antepasados coléricos y demandantes de sangre, en los que la muerte se entroniza además para dejarlos ser en el mundo: “comprendía hoy, frente a su propia muerte, que en verdad no era éste su reino. Que estaba muy lejos del mundo de los hombres: apartado, extraterrenal, hijo de diosa. Su reino se mostraba vacío, vencido. Ruinas a uno y otro lado, y una sed: la piedra que aspira a vértebra imponderable, pez, reptil, pájaro, árbol. La madre piedra, inmensa, sepultada. Génesis oscuro” (p. 70).

Por eso ambos, paulatinamente, van adoptando la apariencia de algunas de esas deidades indígenas. A veces toman la forma de los animales prehispánicos que comparecen en las

¹⁹⁹ Precisamente una de las transfiguración que opera el autor modelo para la caracterización de Adán es la que lo asocia al dios solar de la civilización mexicana Huitzilopochtli, que reclamaba corazones como alimento en calidad de ofrendas para garantizar la continuidad del día y la noche (cf. Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, Panorama, México, 1996, p. 93).

leyendas y las crónicas (el perro, la serpiente, el coyote, la víbora) a las que el narrador atribuye propiedades que conectan con lo sagrado originario –“tenían algo de religioso, bárbaro y lleno de misterio y de crueldad”– (p. 15). Más allá de una “animalización”²⁰⁰ en tanto recurso estético-literario, estos héroes comparten con esos dioses de los panteones aztecas también propiedades y atributos zoomórficos de reptiles, aves, felinos.²⁰¹ Asimismo, a veces toman la apariencia de dioses totémicos en forma de robustos y toscos pedernales con “bocas fuertes, esculpidas, cubriendo la apretada dentadura de elote” (p. 19). Y otras muestran fragmentariamente una composición pétreo en donde puede figurar el tezontle o la obsidiana sagrada y utilitaria de los mitos que sirve de espejo de perdición a Quetzalcóatl y de escalpelo para extraer los corazones entregados en sacrificio:

Ellos eran dos ixquintles sin voz, sin pelo, pardos y solitarios, precortesianamente inmóviles, anteriores al Descubrimiento. Descendían de la adoración por la muerte, de las viejas caminatas donde edades enteras iban muriendo, por generaciones, en busca del águila y la serpiente. Eran dos pedernales, piedras capaces de luz y fuego, pero al fin piedras dolorosas, oyendo su antiguo entrechocar, desde las primitivas pisadas del hombre misterioso, del poblador primero y sin orígenes (p. 17).

²⁰⁰ Aunque aquí aludimos a una justificación simbólica de la fusión entre lo animal y lo humano, ciertamente no desdeñamos que la “animalización” de los personajes ha sido considerada un recurso estético-ficcional de Revueltas para la concepción de personajes. Uno de los autores que ha dedicado cierta atención al asunto sin llegar a ser exhaustivo es el crítico marxista mexicano Evodio Escalante (cf. Evodio Escalante, “La animalización”, *José Revueltas: una literatura de “lado moridor”*, Ediciones Era, México, 1979, pp. 78-89).

²⁰¹ Un pasaje donde se hace patente este *antropozoomorfismo* de las deidades aztecas, esta vez asociado especialmente al personaje de Adán: “Adán debía descender de los animales. De los animales mexicanos. Del coyote. De aquel pardo ixquintle sin pelos y sin voz, con cuerpo de sombra, de humo; de la serpiente, de la culebra; de las iguanas tristísimas y pétreas. Si tuviera un machete, una pistola, y si su hija no hubiese muerto hoy, Úrsulo lo mataría. Porque Adán era hijo de los animales; de los animales precortesianos que tenían algo de religioso, bárbaro y lleno de misterio y de crueldad. Aunque también Úrsulo descendía de esos mismos animales” (p. 15). Asimismo se pueden ver los rasgos, por ejemplo, de la Borrada, una indígena de la sierra que toma Adán por mujer como una propiedad que se toma en calidad de pago de tributo, y que es presentada con rasgos licantrópicos –“Ella, la del vaho, la bestia, la loba” (p. 195)–, como “animal amoroso” que ve en la oscuridad y es ubicua como la tierra misma: “ella podía ver en la oscuridad, como diosa, y quién sabe en qué sitio se encontrara, en qué parte del mundo. «¡Borrada! ¡Borrada!»” (p. 195).

En la transfiguración con las deidades aztecas tanto a partir de los motivos de la peregrinación hacia una tierra prometida o los rituales sacrificiales como medio de conservación de la comunidad, como a partir de la asimilación con los animales y minerales con una función sagrada en los orígenes de aquellos pueblos, subyace un atavismo de carácter histórico y biológico por el que se transfiere irremisiblemente una serie de valores que sentencian la naturaleza moral del hombre mexicano contemporáneo. Desde esa cadena sucesiva de edades que se refieren hasta la conexión sanguínea que pervive entre hombre, animal y piedra originaria, Revueltas urde una etiología del mal humano a partir de una simbólica de la mancha original, la tara, la impureza, pero estimulada o concebida desde una gnosis que inevitablemente atribuye ciertos valores a los objetos en su voluntad de construcción racional y moral.

Sólo así me atrevería a leer el paradójico final del pasaje recién citado en que se hace referencia al mexicano como un “poblador sin origen” (p. 17). Como el “eros” en los personajes de *Los muros de agua* y el pecado del adolescente Cristóbal aquí la naturaleza del hombre revueltiano está sentenciada a la destrucción, el pueblo a su dolor y sufrimiento, a la inestabilidad y los enfrentamientos, a la abyección por el carácter “envenenado” de su sangre, mezcla de animales salvajes que actúan sólo por instinto, sin poder ejercer control sobre sí.

4. 4. 1. El mal genético o la mala sangre

El paradigma de esa tara sanguínea –aunque extensiva a todo el pueblo mexicano–, por ser en quien recae como una consecuencia cabal la condena de una sangre abyecta, es por supuesto Adán, sujeto donde confluyen todas las contradicciones y opuestos posibles esbozados en la novela: “tenía Adán esa sangre envenenada, mestiza, en la cual los indígenas veían su propio

miedo y encontraban su propia nostalgia imperecedera, su pavor retrospectivo, el naufragio de que aún tenían memoria”²⁰² (p. 12). Así la mirada del sacerdote, añadiendo además la perspectiva moral con la que Revueltas-Narrador se identifica en varios momentos, cuando ve a Adán y Úrsulo llegar reconoce en ellos la contaminada sangre que supura en su apariencia grotescamente fea, la tristeza y el dolor ancestral por todo lo perdido, por las demasiadas y consecutivas muertes:

Veíanse como en formación continua, aglomerando y dispersando su propia materia, vencidos en absoluto y con cierto rincón, no obstante, tercamente victorioso, hostil, que paralizaba el entusiasmo. Antojábase ver en ellos sólo un ruido con forma humana, lleno de tristeza y de rencor. Eran un ruido, un simple entrechocar de cosas sin luz. Imaginé entonces que un animal desesperado, enemigo de sí mismo y cuya fuerza dimanaba de su propia capacidad para destruirse, para no ser, los había formado (p. 22).

La axiología que desprende el tratamiento simbólico de la sangre tarada se confirma en la negación del don de la reproducción a varias de las mujeres de la novela. La infertilidad de la Calixta, la propia muerte de Chonita, hija de Cecilia, y la resistencia de la Borrada a procrear constituyen signos palmarios de la negatividad del hecho de perpetrar una raza tarada sanguínea y sanguinariamente. La Borrada, mestiza, resultado de la mezcla de sangres entre español e indígena, se niega a perpetuar la raza de hombres impuros, violentos y matadores de sí, a consolidar el resultado de un acto de usurpación de poder y de mezcla racial entre Adán y ella: “de tener un hijo la Borrada [dice el narrador] ese hijo se volvería la tierra misma resurrecta en

²⁰² Adán será el sujeto paradigmático de la visión revueltiana del hombre mexicano. El autor lo describe en su complejidad, contradicción y composición múltiple como un receptáculo nefasto de elementos antagónicos en varias ocasiones a lo largo de la novela. Esta será una de las más ilustrativas:

Adán estaba hecho de una liturgia compacta, sangrienta, cuyo rito era la negación por la negación misma; liturgia que había nacido de un acabamiento general donde la luz se extinguió por completo y sobre el que se edificaron, más tarde, tan sólo símbolos destructores, piedras en cuyos cimientos germinaba la impotencia tornándose voluntad, modo de ser, fisonomía. Adán era la impotencia llena de vigor, la indiferencia cálida, la apatía activa. Representaba a las víboras que se matan a sí mismas con prometeica cólera cuando se las vence. A todo lo que tiene veneno y es inmortal, humilladísimo y lento (p. 22).

lobo y otra vez con la serpiente viva, con la serpiente emperatriz y la sangre renovada con otro, singular veneno” (p. 147).

En la propia violencia ínsita en el vínculo entre Adán y la Borrada se desarrolla ya no sólo el motivo de la mancha como confirmación ritual de la ignominia de los pobladores prehispánicos, sino también los símbolos asociados a lo impuro en el origen de un pueblo resultante de la mezcla, la contaminación, la violencia cismática que provocó la llegada de la raza europea que trajo el conquistador, el hombre cortesano. El encuentro entre ellos se concibe por medio de una transfiguración simbólica en la que es posible percibir el relato del choque entre las dos culturas, entre el colonizador-usurpador Cortés y la figura originaria, femenina y sometida de la Malintzin. Así nos lo presenta el narrador, como otra descendiente de dioses, como una “hija de grandes señores, o dioses, o antepasados esenciales” (p. 146): “quizá la Malintzin debió ser así: justa en los límites de su cuerpo y poseedora de esa disposición misteriosa para entregarse al extranjero. También, como quizá para la Malintzin de sus compatriotas, hacia la Borrada había un trato lleno de superstición y fatalismo. La Borrada era el signo último, la puerta por donde todos iban a salir a otra vida” (pp. 146-147).

La otra vida, el otro ciclo, traería hombres sancionados por esa violencia, por esa fecundación primera que eliminaría para siempre la pureza de una sangre originaria. La simbiosis biológica, el sincretismo de los etnólogos deviene en Revueltas causa de una nueva barbarie mexicana, un acontecimiento de usurpación, imposición, de pérdida de un pasado único, autónomo y genuino. De ahí el sema negativo de la nostalgia por el primer origen perdido y la asimilación de un segundo origen, de un reinicio como una era de pugnas indetenibles, de conflagraciones entre semejantes; de ahí la naturaleza contradictoria del hombre revueltiano. Por

eso la procreación y el nacimiento constituirán cíclicamente actos comprometidos con la muerte, la violencia y la destrucción de la figura originaria.

En un orden que es simbólico, biológico e histórico a un tiempo Úrsulo, por su parte, se presenta como el corolario de un hecho criminal que gobierna el nacimiento de la raza mestiza, mixta, mexicana. Lleva en sí la combinación abrupta y contradictoria del aborigen, humillado, derrotado y rencoroso, y de la sangre española, latifundista, blanca y violenta de Don Vicente – “todo un señor español, como sus antiguos abuelos conquistadores” (p. 69)– protector, amo y dueño que violó a su madre, la indígena Antonia, también semejante a una diosa.²⁰³ En la simbólica que se genera a partir del establecimiento de un mal sanguíneo, el nacimiento implica en sí mismo un acto nefasto de aniquilación de la fuente que lo lanza al mundo. Úrsulo aparecerá entonces en el parto transfigurado en el cuchillo de obsidiana de los relatos teogónicos aztecas,²⁰⁴ para convertirse *ipso facto* en matricida y continuador de la barbarie de la colonización.

En parte, receptáculo de ese atropello a la mujer aborigen azteca, generalmente transfigurada también en la madre-tierra mexicana,²⁰⁵ Cecilia está concebida en ese odio hacia el

²⁰³ Así la presenta el narrador como una figura conminada a asumir el destino que sucede al acto de procrear y perpetrar la raza maldita, la sangre emponzoñada: “era una diosa que iba a parir su cuchillo de obsidiana, negro y brillante. Llegaba ahí, callada, cumpliendo su destino. ¿No debía ir hacia ellos para que todo se cumpliera? Estaba hecha por la muerte: la muerte de los suyos, la muerte de su tiempo, y algo fatal y resignado la hacía esperar” (p. 69).

²⁰⁴ Este relato mítico teogónico comparece en *Épica Nahuatl*, de Ángel María Garibay, en lo que el autor llama “Poema de Mixcoatl”. En él se narra el nacimiento de Quetzalcóatl. Mixcóatl, cuando va a conquistar Huiznáhuac, se encuentra con una mujer de nombre Chimalman. Le lanza cuatro dardos y ella logra escapar y se esconde, pero luego regresa por ella y la atrae maltratando a sus hermanas, las que la obligan a reaparecer. Ahí se narra cómo le vuelve a lanzar cuatro dardos y ella termina fecundada, y cómo luego de cuatro días nació: “cuando iba a nacer el niño por cuatro días se resolvió en el seno de su madre, con fuerza impetuosa y, al fin, vino a nacer. Y al nacer él, la madre murió. Este es el mismo que se llama 1-Caña. Lo crió Quilaztli Mujer Serpiente, y cuando ya fue capaz de guerra, lo lleva a conquistar su padre” (Ángel María Garibay: *Épica náhuatl: divulgación literaria*, Selección, introducción y notas de Ángel María Garibay K., México, Ediciones de Universidad Nacional Autónoma, 1945, p. 36).

²⁰⁵ La mayoría de las mujeres en algún momento de la novela, de modo más o menos explícito, son asociadas o *simbiotizadas* con la tierra infértil, seca, explotada, improductiva, grotesca y contradictoria de México. Así la Calixta es, a pesar de la etimología de su nombre, grotesca, ventruda e infértil; la Borrada es la madre por donde sale

macho, invasor, asesino y dominante. Muy al principio de la novela el personaje muestra un rencor ante su marido que lo supera en años y causas, un odio que nada tiene de circunstancial. Como Antonia, mancillada, como la madre de Antonia, asesinada a bayoneta frente a su hija, como la Borrada, literalmente desmadrada, Cecilia es una sobreviviente de la iniquidad del hombre malvado mexicano, envilecido por la incordia cívica, por la vanidad del poder y las guerras mezquinas. Tal vez por no haber muerto entonces cuando sus padres eran perseguidos por el monte y los verdugos les perdonaron la vida a su madre y a ella, aún en el vientre, es que ahora le ha sido arrebatada su propia hija. El dolor y el temor que experimentara desde aquella ocasión aun en la placenta materna la acompañará y condenará también el fruto de su propio vientre: “había una memoria, en Cecilia, una memoria táctil, del suceso: recuerdo casi vegetal de emociones reflejas, el miedo, por ejemplo, o el dolor. Memoria como luces con sangre, cual si se golpeará los ojos cerrados. Misterio prodigioso de la placenta y del noble, denominador, cordón umbilical” (p. 54). Y por supuesto, el personaje de la Borrada, madre tierra, Malintzin madre de todo los mexicanos, está sancionada para siempre con esas propiedades licantrópicas de sus dioses ancestrales, con la ignominia de la traición ante el blanco, español, conquistador, por haber entregado la tierra para que la copularan, y por haber caído bajo el mestizo Adán en cuyo ser se agolpan, tanto la sangre de la civilización europea como la de la barbarie azteca. Para Revueltas la tierra mexicana y sus hombres en estrecho vínculo primordial están originaria e históricamente tarados. La mezcla engendra absurdo, contradicción, inversiones y mutabilidad de los valores, impurezas de todo tipo. En ese escenario tampoco podría nacer un salvador. Y la construcción de una simbólica del fin del mal termina siendo, una vez más, apenas componente

la vida; Cecilia es madre de todos, y Marcela, según Helia A. Sheldon, la Magna Mater arquetípica de Jung (*cf. Op. cit.*, p. 92). Hay incluso un pasaje en que el narrador habla de “ese respeto mezclado de repugnancia que un gran vientre encinta inspira siempre” (p. 54). Este motivo mítico es desarrollado ampliamente por el ya mencionado libro de Sheldon.

de una simbólica mayor del origen del mal. Bajo este sello se construye el sino engañoso de la figura de Natividad, el nacido por excelencia, como su nombre lo indica, el elegido por el Autor-Revueltas para nacer inmaculado y para llevar el tiempo hacia un nuevo comienzo, para morir por la redención de todo el pueblo pecaminoso, maculado y condenado.

4. 4. 2. El “hombre nuevo” debe morir

Si Adán y Úrsulo son los héroes de piedra, el tezontle y la obsidiana, descendencia residual de las deidades sacrificiales aztecas, Natividad es investido de atributos encomiásticos que lo rodean siempre de escenas luminosas, repletas de soleados días arcádicos, aureolado por rayos esplendentes. Es el único personaje de toda la novela cuyo pasado está desbrozado tanto de las tinieblas caóticas como de los atavismos telúricos y sanguíneos de los primeros pobladores aztecas. A diferencia del resto, su historia está siempre ceñida a los signos de la futuridad y el porvenir. Sobre su configuración simbólica no parecen hacer mella la absurda revolución, la masacre civil de la guerra cristera, la debacle que se avecina en el pueblo con la implementación de un Sistema de riego. Sus orígenes remiten a una exterioridad que le reporta virtudes y talentos salutíferos y lo distinguen de sus paisanos. En medio de la guerra que el narrador cataloga de absurda y sinsentido, Natividad aflora (la metáfora vegetal no es, ni por un instante, aquí ornamental) como una figura hermosa y agraciada por su utilidad, por su facultad para resolverlo todo, por su pericia lo mismo para dar captura a un traidor que para conducir un camión destartalado, que para curar a los enfermos, que para redactar oficios, que para servir en el parto

de una “soldadera” —la conexión con el nombre del personaje y sus semas de origen no pueden ser más evidentes—. ²⁰⁶

Después de la guerra Natividad devendrá la figura por excelencia de una clase obrera naciente que engalana la tierra mexicana, bañada en sangre vana, infructuosa, esterilizante, con los ideales del pensamiento liberal, con la utopía del líder sindical y la pericia del hombre de la razón y el progreso. ²⁰⁷ Es el portador de una nueva civilización que mira la tierra no como Magna Mater sino como naturaleza domeñable y explotable al servicio del bienestar y el mejoramiento de las condiciones de vida del hombre en tanto sujeto social, del “pueblo”. Consigo el campo se baña de una ilustrada razón práctica, se transmuta en sembradíos y parcelas productivas y pierde esa connotación mágico-primitiva que lo hacía una superioridad misteriosa y sobrecogedora en la subjetividad del mexicano-rural-contradictorio-mestizo-manchado de *El luto*.

Son bastante conocidos los pasajes en que las experiencias y perspectivas, primero a propósito del campo y luego de la Revolución, se colocan antinómicamente para irradiar a diestra y siniestra semas polares asociados, por un lado, a un Natividad-positivo y por el otro a un Adán-negativo. ²⁰⁸ Revueltas los ubica en dos extremos y manipula a su antojo la sacralización

²⁰⁶ “Natividad, a la sazón, desempeñaba entre los revolucionarios el cargo de chofer. Ésta era una comisión provisional ya que no siempre había terreno transitable para seguir conduciendo aquel Overland antiquísimo que se usaba para llevar los planos, catalejos y material del estado mayor. Sin embargo, se requería a Natividad para muy otras comisiones fuera de aquélla, como las de curar heridos o enfermos, con yerbas o sangrías; atender a las soldaderas parturientas —agua hervida y serenidad—; redactar oficios y pasarlos en limpio tecleando sobre la pavorosa Oliver anterior al diluvio. Por esto se le estimaba y era una de las personas para quienes, sin excepción, se tenía por parte de todos ese agradecimiento y confianza espontáneos que nacen frente a la gente útil” (p. 164).

²⁰⁷ Max Parra, en un ensayo incluido en uno de los compendios más recientes, destaca precisamente cómo la perceptible idea de progreso nacional y de país en la obra de Revueltas no se desmarca del proyecto liberal de nación y modernización que sometía todos los sectores populares a las dinámicas de un progresionismo de Estado (cf. Max Parra, “Violencia, pueblo indígena y nación: *El luto humano* de José Revueltas y la tradición de la novela en México”, en Francisco Ramírez Santacruz y Martín Oyata [eds.], *El terreno de los días: homenaje a José Revueltas*, Benemérita Universidad de Puebla/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2007, pp. 84-95).

²⁰⁸ Cf. *El luto humano*, pp. 179-183.

de uno a costa de la demonización de otro.²⁰⁹ Así llegamos a las transfiguraciones bíblicas de un Natividad que intercambia atributos con Jesús Cristo y un Adán que, además de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, se transfigura plástica y semánticamente en el Caín del Génesis quien, por envidia del favor preferencial que Dios le profesa a su hermano Abel (aquí ahora Natividad), decide matarlo.²¹⁰ Como un autor con rezagos medievales la mirada de Revueltas por momentos no difiere mucho de la de un cronista de Indias que nombra con santos al hombre civilizado europeo y con demonios o deidades paganas al hombre bárbaro, cargando el texto de una simbólica moral que proviene de las entrañas doctrinales del culto judeocristiano. Así la trasfiguración crística-solar de Natividad se configura a expensas de la ceguera del juicio moral del salvaje y bárbaro, del sanguinario mestizo mexicano, manchado desde su origen, ignorante y refractario a la civilización. Incapacitado de discernir entre lo bueno y lo malo, entre el progreso y la destrucción, de contener sus impulsos originales que lo atan a su condición animal, el mestizo Adán mira al “hombre nuevo” Natividad como los tlaxcaltecas miraron abatidos y atontados a Hernán Cortés, sin comprender la “maravilla civilizatoria”, promesante de futuridad, que se presentaba ante sus ojos “vacíos”, inexpresivos, “de piedra” —en palabras del narrador—:

²⁰⁹ No en balde el comportamiento de los personajes del luto, los campesinos del pueblo que representan al hombre mestizo mexicano, son una proyección de una moral afectada por motivos primordiales del mal como la mancha ya analizada, pero también por los de la ceguera y la repetición; el primero es el motivo que luego la gnosis cristiana convirtió en signo de la pérdida del rumbo y el segundo es un pilar simbólico de la clásica interpretación freudiana de la pulsión de muerte.

²¹⁰ La anécdota que emparenta el relato bíblico con los personajes de *El luto* es relativamente plana: Natividad llega al pueblo para trabajar en el Sistema de Riego, pero advirtiendo los visos de explotación humana y de la inconformidad popular, y la pertinencia real del mismo para los campesinos de la zona, se convierte en líder de un movimiento huelguístico que llama la atención de las autoridades gubernamentales. Es ahí cuando entra Adán, el sicario al servicio del gobierno que tiene la encomienda de eliminar de raíz al alborotador, de acabar con el “hombre rebelde”. Primero lo interpela, comparten palabras, quizás hasta simpatías; son dos héroes, dos hombres, dos mexicanos, de los cuales uno debe vencer al otro. Lo más notorio sin embargo es otra vez la configuración simbólica de esa relación y asesinato a partir de los procesos de demitologización de las tradiciones bíblicas y la mitologización de los motivos de la historiografía oficial mexicana.

Era desesperante para Adán el contacto con ese hombre. Tanto como si un sordo adivinara un rumor, o algo menos que un rumor, o algo mucho menos que el fantasma de un rumor, y a punto de oír ya, algo pequeñísimo, del grueso de un cabello, interpusiera su obstáculo definitivo, volviendo más compactas las sombras de la sordera, arrebatando toda esperanza. O como un ciego a punto de ver, pero que no puede atravesar la línea imponderable, fantástica, que existe entre las tinieblas y la videncia. O como un loco carente de las sobrehumanas fuerzas que se necesitan para trasponer la frontera de millonésima de milímetro que existe entre la razón y la locura” (p. 183).

Adán, figura del infierno –insisto, según el narrador– no puede entender la gloriosa ideología del Cristo-Natividad. Su relación con el ungido, por más salvación que éste prometa, no puede ser otra que la de una otredad que identifica enseguida como antagonista y enemigo. El Adán primordial, añade a la carga inmanente del pecado original que, por si ya no hubiera suficiente determinismo, el narrador le endilga, es también la mezcla de la serpiente emplumada y el amante de la loba, es el macho alfa que ha mantenido bajo régimen de fuerza su dominio (cierto tipo de dominio) en la comunidad, y lleva consigo la sangre reminiscente de la invasión y usurpación del hombre civilizado, el recuerdo del “sacrificio de Cuauhtémoc, a quien los españoles quemaran los pies durante la Conquista” (p. 171). Por eso se puede explicar el estupor y extrañamiento, –antes que una admiración paralizante cargada de una axiología moral debida al eros comunista de Revueltas– ante la figura de Natividad, y por eso también es que le habrá de dar muerte a traición, como la fiera aniquila a su contrincante advenedizo que apenas conoce, como los tantos y tantos dioses aztecas que aniquilan a sus semejantes para preservar el orden que impera y conservarse en él.²¹¹ No hay que leer a Schopenhauer para deducir semejante móvil

²¹¹ Con esta lectura intento sobrepasar el imperio del narrado-Revueltas en su encumbramiento hiperbólico del comunista-“hombre nuevo”-Natividad frente al hombre viejo y bárbaro Adán. Sobre todo porque creo que la lógica simbólica del mal se revela incluso contra la propia intencionalidad ideológica que impone el *autor dixit*. Discuto también la total santidad de Natividad (si bien reconozco que poco resquicio deja el erotizado José) que le atribuye Helia A. Sheldon, entre otros, toda vez que prefiero pensar en su cualidad de hombre efectivo, útil, determinado, productivo, que hace bien lo que le corresponde y cuando le corresponde, capaz de las tareas “pacíficas” pero también de perseguir a un traidor y apresarlo, de excitar una huelga en una población y de estimular lo

instintivo en Natividad.²¹² La construcción simbólica del mal antropogónico que crea Revueltas despoja a Adán de un concepto conscientemente articulado y, por tanto, de un motivo abstracto que fundamente racionalmente, esto es humanamente, sus actos. Esa facultad ha sido reservada con exclusividad para el joven proletario y comunista de Natividad cuyos actos obedecen a una idea superior, a un programa.

Son comprensibles las lecturas que enarbolan la figura de Natividad como personaje de futuridad (muchos osan usar una palabra tan vacua como “esperanza” dejándose llevar por la propia vena melodramática de Revueltas) afincándose sobre todo en la dimensión ideológica e histórica del personaje (lo que yo llamo la mitologización de la Historia). A fin de cuentas el narrador-Revueltas ve en Úrsulo un primer continuador y al proletariado internacional una suerte de figura del tiempo mesiánico que instaura el sacrificio crístico de Natividad. Sin embargo, al sostener esto ignoran acaso que hay una dimensión simbólica del origen del mal que predetermina, por arquetípica y originaria, la existencia de todos los héroes de la novela, incluyendo al mismísimo símbolo de la redención, por más crístico-leninista que se nos pinte. Hay que reparar en el hecho de que, tal como la simbólica escatológica que vimos al principio de este capítulo termina por mostrar la inoperancia o el absurdo de una lucha por la salvación ultraterrena, el origen del hombre nuevo y civilizatorio Natividad está marcado de antemano por

suficientemente el odio de los gobernantes como para que éstos decidan borrarlo de la faz de la tierra. El pasaje de Sheldon al que me refiero es el siguiente:

Estos mitemas no están extensamente elaborados, pero sirven para reafirmar la superioridad moral de Natividad y provocan el asombro y el respeto a Adán. Esta coyuntura hace resaltar la disparidad entre la actitud vital de Natividad y la de otros personajes –Adán, Calixto– frente a la Revolución. Natividad no es un héroe guerrero, no disemina a muerte en el campo de batalla, las labores que desempeña son pacíficas, actúa como secretario, atiende a los heridos y a las parturientas, es un hombre “útil” (Helia A. Sheldon, *Op. cit.*, p. 69).

²¹² En su tratado “Sobre el fundamento de la moral”, Arthur Schopenhauer ponía a discusión algunos conceptos de su declarado maestro y adeudo Emmanuel Kant. Allí hace la distinción entre los motivos siempre instintivos de la acción de la voluntad del animal y los motivos siempre abstractos de la de un ser humano (cf. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, intr., trad. y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 2002, pp. 145-206).

la negación de sus facultades redentoras, por la cancelación de los atributos de *Übermensch* y del proyecto de liberación popular. Ahora bien, ese mal originario en este nuevo constructo antropogónico no se halla en forma de tara racial, como lo vimos en todos los demás personajes, especialmente en los paradigmáticos mestizos mexicanos de Adán, Úrsulo, la Borrada y Cecilia. Ahora el mal es exterior al héroe, está en la tierra, en la gente, en la historia, en la subjetividad criminal de una comunidad, en las lógicas conductuales de verdugo y víctima, en los procesos o ciclos de conservación sobre la base de la destrucción y la fundación. Estamos ante la confirmación de una tesis del hombre mexicano según Revueltas, tanto de aquel voraz criminal zoomórfico que pide sangre como tributo nutricional, como del otro civilizado, resultante de un proceso de superación que está destinado a perecer antes de dar frutos y consolidarse por cuenta de una naturaleza, unos semejantes y una historia que le son completamente adversas y que lo condenan de antemano a fracasar en su proyecto. La relación de hombre primordial con la naturaleza lleva implícita un telurismo sagrado; la del hombre nuevo Natividad conlleva un enfrentamiento en el que éste resultará otro hombre malogrado por una cultura cuya fatalidad, al parecer, es irreversible. Esa cultura es la que se describe como un complejo de incongruencias y atributos de procedencia múltiple que forman aquello que condena al mal al hombre civilizado. Los signos de esa fatalidad se encuentran en todos lados, en la arquitectura, en la tierra, en los gobiernos, en la mentalidad popular, en las entrañas que osen fecundarse.

4. 4. 3. México, la quimera, la suicida

El cosmos del mal revueltiano es un animal mitológico y nefasto, sagrado y brutal, compuesto de una multitud rencorosa y nostálgica, presto para darse en sacrificio. Posee una identidad, un

cuerpo y una historia. Forma parte del universo, nació, vive, se destruye, tiene un nombre de voz primordial: México.

Rostros, puños, voces, ojos, dientes, cabezas, palabras, brazos, pómulos, mentones, gritos, pechos, eso era la multitud. Silencio, rabia, amargura, anhelo, furia, rencor, justicia, respiración, fisiología. Un mar humano. Hombres hechos de olas sucesivas, rocosas, con peces, con monstruos. Las miradas como escamas uníanse al aire, como escamas gigantes, al aire redondo, esférico, de piedra, escamas con saliva, cuchillos, al aire enfangando (p. 190).

Este pasaje comparece extraviado en alguna de las páginas de la novela, sin mucha conexión con su contexto anecdótico inmediato, y desde ahí funciona como imagen central a la que remite y de donde se desprende todo el dispositivo figurativo e imaginario que se conjuga para la configuración estética del mal. *El luto humano* semeja las veces la obra de un muralista mexicano donde es posible contemplar una representación mimética de ese cosmos del mal que Revueltas ve en el país, en la nación. A la simbólica de la mancha y la tara sanguínea se integra también una iconología del mal concebida bajo la égida de la impureza y la corrupción de lo genuino. El propio narrador atribuye, dentro de su etiología de la iniquidad que lo abarca todo, la “maldición” del pueblo mexicano a la elección de los iconos originarios del águila monstruosa, corpulenta e imperial, la serpiente rastrera y venenosa y el nopal espinoso, figuras míticas de la creación de Tenochtitlan, símbolos fundacionales de la identidad, de la historia y del México contemporáneo. Hay en ello, parece decirnos Revueltas, como la respuesta inconsciente de un sino trágico, como si en la recurrencia a los íconos de fundación de un ciudad que terminó siendo ocupada, saqueada y destruida, se hallara también la ironía de un destino que se repetirá: “mientras persistiera el símbolo trágico de la serpiente y el águila, del veneno y la rapacidad, no habría esperanza. Se había escogido lo más atroz para representar —y tan cabal, tan patéticamente— la patria absurda, donde el nopal con sus flores sangrientas era fidedigno y triste,

los brazos extendidos por encima del agua, cruz extraña y tímida, india y resignada” (p. 35). Asimismo se extiende como una enfermedad contagiosa la corrupción que se solidifica en las imágenes que por lo general representan al mexicano y la cultura nacional. El sacerdote, por ejemplo, ve en Adán y Úrsulo “dos ángeles indios, torvos ángeles con las camisas raídas y una nostalgia infinita y un pavor” (p.22); y acusa en éste último una ausencia de religión.

Así como antes comentábamos las implicaciones de una “carencia de origen”, a propósito de este pasaje ahora debemos señalar que a la “ausencia de religión” que el cura distingue en Adán subyace la corrupción simbólica de una naturaleza del sufrimiento, el dolor y la muerte, debida tanto al origen azteca como al europeo cristiano, en una tierra que los aúna y los hostiliza mutuamente por los siglos de los siglos: “«A pesar de todo, es decir, a pesar de la ternura –pensó trabajosamente–, este hombre no tiene religión», pues notaba la desnudez, la falta de duelo, de misterio, que había. Voz anterior al paganismo, vinculada a otro misterio: los clavos de pedernal humilde y sombrío entrando por los pies de Huizilopochtli miserable y tierno. Otro misterio que no el católico, de luto y olorosa muerte” (p. 23-24). También la arquitectura eclesiástica, tan encomiada en tanto atributo identitario del barroco latinoamericano, se suma a las pruebas de la pérdida de la pureza primaria y de la contaminación que causa angustia, nostalgia y rabia:

Los mismos hombres que construyeron teocalis macizos e incomprensibles, sangrientos tal vez, bárbaros, más tarde realizaron el prodigio de los soberanos, lineales, profundos templos católicos. Pero obsérvense en cualquier sitio, en Tlatelolco, en Puebla, en Guadalajara, en Oaxaca y hay ahí, entre sus piedras, trepando con lentitud extática, con ojos, una serpiente tristísima de nostalgia, que deja su interrogación, el aire imposible que se pregunta dónde y en qué sitio (pp. 202-203).

La imposición de credo con la evangelización, el sincretismo religioso que hace al hombre mexicano no sólo creer “«únicamente en Cristo, sino también en sus cristos inanimados, en sus dioses sin forma»”, y adorar a un Cristo que “se inclinaba sobre la serpiente aspirando su veneno,

consustancial y triste” (pp. 20-21) configuran una iconología de la corrupción cultural por la destrucción de lo genuino, por la violencia de esa imposición y, lo que es peor, por la perpetuación histórica, cíclica, de esa ignominia. Revueltas toma la palabra desde su contemporaneidad y mira a su gente. Lo que ve es un pueblo resignado al sufrimiento que no hace más que regodearse en la nostalgia por el esplendor de un pasado arrebatado por la fuerza, sin la capacidad de reaccionar a su estupor, a su llanto, a su furia embriagante, a su humildad, yo diría incluso, a su pusilanimidad:

El mexicano tiene un sentido muy devoto, muy hondo y respetuoso, de su origen. Hay en esto algo de oscuro atavismo inconsciente. Como ignora su referencia primera y tan sólo de ella guarda un presentimiento confuso, padece siempre de incurable y pertinaz nostalgia. Entonces bebe, o bebe y canta, en medio de los más contradictorios sentimientos, rabioso en ocasiones, o tristísimo. ¿Qué desea, qué le ocurre cuando vuelve los ojos a sus horizontes vacíos, a su viejo paisaje inmóvil y es capaz de permanecer así por años sin que tal vez un solo pensamiento cruce por su mente? Quizá añore una madre terrenal y primigenia y quiera escuchar su voz y su llamado (p. 168).

Esa melancolía o nostalgia está lejos de ser, según la simbólica del mal revueltiana, y contrario a los melómanos de la identidad nacional, del todo celebratoria.²¹³ Muy por el contrario, Revueltas ve en ello un signo acentuadísimo, sí, identitario también, pero, al fin y al cabo, un signo siempre de regresión, de incompetencia para la superación del atavismo, para la ruptura de la cadena de fracasos. No en balde el narrador habla del pueblo o la raza mexicana y ve en esa nostalgia

²¹³ En su ya clásica biografía literaria, Álvaro Ruiz Abreu incluye el acápite que dedica a comentar *El luto humano* precisamente en un apartado intitulado “Vocación nacionalista”. Su aproximación se basa precisamente en el reconocimiento de anécdotas históricas y se detiene en la construcción del “ser nacional” en la novela urgido por incorporarla a la tendencia latinoamericanista desde la década del treinta que se caracterizó por el desarrollo de constructos culturales que respondían a la conformación de los Estados nacionales en nuestras repúblicas, y que se extenderá casi hasta fin de siglo (cf. Álvaro Ruiz Abreu, “Vocación nacionalista”, *José Revueltas: los muros de la utopía*, UAM-X/ Cal y Arena, México, 1992, pp. 155-178). Para un acercamiento al nacionalismo en Revueltas recomiendo el texto de Max Parra que también incorpora en su análisis la obra de Octavio Paz: cf. Max Parra, “El nacionalismo y el mito de «lo mexicano» en Octavio Paz y José Revueltas”, en Edith Negrín *et al*, *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, sel. y pról. de Edith Negrín, Ediciones Era/Dirección de Literatura, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, México, 1999, pp. 275-286.

atávica primordial una vocación para la autodestrucción: “un pueblo en trance de abandonar todo, un pueblo suicida y sordo, que no sólo estaba amenazado a desaparecer, sino que él mismo deseaba perderse, morir, aunque su infinita ternura lo detuviese en gestos, en palabras, en revoluciones bárbaras y entrañables y en lo que, majestuoso, lleno de gracia, salía de sus manos” (p. 37).

Por suerte para los lectores románticos nacionalistas, Revueltas construye una lógica simbólica que, en una misma novela de escasas poco más de un centenar de páginas, puede multiplicarse en otra que exprese lo contrario. La simbólica antropogónica del mal que concibe el duranguense sin duda parece no dejar resquicio, ya no para la salvación de un país que todavía a estas alturas parece igual de insalvable y apenas sobrellevable, pero sí para la concepción de un hombre revueltiano que se puede igualmente escrutar entre la madeja de símbolos de muerte. En medio de tanta sobredeterminación biológica, histórica, culturológica me veo movido a preguntarme por la supuesta filantropía tan acusada por los revueltianos. Es decir, si tanto quería Revueltas al hombre por qué condenarlo desde su origen a fracasar, sufrir y morir sin que nada, pero nada, tuviese el más mínimo sentido, si nada escapa al nihilismo abrasador de la existencia. Y sí, si se ha visto en esto una semejanza con la pregunta legendaria por el sufrimiento humano a Dios, no ha sido simple coincidencia. En ello radica mi primera respuesta. Revueltas en efecto juega a ser Dios mientras escribe las novelas. Un Dios que podría llamarse también Idea o Espíritu (en clave hegeliana), autoconciencia plena y resolución de todo lo que acontece en el universo creado por él. La segunda respuesta a esto pretende negar la base de la pregunta. Revueltas no llega a negarle totalmente la libre voluntad al hombre, en realidad, en su indagación del sujeto todavía le concede algo de libertad para hacer el mal por mor de sí mismo, o sea, no

por naturaleza de sangre o designio superior, sino por gusto y deseo del mal por el mal; no por vínculo animal, sino por mero principio humano del placer.

Capítulo 5. La trinidad del hombre revueltiano: una comprensión de la libertad humana

Así como se define una imagen del hombre mexicano también es posible percibir la concepción de un hombre revueltiano, amén de que no siempre comparten atributos y expresiones. Me refiero a un heredero del “rebelde” que ya se prefigura en *Los muros de agua* y que, para esta tercera novela, se enriquece y complejiza. Como casi la totalidad de los aspectos de *El luto humano*, en la creación de dicha figura operan transfiguraciones de mitos de la Historia y de la antropogonía del mal bíblico al interior de la anécdota que la ficción propone con el diseño del sistema de personajes, de la temporalidad y la espacialidad. El hombre revueltiano, en principio, puede considerarse una conjunción de las características de todos los personajes sin excepción; pero serán sus tres figuras-símbolo por excelencia, Úrsulo, Adán y Natividad, quienes asuman en la historia ese valor paradigmático cuando se fusionan, como hispostáticamente, sus historias, semas y atributos en una trinidad. Más que una triada antropogónica del mexicano, aquí se concibe una trinidad a partir de la unión en una sola figura suprema (el hombre revueltiano) del campesino pobre y bruto que es Úrsulo; el rapaz soldado de la Revolución y de la Guerra Cristera, mercenario al servicio de las autoridades gubernamentales, Adán; y el héroe útil, también veterano de la Revolución y líder obrero, el “hombre nuevo”, Natividad.

Los entendidos de *El luto*, quizás resignados al maniqueísmo rastrero del peor Revueltas, suelen variar las relaciones entre los tres para su análisis, ya sea dividiéndolos en el tándem de opuestos Natividad (héroe de luz)-Adán (héroe de la oscuridad), ya sea en el de Úrsulo (antihéroe)-Natividad (héroe), ya en el de Úrsulo-Adán, esta última atribuible al enfrentamiento a muerte que se refiere en la anécdota. Aquí proponemos, antes bien, la valoración de una figura trinitaria en la medida en que Revueltas persigue la concepción de un ser en el que se concentran

el hombre del fin y el del principio, el tiempo del caos y del resurgimiento, el espacio del nacimiento y de la muerte, una corporeidad y una esencia, un absoluto y una tesis.

La composición trinitaria del hombre revuelto no escapa tampoco al conflicto inherente a la constitución del sujeto, ese en cuya subjetividad, en términos freudianos, se debaten “dinámicamente” las fuerzas instintivas del Ello, las acciones inherentes del Yo para su supervivencia, y la necesidad de concebirse ante una realidad que ya estaba ahí, con sus normas, leyes, imaginarios.²¹⁴ De hecho, volverá a revelar los conflictos que subyacen al desasosiego y el sufrimiento humanos: las fibras más recónditas donde se aloja el mal en la subjetividad, la imposibilidad de la conservación del contrato social, de la paz en la comunidad sobre la base de la hermandad entre iguales, y la posibilidad, a pesar de todo, de que el ejercicio de la voluntad participe del destino del mundo, ya para su mejoramiento, ya para su consagración como reverso de la nada.

Desde el inicio de la novela, Úrsulo y Adán se presentan no sólo como simples enemigos declarados sino como piezas de una relación agonística que insinúa, con sus destellos teogónicos, un conflicto cuya resolución podría ser decisiva para la conservación de un orden: “alguno de los dos sobraba en el mundo. Quien fuera debía decidirlo el metal, el callado acecho, la ocasión oscura” (p. 13); sin embargo, con el desarrollo de la historia nos damos cuenta de que además, alrededor de esa enemistad colocada y desarrollada en el tiempo apocalíptico de la novela —es decir, en el fin de los tiempos que se configura en la primera mitad de la obra y que volverá sólo hasta el final—, se define la preservación de un pasado que se ha venido repitiendo miméticamente, una y otra vez, y la instauración de un nuevo estado que representa la ruptura de la pesadilla ouroborica, el comienzo de una forma distinta, progresiva, teleológica del tiempo.

²¹⁴ Obviamente, apelo aquí a las tres instancias que según Freud componían la psiquis humana y cuyo constante conflicto generaban el inevitable desequilibrio del sujeto (cf. Sigmund Freud, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid, 2009).

El tiempo apocalíptico está representado cosméticamente y cosmológicamente por la hecatombe escatológica. En él precisamente se inscribe lo que llamo el tiempo trinitario y mesiánico que, en una dimensión anecdótica, pudiera delimitarse desde la caída de Natividad, pasando por el ascenso de Úrsulo y hasta la caída de Adán. Con esto quiero apuntar, primero, al hecho de que hay un ciclo anecdótico que enlaza irremisiblemente las tres figuras de la trinidad revueltiana y, segundo, que dicho ciclo se halla en la base de la concepción de una dimensión simbólica del mal en el marco del “tiempo mesiánico”, donde se negocian simbólicamente las manifestaciones y formas del mal en el hombre revueltiano que se trasluce y se pretende analizar en este capítulo.²¹⁵

5. 1. El problema de la libertad en la trinidad humana de José Revueltas

Úrsulo ha dedicado su vida a trabajar para el sustento de la mesa familiar. Una mesa que ha sido puesta bajo la sombra de un rey aniquilado. Por supuesto, Natividad, figura luminosa, ícono de un rey solar cuyo dominio fue arrebatado por las fuerzas del mal, por la causalidad histórica y por el cuchillo de la traición y la ignominia de un hombre que representa a un pueblo entero. Úrsulo se muestra como un indigno heredero de su causa, de su lucha, de sus razones, pero también de su esposa y su hogar. Pesa sobre él, ciertamente, la maldición mítica de la usurpación, la complicidad involuntaria del destronamiento, y la idea de propiedad del hombre rural que no distingue valor entre el caballo, la tierra y la mujer: “Cecilia era la tierra, las quince

²¹⁵ Será inevitable no entrever la apropiación del constructo de Giorgio Agamben a partir de su lectura de la Carta a los Romanos atribuida a Pablo, sacerdote y apóstol de la Iglesia católica. Aquí se retoma como una figura hermenéutica para analizar lo que percibimos como un constructo trinitario del hombre revueltiano y su relación con una simbólica del fin del mal (cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta: comentario a la “Carta a los romanos”*, trad. de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006).

hectáreas de Úrsulo” (p. 220), dice el narrador, y se guarda el daño de la hembra tomada como residuo de guerra, traspasado en herencia entre esa suerte de soldados que son los campesinos huelguistas del Sistema de Riego, la cosificación de la esposa y la violencia que genera la avaricia y la tensión entre un sujeto propietario dominante y un objeto apropiado dominado, en una relación que se basa en la fuerza y el sometimiento.²¹⁶

Úrsulo, figura pluridimensional como Adán y Natividad, también posee una complejidad histórica, cultural. Es un campesino mexicano que se resiste a abandonar la tierra, por miserable que sea, donde vive y ha plantado su bandera y construido un hogar. Sin embargo, su indignidad mítica, su incompetencia, su testarudez o su orgullo, su ignorancia cerril, su imperfecta condición humana, lo ha llevado por un camino terriblemente aciago, espinoso, decepcionante para la comunidad que lidera, en el que a cada decisión, a cada acto, le secunda un palmo más en el camino rectilíneo hacia la ruina. Después de la muerte de Natividad, el verdadero héroe –o, al menos, el héroe legítimo para Revueltas–, Úrsulo se proclamó líder del movimiento político que aquél preconizaba. Fue decisión suya permanecer en aquel poblado, del “lado de allá del río”, a pesar de la degradación de la tierra, de la sequía, de la esterilidad de los campos, del fracaso del proyecto agrícola impulsado y ejecutado con impericia colosal por el gobierno y sus administradores. Envanecido por la utopía del “hombre rebelde” frente a la masa impresionable, en una escena de melodrama rural, lo vemos recoger tierra del suelo y llevársela a la boca para patentizar su intransigencia, su fortaleza y, sin saberlo, su insensatez. Figuración revueltiana que,

²¹⁶ Este atributo del mexicano que algunos folcloristas de la identidad consideran constatable y extensible en tanto rasgo cultural se verifica en la misma novela en el personaje de Adán, cuando éste decide matar a Gabriel por haberse insinuado a su mujer, la Borrada. En el marco de la sociedad, la ética de la comunidad tenía sus propios códigos de honor: “«la mujer, –sentenció el gobernador–, el caballo y la pistola, son cosa sagrada»” (p. 153).

sin duda, desencaja en el modelo de *bon homme* cívico-político.²¹⁷ La tozudez del campesino es puesta en evidencia en cuanto adquiere consciencia de la posibilidad del daño que su obstinación en el fracaso puede traer a la comunidad: “Úrsulo veíase en su tierra, sobre sus quince hectáreas. La tierra empezó a no servir para nada, pero él, terco en que todos permanecieran. «Yo soy el culpable de lo que pasa», se le ocurrió” (p. 219). Su envanecimiento y caída sucedánea son aun enfatizados por las acusaciones de Cecilia, la esposa que, en acto de rebelión (lo que significa otra pérdida de atributo heroico para Úrsulo),²¹⁸ lo hace responsable de toda cuanta desgracia acontece: de la devastación de los suelos, de la falta de flores para cubrir las coronas de los muertos, de la carestía que no cesa, de la depauperación moral de los pobladores representada en el lujurioso Calixto, del diluvio repentino, de la muerte de su propia hija, criatura resultante, al fin y al cabo, de un amor forzado, accidental incluso.²¹⁹

Su desdicha no dista de la de cualquiera de sus paisanos. Para Revueltas, visto desde los reclusos de *Los muros de agua*, tanto aquellos hombres que fraternizan con una causa altruista como los delincuentes comunes, tanto el ratero de barrio que delinque por necesidad material como el que mata por amor, lleva en sí la labilidad humana que les permite ejercer el mal y, por tanto, la posibilidad de obcecación o suspensión del juicio moral que los lleva a transgredir, en una circunstancia determinada, no sólo la ley moral de orden teológico o la ley penal de orden jurídico, sino también las normas consuetudinarias que regulan la coexistencia pacífica entre comunes. En el centro de Úrsulo radica un, digamos, “buen corazón” de donde, podríamos

²¹⁷ Luchadores altruistas y abrasados en la causa que, dado el momento, se muestran tan egoístas como un vil ladronzuelo abundan en esta primera narrativa de José Revueltas. Baste recordar los personajes del así llamado “grupo de políticos” en *Los muros de agua*.

²¹⁸ Esa remisión de responsabilidad está condensada en la reflexión de Cecilia: “culpable de esa pasión era la absurda convivencia en aquel sitio de abandono a que los obligara Úrsulo a todos. Culpables, también, la miseria y el sufrimiento” (p. 42).

²¹⁹ No en balde la crítica de *El Luto* durante varias décadas, presa de los antagonismos de ciertas concepciones narratológicas de ascendencia semiótica, asoció a Úrsulo a la figura del anti-héroe en oposición al héroe Natividad.

presuponer, sólo emanan buenas intenciones, pero con ellas además se va a consumir la aspiración legítima de un yo a costo del bienestar y el destino de una comunidad entera. Esa especie de *hýbris* que se ha detectado con fundamento en la “universalidad” arquetípica de los modelos de la tragedia griega se modula en este personaje como la propensión humana a distinguirse, a marcar la diferencia para concebirse en tanto sujeto superior en la sociedad. Esta voluntad, en la cual Rüdiger Safranski reconoce uno de los motivos del mal humano y el concepto de *thymós* según Platón, entraña una posibilidad de transgresión de la normativa moral que rige la comunidad. El hombre que busca la diferencia, distinguirse, a costo del bien común es susceptible del envanecimiento del yo y puede llegar a enseñorearse en su rol de figurín soteriológico. Así Safranski:

De esta exigencia de diferencia brota el gran atentado contra el contrato social. La rivalidad en torno a las diferencias puede encenderse siempre de nuevo. Platón dio el nombre de *thymos* a la aspiración apasionada a la diferencia. Este término designa una fuerza del alma que se muestra en una actuación por la que el individuo se muestra superior a los demás, y así adquiere un rasgo de distinción frente a ellos. Dicha fuerza puede desembocar también en la voluntad de coacción y avasallamiento. Desata el orgullo de querer ser señor. La pasión «timótica» no sólo aspira a la propia conservación, sino también al propio incremento. Por eso puede conducir a que en la lucha por el reconocimiento y la elevación de rango se ponga en juego la propia vida.²²⁰

De esa misma aspiración, y en tanto ejercicio deliberado de su voluntad, participa el personaje de Adán. En su caso, la carrera por distinguirse no sólo implica la superación de los otros, sino también su aniquilación. El daño que Úrsulo inflige a sus congéneres es consecuencia de su propio fracaso y caída. Adán, por el contrario, pareciera agente de la construcción de un yo por medio de un vínculo negativo con la otredad, basado en el daño al semejante, que ha de cultivar numéricamente y, como se ha visto, cualitativamente como un héroe de naturaleza homérica.

²²⁰ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, México, 2016, pp. 104-105.

No queda duda de que pesa sobre él una condenación al mal de naturaleza racial. Pero no estaría completo el desglose de esta figuración si además no se suman otras dos, una histórica y una ontológica. Adán es el sicario del pueblo y el músculo de un gobierno que conserva un orden predestinado a desbarrancarse, otra vez, por su constitución de origen. Su vocación homicida parece estimulada y moldeada para su uso en la sociedad por su vínculo con la revolución a la que se integra desde la adolescencia, momento en que su yo está forzado a construirse abruptamente (la diferencia con la pecaminosidad de Cristóbal y Abel de *El quebranto* es abismal).²²¹ Adán –dice el narrador– había desarrollado la habilidad del asesinato impunemente desde los sucesos de la Revolución mexicana, y ya “debía” cinco o más muertes. Si durante los años del acontecimiento bélico había asimilado y cultivado esa ética de la supervivencia propia de la guerra que se basa en la relación de fuerza entre el vencedor y el vencido, en el período posterior no habrá nada que detenga sus actos criminales y su disposición moral para la violencia y el homicidio:

Pensaba en todo lo que Adán debía (Adán, padre de Caín, padre de Abel); en las vidas que debía, de las que era deudor, pues así se dice, y matar es deber; en el macizo, inexorable Caín de que estaba hecho; en los nombres muertos, sepultados, de Natividad, Valentín, Guadalupe, Gabriel, que Adán había borrado de la tierra. «Dice la gente que debe más de cinco muertes». Y quién sabe por qué el más, pues a lo mejor sólo a cinco había matado (p. 13-14).

La Revolución engendró a sus hijos para que la defendieran con la misma vehemencia con la que fueron concebidos. Sólo ellos pueden conservarla latente y ratificar su sentido, su significación, su pertinencia, su victoria. Sangrienta y vil como cualquier guerra, la Revolución construyó un orden que habría de mantenerse a cualquier costo. Adán es uno de sus querubines y el resultado de la conflagración que epitomiza, sin más, la Patria y la Nación que se ha hecho, vigente en el

²²¹ En un pasaje de la novela se sugiere que Adán se había unido a las filas de los revolucionarios desde los dieciséis años (cf. *El luto humano*, p. 179).

año 1943 en que Revueltas publica su novela. Adán es investido y puesto a prueba a lo largo de su vida en que será convocado a asumir distintas funciones de resguardo de ese orden. Como agente federal y representante del gobierno ante los pobladores –de los tres gobiernos, “gobierno municipal, al del estado y al federal” (p. 144)– debe sofocar y someter con atropello y contundencia las manifestaciones que pudieran desequilibrar el estado político, sin importar si los agentes de esa perturbación son unos paisanos reaccionarios a las reformas civilizatorias de la Revolución, unos campesinos que abogan por la separación de la Iglesia y adoran con demasiado fervor la imagen de un Cristo reprobado por el poder, o aquellos que detectan las incoherencias e incompetencias del gobierno y pretenden reformarlas enarbolando ideas que pertenecen a una revolución ajena, de exportación.

Que Adán aparezca como un peón de la autoridad en el poder no lo convierte necesariamente en una figura del mal. Dentro de la lógica salvaje del país que reconstruye aquí moralmente Revueltas, la maldad del personaje está justificada porque cumple con una misión, digamos, naturalmente histórica, en la cual sus actos, por más reprobables que resulten al mirarse desde cierto paradigma ético, poseen un sentido y una finalidad. Que haya masacrado aldeas enteras, que burle sádicamente a prisioneros de guerra en el marco de la conflagración cristera, que haya tenido en su poder la gracia del último disparo para sentenciar al enemigo, está justificado dentro de la lógica de conservación ya no sólo de un yo sino, y sobre todo, de un *continuum* cíclico y sostenido que se muestra como garantía dinámica de sostenibilidad universal:

Él [Adán] no podía decir nada de la revolución, que era apenas un desorden y un juego sangriento. La guerra, a lo sumo, una manera de buscar la sangre, de satisfacerla, y que carecía de cuerpo y de propósitos, tal vez únicamente los de ejercitar resortes secretos del hombre, sus celos, su resentimiento, su extraordinaria y sorprendente barbarie, su carencia de todo. Se sentía el hombre dentro de la revolución, como si se volviese a

encontrar a sí mismo, como si ya todo eso —la muerte, la sangre, la libertad de transgredir— fueran la esencia y el programa (p. 179).

Ahora bien, el héroe adánico de Revueltas no siempre actúa estrictamente de acuerdo con las dinámicas de una lógica histórica y una simbólica de conservación cosmológica. En la novela, si bien en un segundo plano y casi invisibilizado por el aquelarre apocalíptico, se ofrecen evidencias de la posibilidad de hacer el bien por parte de algunos personajes.²²²

Úrsulo es la figura al interior de la trinidad revueltiana que permite comprobarlo con mayor nitidez. En la noche que muere su hija, a pesar de sus dudas respecto de la efectividad soteriológica de los sacramentos, se lanza en medio de la tormenta en busca del sacerdote, en un acto que denota una suspensión de sus propias concepciones e intereses personales por la complacencia del otro, la mujer amada. Será él mismo quien asuma el rol de líder de la huelga y de paladín de la causa proletaria en favor de los menos favorecidos por los eventos históricos que han acaecido en el país. Aunque animalesco, tarado por su ascendencia racial, hijo de una diosa guerrera y encarnación del cuchillo de obsidiana de los ritos sacrificiales, está lejos de ser un asesino y se abstiene de aniquilar a su mayor enemigo cuando está junto a él en la barca mientras atraviesan el río bajo la tormenta, por más que sepa que Adán tiene encomendado aniquilarlo.

Por eso la elección del bien de uno permite plantear, a su vez, no sólo la elección del mal del otro, sino la posibilidad de considerar el problema de la libertad humana en la novela. Un pasaje de esos peregrinos que irrumpen en medio del enunciado como la voz de una enunciación proveniente del autor sorprende de momento con una afirmación que respaldaría la existencia del

²²² No estamos de acuerdo con Elba Sánchez Rolón cuando habla de una “naturaleza inamorosa del ser humano” (*sic*), ya sea que se refiera a una presunta incapacidad de amar a Dios, ya sea al hombre o mujer semejante. La piedad de Cecilia ante el cadáver de su hija, la afección de Úrsulo por su esposa, incluso el patetismo apóstata del sacerdote son muestras en la novela de que en efecto el narrador considera ese *pathos* sagrado o profano que llamamos “amor” como algo inherente al hombre (*cf.* Elba Sánchez Rolón, *El luto humano de José Revueltas*, CONACULTA/Instituto de Cultura del Estado de Durango [Fondo Editorial Tierra Adentro 308], México, 2005, p. 127).

mal como algo contingente y no, como hasta ahora se ha visto, como predestinación o aspecto inherente a la naturaleza humana: “el hombre es también agua que corre y desemboca, que colecta barro e impurezas en su transcurrir, materias con manchas y otras immaculadas” (p. 12). La frase, otra vez, retoma la simbólica cristiana de la mancha y el pecado —que ya conocemos, no sólo en personajes como Cristóbal y Abel en *El quebranto*, o en la Soledad de *Los muros*, sino en voz de varios de los narradores de dichas obras— y propone que el hombre universal, en su trayecto por la vida, puede ir adquiriendo atributos o propiedades que suman a su existencia, como un adenda, como una propiedad cuantificable, los elementos de bondad o iniquidad que lo conforman como sujeto ético. De esta forma, pareciera justificarse por qué hay hombres más propensos a ejercer el mal que otros, por qué Úrsulo y Adán, a pesar de compartir un origen común, tienen la facultad de conducirse de maneras distintas frente al bien o el mal; de actuar en detrimento del otro, de la hermandad y el pacto de sociabilidad en mayor o menor medida. El mal siempre va a estar ahí, en el mundo, en el universo y, por supuesto, en nosotros, parte constituyente de aquél; pero el hombre tiene la posibilidad de sumirse o encarnizarse en él, de ser en él, en dependencia de su relación con sus manifestaciones externas, con las que estamos en constante caduceo.

5. 2. Adán, ¿desencadenado?

Atribuido a Esquilo, el *Prometeo encadenado* es uno de los primeros textos en la literatura occidental que transforma el relato teogónico que protagonizan un titán y el dios supremo del

Olimpo en un mito de carácter antropogónico.²²³ Esquilo añade el componente trágico con la desobediencia y engaño a los dioses en favor de los mortales. Prometeo es encadenado a una roca en la región de Escita como castigo a su insolencia frente al orden dominante. Ha revelado a los humanos algunos de los secretos que hasta el momento eran privativos de las deidades. Desde entonces, insiste Platón, se convierte en el símbolo de la concesión de la técnica, la inteligencia y las artes²²⁴ que dotan de poder a los mortales y los faculta para desafiar y sobreponerse a los designios del destino. Más allá de las distintas variantes del mito, el relato prometeico ha conservado una base estructural y simbólica más o menos fija. En todas el titán se erige en la representación de la rebelión ante la figura de poder para ayudar a los hombres a agenciarse los medios para que puedan obrar en pos de la felicidad, la bonaza y el progreso. En todas se mantiene la rebelión como el principio del viaje hacia la verdad y el saber como una finalidad que siempre implica los riesgos de la transgresión.

Pero el mito prometeico ofrece al hombre no sólo el conocimiento sino con ello además la libertad de transgredir las leyes y el orden que imponen los dioses. Con la burla prometeica llegará también la posibilidad humana de hacer el bien y de hacer el mal, de igualarse a los poderosos y de superarlos, de reformar el orden establecido, de alcanzar una libertad que un status quo, ya sea en forma de destino, de numen, de deidad, les niega. Les permitirá “desencadenarse”. En *El luto humano*, donde el cosmos es un infierno de predeterminaciones y determinismo, será el personaje malvado por excelencia quien por momentos atisbe algún resquicio de libertad. A despecho de lo que pudiéramos presumir hayan sido las intenciones del Autor-Revueltas, en toda la novela sólo es detectable la libertad humana en unos pocos

²²³ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pról. José Luis L. Arangure, trad., Cecilio Sánchez Gil, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1969, p. 510-511.

²²⁴ Cf. Platón, “Protágoras”, *Diálogos*, t. 1, trad. y not. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, introd. de Emilio Lledó Íñigo, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 37), Madrid, 1985, pp. 503-589.

momentos y su mayor expresión precisamente en la ejecución del mal por parte del sicario que el narrador relaciona con varias figuras infames de la tradición moral judeocristiana.

Durante la guerra, Adán comete crímenes por el acto instintivo de la supervivencia y se integra éticamente a un cosmos en el que la muerte es privada de toda connotación sacramental y está tan “cotidianizada” como capitalizada. La muerte está ahí como el agua, la pistola y los caballos: hay que usarla. Así como desde Homero las mujeres, los prisioneros y los muertos forman parte de la economía de la guerra, ya por su uso como moneda de cambio, producto de consumición u objeto que satisface necesidades para la conservación de un equilibrio, en la Revolución de Adán, que los cadáveres enemigos hagan las veces de blanco para las prácticas de tiro de los vencedores, apenas resulta una ingeniosa resolución logística. Sin embargo, la naturaleza del mal empieza a adquirir otras manifestaciones cuando se aparta de los predios de la exterioridad comunitaria o circunstancial de la guerra y emerge como expresión de las pulsiones más oscuras y recónditas que escapan al dominio de las leyes y la consciencia morales.

Adán apresa a dos hombres reconocibles como campesinos que se levantaron contra el gobierno y la iglesia de Roma en el marco del acontecimiento histórico conocido como Guerra Cristera. Los conduce hacia la parte trasera de la iglesia del pueblo. A uno lo finiquita de inmediato con un balazo en la cabeza. Al otro lo reservará para hacerlo objeto de su deseo de someter bajo la voluntad de su poder. Durante días y noches lo arrastrará herido por la plaza del pueblo, lo torturará y humillará sádicamente sin perder un instante de regocijo y gozo, refocilándose en la abyección. No estamos ante el mestizo barbárico tarado por una cultura oximorónica, ni ante la encarnación del dios sangriento de los sacrificios, sino ante un hombre, figura histórica de la modernidad mexicana, que goza y experimenta placer al someter a vejamen y humillación, a degradación física y moral al cristero Valentín: “se alejó entonces en su caballo,

con pasos muy lentos, para que, sin que Valentín se apercibiera, observarlo desde un arbusto divirtiéndose a su costa” (p. 206).

Ya desde entonces el mal que anida en Adán se muestra ajeno a cualquier atavismo racial o circunstancial, pero no será sino hasta que cometa un asesinato de autoafirmación egótica del yo cuando tome consciencia de sus propias facultades para ejercer el daño en favor de sí mismo.

El narrador, focalizado en el personaje, así lo explicita:

La muerte de Gabriel era, en cierto modo, la primera que consumaba por iniciativa propia y esto le hizo sentir una especie de terror, como si le hubiesen dicho que su voluntad y su discernimiento no existían ya en absoluto, dominados por un monstruo. Habíase creído algo así como un ejecutor del destino, al margen de las cosas y dueño de una clara independencia, pero de súbito comenzó a comprender que su alma era una hoja perdida en la borrasca, sin asidero alguno, zarandeada a capricho y carente de albedrío (p. 152).

El objeto del daño aquí es un usurpador del objeto femenino del cual Adán es poseedor, la Borrada. Reconozco que, como ya se ha anotado más arriba, no sería descabellado achacar su reacción al cumplimiento de un código de honor machista y patriarcal del México histórico de los años treinta, en el cual el cortejo de la mujer por parte de otro se paga con la muerte del ladrón. Sin embargo, Úrsulo nunca demuestra intenciones de asesinar a Calixto, quien gana la partida en el agón animalesco que tiene lugar por el objeto de posesión-deseo-Cecilia. Adán mata porque decide y elige hacerlo, porque en su subjetividad la muerte es un mecanismo de autoconstrucción de sí y una posibilidad a la mano para concebirse, además, en tanto sujeto de poder en la sociedad. En ello radica una expresión del mal particularmente díscola según demuestran las palabras del narrador. Adán experimenta con el crimen de Gabriel la manifestación de una fuerza interior, visceral, esencial al corazón humano que convierte la voluntad en un instinto de destrucción y aniquilación. En la subjetividad del guerrero se ignora el homicidio por celos, por amor, por conservación de una identidad personal (una suerte de causa

o motivo menor para Revueltas). Por primera vez en su larga trayectoria de soldado, Adán experimentaría la estampida en la consciencia de las fuerzas pulsionales de la violencia como medio de constitución de un yo que ahora se revela en su iniquidad moral. El pasaje, como es costumbre en Revueltas, no carece de efectismo dramático. A última hora, Adán no consigue consumir por su propia mano el asesinato de Gabriel, aunque ya lo tiene a punto del colapso y pide a otro que lo sustituya. Eso sí, será la última vez, acaso la única, que renuncie a ese privilegio:

El hecho de haber llamado a Onofre para que disparase el tiro de gracia —en lugar de él mismo, Adán, ejecutar la venganza hasta sus consecuencias últimas—, era el reconocimiento de que algo principiaba a erguirse frente a él, sometándolo. Por primera vez tuvo miedo de matar, cuando aquello parecía simple y sin complicaciones. Un pavor extraño comenzaba a nacer y de ahí en adelante iba a vivirle esclavizado, pendiente de que a cada minuto no lo arrastrase al abismo definitivo (p. 152).

Si hasta ahora el héroe había encarnado en el mal, sólo había sido bajo la consciencia de estar satisfaciendo los dictados de alguna instancia suprema y esencial, una misión, un destino. Por eso hallamos una frase como “habíase creído algo así como un ejecutor del destino, al margen de las cosas y dueño de una clara independencia” (p. 152) en el pasaje citado —donde entre el coqueteo paradójico y el descuido lógico-semántico prácticamente se produce un galimatías bastante difícil de comprender—. La así llamada “clara independencia” sólo podría entenderse aquí en el marco de una consciencia capaz de reconocer o conceder sentido a los actos (criminales, no se olvide) en correspondencia con una razón superior (en este caso, la guerra, el honor de ser peón del poder desde los dieciséis años). La axiología del mal se dirime, entonces, en este pasaje simplemente en la consecución del sentido lógico, lo cual representa también el sometimiento de la existencia a la acción de la consciencia.

Otra vez nos hallamos ante el reino psicomoral de la narrativa de José Revueltas. Ése en el que todo lo que no quepa o se ajuste a la consciencia de la razón humana –por tanto, que quede fuera como misterio, pulsión, impulso, instinto, fuerza irracional– se revela como mal, como expresión de la Cosa, como ese “monstruo” que “domina” y somete al hombre, que lo destruye y lo lleva a las profundidades del horror, que lo conmina a degradar al otro y a sí mismo. De esta forma, lo que pudiera haber sido la representación del poder humano de decidir sobre sus propias acciones, ya no por mera conservación de sí, ya no por determinismo circunstancial, histórico o divino, sino por mor de la posibilidad de constituirse en un yo, se reduce a otra forma de condenación y subsunción de la libertad humana por algún poder “monstruoso” e irreconocible. Matar como respuesta instintiva a la pulsión animalesca y primitiva de la conservación de la hembra, objeto de placer y garantía de reproducción y perpetración de la especie, convierte al hombre, según este enunciado, en “una hoja perdida en la borrasca, sin asidero alguno, zarandeada a capricho y carente de albedrío”. Matar por el simple hecho de poder hacerlo lo convierte en una burda figura cainesca que comete el crimen para ganarse el favor de Dios y, a la postre, de toda la comunidad (Caín se convertirá, no se olvide, en uno de los patriarcas del pueblo de Israel.) La “voluntad” de Adán, accesible a su inteligencia, es aquella que se justifica o inserta en un destino dictado por una entidad distinta a él, exterior. A ella habrá de subordinar, como un buen administrador de su albedrío, a base de represión o juicio moral, incluso de ambas, los impulsos emanados de las zonas más recónditas de su yo.

Entonces se desata el hombre como un animal oscuro cuyo goce simple se compone de la desolación y el caos. Tiene el alma un poder furioso y una impureza avasalladora que se desencadenan libres y sin freno. La destrucción erige su voluntad y adelante no hay nada, pues la ceguera lo ocupa todo y hay un insensato placer en que el sembrado se convierta en pavesas y la semilla se calcine (pp. 182-183).

Ahora bien, en el marco de la concepción del mal de *El luto*, esa potencia interior sólo será reconocible axiológicamente como parte de una simbólica del fin del mal de carácter teleológico, por lo general, fundamentada en una comprensión evolucionista de la historia de la humanidad y la cultura. En este sentido, se puede distinguir dos posicionamientos morales por parte del autor modelo frente a las distintas ideas sobre la naturaleza del mal. Toda expresión suya, que se manifiesta como entidad egótica constitutiva del yo, adquiere entonces una forma “monstruosa”, una condición de “terror” abominable (la consciencia del uso de nuestros impulsos por mor de sí mismos). Por el contrario, si se proyecta en tanto objeto del engranaje funcional de un proyecto teleológico, histórico (una Causa, así, con mayúsculas) entonces se contemplará bajo la luz benefactora del cumplimiento de un “destino”, lo cual ubica al sujeto más allá del bien y del mal (“al margen de todo”, dice Revueltas) y dichoso siervo feliz de “una clara independencia”.

El exterminio de toda muestra de rebelión y reforma constituirá para Adán el llamado de una voluntad suprema y de un plan prescrito que lo dignifica en el mundo, que le otorga una *raison d'être* a su pasado y encauza las potencias de su yo terrible y siniestro en una sociedad donde nada parece resistírsele. Con esta inflexión de la consciencia del héroe del mal, aquella conmoción moral que le provocara el deseo de matar por mor de su propio interés cede el paso para que surja, con ciertas galas, la figura del sicario que está más allá de las normas y leyes morales de la comunidad que regulan el respeto a la vida del otro, toda vez que lo cobija una razón superior. Pero que nadie se engañe: con él se engendra además al *killer* sádico y contumaz que saliva de placer mientras planifica con ansiedad y gozo, tentado ya por la razón de un éxito egótico, la muerte, primero de Natividad y luego de la secuela ideológica que representan Úrsulo y Cecilia.

Adán ha despachado a Natividad y ahora recibe la encomienda de hacer lo mismo con Úrsulo, quien ha continuado la labor de agitación política en el pueblo a propósito del trabajo en el Sistema de Riego. Experimenta una satisfacción enaltecida, un gozo que excita al “monstruo” que se manifiesta en forma de soberbia y enseñoreo cuando se presenta la posibilidad de erigirse en ser superior respecto de una otredad que cada vez se ve más inferior e insignificante. Su consciencia de la voluntad maligna que lo habita incluso lo lleva a calcular también la muerte de Cecilia, como colofón perfecto a su obra y hazaña patibularia, pero también como una suerte de recompensa o trofeo por hacer cumplir un destino que estaba sentenciado – “A ella habría que matarla también para que Adán se erigiese como el hijo único, unigénito, solitario y terrible” (139)–. Sigamos las palabras del narrador:

Razonaba así no porque le repugnara el cometer nuevos crímenes, sino porque aún no llegaba aquel que le daría la victoria, la sensación firme, cabal, segura, del poder, de la superioridad. «¿A quién le irá a tocar hoy?», se interrogó, no obstante. Quizá fuera, ese homicidio próximo, el de la libertad; el que, por fin, le diera la proporción justa e inasequible a la cual ansiaba llegar. Poseído de pronto por un interés ardiente, se inclinó hacia el enviado del gobernador en espera de sus palabras (p. 137).

Hacer caso o cumplir un destino (superior) en la lógica del mal de estas novelas va a estar condecorado por cierta gracia, por cierto resultado, por alguna finalidad que en sí misma transfiere sentido y valor a todo acto que la preceda. A partir de aquí, toda la lógica del mal se vuelve un camino teleológico hacia una culminación definitiva y absoluta. Incluso –o sería más acertado decir, en especial– el ahora mencionado camino o ambición de “libertad” de Adán que augura coronarlo como el héroe del mal por excelencia en toda la narrativa de Revueltas hasta *El luto humano*. Si recordamos personajes como Maciel, el sádico oficial de las Islas Marías o como El Charro sodomita, nos damos cuenta de que su iniquidad también obedece a una satisfacción eminentemente individual, a la incidencia y dominación sobre el sujeto de las pulsiones más

abyectas del placer por el placer del mal. La de Adán, sin embargo, alcanza, si se me permite la ironía intertextual, “cotos de mayor realeza” porque es la primera y única vez en toda la primera narrativa de Revueltas que nos sorprende esa figura sadeana que no ejecuta el mal por acción de su naturaleza animalesca sino por la puesta en práctica de una racionalidad malvada. El hombre del mal absoluto de Sade es también hijo de la Ilustración –advierte Safranski-.²²⁵ Para Sade el malvado es un sujeto consciente que concibe su crimen con plena lucidez para obtención del placer que necesita satisfacer. Leemos en *La filosofía en el tocador*:

En general distinguimos dos clases de crueldad: la que nace de la estupidez, que, nunca razonada, nunca analizada, iguala al individuo nacido así con la bestia feroz: no proporciona ningún placer, porque quien está inclinado a ella no es susceptible de ningún refinamiento [...]; la otra especie de crueldad, fruto de la extrema sensibilidad de los órganos, sólo es conocida por seres extremadamente delicados, y los excesos a que lleva no son sino refinamientos de su delicadeza; es esa delicadeza, embotada demasiado deprisa por su excesiva finura, la que, para despertar, utiliza todos los recursos de la crueldad.²²⁶

En puridad Revueltas nunca accedería a tal grado de encumbramiento de la libertad moral. Sin embargo, como en otros tantos casos, aquí el moralista duranguense ha dejado un cabo suelto que nos permite leer contra él, contra su pensamiento y descubrir ese malditismo del autor modelo en la ficción. No obstante, esto es apenas un *flashazo*, un descuido. Al final la consagración de Adán como figura de iniquidad está atada simbólicamente a la caída-ascenso del héroe Natividad, figura de la trinidad revueltiana, figuración mesiánica del bien, evento alrededor del cual se activa una simbólica del fin del mal en la novela. El Dios Revueltas tiene un plan para su hijo y para su asesino.

²²⁵ Cf. Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 176.

²²⁶ Donatien-Alphonse-François de Sade, *La filosofía en el tocador*, Librotod.com (edición digital), 2000, p. 45. En línea: <http://www.librodot.com>.

5. 3. El Dios Revueltas mata a su hijo: una simbólica del fin del mal

Todos los acontecimientos que se narran en el capítulo IX (que, ya sabemos, ocupa la mitad de la totalidad de la obra) giran alrededor del *affaire* Adán-Natividad. Casi con exclusividad, Adán existe y persiste en la maldad sólo para propiciar la creación del héroe trascendental que es Natividad. El “destino” es la denominación sagrada que asume ante el siervo Adán su rol de velador del orden gubernamental en la línea histórica de sucesos que se extienden desde la instalación del Sistema de Riego hasta su fracaso y la partida de los pobladores. También será esa fuerza que mueve el mundo hacia ese tiempo escatológico en que se encuentran el pasado que se ha estado perpetrando cíclica e improcedentemente por eras y el futuro que promete la idea de progreso y superación, una figuración del provenir.

Al principio de la obra una cosmética apocalíptica proponía el horror de la finitud a partir del temor de los personajes a la muerte sentados irónicamente frente al cadáver de una niña muerta. Ahora se concierta una simbólica del fin bajo nuevos referentes, mediante la cual asistimos, por un lado, a la consagración del hombre del mal, Adán transfigurado en esa suerte de Caín-Judas y, por el otro, de la figura del bien por excelencia, el ungido Natividad, cuya muerte convoca toda la imaginería simbólica del sacrificio del Hijo por el Padre en pos de la salvación de todos los hombres, la remisión a un futuro de fausto.

La muerte biológica de Natividad quedará, por supuesto, rebajada ante la muerte apocalíptica. En vida ha acumulado hazañas y sufrimientos: ha salvado varias y asistido otras; ha desviado con la ciencia el curso de los ríos; ha hecho brotar de la tierra baldía otra vez el pan de la mesa; profesa la fe de un nuevo orden entre los humildes y olvidados, y gana su fidelidad y devoción. Poco a poco ha dejado de encarnar la idea para ser él mismo una idea, como “un ser

inmortal cuyas razones de vida fueran superiores a la propia vida”²²⁷ (p. 153). Por eso, a pesar de que ha sido asesinado a manos del hombre común, adánico asesino desde su origen, representante de un pueblo contradictorio y maculado, y su cuerpo devuelto al polvo con galas y banderas, obra el milagro de la transfiguración de la carne en ideas, de la trascendencia del “crucificado” en el corazón de los campesinos continuadores de su programa: “era [...] una mano amplia, entrañablemente amiga desde el primer momento. Todo eso estaba escrito, y sin embargo Adán no pensó entonces que pudiera ser así y que la fatalidad tuviese una existencia tan exacta, tan definitiva e irrefutable. Empero, Natividad moriría, atravesado, crucificado” (p. 193).

No sólo debe morir, sino que debe hacerlo martirologicamente. El sacrificio de uno fragua el camino del nacimiento de la nueva fe, del destino que ahora se proyecta en forma de doctrina política, de “Causa”, tan ingente que resulta inescrutable, casi mística a los ojos del “bárbaro” Adán. En el “acontecimiento Natividad” se concibe la resurrección en la imagen del “hombre nuevo”,²²⁸ ese constructo ideológico y moral de procedencia soviética para designar precisamente la figura paradigmática y ejemplar de la revolución mundial que lleva por

²²⁷ En lo que pudiera incluso dar pie al desarrollo de una *simbólica de los milagros*, el camino de canonización de Natividad hasta el martirio de la muerte también está transfigurada con la simbólica historiológica de la productividad del héroe soviético y del “hombre nuevo”, en pasajes que remedan tesis himnicas dignas de un poeta designado para celebrar las glorias del plan quinquenal del Comintern. La geometría constructivista y el culto a los héroes se plantan abruptamente en el texto para inaugurar una simbólica del bien y de la salvación que, hasta el momento, ni siquiera se había insinuado:

Los surcos están ahí, paralelos, con su geometría sabia y graciosa. Son rectos y obedecen a esa disciplina profunda de la tierra que les exige derecho, honradez, legitimidad. Se mira su extensión como una malla sobre el humus y la vida que late, ordenando el crecimiento. Obedecen a un designio, a una voz plena y poblada de materias, que desde abajo decreta el milagro de la comunión con las cosas del aire, para que el pan se dé entonces como un hijo y encuentre casa la espiga y el sudor levante su estatua (p. 182).

²²⁸ José Ramón Enríquez propone una tesis que busca explicar al interior de la narrativa revueltiana el sincretismo ideológico y religiosos que está en la base de la figura crística Natividad. Para el investigador en la obra de Revueltas Cristo siempre va a ser considerado tan humano como cualquier hombre, es decir, es la representación del hombre mismo con su sufrimiento y su agonía, abandonado en el momento de mayor dolor por su Dios Padre (cf. José Ramón Enríquez, “Dios, Cristo y Cíclope en la obra de Revueltas”, en Edith Negrín *et al*, *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, sel. y pról. de Edith Negrín, Ediciones Era/Dirección de Literatura, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, México, 1999, pp. 265-274).

protagonista y razón el bien común entre todos los hombres del planeta, la erradicación de las diferencias, el Bien.²²⁹

Mirado desde la perspectiva histórica y del ateísmo que propone el materialismo dialéctico como método de conocimiento de la realidad, el sincretismo simbólico de Revueltas es, cuando menos, escandaloso. Por un lado, Natividad es el paradigma y la encarnación de una idea superior a toda contingencia, superación no sólo de los estados precedentes –que a la luz de la nueva futuridad se ven minimizados a la condición de rezago y contingencia reaccionaria–, sino también a la categoría de absoluto, de Idea trascendente más allá de las manifestaciones, atributos o fenómenos que puedan predicarse de ella. Al ser encarnación de una plenitud moral, social y política, Natividad resultará la inmortalidad de la gran causa marxista leninista y del proyecto del comunismo que el pensamiento ideológico suele explicar por medio de la asimilación del individuo en el nuevo gran sujeto, la clase obrera y la masa, entidad suprema de la sociedad utópica del socialismo. Sin duda, en esta asimilación del sujeto individual a un nuevo sujeto masivo, al proletariado, hay también una anulación de esa subjetividad egótica – manifestación del mal ampliamente desarrolla en la literatura sobre regímenes totalitarios, llámese fascismo, nazismo, comunismo, socialismo del siglo XXI–. Pero no habrá mayor conflicto en Revueltas quien, a pesar de entender el sacrificio, pone su mano para postular que

²²⁹ Estéticamente la confección del personaje de Natividad sigue los modelos del realismo socialista que imperaba en el gusto popular dentro de los escritores comunistas. Carlos Monsiváis recuerda cómo las obras de los escritores de izquierda de las décadas del treinta y cuarenta todavía arrastraban los códigos de representación de la literatura de la Revolución que victimizaba o encubría muchas veces maniqueamente de acuerdo con las exigencias de crítica política y denuncia social.

Sin decirlo la Vieja Izquierda acentuó y pulió la idea del martirio, venerándola en su dimensión vicaria, la sangre del obrero borra y limpia los pecados nacionales, sal a las calles con los brazos abiertos para que alguna descarga homicida te sorprenda en cruz. Claro que no fue así, tal distorsión es inadmisibles, o mejor, sería inadmisibles de no haberse dado el caso de la «literatura proletaria», el adensamiento de versos y novelas donde el obrero muere en el último capítulo a tiempo de que su joven novia recoja de sus manos la (empapada) bandera rojinegra. La circularidad del martirio, sufrir y morir y renacer en el pueblo, resucitar en los ojos arrasados y los puños en lo alto de una manifestación de protesta” (Carlos Monsiváis, *Amor perdido*, Ediciones Era, México, 1977, pp. 130-131).

para la consecución de la inmortalidad del héroe comunista de la masa es preciso no sólo aniquilar su individualidad, sino también la de los siervos que le suceden (dígase Úrsulo, Cecilia, Jerónimo), hombres sentenciados a morir en el momento del parto de una nueva era:

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

Natividad era un hijo de las masas; en ellas nutría su poderosa fe. Las masas repartían el pan de la historia y de este pan alimentábase Natividad. ¿Cómo iba a morir nunca? Cual en los antiguos ritos egipcios, un alimento, un pan de cada día, dábanle las masas al muerto vivo. Un pan secreto y nuevo, nutricio, inmortal, inmortalizador (pp. 212-213).

La pregunta no obstante se impone: si Natividad es el “hombre nuevo”, concebido en el eros comunista, y goza de todas las simpatías del camarada Revueltas, ¿por qué condenarlo a la cruz como el judío que tanta fe y sufrimiento ha aportado “en vano” (Revueltas *dixit*) a la subjetividad humana? Pésele a quien le pese, la respuesta es igual de burda que la estrategia. Revueltas quiere apropiarse de la simbólica de la resurrección para glorificar un nuevo tipo de trascendencia, ésta, la suya, de base política, social, histórica; una suerte de *Aufhebung* que viene a reemplazar la idea cristiana de la redención por la idea marxista leninista de la superación del capitalismo para acceder al estado superior de la sociedad y, con ello, del bien que representa el comunismo —“«Es como si no lo hubiera matado —pensaba Adán—, y ahora quieren que mate a Úrsulo, cuando él también está por encima de la muerte»”— (p. 213).

La figura de Natividad tiene una función histórica, ideológica, que supera cualquier otra simbólica de la trascendencia y de la inmortalidad representada en la novela. Muy en sus inicios la idea de la reencarnación del alma asoma en la subjetividad del hombre humilde mexicano en el momento en que Úrsulo, cavilante, se cuestiona los dogmas cristianos de la sobrevida y conmina a Dios a una mera idea contingente, traslaticia, psicológica, que ha convivido entre

todos como una de las tantas panaceas a las inevitables calamidades inherentes a la condición humana.²³⁰ El pasaje hace explícito el negacionismo del dogma cristiano de la resurrección:

No podía existir la vida eterna, la muerte eterna; eterna, sin límites. Aunque en los ojos de su mujer sí existía esa vida eterna. Rabia de ir por el cura y de que la muerte, quizá, no tuviese fronteras, grande como un músculo de Dios. «De cualquier modo ya no podrá salvar su alma», se dijo con pena, pensando en la niña muerta. Y tornaba a mirar las durísimas mandíbulas de su mujer, que parecía creer en Dios con ellas y con su calidad de huesos cerrados. «Ella es Dios y ella es el sacramento. Dios existe tanto en ella como en mí no existe». Pero lo cierto es que no era Dios, sino otra cosa la que, bárbara, despiadadamente, estaba exigiendo ahí que aquella muerte pequeña, que aquel soplo evadido, fuese preparado, dispuesto sagradamente para el misterio (p. 6).

Designarle un nombre a ese “misterio” es casi tan inane como las tantas veces que el narrador indistintamente utiliza tal vocablo a lo largo de la novela. Lo que sí hay que destacar es que el pasaje constituye el primero de toda una línea argumentativa atribuible a un autor modelo que en varios momentos, y en especial hacia el final, no podrá ocultar más la arrogancia ideológica del comunista José Revueltas que hará su voluntad en el universo creado como si fuera él mismo un “músculo de Dios” o, incluso, un “suplantador” de Dios –para evocar las palabras de Mario Vargas Llosa, años más tarde, para referirse a los novelistas totales del *boom*–.²³¹

No existe en su universo facultad de trascender después de la muerte, al menos no como lo propone la tradición soteriológica judeocristiana. Por eso hace decir a Úrsulo que Dios parece degradable y que entra en contacto con la humanidad (se manifiesta, como diría Mircea Eliade)

²³⁰ Muchos años después, en 1976, Revueltas va a radicalizar su posición sobre la existencia de Dios que, en ciertos pasajes se insinúan ya desde *El luto humano*. En la famosa entrevista con Gustavo Sainz hace suyas las palabras de Ludwig Feuerbach en *Esencia del cristianismo*, y sentencia: “Dios no ha creado al hombre, sino que los hombres son quienes han creado a Dios. Dios es una entidad social e histórica, y además ideológica [...] Rige social e históricamente las relaciones entre los hombres y por lo tanto no puede prescindirse de esta entidad, bien se crea en ella o no sea crea” (Gustavo Sainz, “Para mí las rejas de la cárcel son las rejas del país y el mundo”, en *Conversaciones con José Revueltas*, comp., pról., notas e índice de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Ediciones Era, México, 2001, p. 192).

²³¹ Cf. Mario Vargas Llosa, “Carta de batalla por Tirant lo Blanc”, en Joanot Martorell y Martín Johan de Galba, *Tirant lo Blanc*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 9.

sólo mediante la utilería de una serie de rituales de cuestionable efectividad creados a lo largo de la historia por la institución eclesiástica. Con ello Revueltas pone en evidencia una presumida ineffectividad real de los dogmas eclesiástico. Como el bárbaro que entra en el templo de la ciudad saqueada y echa abajo imágenes y ofrendas, se niega a aceptar los dogmas de la iglesia católica y apenas los reduce a una actividad utilitaria con incredulidad e ironía: “el último sacramento, la final comunicación de los pecados, el último aceite, el óleo santo del rey de los judíos no era otra cosa que la inmortalidad” (p. 8).

La minimización simbólica de los conceptos judeocristianos alcanzará, por supuesto, en la apostasía de uno de los siervos de Dios su remate enfático. La vida del cura en la novela describe el camino (también en clave mítica) del abandono de un vicario del Señor de casi todos sus mandamientos y la subversión, por medio de la comprobación empírica de otras formas del bien, de los dogmas y las doctrinas apostólicas romanas.²³² En el momento de su muerte, cuando va en la caravana abriéndose brecha entre la tormenta para llegar a ningún lado, el horror de la finitud lo consume y no precisamente por la condenación al infierno, aunque, en efecto, ya para entonces ha cometido el peor de los pecados (ha matado). Por el contrario, será el terror ontológico de la finitud de la existencia y del fin de todo para el hombre en el instante de la muerte, el horror de la consciencia de la partida definitiva. Es casi imposible no reconocer, entre las filigranas de la consciencia del cura en su fin, la intromisión de una voz apodíctica que desliza, en medio del cosmos simbólico del mal judeocristiano, una concepción de la muerte de

²³² Las estrategias compositivas y de orden narrativo que se convocan aquí para la subversión de varios de los conceptos y doctrinas de origen bíblico y teológico han sido ampliamente analizadas por los estudiosos de *El luto humano*. Remito al comentario que dedica Elba Sánchez Rolón al asunto a partir de su análisis del personaje del sacerdote (cf. Elba Sánchez Rolón, “El cura y la búsqueda de Dios: la terrenalidad”, *Cautiverio y religiosidad en El luto humano de José Revueltas*, CONACULTA/Instituto de Cultura del Estado de Durango [Fondo Editorial Tierra Adentro 308], México, 2005, pp. 116-137).

matices existencialistas en la que, sin dudas, se descubre además la subjetividad del hombre José

Revueltas:

Huyó entonces aterrorizado, pues el pavor de la muerte circulaba por sus venas. Siempre tuvo miedo de morir, un gran miedo. Sentía que la muerte era como una vida especial, hiperbólica, de la conciencia; una vida en que tan sólo la conciencia, sin limitaciones físicas ni sociales ni terrenales, actuaba para desnudar sin remedio el espíritu del hombre, penetrándolo como nadie lo había penetrado jamás. Sobrevenía entonces el horror; pero un horror inhumano, más allá de todo lo que conocemos, donde la conciencia, insomne, descubría uno a uno rincones que se estuvieron negando siempre, antes de la muerte, pero que después no se podían contradecir. (p. 207)

Si al final de *Los muros de agua* se advierte la imponente subjetividad autoral que opera un giro abrupto en la enunciación, que contradecía la propia subjetividad de los personajes y la lógica simbólica del mal articulada a lo largo de toda la obra, en *El luto humano* se observan las fauces de un Autor-Dios que hace valer su poder sobre el universo creado para construir a sus hijos y matarlos en su nombre y favor. Así me gustaría pensar la simbólica que sostiene la creación del héroe Natividad, transfigurado en ese “hombre nuevo” crístico, como una entidad en la que el Autor-Dios no sólo concentra todos los atributos positivos y todos los signos de luz posibles de recabar del imaginario rudimentario del realismo socialista de exportación soviética, sino que además lo instala como artefacto simbólico para proponer un tipo “plausible” de trascendencia –para ser más claro todavía–: un único tipo de inmortalidad y redención humana, o sea, una nueva panacea.

Sólo a partir del vínculo de Revueltas y Natividad hipostasiados en la idea superior de la Causa común del socialismo puede hallarse un sentido a esa simbólica teleológica de naturaleza sacrificial que se despliega a lo largo de la obra, ya en la “misteriosa” razón suprema, inefable,

detrás de la muerte de Chonita,²³³ ya en la salvación que inocentemente intuyen los campesinos cuando se lanzan a huir bajo la tormenta,²³⁴ ya en las tantas preguntas sobre el sentido mismo de la muerte,²³⁵ ya en la razón de ser –dentro de la simbólica de la trinidad del hombre revueltiano–, del anticristico Adán, cuya maldad parece existir sólo para ejecutar el homicidio que resultará en nacimiento de una Idea ante la mirada satisfecha y sonriente del Autor-Dios todopoderoso José Revueltas.

La grandeza y la pureza inmaculada de Natividad viene a representar, incluso, una negación del mito teogónico que patentiza a Adán como el pecador primigenio, pero, sobre todo, el constructo simbólico de Pablo que enlaza al primogénito creado, con el Hijo de Hombre, primer resurrecto, figura del dolor y de la redención de una nueva era en quien se hace la unión entre Dios y todos los hombres.²³⁶ El encumbramiento de Natividad también se basa en una renegación de la ascendencia adánica y en una transfiguración, en una suerte de *Übermensch*, que está más allá de ese desvío original adánico que convierte a todos los hombres después de él en pecadores ante la mirada de Dios, más allá de los valores del bien y del mal creados por la tradición teológica y teogónica judeocristiana.²³⁷ Esta figuración del superhombre proviene de la forja del trabajo y de la ciencia, de las fuentes sonoras del progreso y la ilustración, de la fuerza

²³³ “Pero lo cierto es que no era Dios, sino otra cosa la que, bárbara, despiadadamente, estaba exigiendo ahí que aquella muerte pequeña, que aquel soplo evadido, fuese preparado, dispuesto sagradamente para el misterio” (p. 6).

²³⁴ “Pero con todo, caminar, buscarse, porque aun cuando fueran derrotados, algo les decía, muy dentro, sin que oyeran nada, que la salvación existía, si no para ellos para eso sordo, triste y tan lleno de esperanza que representaban” (p. 65).

²³⁵ “Aun cuando, ¿qué sentido encerraba aquello frente a todo lo muerto, frente a todas las cosas muertas y sin resurrección?” (p. 16).

²³⁶ Para una aproximación filosófica del segundo Adán o de la comunión teológica entre el primer hombre y Jesús Cristo, el Hijo de Hombre, que orchestra Pablo, remito al libro de Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, aquí ya citado en varias ocasiones y al excelente *El tiempo que resta*, de Giorgio Agamben, también referenciado al principio de este capítulo.

²³⁷ El *Übermensch* es la figura filosófica que Friedrich Nietzsche propone en su clásico *Así habló Zaratustra* de 1883, en oposición a las figuraciones de la sobrevida y la redención que el pensamiento moral judeocristiano había sembrado en la subjetividad de occidente (cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 2011).

solar de la utopía que tiene por fin siempre alcanzar el mayor de los bienes posibles y cuyo placer se concentra en la satisfacción por la aspiración y la certeza en la existencia siempre de una futuridad. Natividad es la creación en sí de un hombre nuevo que habita en la masa y se compone por la masa. Existe gracias al poder de la voluntad humana de superar las contradicciones egocéntricas de su yo para descomponerse en el superyó de la multitud, nueva figuración del Bien. Es el hijo de un nuevo tipo de hombre de acción, de un nuevo héroe que dedica todos los recursos a ese provenir. Es el hijo del escritor José Revueltas.

Esta simbólica del fin del mal en torno a la figura de Natividad se caracteriza por su composición híbrida y su sincretismo simbólico. Por más que se detecten las inflexiones ideológicas que prescriben el sometimiento del individuo a la causa superior del pueblo, Revueltas convoca los símbolos y mitemas primordiales de lo sagrado y sus expresiones cristianas. Urde como nadie en México en el momento un texto profano e iconoclasta cargado de sacralidad. Por eso es que la simbólica del fin del mal que configura contemplará además una simbólica de la redención: comprende, por un lado, el asesinato del “hombre nuevo” –sin rezagos raciales ni religiosos ni culturales– a manos de su pueblo como un chivo expiatorio sobre el que recae toda la maldad del pasado y, por el otro, el acto de sacrificio que se revertirá en bonanza para el “pueblo nuevo”, en la única posibilidad de superación de la humanidad toda para adentrarse un futuro histórico.

5. 4. Adán encadenado o la cancelación de la libertad

El periplo simbólico de Adán (Caín-Judas-Anticristo) está trazado de manera tal que la figura del hombre del mal –lo más cercano a lo que pudiéramos pensar en Revueltas como la encarnación

del mal absoluto—, si bien pudiera coronarse con cierta dignificación frente al resto —por más que ésta se deba siempre a un vínculo parasitario respecto del superhombre del bien—, será difuminada y el personaje sentenciado a la indistinción por la lógica moral del bien revueltiano (llámese salvación, esperanza, bondad o como se quiera), o sea, a una muerte vulgar, ordinaria, como cualquiera entre las tantas otras que abruma el paisaje de la novela. Sea un dios azteca, un veterano de la Revolución, un títere del gobierno, terminará su vida como un asesino común al que su comunidad viene a cobrar todas las muertes que le ha arrancado. En la extensión del argumento, la dignidad malvada del personaje irá menguando. Adán pasará de ser una deidad sacrificial primordial a un simple asesino asalariado cuyas aspiraciones de grandeza se ven coactadas o frustradas, porque en una lógica moral con base en el bien el sociópata no podrá quedar ileso.

Adán no es solamente la configuración simbólica de un mal que, para Revueltas, el hombre lleva consigo en un recóndito espacio entre las filigranas de la conciencia y que se manifiesta en cualquier momento de la vida. También, el único personaje que se plantea (y se desarrolla, ya sea por impericia y desproporcionalidad del autor deslavazado que escribe), en tanto conflicto individual, la posibilidad de la libertad humana como aspiración y consagración suprema del hombre. Pareciera que Revueltas, desde 1943, le concede a su personaje Adán y, con esto, al sujeto, esa dignidad basada en la asimilación consciente en un estado de libertad al que se accede (en la línea del supremo Marqués) por el mal mismo, por el abandono deliberado del yo a la imponente Cosa, inefable, misteriosa, indefinible, que forma parte de nuestro ser y que nos ata a la muerte, la autoconsumisión y la nada. El pasaje donde se asila semejante intuición puede leerse como uno de esos en los que el autor de *El luto humano* alcanzaría una potencia y solidez en el lenguaje inigualables a lo largo de la totalidad de su obra literaria. Hay

atisbos de cierta belleza en la consecución de estas frases; la prueba de ello es que apenas queda resquicio para distinguir (como casi siempre permite su literatura) entre la cosmética y el cosmos:

Se apoderó de él nuevamente ese vértigo abismal al que ya estaba acostumbrado. El mismo que lo poseía antes de cualquier crimen; la tendencia enfermiza a mirar el precipicio convocando a entidades absolutas y terminantes, tocando regiones vedadas al espíritu.

Cuando el ayudante hubo partido, se sintió como otro ser, lleno de orgullo y de fuerza. Hoy era un jugador sobre el más fantástico tapete verde. En su yo interno se forjaban elementos de una naturaleza extraordinaria, elaborados con materiales más allá del hombre mismo: violencia ciega, señorío sobre el destino, capacidad de destrucción sin límites. Era aquello representar el papel de destino; no sólo prestarse como ejecutor de sus designios, sino actuar como destino hecho carne y ser vivo, con voluntad creadora y destructora, con el minuto crucial en las manos, todopoderoso, instrumento de la más alta e inconcebible soberanía (p. 138).

Entre las antinomias semánticas, resultantes de esa contaminación entre el discurso de la enunciación y la representación del personaje en el enunciado, es posible identificar un Adán que alcanza un estatus de libertad en el acto de matar. Sin embargo, el hecho de que esa “soberanía” sea, antes que nada, encarnación del destino, de un designio, de algo exterior, superior y numinoso, prescriptor de su voluntad, hace pensar otra vez en esa sujeción a una Causa (léase, programa, proyecto, lógica histórica) y, por tanto, de una imposibilidad de la libertad cabal del héroe del mal en José Revueltas.

Adán será coronado con la libertad, pero esa libertad es aquella en la que se conjugan la fuerza inherente del mal del hombre y un destino que se justifica en la superación misma de la presencia del mal, en su contrario vencedor. La grandeza de Adán estará siempre subordinada a la grandeza de su crimen. Sólo la muerte de Natividad y el posterior tiempo mesiánico que inaugura otorgan sentido a ese momento que se dignifica como instante de suprema “soberanía”.

Sin más, así invade la novela la sombra del hegeliano Revueltas para manipular todas las partes como un portentoso Dios omnisciente. En su universo literario sólo prevalece lo que se justifique históricamente, por medio de una razón práctica que guíe la consecución teleológica de un Bien.

Las connotaciones simbólicas de la caída del héroe del mal serán sumamente representativas del hundimiento de la figura de iniquidad en el hombre trinitario revueltiano. No por cometer el crimen de la supuesta salvación histórica de todo un pueblo, una masa, una Causa, Adán expiará la mácula originaria y la mancha, la tara sanguínea, la composición agonística y rastrera del mexicano histórico y corriente que aquí se ha configurado. Como ya se adelantaba, perecerá por la misma causa vulgar, sanguinaria, mimética, inmanente en todos los hombres y mujeres mexicanos indistintos en el instante final como Úrsulo, Cecilia, Jerónimo y Marcela, Calixta y Calixto, y el sacerdote que lo asesinará. Su muerte es tan incidental y funcional en la lógica simbólica de Revueltas como la de Úrsulo y todos los demás personajes. Que sea precisamente el cura quien la perpetre —más allá del efectismo que consigue el autor modelo tras haber retenido la información a lo largo de toda la obra aunque no precisamente a base de un pretendido manejo del *suspense*— no tiene más significado que el mismo que vaticinaba en una frase coloquial la sabiduría popular.

Y quién sabe por qué el más, pues a lo mejor sólo a cinco había matado. Pero la gente era una gente humillada desde hacía muchos años y muchos siglos; humillada desde su nacimiento, y la palabra más era tan sólo para indicar que el criminal —o los criminales de siempre— seguirían matando. «Más de cinco». Más. Más. Fatalidad pura, resignación triste y antigua, donde una apatía interior, atenta, inevitable y desolada, esperaba, sin oponerse, crímenes nuevos, más y más difuntos (p. 14).

Matar y ser matado está en la esencia de hombre mexicano y universal de Revueltas. El que sea el sacerdote quien ejecuta el crimen acaso tenga más relevancia para la confirmación de un discurso ideológico negador de la fe cristiana —en tanto soporte subjetivo de una humanidad que

no ha podido eliminar el mal manifiesto cíclicamente en guerras absurdas y enemistades cismáticas-, que en una presumible dignificación de la muerte del héroe novelesco Adán. Forma parte de su esencia, siempre lo ha hecho y lo seguirá haciendo. Si el cura mata es porque Dios permite que mate, porque así ha creado al hombre. Si mata es porque la justicia divina le queda deficiente, porque existe en él mismo la satisfacción de la revancha de sangre, porque también participa de la vanidad de igualar al Todopoderoso “que da y quita la vida”, una facultad siniestra del hombre universal que siempre es castigada con más mal, con más diferencias, con más enemistad, incompreensión y desunión.

La idea de que el hombre del mal representa un destino y que debe existir, destino que es, por un lado, obra de Dios y, por otro, una función cosmológica, filosófica y biológica, está por ejemplo en una frase donde Revueltas celebra la irreversibilidad de la muerte en la subjetividad del hombre revueltiano: “iba a salvarlo y Dios sabe por qué. Acaso porque se trataba de salvar una especie de destino representada por aquel hombre. Por aquel Adán, hijo de Dios, padre de Abel, padre de Caín; de salvar el fratricidio oscuro; el crimen del Señor, del Hijo, del Espíritu Santo” (p. 16). Adán es el hombre que no tiene fin, su muerte es tan insignificante porque seguirá habiendo adanes, es un absoluto de la existencia. He aquí una de las razones por las que el mundo se perpetúa históricamente en el mal (así Revueltas). Esa pulsión instintiva y bestial que lo domina termina considerándose como una parte del ser, inalterable, insuperable, ajena a toda posibilidad de transformación: “la noche parecía no tener fin, y Adán, dentro de La Cautibadora, como dentro de un ataúd, con el cerebro oscuro y la respiración entrecortada, tampoco tenía fin” (p. 17).

Pero este tipo de hombre a José Revueltas no le interesa o, al menos, no recibirá (y en esto se distingue del Dios que, a fin de cuentas, premia a Caín con un pueblo y descendencia) de

él sus favores ni portará el fuego prometeico de la inteligencia y el progreso, ni la bandera roja de la Causa. Por eso lo condena al anonimato de la totalidad universal, a fundirse en la inevitabilidad de la muerte biológica, como uno más de los personajes de esta historia que mueren simplemente porque han vivido. Bajo ese proceso de rebajamiento y vulgarización del héroe del mal es que también podrá leerse ese desliz autoral –incoherencia mayúscula en la composición novelística– en aquel pasaje en que, de repente, en la conciencia de Adán emerge la culpa por haber asesinado a Natividad, y una necesidad religiosa, cristiana, de expiarla de algún modo. Aquí la reflexión del personaje tocado repentinamente de benevolencia y piedad:

Por primera vez en su vida sintió ternura, felicidad, un abandono confiado. «¿Es que yo también la quiero?», se preguntó, y al advertir que sí, se dio cuenta también de que todo había acabado para él, que a partir de ese instante empezaría a pagar sus culpas, a estar solo, solo con ella, perseguido sin descanso, por los siglos de los siglos, como Caín. No tenía armas. Era bueno (p. 211).

Matar a Natividad es algo “bueno”, necesario, según el dios autoral Revueltas que, en cualquier momento nos sorprende, como en este pasaje citado, con la pluma fácil del melodrama lacrimógeno, decimonónico y cristiano, de la que, lamentablemente para nosotros, lectores del siglo XXI, no siempre buscó apartarse. Revueltas ha convertido de un plumazo a un *killer* siniestro, un héroe de la libertad, en un siervo pecador, en sumiso esclavo de la subjetividad soteriológica que dominó occidente a partir del nacimiento de Cristo, en una presa inocente y sufriendo (como aquellos personajes “prehistóricos”, Cristóbal y Abel), de la lógica del crimen y el castigo moral, de la falta, la culpa y la condenación.²³⁸

²³⁸ Ha de hacerse aquí una declaración de principios. Esta lectura que propongo no abandona cierta lógica argumentativa, si se lee desde una lógica del mal reconstruible a partir de los retazos y fragmentos de enunciación e ideas que están desperdigados a lo largo de la novela, y que son atribuibles a una figura enunciativa que se corresponde con el autor empírico José Revueltas. Por el contrario, si atendiéramos, como han hecho muchos de los especialistas –lo cual es completamente legítimo y correcto–, a la construcción del personaje en su desarrollo diacrónico, observando la concreción de actos de focalización narrativa del narrador en él, entonces se hallaría una

Y la causa lógica en la anécdota no es otra que el asesinato del mismísimo “hombre nuevo”, de la figura del progreso y la causa socialista. Adán es, antes que todo, un “pecador histórico”, el primero por el cual estamos condenados a experimentar un sufrimiento inexplicable, el primero por el que habremos siempre de matar a nuestro hermano, el primero por el que hay que sacrificar al amigo, a la virgen, a la niña, al extranjero, el primero por el que expoliamos a los paisanos, el primero por el que asumimos honrosos la defensa de un orden por anular y autodestructivo que sea, y (aquí lo más reprochable en la lógica del mal revueltiano) es el hombre retrógrado, reaccionario, ciego e ignorante que impide con su existencia la evolución de la Historia, la parusía del hombre soteriológico, el establecimiento de una nueva Revolución:

Adán comprendía. Lo había comprendido desde mucho tiempo antes. Lo comprendió desde el día en que le encomendaron esa muerte, pues adivinaba lo que era aquel hombre lleno de juventud, de fuerzas nuevas, de poder misterioso. Hombres como Natividad se levantarían una mañana sobre la tierra de México, una mañana de sol. Nuevos y con una sonrisa. Entonces ya nadie podría nada en su contra porque ellos serían el entusiasmo y la emoción definitiva (p. 211).

Ahí quedó la libertad humana. Hurras al Dios Natividad, el nuevo Rey.

incoherencia rotunda en su delineación. Es sencillamente ilógico, ya sea como planteamiento simbólico, ya como narratológico, retórico, discursivo o semiológico, el hecho de que el personaje de Adán (o la configuración de su consciencia como parte de la subjetividad de un yo) se muestre, tras haber asesinado a Natividad (p. 211), presa de un sufrimiento y de un horroroso temor al castigo divino, en franco recurso a la subjetividad cristiana de la culpa; y que, con posterioridad en el tiempo de la historia, planee con la fascinación de un sádico, de un hombre que está más allá del bien y del mal, el asesinato de Úrsulo y Cecilia, y lo considere un acto de consagración de su ser en la abyección –“Razonaba así no porque le repugnara el cometer nuevos crímenes, sino porque aún no llegaba aquel que le daría la victoria, la sensación firme, cabal, segura, del poder, de la superioridad”– p. 127). En la lógica simbólica (apegado a la secuencia anecdótica de acontecimientos presentados), asesinar a Natividad no convierte a Adán en el sujeto del mal. Ya lo era desde la guerra o, incluso, desde el momento mismo en que es consciente (y apelo aquí a las palabras del narrador) de que matar lo convierte en un otro bestial pero poderoso, y se niega a darle el tiro de gracia a aquel usurpador de mujeres con nombre de ángel que excitará, por primera vez, la embestida del “monstruo”.

Para una concepción del mal en José Revueltas o una conclusión en suspenso

La primera narrativa de José Revueltas toma, bajo el efecto de la mirada hermenéutica del mal, la forma de una composición orgánica, de un sistema simbólico y estético en el que los distintos semas, signos, voces, ejes temáticos, motivos, personajes, historias, ideogramas,²³⁹ además de mostrarse con su propia autonomía representativa, adoptan una funcionalidad otra, mayor, de segundo grado, cuando se ponen en contacto recíproco y establecen una interrelación sintagmática y paradigmática. Vistas a posteriori, desde el privilegio del exégeta, las tres primeras novelas proponen, en su conjunto, un proyecto estético y cognoscitivo del mal a partir de un examen figurativo, simbólico y moral del hombre biológico, del hombre antropológico y del sujeto de la existencia humana.

Neófito en el estudio del idealismo hegeliano y coqueto lector de teorías evolucionistas de las especies,²⁴⁰ Revueltas parece siempre necesitado de cubrir los extremos del objeto que hace suyo para el examen, gustoso de fraguar posibles genealogías. De ello nace esa aspiración

²³⁹ Cuando aquí me refiero a “ideograma” acudo al significado que le dan Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano cuando revisan el que anteriormente le había dado Bajtín.

La vida como conjunto de acciones, acontecimientos y experiencias se convierte en argumento, trama, tema, motivo sólo después de haber sido interpretada a través del prisma del marco ideológico, sólo después de haberse revestido de un cuerpo ideológico concreto. Una realidad de hecho que no haya sido interpretada ideológicamente, que esté, por así decirlo, todavía en bruto, no puede formar parte de un contenido literario.” Ese “cuerpo ideológico” es el ideograma: elemento del horizonte ideológico, por un lado, y del texto, por el otro. [...] El ideograma es la representación, en la ideología de un sujeto, de una práctica, una experiencia, un sentimiento social. El ideograma articula los contenidos de la conciencia social, posibilitando su circulación, su comunicación y su manifestación discursiva en, por ejemplo, las obras literarias (Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Literatura/Sociedad*, Librería Edicial, Buenos Aires, 1993, p. 54).

²⁴⁰ En *Las evocaciones requeridas* pueden verse sus lecturas de libros de divulgación científica, y hasta puede hallarse un pasaje en que Revueltas celebra, con entusiasmo de pupilo konsomol, la buena calidad y la enseñanza que abreva de los libros de textos sobre anatomía y fisiología usados en el sistema educativo soviético. Pero no sólo serán textos divulgativos; interesado en un conocimiento total del ser humano también acude a tratados científicos (cf. José Revueltas, *Las evocaciones requeridas [Memorias, diarios, correspondencia]*, t. 1, *Obras completas*, t. 25, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de José Emilio Pacheco, Ediciones Era, México, pp. 145, 151, 157).

totalitaria para configurar estéticamente los fenómenos, ese ecumenismo simbólico que dispone de un andamiaje formal sobre el que ensaya los más pretenciosos de sus proyectos narrativos y, sobre todo, esa necesidad de trazar los contornos, de acceder a los límites, ya sea del sujeto mismo o de una figuración suya, particular, del universo, de demarcar el inicio y el fin de las cosas.

Para llegar a plantear una comprensión orgánica del mal como la que percibimos en la primera narrativa revueltiana su artífice se dirige a la emergencia de la angustia en el niño y su siempre traumático paso hacia el adolescente en medio de un proceso de reconstitución del yo, psíquico, social y cultural. El Cristóbal de las dos versiones de *El quebranto* aparece en los albores de esa cartografía simbólica como la figura del “recién caído”, como una proyección adánica adulterada por una idea pecaminosa del mal predominantemente católica. Con él nace, también, el universo de la trasgresión humana que, revestida del carácter moral que le infunde la doctrina del pecado sobre la base de la separación entre el alma y el cuerpo, se plantea como un evento no sólo inevitable, sino también inherente al sujeto. Dicha concepción del mal centrada en él va a desarrollarse luego en la figura del “hombre rebelde” como condena, pero también como atavismo que debe ser superado por la voluntad y el ejercicio de la consciencia moral.

Precisamente, con una complejidad estética y filosófica mayor, en *Los muros de agua* el mal ya no sólo será comprendido bajo la lógica jurídica del pecado, como sucedía en la subjetividad limitada de Cristóbal y Abel, ni obedece a los conflictos que brotan en la configuración del yo dividido entre pulsiones del inconsciente y formulaciones de la consciencia, sino que además intervendrá como una fuerza que habita en el interior del hombre y que lo coloca justo enfrente de sí y de sus propios límites, en instantes que resienten la anhelada facultad de hacer uso “correcto” del juicio moral. Como intenté demostrarlo, a partir de esta

segunda novela, empieza a tomar nuevos matices la entidad que he denominado “el sujeto revueltiano”, para entonces ya una combinación de héroe ético, trasgresor deliberado de las normas políticas que rigen una comunidad por la aspiración altruista al cambio y el mejoramiento social, y de héroe trágico que asume su desgracia sin ofrecer mayor resistencia, su caída física y moral como si se tratara de la confirmación de un destino previsto.

Si en *El quebranto* se observa el amanecer sombrío de un hombre pusilánime y terriblemente angustiado, sin más razón que la angustia misma de la existencia, incapacitado de acceder a los misterios del horror que la razón ignora, en *Los muros* se descubre la lógica de un proceso de ascenso heroico de la subjetividad política y moral, y la consecuente incursión en el declive tras un mediodía por lo general efímero. Víctimas de sus propias pasiones, producto de un medio social criminalizante, sujetos de la voluntad rebelde, los reclusos de la isla penitenciaria, como se vio en el capítulo 3, quedan inermes ante una fuerza superior y ambivalente, heterogénea; a veces interna, como si anidara en el corazón humano, a veces externa, como si se tratara de un destino resuelto por un poder sagrado y atroz de la isla.

La hecatombe que se avecina con la plaga y queda pendiendo sobre el escenario simbólico del espacio penitenciario, llegado el final de *Los muros*, reaparece como una gran cortina de viento, polvo y lluvia negra, en el retablo apocalíptico que se forja en *El luto humano*, pieza en la que culmina el proyecto de configuración simbólica del mal entrevisto desde las primeras líneas de *El quebranto*. En éste, el nacimiento del hombre desde el caos originario; en aquél, la inmersión irremisible de ese mismo hombre en el caos final. Ambas obras delimitan los confines del marco simbólico de la “primera narrativa” de José Revueltas. Ambas componen la apertura y el cierre de un sistema lógico y simbólico del mal, ciclos de un ciclo, en el que el origen y el fin del universo se identifican, a la vez, con el nacimiento y la muerte del hombre.

En los primeros tres textos analizados, por más que un autor modelo persiguiera, a base de fórceps retóricos y enunciativos, hacer de los personaje una composición simbólica que concentrara la condición humana, siempre el hombre aparecerá enmarcado en una circunstancia específica (temporal, espacial, anecdótica), lo cual delataba más los tejemanejes de la “representación” (con toda la urgencia mimética que reclama para sí el término) de un estado de la existencia, contingente, coyuntural, transferible, antes que una pretendida configuración ontológica. Las fuerzas de la isla penitenciaria, misterioso arsenal de energías degradantes, quedaban insinuadas –y confundidas²⁴¹ con las potencias pulsionales del sujeto en forma de fatalidad trágica, gracias a los rejuegos analógicos que vinculaban la conducta de los personajes y la naturaleza exterior que los rodeaba. Con *El luto humano*, sin embargo, Revueltas buscará acceder a la subjetividad humana no tanto por medio de la exploración psicológica o social de las manifestaciones del yo, sino por la arrogación del derecho de creación de una figura en particular, la de un sujeto genuinamente revueltiano, cuya existencia se define y asimila a la comprensión científica y filosófica que el propio Autor-Revueltas alcanza a tener de la existencia de las cosas en el mundo. Esta concepción holística del mal tiene fundamento cognitivo en los epistemes históricos, biológicos, políticos y filosóficos que conviven en la subjetividad de José Revueltas en la época en que escribe. Como sostenía Sichère, el sujeto contemporáneo, o al menos, después del siglo XVIII, se ve obligado a lidiar con la consciencia de su finitud sin la presencia de Dios y con una propuesta sustitutiva (desde el nihilismo hasta el ateísmo y el materialismo histórico) que no ha conseguido ofrecer sistemas de pensamiento y, mucho menos,

²⁴¹ Esta fusión la volvemos a encontrar en el personaje de Adán en *El luto humano* en quien confluyen, a veces confundiendo, el determinismo de un designio sobrehumano y las pulsiones destructivas e irreprimibles del sujeto.

lógicas de solución a la gran incertidumbre y desazón del hombre ante la precariedad de la existencia, la sempiterna incidencia del mal y el temor a la muerte.²⁴²

Revueltas precisamente es depositario de esa herencia cismática del pensamiento occidental, de esa proclamación de la muerte de Dios a manos del hombre ilustrado y librepensador, y partidario de un grupo de valores asociados al progreso liberal y el desarrollo empirista bajo la égida de una razón científica, práctica e ideológica. Colocándose a sí mismo en el extremo cenital de una línea de pensamiento que viene desde los orígenes de occidente, Revueltas parece creer que todas las formas precedentes de relación subjetiva del hombre con la realidad han conformado una figura de la subjetividad humana en la que se trasluce no sólo las expresiones del mal, sino también los valores, las creencias, las prácticas y los fenómenos que han hecho imposible librarse de él.

En cierta medida, cuando se detiene frente al hombre y su historia, sólo ve una criatura en permanente sufrimiento, estancada en una ancestral cadena de fracasos que se ha repetido con variaciones y constantes a lo largo de la historia. En ese sentido, la hecatombe natural con que abre y cierra *El luto humano* ha de entenderse como una proyección cosmológica de un desastre axiológico y moral que opera ya no sólo en el sujeto, sino en la humanidad toda, cuando se revela, en su propia constitución y desarrollo, al límite de sí misma, afirmándose y negándose a la vez. El famoso final en que el grupo de sobrevivientes con dos cadáveres a cuestas,

²⁴² Para Sichère el mal constituyó a lo largo de la historia del ser una problema que el sujeto podía soportar con la unión orgánica del hombre con Dios; pero esa estabilidad quedó fracturada y el sujeto dejado en el desamparo absoluto cuando se erigió el imperio de la razón científica y los sistemas de regulación ética y moral por medio de la ley, los cuales no han podido explicar todo el dolor y el daño que acaece en el mundo. Ciertamente, Sichère no será el único que acepte el mal como un enigma constitutivo de la realidad del sujeto pero sí unos de los pocos que, al recuperar los mitos bíblicos de la cohesión del alma y del cuerpo y de la Alianza del pueblo originario como episteme que informa la experiencia del mal incluso hasta nuestros días, conserva la discusión al margen de categorías morales, éticas y hasta culturológicas que definitivamente intervienen en nuestras maneras de pensar y padecer la iniquidad (cf. Bernard Sichère, *Historias del mal*, trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 17-18).

representantes de un tiempo histórico, biológico y anecdótico, desfallece después de tanta agonía, carestía y trabajos de todo tipo, frente a la definitiva voracidad de un grupo de zopilotes, no sólo concentra en su efectismo grotesco la carnicería que se impone como imagen rotunda de la inminencia de la finitud, sino también el silencio paralelo que sentencia la caída de los dioses, un auténtico *Götzen-Dämmerung*. Revueltas es el hombre que escribe después de Nietzsche y el marxismo-leninismo, partiendo del hecho de que la idea de Dios ha sido un constructo de la subjetividad humana, como los dioses paganos de Grecia, Roma, Tula o Tenochtitlan, y, por tanto, fundamentar nuestra relación con el mal y la muerte en el temor a su incidencia resulta, cuando menos, inane; cuando más, completamente absurdo.

Para Revueltas la prueba irrefutable de la inexistencia de Dios es que hemos vivido bajo el supuesto de su potencia por un temor infundado –por falta de una, siempre ponderada, iluminación racional–, sin que ello hubiera sido suficiente para evitar el dolor humano, el nacimiento y la caída de imperios y culturas completas y, mucho menos, sin que garantizara algún tipo de redención o estado de beatitud o bienestar empíricamente corroborable. De esa terrible constatación se quiere dar cuenta a lo largo de *El luto humano* en todas las dimensiones posibles, como si se tratase de un ajuste de cuentas del pasado, de la ejecución de un enfebrecido nihilista que vocifera la falsedad y el absurdo de los dioses, las religiones, las creencias y los ritos de una civilización entera. Uno de los principales blancos que excita un despliegue de técnicas y símbolos con el objeto final de desvirtuarlos es la subjetividad cristiana, fundada aquí, básicamente, en la doctrina del alma y el cuerpo que no sólo patentiza la singularidad del hombre como criatura única e irremplazable, sino también la justificación del sufrimiento físico de la carne en tanto condición para la gloria en el reino de Dios.

¿Qué consecuencias traería para el hombre si Dios realmente existiese?: se pregunta Úrsulo en plena crisis de fe en su tambaleante ateísmo, no obstante la respuesta en ningún momento será positiva. La promesa de vida eterna y resurrección que propone el dogma cristiano no compensa, según Revueltas, todas las penas en vida. Los conceptos del alcance de la “bondad” de Dios en el cumplimiento de la “pasión” y de la “salvación” ultraterrena por los sacrificios, represiones y abstinencias en la tierra serán insistentemente cuestionados con la acumulación enfática de una cadena de calamidades e infortunios. La carestía, el fracaso de los planes agrícolas, la conducción caprichosa de una naturaleza que se prodiga, menos sabia que impertinente, con abundante lluvia y extrema sequía, la muerte de una niña que resultará pecadora sin importar su nubilidad ni su candidez,²⁴³ o la evidencia palmaria del dolor físico por la constatación sensible y vulgar de los signos de degradación fisiológica a la llegada de la muerte, se ofrecen en un catálogo de argumentos empíricos como prueba y desestimación de las concepciones que condenan una vida de sufrimiento corporal, de sacrificios, rezos imploratorios, invocaciones desoídas, temor por la presunta llegada de un Juicio que, después de tantas inmersiones del alma en los abismos de la realidad *real*, sentenciará seguramente la condena en el infierno.

La escena en que los miembros del grupo rezan con obstinación, la censura intempestiva de Úrsulo a las oraciones del vicario vaciadas de sentido en medio de la consumación del mal o el infierno terrenal, o el soliloquio de ese mismo sacerdote (en voz del mismísimo Revueltas), figura alegórica en la que se pretende condensar por acumulación la negación de la ley prohibitiva de Dios y de los dogmas eclesiales sobre la salvación individual –lo mismo enarbolando el placer de los brazos de una prostituta o por predicar en altares de espinas y

²⁴³ Dice Úrsulo mientras se dispone a ir por el cura en medio de la tormenta: “«De cualquier modo ya no podrá salvar su alma», se dijo con pena, pensando en la niña muerta” (p. 6).

serpientes para adorar credos heterodoxos—, hacen de la novela, al menos en los planos discursivo e ideológico, un relicario de negacionismos axiológicos.²⁴⁴

Aunque tamizado por una suerte de eros melancólico del pasado autóctono y de una admiración por las culturas originarias de México,²⁴⁵ algunas de las creencias implícitas en la religión nahua también pasan por el filtro del nihilismo materialista del autor. En la configuración de la simbólica de la mancha y de la sangre asociada a una arqueología del mal en el hombre mexicano subyace siempre una reprobación de las creencias sacrificiales y los rituales de adoración y piedad de los primeros padres y, aún más, de la conservación de sus presupuestos en la subjetividad del mexicano moderno. Tan vaciadas de sentido ante el imperio constatable de la catástrofe universal y de la llegada del fin de un tiempo son las cantilenas del “Magnificat”²⁴⁶ como el acto de ofrendar sangre a las deidades de piedra. La latencia de Cecilia ante el cadáver de su hija de repetir, como sus ancestros aztecas, el acto ritual de la muerte se carga de un sarcasmo patético cuando se insinúa que semejantes prácticas no impidieron anteriormente el fin de una era con la llegada de los colonizadores y la destrucción de un reino. En la doctrina

²⁴⁴ Leamos las palabras del cura en un examen de la moral demandante en los dogmas de la iglesia católica. Para entonces está a punto de morir y Revueltas le arrebató la voz para enfrentar la virtud de una visión filantrópica y pagana del amor y una cuestionable “pasión” cristiana y fidelidad anagógica.

¿Eran el bien los Mandamientos? ¿O monstruosos porque se erigían sobre todo lo que el hombre no puede hacer jamás? Amar a Dios sobre todas las cosas. ¿Y dónde Dios? Que se removiese la tierra entera hasta convertirla en polvo, y el infinito, hasta desorganizarlo. ¡Dios, Dios! ¿Por dónde? De puerta en puerta. ¡Dios! Nadie contestaba. Por senderos, por ciudades, por aldeas, en las llanuras sin fin, nadie. Lo amarás por encima de todas las cosas. Por encima de tu madre, de tu esposa, de tu hijo, de tu hermano, porque eso que amas, en verdad, es tu sufrimiento, las lágrimas que te salen, la entraña que se te pudre lentamente (pp. 76-77).

²⁴⁵ No es sorprendente en un autor como Revueltas, bastante susceptible a ciertos clichés estéticos de su época, hallar un tratamiento del pasado indígena sin desbrozar el trazo nostálgico de las representaciones al estilo del *bon sauvage*.

²⁴⁶ En la edición crítica de *El luto humano* con la que se ha estado trabajando aquí, su autor, el investigador Antonio Cajero Vázquez reconoce en la frase que se repite durante el rosario frente al cadáver (“Glorifica mi alma al Señor y mi espíritu se llena de gozo”), la oración conocida como “Magnificat” que corresponde al pasaje bíblico Lucas 1: 46, 55 (cf. José Revueltas, *El luto humano*, ed. crít. y est. de Antonio Cajero Vázquez, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014, p. 72).

cristiana el hombre quedó marcado con el acontecimiento Cristo, es decir, con la muerte de un hombre para lavar los pecados de todos los hombres, asesinato de un mortal que garantiza la resurrección después de la muerte (“la muerte de la muerte”). En las concepciones religiosas prehispánicas también hay un hecho de sangre, el sacrificio de Huitzilopochtli. Revueltas homologa ambos acontecimientos para mostrar que la concepción de la muerte en la subjetividad mexicana está sancionada por la mezcla de ambos eventos simbólicos y por la repetición *ad absurdum* de los rituales y prácticas derivadas de ella.²⁴⁷

En el mundo revueltiano, todo deviene inútil, improcedente, terriblemente absurdo. El acto instintivo de pretender salvarse físicamente, de huir en busca de la supervivencia, carece de cualquier posibilidad de éxito y, por tanto, de sentido. Por más que ese pequeño grupo de pobladores abandonados por el Gobierno y por Dios del otro lado del río —donde no hay ni iglesia ni sistema de riego ni institución que regule y vele por el pacto social— pretendan conseguir algún tipo de redención con la ejecución de los rituales luctuosos, su soledad en el mundo cobra una dimensión monstruosa en medio de un abismo que deja al sujeto en compañía, sin más, de su propia finitud y de la desolación en el instante de morir. Poco o nada han resuelto los grandes proyectos de la Historia. Los mitos de las revoluciones también quedan despojados de sentido. La guerra ha sido “contradictoria” y “absurda” como los hombres y la causa que la han propiciado. Y la devastadora certeza de ello está en la historia misma del pueblo mexicano que semeja un hervidero de rencores y odios mutuos sin control. La predisposición ontogenética al mal radica en todos los hombres y se manifiesta, tanto en las atrocidades de los rebeldes

²⁴⁷ Así se presenta esa combinación sincrética de la religiosidad del ser mexicano:

El cura oyó esta voz húmeda que parecía tener unas lágrimas, y su espíritu llenóse de mayores enigmas. «A pesar de todo, es decir, a pesar de la ternura —pensó trabajosamente—, este hombre no tiene religión», pues notaba la desnudez, la falta de duelo, de misterio, que había. Voz anterior al paganismo, vinculada a otro misterio: los clavos de pedernal humilde y sombrío entrando por los pies de Huitzilopochtli miserable y tierno. Otro misterio que no el católico, de luto y olorosa muerte (pp. 23-24).

cristeros contra un joven maestro enviado por la campaña alfabetizadora del gobierno revolucionario triunfante, como a la inversa, en la tortura de los soldados revolucionarios contra los líderes cristeros;²⁴⁸ tanto en el mexicano retrógrado contra el obrero progresista y sindicalista, como en los propios administradores de esos programas que llevan un sistema de riego mal concebido y que termina arruinando la, ya desde antes, paupérrima tierra. Por eso el ciclo anecdótico articulado sobre la cadena de crímenes mortales y de consecuentes nacimientos se repetirá con más o menos variantes a lo largo de la novela en consonancia con una cadena de ascensos y caídas de eras temporales también demarcadas por inflexiones de carácter histórico.²⁴⁹ Conflictos raciales, sociales, clasistas, psíquicos tienen una función orgánica en el sistema del mal que recicla su estructura, reproduciéndose, negando la posibilidad de una superación o evolución del estado anular. Para *Revueltas* cada conflagración ha degenerado en otra sin procurar la extirpación del mal; antes bien, cada una, desde las disputas entre pueblos prehispánicos hasta la Guerra Cristera, ha perpetrado y consumado el horror. Todo parece estar vacío de sentido. Todo, excepto la muerte. Hay, de hecho, un reclamo insistente por concederle una presunta “dignidad”.

²⁴⁸ “No era distinta la muerte de Valentín a la del joven maestro a quien los cristeros arrancaron la lengua para hacerlo beber mezcal en seguida. Igual odio había en ambas partes, igual salvaje ímpetu de tortura” (p. 208).

²⁴⁹ En el nivel anecdótico el relato genealógico de Úrsulo muestra cómo su abuelo se había rebelado contra el poder porfiriano que terminó por instituirse y regresar por la esposa y los hijos en busca de una venganza en apariencia irrecusable. En el encuentro ésta es baleada por los soldados, no sin antes dar muerte con sus propias manos a su hijo más pequeño, lanzándolo contra los rieles del progreso porfirista. De semejante escaramuza sobrevive Antonia, la madre de Úrsulo que volverá a caer, por supuesto, como otro destino prefijado, en manos de un latifundista español, signo también del plan desarrollista mexicano, quien la violará y engendrará sólo para que muera en el parto del cual nace el matricida involuntario de Úrsulo (*cf.* pp. 66-69). Piénsese, además, en la gran serie de asesinatos y venganzas analizada en el capítulo anterior y trazada desde el primer crimen por conveniencia egótica de Adán, y sentenciada con el ajusticiamiento herético y diabólico en manos del mismísimo sacerdote en acto vindicatorio por el sufrimiento martiroológico del cristero Valentín, ungido por la muerte y adorado como un nuevo mesías por tres mujeres de rodillas y un pueblo entero –y en lo cual se hace evidente la transfiguración con los pasajes bíblicos donde se narra la presencia de tres mujeres en la crucifixión de Jesús, *cf.* Marcos, 15, 40, y Juan, 19, 25–.

La configuración simbólica y figurativa en la novela parece estar motivada por una curiosidad intelectual hacia la mortalidad y, en consecuencia, por un anhelo egótico de justipreciarla en correspondencia con cierto patrón de verdad. Si en los relatos de *El quebranto* Cristóbal se consumía en una angustia casi inverosímil, era precisamente porque no podía explicar desde su limitada subjetividad cristiana el mundo de los adultos, representación de lo Real como monstruosidad inaccesible al que las palabras ni siquiera alcanzan a nombrar. Asimismo, muchos de los actos de perversión de los personajes en la isla penitenciaria de *Los muros de agua* son atribuidos a la suspensión de la consciencia y, por consiguiente, carecen de sentido o justificación y se atribuyen a una fuerza desconocida, imperecedera y de numen trágico en su carácter dominante de la voluntad humana. En *El luto*, todos los esfuerzos se dirigen a postular una tesis o, al menos, a ensayar una comprensión de la muerte partiendo del supuesto de su presencia sensible y comprobable en la realidad. He aquí las palabras del sacerdote: “hay que salvarse para la muerte. Para que la muerte no llegue sin sentido, sino justa, exacta, limpiamente” (p. 53). Pero, como se ha visto, aquel prometido por la doctrina cristiana según el cual una preparación en vida sería recompensado con la glorificación eterna en el otro reino, no es más que un “ardiente e insensato deseo de salvación” (p. 64), o incluso, paradójicamente, una pretensión “diabólica”, “endemoniada”.²⁵⁰ Aquí está el campesino Úrsulo despojado de voz por el agnóstico Revueltas:

²⁵⁰ A lo largo de las obras analizadas, Revueltas concede al sentido de las cosas un valor supremo, pues considera que en ello radica la posibilidad del bien, la capacidad humana de actuar “correctamente”, en oposición al sinsentido de los impulsos irracionales, inconscientes, que siempre identificará o representará con formas perversas de lo animal y la ceguera. En uno de los pasajes de *Los muros de agua* donde resulta explícita esta concepción, el narrador coloca en aposición, como para acentuar la homología, el *sentido* y la *esencia* del sujeto. Se trata de aquel en que Maciel, el sádico jefe de los colonos en las Islas Marías, piensa en la venganza como necesidad para la consumación de su yo. La semejanza con algunas de las reflexiones de Adán en *El luto* son evidentes: “¡se vengaría, sí! Aguardando, de ser preciso, la eternidad entera; no por el placer de inferir un dolor semejante al suyo, sino por la ambición misma de reelaborar su personalidad, de afirmarla, cuando ésta había sido deshecha en su más íntimo sentido, en su más preciada esencia” (*Los muros de agua*, p. 120).

Caminaba Úrsulo con su desesperada voluntad, sobrehumano, tratando de salvarse, con el demonio de la salvación dentro, que repetía sus voces. No salvarse de la muerte; salvar su sentido, su desolación propios.

En efecto, iban a desaparecer para siempre: asimismo la región entera y el país y el mundo. Pero aquellos pasos, aquel buscar, perdurarían por los siglos, cuando el viento, cuando alguien se detuviera para escuchar la voz del polvo (p. 65).

La idea de que haya un Dios que prolongue la muerte más allá del instante de su consumación física resulta abominable a un Revueltas que la percibe como parte constituyente de la realidad empírica. La muerte existe mientras se vive y Dios no sería más que un poder impertinente que ha calado en la subjetividad occidental para “arreatárnosla”,²⁵¹ para llevársela a un más allá del que no se tiene certeza (así el autor), sino promesas que “la Iglesia hablaba con tan recia y colérica fe” (p. 6). Para el materialista Revueltas, la aceptación de una prolongación metafísica en una segunda vida implicaría, por un lado, la continuación del sufrimiento humano, pues el hombre es para él esa criatura ontológicamente vulnerada y doliente; por el otro, la anulación del valor de las fuerzas y dinámicas cuya permanente tensión dialéctica (y aquí la influencia del materialismo ya pasado por el marxismo-leninismo) hacen posible el movimiento humano como sociedad y como agencia política hacia un futuro progresista por medio de la rebelión contra los estados convencionales y reaccionarios de la historia.

Esa otra dimensión metafísica que auguran las teodiceas permanece ante la mirada de la racionalidad revueltiana en calidad de misterio. Pareciera estar incapacitado para representarla con presupuestos distintos de los que usa para relacionarse con la realidad pragmática. Si hubiera que designar algún objeto del mal para el hombre José Revueltas, ése sería sin discusión aquel que nunca llega a manifestarse en la realidad de manera que la ciencia, la razón y la consciencia moral puedan alcanzarlo y aprehenderlo. Revueltas sabe que la lengua ha dotado a eso de un

²⁵¹ “Pues la muerte sólo existe sin Dios, cuando Dios no nos ve morir. Pero cuando llega un sacerdote, Dios nos ve morir y nos perdona, nos perdona la vida, la que iba a arreatarnos” (*El luto humano*, pp. 8-9).

nombre y apenas si lo menciona como de paso para dejar constancia de que al menos lo intuye como vacío, como “nada enigmática y desconsoladora” (p. 52), contra lo cual escribe y lucha cada día de su vida. La muerte entonces ha de ser “ese reino sin luz, sin tiempo, sin espacio, sin ideas, sin manos y sin ojos, que es la nada. Sin ojos para ver y sin alma con que darse cuenta de que no se ve” (p. 175). La *nada* es una representación del fin de la existencia de todo lo que existe, incluida la muerte misma. La idea de Dios y los rituales que lo conciben como ser son, en realidad, un obstáculo para la asimilación de una “muerte verdadera” y para alcanzar una presunta dignidad que se reclama a lo largo de *El luto humano*. Pero, según la lógica del mal como finitud y mortalidad en la obra, ¿cuál sería entonces ese sentido tan reclamado?

En el sistema simbólico del mal del duranguense, la muerte llega a perder un presumible valor moral y se impone como entidad absoluta, como un ser que escapa a las contingencias, al tiempo y a los derroteros de la humanidad. Su existencia, a diferencia de la de Dios o de la “Causa” de las revoluciones en la historia de México, es constitutiva del hombre y de la realidad, y se hace tan presente que se devela y reconoce en cada objeto sensible. Es el momento de la eclosión del existencialismo materialista del autor. El narrador que mira el mundo la corporiza y materializa hasta la saciedad, como una figura antropomórfica que toma asiento “con su rostro blanco” (p. 4) al lado de la niña recién fallecida, como un miasma que se expande por la habitación “con su olor a mezcal” (p. 20), en la “dentadura de elote” (p. 19) de los campesinos que han arrastrado una sangre bárbara por siglos, en las formas descubiertas en la naturaleza, en el río, en los animales,²⁵² en el cielo negrísimo que se derrumba, en la tierra mortecina e infecunda, en los vientres infértiles. Frente a las formulaciones ideológicas y religiosas de la

²⁵² “La muerte tomaba con frecuencia esa forma de reptil inesperado. Agredía a mansalva y agrandándose simplemente para dejar la mordedura y retroceder a su rincón húmedo. Una víbora con ojos casi inexpresivos de tan fríos, luchando, sujeta por el águila rabiosa, invencibles ambas en ese combatir eterno y fijo sobre el cacto doloroso del pueblo cubierto de espinas [...] Ahora estrechaba sus anillos y era el río. Su deslizarse cauteloso se oía sobre las piedras, con rumor de escamas líquidas, de piel acuática” (p. 34).

muerte, Revueltas enarbola una concepción naturalista que reduce la totalidad de la existencia a su condición de materia, de sustancia física. Por eso estéticamente representa el tiempo del ser humano y del universo a partir de un caos donde la finitud y la infinitud se anulan en un espectáculo que instituye y ratifica el poder y gobierno de la materia, un imperio naturalista de la existencia, reducida ahora a propiedades y estados, a lo líquido, lo sólido, lo gaseosos, lo vegetal y lo animal, lo orgánico y lo inorgánico.

Es la muerte, como entidad suprema del mal, la que organiza o ha organizado y marcado filogenéticamente al hombre revueltiano y su universo: comparten propiedades, estados, atributos, condiciones. El hombre no difiere de la materia de la que está formado el universo y constituye el estado más avanzado en el proceso evolutivo que inicia desde lo inorgánico hasta lo orgánico y termina regresando a lo inorgánico en un ciclo biológico que sentencia el eterno fluir de la composición y la descomposición, de la muerte y el renacimiento de todo lo que existe:

Descúbrese en ocasiones que la muerte es muy posterior a la muerte verdadera, como la propia vida, a su vez, muy anterior a la conciencia de la vida. Ocasiones luminosas que apenas si se dan. Queda entonces del ser humano algo muy parecido a la piedra, a una piedra que respirase con cierto principio de idea, de adivinación ancestrales. Momentos donde se da el prodigio de la especie y en un hombre solo, abatido por la revelación, se muestra la memoria del hombre entero. Se descubre que en el principio fue lo inanimado, la turba en reposo y fría ya, y una memoria que duele en el entendimiento recuerda al hombre su condición de sílice o de mármol²⁵³ (pp. 65-66).

²⁵³ Son varios los pasajes que aluden a la regresión orgánica del hombre a lo inorgánico pasando por los estados evolutivos que aseguran el origen del organismo desde el agua a lo vegetal, a lo mineral hasta llegar al ser vivo. Por ejemplo, la muerte del cura es narrada como la involución natural hacia el estado originario de la piedra: “Sentía cómo, poco a poco, se iba convirtiendo en piedra, y la sensación lo conmovía hasta lo más profundo porque era cierta. La planta de los pies, primero, como una lámina, en piedra, como un catafalco” (p. 76). Así también en un pasaje que se pretende develar una especie de ser “esencial” de Úrsulo, vemos cómo se resume igualmente a un origen mineral: “Úrsulo descubrió de pronto que su reino no era de este mundo. Que pertenecía al mundo de lo inanimado, antes, siquiera, de lo vegetal, y que como la piedra maternal primera, ignorándolo también, era tan sólo una extrahumana voluntad hacia el ser, la más vehemente, la más ardiente voluntad de la historia, la voluntad, la vocación de la piedra: sin armas, como ella, sin pensamiento, inmóvil, último, pero esperando durante una centuria, como parte del tiempo ya, convertido ya en tiempo espeso” (p. 66).

Ignoro si Revueltas leyó al Sigmund Freud de *Más allá del principio del placer* o si sus lecturas de tratados científicos de biología influyeron decisivamente en esa obsesión arqueológica por desentrañar la realidad y lo acompañó a la conformación cósmica de rasero evolutivo y naturalista que presenta en *El luto humano*.²⁵⁴ Como se sabe, en aquel famoso e influyente trabajo Freud definía su concepción pulsional del hombre y la hacía extensiva a todo el universo.²⁵⁵ También para Revueltas el hombre es un conjunto de fuerzas en permanente pugna; por un lado, aquellas que permiten la supervivencia y la vida, de las cuales se derivan la capacidad de actuar en correspondencia con el cumplimiento de cierta razón, y de una consciencia moldeada éticamente en virtud del ejercicio de una voluntad. Por el otro, esas que pertenecen al mal, que impulsan siempre hacia la muerte, que develan la constante decadencia física y moral, la inminencia del fin. Amor y odio son las manifestaciones psíquicas del sujeto, proyecciones de las freudianas pulsiones de vida y muerte, de cuyo combate resulta la conformación del yo y del hombre moral. Cuando el mal se impone, Revueltas lo refiere casi siempre como misterio energético cuya manifestación en forma de impulsos incontrolables, nos acerca al animal y la ceguera, precisamente, porque la razón y la consciencia que podrían frenarlo quedan obnubiladas. Hay, sin embargo, una manifestación que escapará a las facultades morales del sujeto, y que el autor con ropajes de un tardío epicureísta del siglo XX asume como la irrecusable “dignidad” de la existencia.

²⁵⁴ Por una carta fechada en junio de 1938, se sabe de su disciplinada lectura de algunos de los tratados del naturalista alemán Ernst Haeckel, cuya obra reconoce bastante “pesada” (cf. José Revueltas, *Las evocaciones requeridas (Memorias, diarios, correspondencia)*, p. 150). Haeckel es un discípulo y difusor de Charles Darwin y promotor de una teoría (detéctese aquí la coincidencia con la concepción que desarrolla Revueltas) en la que se propone que la composición ontogenética de un organismo y de su especie repite siempre el desarrollo evolutivo de esa misma especie, o sea, los procesos filogenéticos. También es Haeckel el primero en desarrollar la tesis de que el origen de todos los organismos pluricelulares y unicelulares, animales y plantas proceden de una sola forma ancestral (cf. Robert J. Richards, “Ernst Haeckel and the Struggles over Evolution and Religion”, *Annals of the History and Philosophy of Biology*, vol. 10, 2005, pp. 89-115).

²⁵⁵ Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer, Obras completas*, t. XVIII (1920-1922), trad. de José L. Etcheverry, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 1-62.

Al menos hasta *El luto humano*, cuando Revueltas bosqueja sus personajes, en apariencia entregados a la irreversible precondition de su mortalidad, no lo hace por mera simpatía existencialista, sino, antes bien, por el anhelo deliberado de hacer corresponder sus articulaciones al interior de su propia configuración cosmológica del mal. Si la vida, “siempre dispuesta a negarse y desaparecer” (p. 56), está en contubernio con la muerte se debe, precisamente, a que el hombre no es distinto del resto de los organismo vivos y no vivos que conforman el universo, cuya existencia está determinada por el ciclo indetenible de la materia en su permanente degradación y reconstitución. Que el hombre sea objeto de penas, desequilibrios, contradicciones, tensiones angustiantes, resulta apenas una verdad fáctica tan inexpugnable que acaso desmerezca la condolencia moral. Que forme parte de semejante constelación, que “participe” –“he participado del milagro indecible” (p. 103)– en ese orden, brutal pero germinativo, ya dota de sentido, de “dignidad”, su existencia. Hombre y mundo, siendo y muriendo juntos, justifican la cadena incesante de calamidades: es una irrecusable prueba de la inherencia del mal, pero también de la posibilidad del bien. El siguiente pasaje conserva la clave de semejante interpretación:

Se abandona la vida y un sentimiento indefinible de resignación ansiosa impulsa a mirar todo con ojos detenidos y fervientes, y cobran las cosas su humanidad y un calor de pasos, de huellas habitadas. No está solo el mundo, sino que lo ocupa el hombre. Tiene sentido su extensión y cuanto la cubre, las estrellas, los animales, el árbol. Hay que detenerse, una de esas noches plenas, para mover el rostro hacia el cielo: aquella constelación, aquel planeta solitario, toda esta materia sinfónica que vibra, ordenada y rigurosa, ¿tendría algún significado si no hubiesen ojos para mirarla, ojos, simplemente ojos de animal o de hombre, desde cualquier punto, desde aquí o desde Urano? Se abandona la vida y una esperanza, un júbilo secreto dice palabras, nociones universales: esto de hoy, la muerte, una eternidad... Existo y me lo comunican mi cuerpo y mi espíritu, que van a dejar de existir; he participado del milagro indecible, he pertenecido. Fui parte y factor, y el vivir me otorgó una dignidad inmaculada, semejante a la que puede tener la estrella, el mar o la nebulosa. Si tarde lo entiendo, este minuto en que se me ha revelado es lo más solemne y lo más grande; inclino la cabeza sobre mi pecho: mi corazón es una bandera purísima (p. 103).

Ahora bien, Revueltas no llega a radicalizarse jamás ni con el nihilismo nietzscheano ni con el existencialismo heideggeriano.²⁵⁶ Hay en él una apuesta y una vocación hacia la lucha para evadir la nada. El hombre, sin duda, vive atrapado en la propia constitución de su ser en la existencia del cosmos; esto es, no sólo en la suya, sino también en la de la naturaleza (de la materia) y, ya más abstractamente, en la de un orden en sí que domina y garantiza la conservación de una cosmología que abarca todos los órdenes de representación de la realidad: la historia, el individuo, la ciencia, la ideología y la estética.

Pero esto, a la postre no ha de considerarse un mal radical propiamente. Si en *El quebranto* el “recién caído” Cristóbal padece aflicción es para que nazca el sujeto ético que enfrentará moralmente el acoso de lo Real. Si en *Los muros* los reclusos se observan a sí mismos frente a sus propias pulsiones *thanáticas* es para que emerja una nueva consciencia de carácter político e ideológico representada en la figura militante del “hombre nuevo”. Y si en *El luto* el mundo aparece en plena devastación, gobernado por el triunfo de la muerte sobre la vida, es precisamente porque se está consumando sin más el funcionamiento del orden que permite, con la destrucción caótica, también la renovación, la superación del abismo y de la nada. En esto el devenir cíclico de Revueltas se aleja de la compulsiva repetición del trauma iniciático de Freud y del retorno como fuerza del poder de Nietzsche,²⁵⁷ para acercarse a una concepción más del tipo hegeliano. Rüdiger Safranski cita un pasaje del autor de la *Fenomenología del espíritu* que reza:

²⁵⁶ Aunque *Ser y tiempo* fue publicado en alemán en 1927, su traducción al español no aparecería hasta 1951 de la mano de José Gaos. Por más que haya puesto especial atención en la lectura no he conseguido ver una identidad plausible entre la concepción revueltiana de la muerte y la que se desprende del existencialismo heideggeriano; al menos no en esta primera narrativa.

²⁵⁷ Encuentro esta lectura del eterno retorno como resultante del funcionamiento del poder en un análisis mucho más extenso sobre el concepto de nihilismo en uno de los textos que componen el monumental volumen de dos tomos sobre Nietzsche que preparara el propio Martin Heidegger a partir de las conferencias que había impartido entre 1936 y 1940 y publicado en alemán en 1961 (*cf.* Martin Heidegger, “Lo cinco títulos capitales en el pensamiento de Nietzsche”, *Nietzsche*, t. 2, trad. de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, pp. 33-52).

“Algo es lo que es sólo en su límite y por su límite. Con ello el límite no puede considerarse como meramente exterior a la existencia [...]. El hombre, en tanto quiere ser real, tiene que ser ahí y delimitarse en relación con sus términos finales. Quien siente náusea de lo finito no llega a ninguna realidad, sino que se queda en abstracciones y se va extinguiendo en sí mismo”.²⁵⁸

Revueltas está obsesionado con la finitud como cifra de la existencia, a tal punto que busca representarla en el hombre y el tiempo a lo largo de toda su obra. En ello pervive, antes del tratadismo teórico del marxismo-leninismo que lo consumirá ideológicamente, un germen eminentemente dialéctico. Para Hegel la humanidad es mala por naturaleza pero también, antitéticamente, es buena por la misma razón. De estas dos propuestas antitéticas emerge por supuesto una consecuencia que plantea que el hecho de ser “por naturaleza” no garantiza que se sea bueno o malo realmente, sino que se sea de acuerdo con la naturaleza de sí, de su creación. Sin embargo, el hombre es en tanto sujeto cognoscente; adquiere su identidad en el mundo a partir de una escisión con los otros y con la naturaleza. En la medida en que la humanidad no sólo existe, sino también existe de acuerdo con un deber ser, será susceptible de ser valorada moralmente.²⁵⁹

Para su configuración cosmológica del mal, Revueltas se basa en la construcción de una totalidad que anula el principio y el fin, en la cual la idea de que hay un origen de donde nace todo no puede desprenderse de la idea de un final que lo precede y al que se debe. Sin embargo, si la representación de los hombres en *El luto* se distingue por su inmersión en el límite del mal, en la muerte –son siempre referidos como muertos: “los muertos entierran a sus muertos” (p.

²⁵⁸ Rüdiger Safranski, *Op. cit.*, p. 116.

²⁵⁹ Seguimos para esta reflexión el análisis que realiza Richard J. Bernstein de las tesis de Hegel sobre el mal y la concepción cristiana de la caída, y que desarrollara a lo largo de sus años como lector en la Universidad de Berlín, recogidos posteriormente por los estudiosos en varios volúmenes y ediciones bajo el título más o menos variable según las traducciones de *Lecciones sobre filosofía de la religión* (cf. Richard J. Bernstein, “Maldad y Finitud”, *El mal radical: una indagación filosófica*, trad. de Marcelo G. Burello, Ediciones Lilmód (Estudios y reflexiones 2), Buenos Aires, 2004, pp. 91-97).

22)–, se debe a su incapacidad para reaccionar ante su propia condición natural, a su pusilanimidad y carencia de racionalidad y consciencia para salvarse de los instintos y propiedades que lo atan a la materia, a la igualmente instintiva naturaleza que repite el ciclo. Para Revueltas, ser parte de esa naturaleza y asimilarla es implícitamente bueno; pero perpetrarse en ella conllevaría a la negación de la superación y de la evolución de la humanidad y la sociedad. Por eso el hombre debe adquirir consciencia de su propia condición racional y de las capacidades de su voluntad para ejercer un juicio moral que lo extraiga del marasmo natural y convencional. Por eso propone heroica y eróticamente la figura del “hombre nuevo” como ideal de superación por medio de la voluntad y el saber de una nueva consciencia de sí del sujeto. En él radica el Bien para Revueltas, el triunfo de la constitución del hombre de acuerdo con las leyes, la razón y el Espíritu en tanto autoconsciencia de sí y del universo al que pertenece, pero del que también tiene el deber de distinguirse. En ese “hombre nuevo” alcanza su culmen estético y epistémico la configuración del “sujeto revueltiano” que reaparecerá y se transformará luego en los personajes de Gregorio y Fidel, de *Los días terrenales*, y en el Mario Cobián o el Jacobo Ponce de *Los errores*, sin descontar la diversificación que adopte en esas piezas muy menores del tipo *En un valle de lágrimas*, *Los motivos de Caín*, o en los relatos de los últimos libros de cuentos.

Se sabe incluso que, si bien en buena parte de las piezas reunidas en el libro de 1944 (*Dios en la tierra*) se conservan las concepciones que aquí se han esbozado a propósito de las tres primeras novelas, ya para la obra inmediatamente posterior, *Los días terrenales*, surgirá un Revueltas mucho más complejo, diverso en todos los sentidos, y en especial a la hora de entender y figurarse la subjetividad humana y el mal en estrecha conexión con una exploración de carácter politológico. Pero los alcances de esa renovación habrán de ser contenido de un trabajo posterior que se proyecta, eso sí, a la sombra de éste que he realizado aquí. Por esa misma razón, el

objetivo de esta investigación se ha limitado a lo que he denominado “la primera narrativa de José Revueltas”. Primero, por supuesto, partí del entendido de que el problema del mal proporciona una serie de formulaciones estéticas, epistemológicas, psicológicas, políticas y filosóficas que permite descubrir nuevas posibilidades hermenéuticas y analíticas sobre una obra literaria y la subjetividad intelectual de un autor en su momento histórico y cultural. Segundo (y en virtud de lo anterior), porque he previsto un acercamiento cronológico, si se quiere, diacrónico al menos, desde los muy tempranos ejercicios narrativos de 1938 para plantearme en un futuro el estudio del mal en las obras cumbres publicadas en las décadas del sesenta donde ha de reconocerse el mejor Revueltas.

Más que el planteamiento de una tesis definitiva que diera solución a un problema investigativo, este trabajo se ha propuesto traer a la literatura producida entre 1938 y 1943 por el duranguense ante el problema que plantea, para un hombre que escribe y para el acto de la escritura, la existencia del mal en el mundo. Ciertamente, quise desarrollar una lectura particular de una obra literaria en específico; pero más que eso, aposté por la hipótesis de que, a partir del reconocimiento de un problema es posible descubrir o acceder a las estrategias, si no de resolución, al menos de percepción, más pertinentes para estudiarlo. De algún modo, si el haber planteado el problema del mal en la obra revueltiana ha permitido excitar nuevas aristas y tensiones hermenéuticas ante un texto literario y, además, ha reabierto líneas de comprensión y análisis que se creían agotadas por la crítica especializada, entonces este trabajo puede darse por cumplido.

I. Fuentes referenciadas

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta: comentario a la "Carta a los romanos"*, trad. de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006.
- Alfonso, Vicente *et al.*. *El vicio de vivir: ensayos sobre la literatura de José Revueltas*, intr. y comp. de Vicente Alfonso, CONACULTA (Fondo Editorial Tierra Adentro 500), México, 2014.
- Anónimo. *Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Primera Serie Prehispánica, 1), México, 1975.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983.
- Bataille, George. *La literatura y el mal*. En línea: <http://www.elaleph.com/libros.cfm?item=691710&style=biblioteca>. [Fecha de consulta: 04/05/2014].
- Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991.
- Becerra Fuquen, Fabián. "De la estructura del lenguaje en Jacques Lacan", *Acheronta*, núm. 28, febrero de 2014. En línea: <http://www.acheronta.org/acheronta28/becerra.htm>. [Fecha de consulta: 07/05/2018].
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976.
- Bolívar Botía, Antonio. *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Cincel, Bogotá, 1990.
- Candia Cáceres, Alexis. "Todos los males, el mal. La «estética de la aniquilación» en la narrativa de Roberto Bolaño", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 76, abril de 2010, pp. 43-70.
- Castañeda González, José Armando. *La muerte en el pensamiento de José Revueltas*, tesis de licenciatura, UNAM, 1988.
- Castañón, Adolfo. "Tres veces Revueltas", *Revista de la Universidad de México*, nueva época, núm. 135, mayo de 2015, pp. 68-71.
- Catani, Damian. *Evil: A History in Modern French Literature and Thought*, Bloomsbury, London/New York, 2013.
- Chavalier, Jean. *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1986.

- Culler, Johnathan. “¿Qué es la literatura?”, en Marc Angenot *et al.*, *Teoría literaria*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 36-50.
- Dehouve, Danièle. *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, El Colegio de San Luis (Cátedras Institucionales), San Luis Potosí, 2016.
- Desmond, William. *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy*, State University of New York Press, New York, 1992.
- Durand, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*, Lumen, Barcelona, 1982.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Guadarrama (Punto Omega), Madrid, 1981.
- Enríquez, José Ramón. “Dios, Cristo y Cíclope en la obra de Revueltas”, en Edith Negrín *et al.*, *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, sel. y pról. de Edith Negrín, Ediciones Era/Dirección de Literatura, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, México, 1999, pp. 265-274.
- Escalante, Evodio. *José Revueltas: una literatura de “lado moridor”*, Ediciones Era, México, 1979.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge [edición digital Taylor & Francis e-Library], London/New York, 2006.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, ts. 1 y 2, Sudamericana, 5^{ta} ed., Buenos Aires, 1964.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- _____. “Qué es un autor”, en *Textos de teoría y crítica literarias (del formalismo a los estudios poscoloniales)*, sel. e int. de Nara Araujo y Teresa Delgado, Universidad de La Habana/UAM-I, México, 2003, pp. 351-389.
- Florencia Zaldívar, Jesús Humberto. *Los errores, de José Revueltas: una percepción múltiple de la realidad*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Freud, Sigmund. *Más allá del principio de placer, Obras completas*, t. XVIII (1920-1922), trad. de José L. Etcheverry, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

- García de la Sienna, Rodrigo. *José Revueltas. Una ontología carcelaria. Los relatos del periodo de Lecumberri*, Literal Publishing, Houston, 2016.
- Garibay, Ángel María. *Épica náhuatl: divulgación literaria*, sel., intr. y notas de Ángel María Garibay, UNAM, México, 1945.
- _____. *Teogonía e Historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, Editorial Porrúa (Sepan cuantos 87), México, 1973.
- Garza, Mercedes de la. “Análisis comparativo de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los soles*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, núm. 16, 1983, pp. 123-134.
- Genette, Gerard. *Figuras III*, trad. de Carlos Manzano, Lumen, Barcelona, 1989.
- Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, t. 3, Alianza, Madrid, 1984-1987.
- Lacan, Jacques. *El seminario 7: la ética del psicoanálisis*, trad. de Diana S. Rabinovich, Paidós, 2007.
- Lara, María Pía. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, México, 2014.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Monsiváis, Carlos. *Amor perdido*, Ediciones Era, México, 1977.
- Negrín, Edith. *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas*, UNAM/El Colegio de México, México, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 2011.
- Olivier, Guilhem. “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2000, pp. 101-121
- Ortiz-Osés, Andrés. *Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2012.

- Portal, Marta. “Destino terrenal y redención de la existencia por el discurso. Una lectura mítica de *Los días terrenales*”, en José Revueltas, *Los días terrenales*, ed. crít. y coord. de Evodio Escalante, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Archivos), México, 1992, pp. 292-322.
- León Portilla, Miguel. *México Tenochtitlan: su tiempo y espacio sagrados*, Plaza y Valdés Editores, México, 1992.
- Possenti, Vittorio. *Dios y el Mal*, Rialp, Madrid, 1999.
- Ramírez Santacruz, Francisco y Martín Oyata (eds.), *El terreno de los días: homenaje a José Revueltas*, Benemérita Universidad de Puebla/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.
- Revueltas, José. *Las evocaciones requeridas (Memorias, diarios, correspondencia)*, t. 1, *Obras completas*, t. 25, recopil. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de José Emilio Pacheco, Ediciones Era, México, 1987.
- _____. *El quebranto, Las cenizas, Obras completas*, t. 11, recopil. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de Carlos Eduardo Turón, Ediciones Era, México, 1981.
- _____. *Los muros de agua, Obra literaria*, t. 1, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 29-174.
- _____. *El luto humano*, ed. crít. y est. de Antonio Cajero Vázquez, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014.
- _____. “A propósito de *Los muros de agua*”, *Obra literaria*, t. 1, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 17-29.
- Richards, Robert J. “Ernst Haeckel and the Struggles over Evolution and Religion”, *Annals of the History and Philosophy of Biology*, vol. 10, 2005, pp. 89-115.
- Ricoeur, Paul. “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Anàlisis*, núm. 25, 2000, pp. 189-207.
- _____. *El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. de Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2007.
- _____. *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil y pról. de José Luis L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969.
- _____. *Introducción a la simbólica del mal*, trad. de María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas, Asociación Editorial La Aurora (Ediciones Megápolis), Buenos Aires, 1976.

- _____. *Teoría de la interpretación*, trad. de Gabriela Monges Nicolau, Siglo XXI Editores, México, 1995, p. 74.
- Romero, Publio Octavio. “Los mitos bíblicos en *El luto humano*”, *Texto Crítico*, año 1, núm. 1, julio-diciembre de 1975.
- Rossell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda. *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- Ruffinelli, Jorge. *José Revueltas: ficción, política y verdad*, Universidad Veracruzana, México, 1977.
- Ruiz Abreu, Álvaro. *José Revueltas: los muros de la utopía*, UAM-X/Cal y Arena, México, 1992.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de. *La filosofía en el tocador*, edición digital, 2000, p. 90-91.
En línea: <http://www.librodot.com>. [Fecha de consulta: 23/05/2017].
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, México, 2016.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa (Sepan Cuántos 300), México, 1985.
- Sainz, Gustavo. “Para mí las rejas de la cárcel son las rejas del país y el mundo”, en *Conversaciones con José Revueltas*, comp., pról., notas e índice de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Ediciones Era, México, 2001.
- Sánchez Rolón, Elba. *Cautiverio y religiosidad en El luto humano de José Revueltas*, CONACULTA/Instituto de Cultura del Estado de Durango (Fondo Editorial Tierra Adentro, 308), México, 2005.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “La estética terrenal de José Revueltas”, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Sarlo, Beatriz y Carlos Altamirano. *Literatura/Sociedad*, Librería Edicial, Buenos Aires, 1993.
- Seler, Eduard. *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Sheldon, Helia A.. *Mito y desmitificación en dos novelas de José Revueltas*, Oasis, México, 1983.
- Sichère, Bernard. *Historias del mal*, trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Surin, Keneth. *Theology and the Problem of Evil*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2004.

- Tilley, Terrence W.. *The Evils of Theodicy*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2000.
- Tornero, Angélica. *El mal en la narrativa de Inés Arredondo*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Casa Juan Pablos, México, 2008.
- Vargas Llosa, Mario. “Carta de batalla por Tirant lo Blanc”, en Joanot Martorell y Martín Johan de Galba, *Tirant lo Blanc*, Alianza, Madrid, 1969.
- Ziolkowski, Theodor. *La vida de Jesús en la ficción literaria*, Monte Ávila, Caracas 1982.

II. Fuentes consultadas

Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, Panorama, México, 1996.

Arriola, Jonathan. “El liberalismo dialéctico de Hegel: hacia la *Aufhebung* del liberalismo clásico”, *Documento de Investigación*, núm. 85, diciembre de 2012. En línea: <https://dspace.ort.edu.uy/bitstream/handle/20.500.11968/2760/documentodeinvestigacion85.pdf> [Fecha de consulta: 2/8/ 2018]

Blasco, Josep María. “El estadio del espejo: introducción a la teoría del yo en Lacan”, en *Siete Conferencias del ciclo “Psicoanálisis a la vista”*, Escuela de Psicoanálisis de Ibiza, Eivissa, 1993. En línea: <https://www.epbcn.com/pdf/jose-maria-blasco/1992-10-22-El-estadio-del-espejo-Introduccion-a-la-teoria-del-yo-en-Lacan.pdf>. [Fecha de consulta: 14/11/2017]

Brushwood, John S.. *México en su novela*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Castañón, Adolfo. *Trinidad profana: Octavio Paz, Efraín Huerta, José Revueltas*, Ediciones Sin, México, 2016.

Duchi, Celine. *La presencia del mal en los cuentos fantásticos de Antonio Di Benedetto. Una lectura de Mundo animal (1953) y Cuento del exilio (1983)*, tesis de maestría, Universidad de Sevilla, 2008-2009). En línea: http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/001/414/664/RUG01_001414664_2010_0001_AC.pdf. [Fecha de consulta: 18/02/2016].

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: de la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*, trad. de Jesús Valiente Malla, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1999.

Espinosa, Patricia, “Estudio preliminar”, en *Territorios en fuga: estudios críticos sobre la obra de Roberto Bolaño*, comp. de Patricia Espinoza, Frasia Editores, Santiago de Chile, 2003, pp. 13-32.

Fernández, Jorge Eduardo. “Hegel y la superación (*Aufhebung*) del sujeto: autoconciencia y reconocimiento”, *Symploké*, setiembre de 2015, pp. 10-13.

Frankenthaler, Marilyn, *José Revueltas: el solitario solidario*, Universal (Colección Polymita), España, 1979.

- Fuertes Trigal, Siridia. “Lo fantástico del mal en el proyecto «Micropedia» de Ignacio Padilla”, *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, núm. 43, 2009, pp. 31-41.
- Gadamer, Hans-Georg. “Hegel y Heidegger”, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Teresa Orduña y Manuel Garrido, Cátedra (Teorema), Madrid, 1994, pp. 125-146.
- Galdo, Juan Carlos. “Fronteras del mal/genealogías del horror: 2666 de Roberto Bolaño”, *Hipertexto*, núm 2, verano de 2005, pp. 23-34.
- González, Daniuska. “Roberto Bolaño: El resplandor de la sombra: La escritura del mal y la historia”, *Atenea. Revista de Ciencia, Arte y Literatura de la Universidad de Concepción*, núm. 448, 2003, pp. 31-45.
- Manzoni, Celina. “Biografías mínimas/ínfimas y el equívoco del mal”, en *Roberto Bolaño la escritura como tauromaquia*, ed. de Celina Manzoni, Corregidor, Buenos Aires 2002, pp. 38-52.
- Negrín, Edith *et al.* *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, sel. y pról. de Edith Negrín, Era/Dirección de Literatura, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, México, 1999.
- Núñez González, Elena. *Las máscaras de Satán. La representación del mal en la literatura española, de El Cid a La Celestina*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Alcalá, 2007.
- Rojo Joga, Elena. *El personaje malvado en la novela hispanoamericana del siglo XX: fascinación por el mal*. Departamento de Filología Española IV (Bibliografía Española y Literatura Hispanoamericana), tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- Sánchez Prado, Ignacio M. *Naciones intelectuales: la modernidad literaria mexicana de la constitución a la frontera (1917-2000)*, tesis de doctorado, University of Pittsburgh, 2006.
- Segala, Amos. *Literatura náhuatl: fuentes, identidades, representaciones*, trad. de Mónica Mansour, CONACULTA/Grijalbo (Los Noventa), México, 1990.
- Revueltas, José. *Los días terrenales*, ed. crít. y coord. de Evodio Escalante, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Archivos), México, 1992.

- _____. *En algún valle de lágrimas, Obra literaria*, t. 1, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 541-608.
- _____. *Los motivos de Caín, Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 7-82.
- _____. *Los errores, Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 83-365.
- _____. *Dios en la tierra (cuentos), Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 367-485.
- _____. *Dormir en tierra (cuentos), Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 488-576.
- _____. “Sinfonía pastoral”, *Obra literaria*, t. 2, epíl. de José Agustín, Empresas Editoriales, México, 1967, pp. 593-613.
- _____. *Las evocaciones requeridas (Memorias, diarios, correspondencia)*, t. 2, *Obras completas*, t. 26, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, pról. de José Emilio Pacheco, Ediciones Era, México, 1987.
- _____. *Escritos políticos*, t. 1, *Obras completas*, t. 12, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Ediciones Era, México, 1984.
- _____. *Cuestionamientos e intenciones, Obras completas*, t. 18, recop. y not. de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Ediciones Era, México, 1978.
- Terríquez Sámano, M. Ernesto. *Una visión de Revueltas: ideología y mito en El luto humano*, Idear, Colima, 1977.
- Tornero, Angélica (2008): «Inserción del mal en la literatura mexicana», *Inventio*, núm. 8, pp. 81-90.