

LA LETRA HEREJE

IGLESIA, FE Y RELIGIOSIDAD EN LA LITERATURA MEXICANA

Gerardo Gómez Michel



**LA LETRA HEREJE.
IGLESIA, FE Y RELIGIOSIDAD EN LA LITERATURA MEXICANA**

Gerardo Gómez Michel

Gómez Michel, Gerardo

La letra hereje : iglesia, fe y religiosidad en la literatura mexicana / Gerardo Gómez Michel. -
1a ed - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro ; Korea : Institute of
Iberoamerican Studies, 2024.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90421-8-4

1. Literatura Mexicana. 2. Religiones. 3. Iglesia Católica. I. Título.

CDD 261.58

Colección Periferias

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



* This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of Korea
and the National Research Foundation of Korea (NRF-2018S1A6A3A02081030)

ISBN 978-631-90421-8-4



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
IGLESIA VERSUS ESTADO. LA REBELIÓN DE LOS CRISTEROS: ESTADO DE EXCEPCIÓN O LA GUERRA SANTA MEXICANA	9
Soberanía y violencia: la figura del homo sacer en la novela posrevolucionaria	19
Violencia y culpa en el estado de excepción	26
Revolución y violencia	31
La guerra santa	40
El tiempo detenido del estado de excepción	48
LA CULPA OMNIPRESENTE. SE NOS ACABÓ LA FE O SE LE ACABARON LOS MILAGROS A LA VIRGEN	56
La culpa como articulación subjetiva	58
La instauración del pacto y sus continuidades	67
Las monedas del cacique: el derrumbe del pacto novohispano en <i>Pedro Páramo</i>	75
El pecado original en “Talpa”	84
La culpa rebelde en <i>Hasta no verte Jesús mío</i>	87
LA MÍSTICA POPULAR. LOS MILAGROS CALLEJEROS TAMBIÉN VALEN	95
Religión popular: los caminos alternativos de la fe	98
Porfiriato, modernización y crisis	105
Narrativas maestras versus Contranarrativas: definiendo la identidad	113

Santos populares y agencia moral	118
Malverde: el santo compadre	127
Juan soldado, en los límites de la modernidad	132
LA CICATRIZ EN LA CRUZ. LITERATURA MAYA CONTEMPORÁNEA: NARRANDO LA DOBLE EXPERIENCIA	137
La lengua maya, del utilitarismo evangelizador a la (des)integración nacionalista	142
La recuperación de la lengua literaria maya	146
La cicatriz en la cruz	153
CONCLUSIONES	164
BIBLIOGRAFÍA CITADA	172

INTRODUCCIÓN

Pocos países como México revelaron en América Latina la codicia de la participación intelectual en el poder, lo que parece bastante persuasivo en una sociedad que conoció el primer establecimiento americano de la *ciudad letrada* en el Virreinato de la Nueva España y su más larga y sostenida práctica en los siglos virreinales por parte del cogollo culto.
(Rama, 1984:120)

Se puede decir que en mayo de 1524, con la llegada de doce franciscanos a territorio mexicano, comienza la historia de lo que sería el cruce de dos grandes instituciones en este país: la Iglesia Católica y lo que Ángel Rama bautizó como “la ciudad letrada”. Desembarcaba entonces en las costas de la actual Veracruz fray Toribio de Benavente “Motolinía”, autor de la *Historia de los Indios de la Nueva España*. Es indiscutible la importancia que tuvo la orden franciscana en esta fundación doble, basta nombrar a otros frailes evangelizadores y escritores como Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta, Diego de Landa y Juan de Torquemada, entre otros.

Me he referido a una fundación doble y simultánea, pero es importante subrayar que no sólo se trata de una continuación de la tradición religiosa y literaria hispánicas, sino que representa de hecho el inicio de una tradición que en la misma España se estaba consolidando apenas con la unificación política y religiosa de la península al final de la Reconquista y la institucionalización de la lengua castellana con la *Gramática* de Nebrija. Es decir, en América, y en nuestro caso en la Nueva España, asistimos a la consolidación de la hegemonía de estas tres instituciones: el imperio, la iglesia y la letra.

En México, a partir de la demolición (casi total) de las epistemologías religiosas de las culturas aborígenes y de la imposición de la lengua castellana, la fundación doble a la que me he referido no tiene precedentes en la tradición hispánica. El sentido que tiene la expresión *tábula rasa* es aquí determinante. La religiosidad y lenguas indígenas siguen teniendo hasta nuestros días una condición marginal —si bien es cierto siempre presente— y su desventaja

frente a la fundación de la tradición religiosa y literaria que inicia en la Colonia es abrumadora. Sólo pensemos que la gran mayoría de los textos literarios precolombinos, ya sean de origen oral o escritos, que hoy atendemos como parte del canon cultural pasaron por las manos de la Iglesia. En algunos casos, justo es reconocerlo, ha sido gracias a esta circunstancia que se han conservado hasta hoy. Justo también es señalar que una inmensa cantidad de ellos se perdieron por esta misma razón. Tristemente célebre es la monumental quema de códices llevada a cabo por Juan de Zumárraga en la Plaza Mayor de México en 1539 y el auto de fe en que Diego de Landa quemó innumerables textos mayas. Situación de la que tanto se lamentara Fernando Benítez en su obra *El libro de los desastres*.

Sin entrar en polémicas acusaciones o apologías, lo que quiero decir es que la fundación de la tradición literaria mexicana, o escritural si queremos ser más precisos, en esta primera etapa está casi totalmente cooptada por la iglesia católica y se imbrica generalmente con la misión evangelizadora. La situación cambia con la independencia de México. Sin embargo, la distancia que la naciente república toma respecto a la antigua metrópoli no corresponde en la primera mitad del siglo XIX con la relación que se mantiene con la Iglesia, en primer lugar, porque ésta tiene su sede no en Madrid, sino en Roma, y en segundo lugar por la participación activa del clero en la revolución independentista. No está de más decir que a diferencia de otros caudillos libertadores del continente, en la lucha emancipadora los dos héroes nacionales mexicanos por excelencia fueron sacerdotes: Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos.¹

Sin duda, la segunda mitad del siglo XIX marca el fin de la injerencia de la iglesia católica en los ámbitos de la letra escrita, al menos como hasta entonces la había ejercido. Expulsada de los límites de la ciudad letrada, que se encontraba plenamente en la tarea de consolidación del Estado nacional —de signo totalmente liberal e incluso anticlerical— los romances nacionales delimitan el papel de la iglesia al ámbito estrictamente religioso-

¹ De entre varios textos que estudian la relación de la Iglesia mexicana con la revolución de independencia en este país, tanto Jean Meyer como Rosa María Martínez de Codes, coinciden en que si hay una razón por la cual la Iglesia mexicana se adhirió tan fervientemente a la lucha armada, fue provocada por las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII, que dejaba en una situación desfavorable al clero frente al Estado. Codes explica al respecto: “Se puede afirmar que la independencia mexicana de 1821 es provocada directamente por los decretos anticlericales de las Cortes de 1820. El ataque radical a la situación y a los intereses de la Iglesia en general y del alto clero en particular modifican la conducta de la jerarquía”. (1992:64)

espiritual en el discurso literario de la época, que tiene a su vez su correlato legal en la Constitución de 1857. El ejemplo clásico es el de la novela *El Zarco*, de Ignacio Manuel Altamirano, quien formó parte de los letrados al servicio del proyecto liberal reformista del presidente Benito Juárez. En el texto de Altamirano, la iglesia tiene una posición de subordinación al orden legal impuesto por la nueva Constitución, de tal manera que los protagonistas —Nicolás y Pilar, el arquetipo de la pareja nacional mexicana— deben cumplir primero su deber como ciudadanos y casarse ante el registro civil antes de la realización de la boda por la iglesia. No obstante, y a pesar de la hegemonía del Estado sobre la iglesia en el ámbito jurídico estatal, el narrador se lamenta de la persistencia del sentimiento religioso de los recién casados: “Pero todavía en ese tiempo, como ahora mismo, la fiesta de bodas se reservaba para el matrimonio religioso. Los novios, pues, se presentaron al altar” (Altamirano, 2000:328).

Ciertamente, el análisis que propongo tiene su origen en la etapa histórica de la Reforma, con la indiscutible complicidad de la ciudad letrada y el Estado liberal, que se propuso —y en buena medida logró— desarticular la estructura eclesiástica que sostenía buena parte de la educación no sólo espiritual, sino además cívica e incluso política de los mexicanos decimonónicos; sin embargo, mi lectura retoma de alguna manera este conflicto en una etapa de renovación nacional de las estructuras políticas, administrativas y artísticas del país a partir de la Revolución Mexicana de 1910. Por otra parte, me parece más interesante iniciar el análisis en una época en que incluso la intelectualidad mexicana —específicamente aquella que dedica sus mayores esfuerzos a la creación de textos literarios (principalmente narrativos)— ha tomado cierta distancia crítica del conflicto armado de principios de siglo, y más aún, de la clase política surgida de la Revolución.

En general parto de textos publicados a partir de la década del cuarenta, producidos por escritores, que a diferencia de los ahora canónicos Mariano Azuela, José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán, entre otros, no participaron, por cuestiones cronológicas obvias, en el movimiento armado ni en la posterior emergencia literaria que fue haciendo un balance ligado en muchos sentidos a la participación activa (política y literaria) del momento en cuestión.

La circunstancia anteriormente descrita no implica una despolitización de los escritores que analizaré, quizá al contrario, toma en cuenta la línea dibujada por una

generación que traza sus marcas de pertenencia ética y estética a una época signada por el modernismo² narrativo inaugurado por James Joyce, William Faulkner y Ernest Hemingway, principalmente, y por unas indagaciones políticas y filosóficas que cuestionan agudamente el proyecto modernizador al que aún llegaron a estar adscritos varios de los escritores de la generación revolucionaria y vanguardista anterior.

Sin pretensiones cronológicas, mi análisis parte con la generación de escritores que inicia a publicar en la década del cuarenta. A partir de las incidencias de los textos literarios en los temas que pretendo analizar se cruzan novelas, relatos, crónicas y ensayos que llegan hasta final del siglo XX. Como sucedió en casi todo el subcontinente, las décadas del cincuenta y sesenta representan un momento singularmente prolífico, de ahí que varias de las novelas que considero pertenezcan a este periodo. A pesar de que el grueso del *corpus* literario a analizar pertenece a esta época, igualmente analizaré producciones recientes que problematizan y articulan diversas formas de religiosidad en relación con la tradición católico-cristiana. Tal es el caso de la devoción a santos populares, quienes a pesar de ser objeto de un culto ligado al catolicismo popular no son reconocidos por la institución eclesiástica.

Especial atención tendrá, en este sentido, la muestra de literatura maya contemporánea que integro en este trabajo. Alejados de la tradición letrada nacional, los textos mayas contemporáneos abordan y reflejan su propia visión del mundo desde un singular cruce —que a veces raya en la indeterminación genérica en términos de crítica tradicional— de estilos y programas narrativos. En estas narrativas la religiosidad, la fe, y la iglesia católica se trazan desde unas coordenadas que pasan por el sincretismo, la resistencia política y cultural, la rearticulación de la lengua literaria maya y un programático proyecto de transmisión del legado maya.

Me propongo estructurar esta investigación a partir de cuatro ejes temáticos que inciden en las articulaciones, construcciones y representaciones que de la religiosidad, la fe y la iglesia encontramos en los textos literarios del corpus analizado. Cada eje temático

² Utilizo el término en el sentido que tiene en lengua inglesa: *literary modernism*, y no en relación con el modernismo literario en lengua española encumbrado por Rubén Darío, José Martí, José Asunción Silva, entre tantos otros.

corresponderá a un capítulo y será analizado a la luz de diferentes artefactos teóricos que permitan profundizar en las repercusiones que cada texto literario presenta respecto al tema en cuestión. Por otro lado, en cada capítulo se cuestionará la posición del texto mismo dentro de la discusión, debate o crítica que propone. De tal manera que no se tratará simplemente de identificar lo que se dice de la religiosidad, la fe y la iglesia en cada novela, sino de ubicar el proyecto narrativo y cultural —cuando no político— que sustenta o propone en el contexto mexicano y de su época de producción. Inútil sería hacernos las mismas preguntas respecto a la representación de la iglesia en *Revueltas*, por ejemplo, que produce desde un *locus* urbano, politizado, letrado, con sentido revisionista del conflicto cristero, que las indagaciones que puede sugerir una crónica local de un pueblo maya que se basa en los testimonios y reelaboraciones orales de la propia comunidad.

Los ejes temáticos que propongo son los siguientes: en el primer capítulo, “Iglesia versus Estado”, revisaré la problemática del conflicto entre estas dos instituciones nacionales que devino, como consecuencia última, levantamiento armado en la llamada rebelión cristera. Integraré en mi análisis el pensamiento de Giorgio Agamben y Walter Benjamin principalmente en lo referente a los conceptos de estado de excepción y soberanía que expone el primero en su obra *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*; y la problemática de la violencia de Estado que analiza el segundo en su ensayo “Para una crítica de la violencia”. En las narraciones que analizaré en este apartado tiene particular importancia dentro de los elementos de crítica y representación que en ellos llevan a cabo los autores, la situación de violencia extrema que se desata a partir del rompimiento de relaciones entre la iglesia y el estado surgido después de la Revolución de 1910. El estado de excepción resultante está en el centro de los cuestionamientos de estas narraciones, como de igual manera motiva las reflexiones de estos pensadores. Para Agamben, el poder soberano que ostenta el Estado pone de manifiesto su hegemonía sobre los cuerpos de los ciudadanos, que en dicho estado de excepción se convierten en cuerpos sometidos a la voluntad violenta de aquel; en Benjamin, por otro lado, encontramos una indagación acerca del origen y consecuencias del derecho a la violencia misma, tanto como fin o como medio para obtener y mantener el poder. Estos cuestionamientos de igual forma están en el centro de los relatos en relación con el poder del Estado revolucionario y del enfrentamiento armado que instrumenta la Iglesia mexicana. Análisis aquí las novelas *El luto humano* y el

cuento “Dios en la tierra”, de José Revueltas, *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro, y los dos capítulos sobre la Cristiada que aparecen en *José Trigo*, de Fernando Del Paso.

En el segundo capítulo, “La culpa omnipresente”, me interesa indagar acerca del profundo conflicto ético y moral del sujeto mexicano a partir de la larga tradición católico-cristiana. Es decir, analizaré la articulación de subjetividades ligadas conflictivamente al dogma religioso en textos narrativos —como los del universo narrativo de Juan Rulfo, especialmente su novela *Pedro Páramo* y el cuento “Talpa”— que particularmente incide en una visión trágica de un pueblo carente o desviado de la fe a partir de una tradición metafísica de culpa y pecado —heredera de un dogma religioso que hunde sus raíces en el contexto de la Contrarreforma y especialmente en los resultados del Concilio de Trento, que es la base de la doctrina evangelizadora en América. En este sentido me parece pertinente examinar este tema a la luz del pensamiento de autores como Freud y Jung respecto a la religión. Revisaré, entre otras cosas, el sentido de la moral ordenadora que impone la religión en relación con los deseos de los sujetos, a los que se refiere Freud, como “generalmente insatisfechos en la civilización humana”. Insatisfacción que, como en el caso de la novela *Hasta no verte Jesús mío*, de Elena Poniatowska, llega a ser uno de los hilos conductores del relato que desarrolla su protagonista, Jesusa Palancares. De igual forma me parece pertinente hacer un contrapunto teórico desde las concepciones acerca de la moral y la ética de un pensador tan radicalmente antirreligioso como Nietzsche, ya que la moral tradicionalmente impuesta por la Iglesia católica ha repercutido en dicha conciencia (alienada) respecto a la culpa y el pecado.

Para el tercer capítulo, “La mística popular”, me interesa explorar la emergencia de cultos devocionales de la mística popular que reelaboran e incluso subvierten el dogma religioso católico. Me refiero en general a la articulación de lo que es denominado en los estudios de la religión como “Little Tradition”. Es decir, el conjunto de rituales alternativos y paralelos, que si bien no reniegan o abandonan la “Great Tradition”, representada en México por la Iglesia Católica, si articulan formas alternativas de religiosidad (Williams, 1989:10). Analizaré tres figuras de la mística popular: Teresea Urrea, la santa de Cabora, Jesús Malverde y Juan Soldado. Rearticulados desde discursos narrativos —en la novela *La insólita historia de la santa de Cabora*, la primera; en la obra de teatro *El jinete de la Divina Providencia*, el segundo; y en las microhistorias narradas en *ex-votos*, el último—. Estas

figuras de culto parareligioso están relacionadas con una fe que subvierte en buena medida las estructuras hegemónicas de dominación, tanto estatales como espirituales. Todos ellos fueron siendo contruidos míticamente por un sector de la población desfavorecido que ubica, de una u otra manera, en la devoción popular una forma de legitimar su posición en el mundo. Esta forma de legitimación se articula desde lo que Hilde Lindeman llama “counterstories” —narrativas marginales como pueden ser los testimonios— en oposición a las “master narratives” que históricamente han designado y establecido —desde diferentes posiciones de poder como son la literatura canónica, el discurso doctrinal de la iglesia e incluso desde la “literatura” jurídica del estado— un lugar desfavorecido, y por lo tanto de escasa o nula agencia moral frente a las estructuras dominantes. En estos casos, los “fieles devotos” se alejan del espacio litúrgico dogmático de la misa y de la aplicación de la ley —los tres “santos” fueron perseguidos por el estado mexicano— sin que ello signifique renunciar al espíritu religioso que finalmente alimenta su devoción.

El caso de la literatura maya contemporánea será tratado en el último capítulo de esta investigación al cual titulo “La cicatriz en la cruz”. Los textos que forman el corpus analizado pertenecen a la tradición maya yucateca y han sido editados y publicados en los últimos veinticinco años del siglo XX, etapa en que ha resurgido una labor escritural de autores mayas como parte de un proyecto cultural de recuperación de la lengua literaria maya y de la tradición cultural que sustenta. La cronología, sin embargo, no es un parámetro pertinente en el sentido que pudiera ser para la caracterización de generaciones y corrientes estéticas que se ha hecho en la historiografía literaria continental. Articulados principalmente desde un punto de vista comunitario, los textos que reviso: *Breve Reseña del Pueblo de Xocén* y *Yum Santísima Cruz Tun*, se adscriben cultural y artísticamente a una larga tradición oral de relatos, crónicas, rezos y rituales religiosos que han sido transmitidos bajo una forma más o menos narrativa. Esta característica me lleva a analizarlos desde la perspectiva propuesta por Walter Benjamin en su concepto del storyteller.³ Más aún, dado que la esencia misma del storytelling es la de la trasmisión de experiencias —humanas, y por ende culturales—,

³ Mantengo el uso del término en inglés para efectos de claridad, ya que el uso de las voces “narrador” y “narración” puede prestarse a confusiones debido al ingente uso que de estos términos se hará a lo largo de este trabajo y que, de alguna manera, desdibujaría el sentido que Benjamin expresa al respecto del acto de narrar.

conforme avance en este capítulo ligaré el análisis con algunas de las reflexiones vertidas por Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la Historia* que pueden aplicarse en cierta medida a la concepción no-lineal del tiempo en el pensamiento maya. Esto desde el punto de vista de que en estas narrativas la historia del pueblo maya no es una secuencia lineal de acontecimientos, sino la expresión de experiencias (comunitarias) que surgen según sea necesario contarlas sin importar un ordenamiento cronológico dentro del texto.

Subyace a los cuestionamientos que propongo en los cuatro capítulos la siguiente hipótesis general: en México, pasada la etapa de hegemonía de la escritura ligada a la iglesia, se conforma un círculo de profesionales de la letra que irremisiblemente cerca y finalmente logra expulsar a la iglesia de los límites de la ciudad letrada colonial para fundar la ciudad letrada nacional y no pocas veces nacionalista. La secularización de la labor escritural mexicana llevó consigo una frontal y no pocas veces agria estrategia de ataque a la institución religiosa, ya de por sí en desventaja jurídica con el Estado, sin embargo, de esta nueva ciudad letrada que se fundó en una tradición de ruptura con el orden anterior —como lo expresó en algún momento Octavio Paz⁴—, entrado el siglo XX mantiene la batalla ideológica con la iglesia, pero también se permite la crítica del Estado sin que ello significara el rompimiento con éste. Sabido es que muchos de los escritores e intelectuales mexicanos han tenido de una u otra manera lazos con la institución estatal, relación generalmente promovida por el Estado mismo. La segunda parte de mi hipótesis sostiene que, independientemente de la estructura portentosa de la institución literaria mexicana moderna, hay una suerte de porosidad que ha permitido el surgimiento de literaturas alternativas que quieren contar sus propias historias, la de grupos marginales y periféricos, como la de los mayas y las devociones populares. Estas narraciones alternativas cuentan con una característica que las une en este trabajo con las anteriores, y es que sin que su posición sea la misma, tienen en el centro de su articulación literaria una tensión conflictiva con la religión católica, más no con la fe. La conclusión a la que intento llegar después de recapitular los cuestionamientos y las respuestas que surjan en cada apartado, intentará ofrecer el panorama de estos diferentes proyectos literarios y la agenda religiosa, política y cultural que representan.

⁴ (Véase, Paz 1974)

IGLESIA VERSUS ESTADO. LA REBELIÓN DE LOS CRISTEROS: ESTADO DE EXCEPCIÓN O LA GUERRA SANTA MEXICANA

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable se halla sometida a la problematidad del derecho en general.
(Benjamin, 1999: 118)

El agudizamiento de la crisis entre las relaciones de la Iglesia y el nuevo Estado mexicano surgido de la revolución de 1910, culmina con la llamada rebelión cristera en la que la Iglesia mexicana —luego de que Calles decide llevar a cabo de hecho lo que ya era una realidad en derecho: la separación legal entre Iglesia y Estado— opta por una ofensiva abierta en contra del gobierno revolucionario.⁵ La estrategia de detener el culto en todo el país en julio de 1926 hasta que el Estado diera marcha atrás con las disposiciones que limitaban su labor e injerencia en la vida nacional, era en realidad un desafío frontal de la cúpula eclesiástica sin precedentes; un desafortunado intento por revertir el proceso de hegemonía política que estaba

⁵ Respecto a la relación conflictiva entre Iglesia y Estado, que desde el punto de vista de Jean Meyer tiene sus raíces en las reformas borbónicas del siglo XVIII, de las cuales la expulsión de los jesuitas en 1767 es quizá la más ilustrativa del fortalecimiento que persigue el Estado para subordinar a la Iglesia, esfuerzo que tendrá continuación en la república naciente: “La liquidación de las órdenes religiosas emprendida por Portugal y España termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, una iglesia de seglares. Ese fenómeno esencial muestra que, en la historia religiosa, el corte de la independencia no es un verdadero corte. La independencia no hace sino subrayar la gravedad de la crisis anterior y ponerla del todo de manifiesto” (1989:17). Por otro lado, Manuel Ceballos Ramírez explica que después de la derrota de los conservadores y de la Reforma de 1857, la Iglesia estaba escindida en varios grupos que buscaban adaptarse o contestar el nuevo estado de derecho: “La Iglesia, aliada al partido conservador y derrotada junto con él ese año de 1867 [con el fusilamiento del fallido emperador Maximiliano], hubo de buscar caminos alternos que le permitieran conservar, promover y recuperar su lugar en la sociedad [...] Para los católicos liberales, era posible llegar a un entendimiento pragmático entre la Iglesia y los nuevos regimenes. Para los intransigentes, la doctrina católica ofrecía una alternativa propia y ‘netamente cristiana’ que nada tenía que pedir a un sistema materialista, sensualista, racionalista y ateo como consideraban al liberalismo” (152). En este sentido, la cristiada es el punto climático —en cuanto una ofensiva religiosa militante de la Iglesia contra el Estado— de un conflicto muy complejo al interior de la nueva nación mexicana que por más de siglo y medio había visto cómo la Iglesia, de una u otra manera, se inmiscuía en la política del país a través de alianzas favorables u opositoras a la formación del Estado nacional.

Sin duda sigue siendo el exhaustivo estudio de Jean Meyer, *La Cristiada* (1973), referente obligado en este tema. (Véase también: Pomerlau, 1981; Miller, 1984; Jrade, 1985; García Ugarte, 1995; Vázquez Parada, 2001; M. González, 2001; Meyer, 2001 y 2004; y Arias, 2002 y 2005).

llevando a cabo la facción de revolucionarios en el poder —encabezada por el presidente Calles— que era programáticamente anticlerical. Los generales norteños, además del desapego e incluso desprecio por la monolítica tradición católica del centro y sur del país, abogaban por una posible instauración religiosa protestante, otros, por una Iglesia mexicana cismática,⁶ y los más radicales —masones comprometidos— por el total desmantelamiento del catolicismo en México. Anclado en un pasado delimitado geográficamente y culturalmente, el anticlericalismo mexicano, en el “momento paroxístico revolucionario exaspera y simplifica un viejo odio brutal”. Herederos del liberalismo reformista del siglo XIX, la gente del norte

[V]e con simpatía el éxito norteamericano y el protestantismo que debe explicarlo. Si bien los anticlericales suelen ser protestantes y repiten por su cuenta toda la propaganda anglosajona contra el pasado colonial y católico de México, son con frecuencia, bajo la misma influencia norteamericana, masones. Es decir, dos formas de religión que, combinadas con una tercera, la no menos fanática de los “desfanatizadores”, maestros, y oficiales sobre todo, engendra, en una atmósfera de guerras de religión, la religiosidad negra de la persecución. (Meyer, 1973 II: 193)

Aunque ésta era la herencia político-religiosa asumida de los caudillos del norte, sería erróneo pensar que la mayoría de la población norteña compartiera el desarraigo católico o que unánimemente aceptara el protestantismo —mucho menos que formaran parte de una elitista y hermética sociedad masona—; en todo caso, se trató de una sociedad que supo manejar la tensión que estaba desatando la confrontación entre las dos cúpulas, e

⁶ “Plutarco Elías Calles asumió la presidencia de la república el primero de diciembre de 1924, cuando las relaciones entre la Iglesia y el Estado estaban otra vez en situación de franca tensión. La Iglesia no aceptaba las nuevas restricciones impuestas en la Constitución de 1917 y los ataques y protestas fueron de lo más comunes. En este contexto, y transcurridos dos meses y medio de la administración callista, estalló un movimiento cismático encabezado por José Joaquín Pérez Budar. Por norma general, este movimiento religioso es de los más citados en la literatura posrevolucionaria pero, curiosamente, no ha sido tratado en forma detallada. Las razones son variadas: en parte porque se le considera un suceso de nula importancia, fugaz, caprichoso y un tanto folclórico, producto de las ocurrencias de un anciano sacerdote católico y de las provocaciones del propio Calles y de Luis N. Morones. Pero también es cierto que durante años, el tema de la Iglesia católica no llamó la atención de los analistas sociales, excepto para defenestrarla. Por otro lado, el movimiento cismático ha quedado empequeñecido por el levantamiento en armas casi simultáneo de los cristeros” (Ramírez, 57). (Véase también: Meyer, 1973 II: 143 y sigs.)

instrumentó una tregua no escrita que ahuyentó en buena medida el fantasma de la persecución religiosa y la consecuente rebelión.⁷

Sin pretender síntesis deterministas, es innegable que la rebelión armada en general —y no precisamente el conflicto institucional, donde están en juego profundas diferencias ideológicas— se nutre de una herencia cultural religiosa enraizada en el espíritu del mexicano. El catolicismo como religión “nacional” es una constante a través de diferentes regímenes políticos desde la Colonia. “En un país como México la religión pertenece a la cultura de un pueblo y la modela; para mucha gente es una garantía de sobrevivencia mental, de dignidad, de esperanza contra todo. Puede ser elemento de identidad tanto étnica como nacional y una forma de patriotismo” (Meyer, 2002: 13-14). Se trata aquí de un nacionalismo sin programa político y, por lo mismo, en contra de cualquier programa político que intente privar a la gente de un asidero espiritual que finalmente proporciona elementos identitarios. Eso que los hace parte de esa comunidad imaginada⁸ que es el México independiente, por la que lucharon con el estandarte de la virgen de Guadalupe y la bandera tricolor en la mano.

Los cristeros nunca pensaron en tomar el poder y ser el Estado. Mediocremente instruidos en la historia de México como en la de la Iglesia, es decir, en los acontecimientos pasados, inventan por eso con libertad el presente y se permiten el lujo de cometer imprudencias.

⁷ Con referencia a este tema, Jean Meyer, a 30 años de la publicación de su monumental obra, rectifica de esta manera: “El tema de mi tesis era *la Cristiada*, la guerra de los cristeros; sin embargo, para entenderla, estudié el conflicto secular entre la Iglesia y el Estado. Debí haber realizado semejante extensión para los católicos que no lucharon con las armas en la mano; bien intenté el estudio del anticlericalismo y del agrarismo armado (campesinos o no) contra los cristeros. Pero para las regiones del país, el Norte y el Sureste, que no participaron en la insurgencia, me contenté con vagas afirmaciones seudosociológicas que hice más. Así, por ejemplo, de la clásica afirmación de José Vasconcelos según la cual el Norte de México ‘es pocho’, demasiado aculturado por los Estados Unidos y el protestantismo yanqui, o de que México termina en el istmo de Tehuantepec y que el Sureste nunca había sido realmente evangelizado.

Un grupo de jóvenes historiadores de Chihuahua me abrió cortésmente los ojos al comunicarme el resultado de varias investigaciones. Tuve que hacer mi *‘mea culpa’* y rectificar: la ausencia de Chihuahua y del Norte, en general, no se debe, como lo afirmé a la ligera, al hecho de que no era católico, sino a la existencia de un catolicismo moderno, organizado en asociaciones movilizadas para la lucha cívica, capaz de ‘perforar’ el Congreso y el gobierno local con diputados ‘revolucionarios’ pero católicos de hecho que pudieron pactar con el obispo local la no aplicación de la ley Calles.

Eso explica que Chihuahua, quien tenía preparado un fuerte movimiento armado apoyado por antiguos villistas, no se haya levantado: después del pacto logrado con el gobernador, el obispo prohibió, bajo amenaza de excomunión, la lucha armada. Sonora, Coahuila, San Luis, Nuevo León tuvieron una historia semejante” (2004: 7).

⁸ (Véase: Anderson, 1983)

A su manera eran nacionalistas y patriotas y manifestaban su fe en México y en la Cristiandad. Eso fue todo el misterio. (Meyer, 2002: 23-24)

Un misterio por demás complejo en el que esa mezcla de patriotismo, religiosidad y violencia, que no sólo permeó las zonas rurales —ciertamente las principales protagonistas del conflicto armado—, sino que tuvo cabida en el corazón de miles de mexicanos sin distinción de género, edad o posición social, en la ciudad y el campo.⁹

Pero cabe preguntarse: ¿Qué realmente orilló a los exacerbados católicos mexicanos a pasar de la resistencia civil —más o menos violenta en ocasiones— a embarcarse en una guerra santa contra el Estado revolucionario? Si dudamos de la explicación facilista —por otra parte ideológicamente retorcida y denigratoria en relación con los rebeldes “de a pie” — que pinta un escenario de corrupción eclesiástica aliada de una trasnochada clase terrateniente que empuja a una masa alienada de campesinos ignorantes y fanáticos a tomar el camino de las armas y el martirio en un intento por recuperar los privilegios del *ancien régime* (porfirismo), habría que tomar en cuenta, además de la larga pugna entre Iglesia y Estado con todas sus encrucijadas políticas e ideológicas, que la estrategia eclesiástica de detener el culto en todo el país —aunada a la intransigencia del gobierno de Calles que seguía clausurando templos, conventos y colegios confesionales— provocó la angustia del pueblo mexicano que de pronto se ve desvalido espiritualmente, sumido en una atmósfera casi apocalíptica desde su visión cultural-religiosa del mundo.¹⁰ En este sentido, son reveladores

⁹ Mucho menos estudiado, el papel de las mujeres durante el conflicto fue el de un importantísimo soporte moral —incluso un aguijón en ciertos momentos— en la lucha en contra del gobierno, de la Ley Calles y de sus brazos armados. Testimonios de la época hablan de improvisadas líneas femeninas de infantería civil arrojándose en contra de la tropa. A este respecto, Barbara Miller refiere la siguiente escena: “The first confrontation with government troops occurred at the Church of the Sacred Family in la Colonia Roma, a wealthy section of Mexico City. Under the pretext that foreign priests were officiating there, the government ordered its closing. When the soldiers arrived at the church, members of the UDC and group of Servants of St. Zita blocked the entrance. Refusing to leave at the soldiers’ command, the women were attacked with waterhoses. Not to be denied, they rose from the ground and advanced upon the soldiers with rocks. The cavalry was brought in and charged the women until they finally dispersed. One hour later a feminine army of five thousand marched to the palace of the secretary of the governor, asking to meet the minister, Colonel Tejada. Their request was denied and the cruel scene was reenacted. Joining his soldiers, Police Inspector General Roberto Cruz lashed out with his whip at some of the most prominent women of México” (309-310). (Véase también: M. González 60-66). Como se verá más adelante, en la representación que hace Elena Garro en *Los recuerdos del porvenir*, el rol de la mujer en la resistencia antigobiernista es el catalizador del drama y perfila las consecuencias del conflicto en Ixtepec.

¹⁰ “Se ha querido ver en esta guerra un movimiento de tipo salazarista o franquista, anunciador del sinarquismo, variedad mexicana del fascismo; una tentativa contrarrevolucionaria dirigida por la Iglesia, los grandes

los testimonios de la época que rememoran el día en que habría de suspenderse el culto, el 31 de julio de 1936:

‘El pueblo estaba de luto, se acabó la alegría, ya no había bienestar ni tranquilidad, el corazón se sentía oprimido y, para completar todo esto, *prohibió el gobierno la reunión en la calle* como suele suceder que se para una persona con otra, *pues esto era delito grave.*’

‘Ese día iba a haber misa solemne a las 12 de la noche, y desde que terminó el ejercicio vespertino la nave del templo era materialmente insuficiente para dar cabida a la inmensa multitud de fieles [...] *Nadie queríamos ver llegado aquel momento tan doloroso, pero Dios iba permitiendo que así fuera.* A las 11:30, las campanas, no con alegre repique, sino con lúgubre acento, llaman a misa [...] Finalmente el Padre, despojado de sus ornamentos, se arrodilló al pie del altar, con sus ojos fijos en la imagen del Señor de las Misericordias, en silencio se despidió de Él y salió confundido entre los fieles: *Cristo y su Ministro se habían ido.*’

‘Pero aquel día ya no había alegría, ya no había tranquilidad, el sentir era algo extraño, todos los ánimos exaltados, exclamaciones de dolor. ¡Válgame Dios! ¿Qué nos irá a suceder? Seguro el fin del mundo, decían otros, y otros terceros no saben qué es, son nuestros pecados, a lo cual todos afirmativamente decían: eso es y nada más, y se veían por todas las calles como enjambre cuando presiente la lluvia. Pues mucho asombro causaba ver a tal o cual persona que vivía retirada de los sacramentos acercarse al confesor para recibir el perdón de sus pecados, otros que vivían en amasiato pidiendo que se les uniera en matrimonio como Dios manda, cantidad de bautismos [...] *Acababa de retirarse el padre de sus hijos, éramos huérfanos...* quedó aquel santo lugar hecho un mar de lágrimas, en medio de tinieblas salía la gente... repercutiendo en las bóvedas todos los ayes de dolor que salían de todas las

propietarios y la pequeña burguesía reaccionaria [...] La desconfianza, el odio, la condescendencia de los marxistas respecto a ellos [los cristeros] podría ser tres veces ideológica: porque pertenecen al arsenal histórico de la derecha, porque son católicos, porque fueron capaces de obrar por propia iniciativa [...] Aquellos de los que con demasiada frecuencia se pretende creer que tienen el cerebro vacío y de quienes se asimila el silencio a la idiotez supieron distinguir entre César y Dios. Fue la Iglesia la que optó por suspender el culto (no los sacramentos), fue César quien contestó impidiéndoles distribuir los sacramentos, y el pueblo, separado de la raíz de vida, se dio el sacramento global, el del sacrificio sangriento” (Meyer, 1973, I: 385-386). Como se verá más adelante en el análisis del corpus de este capítulo, incluso en textos con una aspiración crítica objetiva de la historia y del contexto del conflicto, pueden verse rastros de estos prejuicios ideológicos en diferentes dimensiones. (Para una revisión de la posición ideológica de la llamada literatura cristera, véase: Arias, 2002). Cabe mencionar que en su trabajo, Arias no incluye a *El luto humano* como novela de la guerra cristera y a *Los recuerdos del porvenir* la sitúa entre las que “están en un terreno más o menos neutral” (93).

bocas... al salir en medio de tanta confusión tenían miedo porque gente como dondequiera hay extremosa gritaba ‘el diablo, el diablo...’¹¹

La orfandad que experimentaron los creyentes al verse privados de la posibilidad de salvación divina —gracias a la estructura dogmática del catolicismo que ordena la intervención de ministros para otorgar los sacramentos, base de la salud espiritual cristiana-católica—, para la Iglesia fue singularmente “eficaz” para promover un sentimiento antigubernista en la población católica mexicana. El gobierno, por su parte, con la proscripción de derechos civiles como el de la reunión pública, prefiguraba el estado de excepción con el que defendería su derecho constitucional a imponer la ley recién instaurada por la Revolución.

Otros testimonios igualmente anticipan la violencia que estaba a punto de desatar la pugna entre dos instituciones que se estaban disputando la paternidad de la nación.¹² En Guadalajara, ese mismo día sucedía lo siguiente:

¹¹ Testimonios: anónimo, de Cecilio Valtierra y de Josefina Arellano, respectivamente, citados en Meyer (1973, I: 96-97 énfasis mío).

¹² La Iglesia, consciente de su papel (indirecto) en la movilización popular durante la guerra de Independencia, el nacimiento de la nación mexicana —recuérdese que los primeros y más venerados caudillos de esa etapa fueron sacerdotes: Hidalgo y Madero; y a pesar de la circunstancia de que en el contexto de la guerra fueran excomulgados por la cúpula eclesiástica fiel al Rey, cuestión poco conocida o recordada por el grueso de la población, no evita la permanente veneración de los héroes, ni borra su vínculo con la Iglesia—, y de su posterior declive debido a sus desafortunadas alianzas políticas con los conservadores derrotados por el liberalismo, intentaba apuntalar su rol político en México a principios del siglo XX. Comenta al respecto Marta Eugenia García: “[L]a concepción de los católicos sobre su participación en los asuntos sociales se había transformado radicalmente desde la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, que convocaba al pueblo católico a tomar parte activa en la construcción de la sociedad moderna. Los postulados sostenidos por León XIII tuvieron clara resonancia en la acción social desarrollada por la Iglesia en 1902 y durante el maderismo, cuando se formó el partido católico y cuando la jerarquía católica decidió tomar parte activa en la construcción de una sociedad que se rigiera por los principios católicos. El plan de la Iglesia para “cristianizar” la sociedad mexicana estaba claramente definido en 1913. Sin embargo, el asesinato del presidente Madero y el inicio de la Revolución constitucionalista contra el usurpador Victoriano Huerta frustraron sus proyectos” (132). (Para una revisión del activismo político y social de la Iglesia de finales del siglo XIX hasta la década del 30, véase: Ceballos, 151 y sigs.). En cuanto a la formación del discurso “fundador” revolucionario, Manuel Valenzuela expone: “A mediados de la segunda década de este siglo, Manuel Gamio retomó la discusión sobre la nación y el proyecto nacional, afirmando que *le correspondía a los revolucionarios hacer surgir la nueva patria* (‘de hierro y bronce confundidos’), remover los impulsos nacionalistas y las ideas que generan la patria [...]”

El periodo de la posguerra no había logrado la consolidación de una ‘cultura nacional’, pero presenta cambios fundamentales que apuntan hacia allá. A partir de la configuración vertical de organizaciones, se impulsó el control de los diferentes sectores sociales; de esta manera se constituyó el Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1928, y posteriormente, durante el gobierno de Calles, se fundó la Confederación Regional de Obreros de México y el PNR cambió a Partido de la Revolución Mexicana (PRM) (1999, 84-5 énfasis mío).

Que íbamos saliendo de rezar nuestra misa [...] y pasando por ahí el inspector se rió de nosotros y dijo: ‘Ora viejas mitoterías, nada más les gusta andar haciendo grandes los chismes’. Y para que le alargó el cuento [...] En un decir Jesús, lo rodeamos y, con la ayuda de algunos muchachos que se le echaron encima y le quitaron la pistola, lo tiramos boca arriba a media calle. ¡Ay pastorcita! Lo hubiera visto lo rabioso que se puso [...] Luego le dijimos que gritara ¡Viva Cristo Rey! Y por nada quería, antes se le desataba su boca de infierno diciendo grosería y media. Él se lo buscó. Luego fue el comenzar a golpearlo y, oyendo alguna de nosotras que decía blasfemias cuando le dijimos si quería un padre, porque se iba a morir repentinamente, pos agarramos entre varias una piedra muy grande y se la dejamos caer en la cabeza. A eso que el pobrecillo estaba echando el alma, llegaron los bomberos [...] echaban agua por donde quiera y el pobre difunto bañado, bañado estaba ahí en media calle, con la cabeza aplastada. (Navarrete, 106-107)¹³

Si se quiere, incluso se puede leer el desarrollo de un terrible guion melodramático en el fondo del conflicto. Una lucha de símbolos y mitos fundadores. La nación, madre de todos los mexicanos, era disputada como legítima esposa por las dos instituciones más paternalistas de México —machismo incluido. Los hijos de la nación mexicana, de pronto, quedaban ante la disyuntiva de perder la paternidad espiritual de la Iglesia, su relación filial con Cristo, o de optar por el parricidio de ese padre putativo —rol asumido por los revolucionarios triunfantes— que buscaba ejecutar los derechos de patria potestad orquestados en el congreso constitucionalista de 1917.¹⁴

Sobre todo, el gobierno revolucionario buscaba desembarazarse del perverso amancebamiento entre Iglesia y Estado, lo que veían como un legado despreciable del antiguo régimen porfirista, y peor aún, como una traición luego de la alianza de la Iglesia con el usurpador Huerta. Para la mayoría católica, la lucha frontal entre las instituciones provocaba angustia ante la orfandad espiritual y al mismo tiempo fermentaba un profundo estado de frustración y rabia. La suspensión del culto público por parte de la Iglesia y la prohibición estatal de cualquier oficio religioso privado llevó la situación al

¹³ (Citado en: M. González, 62).

¹⁴ En este sentido, no resulta sorprendente el uso del término “papá gobierno” para referirse al Estado, tan común en la jerga popular mexicana. Podría argüirse que la herencia del Estado colonial hispánico, programáticamente paternalista, se opone a un término más relajado en la cultura estadounidense, donde el Estado no es el “papá” de los ciudadanos, sino un tangencial “Uncle Sam”.

desencadenamiento de una revuelta armada que en poco tiempo se convirtió en un escenario fuera de control para la Iglesia y el Estado que no estaban dispuestos a negociar en esta primera etapa. Luego de que ambas partes toman conciencia de que lo que menos necesita el país es una nueva revolución, a pocos años de haber conseguido una paz nacional frágil después de la guerra civil de 1910, finalmente pactan en 1929 y se desarma a los cristeros.

El llamado *modus vivendi*,¹⁵ establecido después de los arreglos de 1929, pone de manifiesto lo que había estado en juego durante el conflicto armado: el Estado estaba decidido a mantener la ley constitucional que lo legitimaba y a monopolizar el uso de la violencia. El discurso detrás de esta instauración sería el de la Revolución de 1910: esa violencia mítica fundadora y legitimadora —al mismo tiempo sangrienta— de la que hablaba Benjamin al final de su ensayo (249). La Iglesia, por su parte, intentó influir en la configuración de la ley, en su modificación y adecuación según sus intereses institucionales. El uso de la violencia no era su primera opción en esta lucha, pero sí representaba una demostración de poder y un desafío al monopolio del Estado en relación con la ley y el uso de la fuerza. Me he referido a esta lucha como el intento de ambas instituciones por hacerse con la paternidad de la nación. El sentido último de esta paternidad sería la del control a partir de un dogma institucional trascendente —laico o religioso— que sirviera de marco de *contención* a la vida institucionalizada de los mexicanos.¹⁶ Los arreglos de 1929, y el

¹⁵ “El *modus vivendi* es el singular tipo de relaciones oficiosas que se instituyeron entre las instancias gubernamentales y clericales a partir de los llamados arreglos de junio de 1929. Para la jerarquía de la Iglesia católica esto implicó: *a*) la renuncia a apoyar —o a dejar que prosperara— la vía de las armas; *b*) la recuperación de una estrategia política de largo plazo, al retomar el lugar que había sido cedido a las organizaciones laicas y armadas, y *c*) la presentación de nuevo como frente unido. Para el gobierno, solo la simple promesa de no aplicar la ley, manteniendo intactos los artículos anticlericales como *espada de Damocles*. Todo esto bajo un régimen legal de no reconocimiento jurídico de la(s) iglesia(s)” (M. González, 292).

¹⁶ El marco teórico aplicado en este capítulo tiene como base el ensayo “Critique of Violence” de Walter Benjamin y la obra *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, sin embargo, me parecen esclarecedoras algunas precisiones y sugerencias a la aplicación de este marco de parte de Hermann Herlinghaus, por ejemplo, su énfasis en la importancia de conceptos como *guilt*, *atonement*, *affective marginalities*, *containment*, entre otros, para exponer lo que él llama “war on affect”, en relación con mecanismos modernos de control de la sociedad: “The ‘living, innocent and unhappy,’ and yet guilty, were those who were granted ‘only the benefits of natural liberty,’ without civil rights. In other words, the problem of the original construction, or appropriation of guilt through the sphere of law is inherent in Benjamin’s early thinking. If ‘law-positing’ force finds a main conceptual figure in ‘mythic violence,’ then we can assume that law, as does religion, reinvents transcendence by making it immanent to define a practical —psycho-physiological— canon of obedience and fulfillment [...] What follows from this is an intricate dimension of *containment*. It embraces the powers that make foundational violence invisible (mythic violence becomes mystical) or create the illusion that ‘law-positing’ force is held under control. Law-preserving force ensures the ‘mystical’ spell of authority whose real power

consiguiente *modus vivendi*, fueron el sello de esa etapa. Por un lado, se confirmaba la hegemonía del Estado —frágil quizá en ese momento, pero circunstancia de la que aprendería lo suficiente como para consolidar su dominio en las siguientes décadas—; confirmaba además que la cúpula eclesiástica estaba igualmente deseosa de mantener el marco de contención sobre la sociedad, incluso quedando en segundo plano dentro del juego del poder en México; por último, instaló definitivamente el dogma revolucionario oficialmente, y católico extraoficialmente.

Aquellos fuera del dogma, religioso o laico, quedarían expuestos a la inclusión forzada dentro del mismo, sólo que a partir de su exclusión. La prohibición a ejercer cualquier tipo de violencia en contra del pacto —la ley constitucional— dejaba a los cristeros en su condición de homo sacer a merced de un recurso último de contención: el estado de excepción.

Está en el centro de mi análisis el común denominador de la violencia instrumentada por las instituciones y por los rebeldes. Tomando en cuenta que el “derecho” a ejercer violencia estaba en manos del Estado —con el fin de preservar la ley recién instaurada—, me interesa revisar la justificación discursiva de la violencia instrumentada por la Iglesia y la relación conflictiva de ambas con la violencia concreta ejercida o sufrida por los rebeldes. Al respecto explica Benjamin:

Será necesario tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una *amenaza*, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. (Benjamin, 1999: 112)

resides in its capacity to guarantee affective attachment. What becomes palpable in Benjamin is a daunting map that spans violence, law, and the underestimated concept of guilt, into which I have now introduced the idea of affective *containment* (22 énfasis mío). Por mi parte, tomo de estas precisiones especialmente el sentido del término *containment* expuesto en este trabajo como el “marco de contención” de las instituciones, es decir, como el fin último del dogma eclesiástico o la ley estatal con los que se mantiene a la sociedad dentro del orden soberano.

En este sentido, se trata de este derecho recién institucionalizado el que intenta mantener el Estado —violentamente— y que lo lleva a asumir como una amenaza a ese derecho mismo la violencia que instrumentó la Iglesia desde el púlpito exacerbando el ánimo de los fieles al credo cristiano en México. Sin embargo, más allá de la relación conflictiva de las instituciones habría que puntualizar —siguiendo el pensamiento de Benjamin— que éstas tienen una misma estructura de contención en relación con la sociedad y, por ende, que producen en el sujeto una *culpa inherente* a su condición de creyente o ciudadano.

Como he mencionado, en la encrucijada del conflicto entre la Iglesia y el Estado, el mexicano quedaba ante una disyuntiva que provocaba ansiedad y angustia. Por un lado, negar a la Iglesia significaba cargar con la pesada culpa del pecado original sin recurso a redención alguna, por el otro, la culpa de la ilegalidad los condenaba a la persecución y al castigo jurídico. En este estado de *pura vida*, los cristeros estaban a merced de la violencia institucional y su salida, en el clímax de la rebelión, al parecer los llevó a la decisión extrema del sacrificio y el martirio mesiánico como única forma de agencia ante la contención del derecho constitucional. En medio del brutal estado de excepción, los rebeldes lograron articular un discurso propio —signado por una gramática de sangre y muerte, de sacrificio y redención— en el que los fines justificaban los medios de una “violencia divina” que en última instancia no buscaba imponer un nuevo derecho, sino simplemente, librarse de la culpa que les era asignada. De alguna manera, esta estrategia anulaba la contención religiosa inscrita en el “No matarás” de los mandamientos, y, por otra parte, ya que sus fines estaban más allá de cualquier institución terrenal, negaba igualmente la validez del derecho estatal. La naturaleza de los fines que perseguían —totalmente justos desde su punto de vista— no significa que la violencia que ejercieran fuera menos brutal; mucho menos evitó que la violencia del Estado que los aplastó finalmente reconociera en ellos nada más que la pura vida que había intentado salirse del marco de contención nacional pactado por los revolucionarios vencedores, marco de contención al que la Iglesia terminó inscribiéndose en 1929, muy a su pesar.¹⁷

¹⁷ Después de los arreglos, quedó de manifiesto la naturaleza del pacto de contención y la condición de homo sacer —culpable y excluido del orden establecido— de los combatientes cristeros. “El caso de José Verduzco Bejarano expresa el sentimiento de derrota de quienes se vieron obligados a entregar las armas, sin estar convencidos, por obediencia a la Iglesia. Para ellos la reintegración a la vida cotidiana fue muy difícil y llena de

La literatura, por su parte, pasados varios años de la revuelta cristera, de una manera mucho menos emergente que en la Revolución, hace un balance del movimiento y de la actuación del gobierno y de la Iglesia. De entre varias obras que hacen una crítica histórica de este suceso —en el que se despliega un escenario de violencia extrema en el que cada parte tiene como fin o mantener derecho (el Estado) o fundar uno nuevo (la iglesia)—, en este capítulo analizaré novelas y relatos publicados después de 1940, etapa en que el Estado revolucionario había afianzado su posición hegemónica. La Iglesia, por su parte, había aceptado oficialmente los decretos gubernamentales que la limitaban legalmente y había optado por buscar pactos no escritos que le dieran mayor espacio de maniobra en la vida nacional. Ambas instituciones, además, decidieron imponer una política del silencio sobre la tragedia humana que significó el conflicto armado de la cristiada. Los autores y textos que analizo, sin embargo, pasado cierto tiempo, articularon una posición de crítica y desenmascaramiento en relación con el extremadamente violento estado de excepción de la etapa posrevolucionaria en México.

Soberanía y violencia: la figura del *homo sacer* en la novela posrevolucionaria

El pensamiento de Giorgio Agamben indudablemente tiene como precedente el pensamiento de Walter Benjamin, especialmente las ideas vertidas en el ensayo “Critique of Violence”. En dicho texto, las nociones de violencia y soberanía están explícitamente ligadas al ejercicio del poder por parte del Estado moderno (el Soberano actual), en tanto poder discrecional

incomprensiones. Dice: ‘cuando ya terminamos, cuando fuimos a entregar las armas, nos sentimos humillados, que habíamos perdido. No llegamos hasta donde era nuestra ilusión de llegar: a tratar de pactar con el gobierno; no de soñar de ser gobierno, pero llegamos a soñar que por nuestra influencia, por nuestra fuerza, el gobierno entonces respetaría a nuestro pueblo...

En seguida, como nos quedamos sin armas, sin defensa... ¡si la misma gente que antes nos llamaba amigos nos vio con indiferencia!, ¡no nos estimó ningún sacrificio!, algunos decían: ‘bueno, pues se acabaron los rateros’. Todo eso es humillante” (Vázquez Parada, 179-80). Aún más extremo es el caso de los combatientes que fueron perseguidos extraoficialmente —cazados literalmente— y asesinados por el Estado aún después del armisticio. Principalmente se trató de quienes fueron cabecillas durante la rebelión armada, y a quienes les fue extendido el estado de excepción ya que para el gobierno representaban una amenaza latente que preferían acabar de una vez por todas (Véase Meyer, 1973, I, especialmente el apartado “El ‘modus moriendi’”, 344 y sigs.).

con facultades impositivas sobre los ciudadanos, y más aún, en relación con la posibilidad de ejercer “la fuerza de la ley” sobre los cuerpos de aquellos, incluso —aparentemente— violando las reglas que la ley misma impone como norma, en tanto la ley misma se vea amenazada por el ejercicio de una violencia fuera de la ley, en otras palabras, la violencia que no es ejercida directamente por el Estado (Benjamin, 1996: 239). El estado de excepción es por lo tanto el punto de confluencia de estas características que conllevan a la paradoja — como constantemente expone Agamben— de la posibilidad de estar dentro y fuera de la ley que caracteriza al poder soberano, que ya es en principio, un ejercicio de la violencia, o un ejercicio que violenta la ley, dentro de los márgenes que la ley misma prescribe (15 y sigs.).

El proceso de constitución de la ley en un nuevo orden y la continuidad de ese orden ya constituido, en el texto de Agamben es analizado desde la puesta en juego de dos conceptos que proporcionan nuevos paradigmas para explicar el funcionamiento del estado de excepción: la potencialidad y la actualidad del poder, conceptos que retoma Agamben de Aristóteles. Como hemos dicho, Agamben tiene claro la problemática dialéctica del proceso de constituir y preservar la ley —que sería la paradoja de los movimientos revolucionarios victoriosos en última instancia—, sin embargo, lo importante en su análisis es poner al descubierto como en el ejercicio del poder soberano estas categorías entran en juego como una forma de inclusión en la exclusión del estado de excepción. Es decir, el Estado, la ley, no tiene que *actuar* para que las consecuencias jurídicas de la prohibición sean actuales, es la *potencialidad* de la prohibición (exclusión) y, mejor dicho, del castigo (inclusión), lo que subsume a los sujetos bajo el poder soberano. En otras palabras, no es necesario —aunque tanto Benjamin como Agamben advierten que cada vez es más frecuente— que se decrete el estado de excepción donde los derechos individuales que consagran la vida pura serían abolidos, sino que la potencialidad que tiene el soberano de decretar ese estado de excepción a su arbitrio es lo que hace que sea permanente, actual y, por ende, que la vida pura esté en todo momento sujeta a la politización estatal. La excepción es entonces la regla y crea un espacio (de ejercicio de la violencia) donde el poder soberano no responde a la dialéctica del proceso de constituir y preservar la ley a partir de la violencia, sino que la violencia soberana preserva la ley al suspenderla y, al mismo tiempo, la constituye al mantenerse fuera de ella misma. En este sentido, para Agamben, la violencia soberana adquiere la dimensión de la violencia divina benjaminiana, que no puede ser situada en ninguno de los extremos del

proceso instauración-preservación de un nuevo orden (64). Es decir, el poder soberano tiene potencia y actualidad en todo momento.

De alguna manera podemos decir que mientras Benjamin se ocupa del proceso de instauración y preservación del nuevo orden a partir de la violencia, Agamben por su lado se aleja casi totalmente de la esfera de la instauración del nuevo orden y analiza la articulación de la compleja maquinaria del orden jurídico del poder soberano ya constituido. Esta maquinaria jurídica, como ampliamente lo demuestra Agamben, tiene un horizonte más lejano y curiosamente llega a su punto culminante con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, momento histórico que, si bien eleva la condición de vida pura a un estatus constitucional, al mismo tiempo le sirve al Estado soberano para incluir en el ámbito de la política estatal lo que hasta cierto punto estaba consagrado al espacio doméstico fuera de la polis. Aún más, esta inclusión dentro del ámbito constitucional —la ley y sus prohibiciones universales dentro del estado— es una forma de exclusión en la que nadie, bajo ninguna circunstancia, puede ya escapar de la culpa inherente a cualquier prohibición (Agamben, 16). De ahí que a partir de una exclusión (la prohibición legal) incluye a todos los sujetos —ciudadanos en todo momento— y los transforma o articula en objetos posibles de ser condenados y castigados en el estado de excepción que el soberano puede decretar gracias al arbitrio que, constitucionalmente también, le es conferido.

Como he mencionado líneas arriba, la principal diferencia que encuentro entre los dos ensayos tiene que ver con el punto que profundiza cada uno. Por un lado, tenemos como centro de la inquisición de Benjamin el proceso de instauración y posterior preservación del poder soberano, en Agamben, en cambio, el de la estructuración de ese poder constituido ya, y la manera en que hace entrar y sujeta a los ciudadanos en el orden jurídico impuesto. La violencia, por otro lado, subyace a las dos circunstancias. Los textos analizados en este capítulo se sitúan en la etapa posrevolucionaria —sin dejar de hacer referencia a la etapa revolucionaria en sí como precedente histórico inmediato— estructurando así un debate que cuestiona y critica la instrumentación de la violencia legal y el estado de excepción durante el conflicto cristero. La victoria de la Revolución —victoria de una fracción de los revolucionarios —impuso un nuevo orden nacional. La promulgación de la Constitución de 1917 sella esa victoria y cierra, cuando menos legalmente, el proceso violento de instauración de la ley, la nueva ley, que rige al país desde entonces. La lucha armada iniciada

en 1910 es el punto de instauración violenta y después de 1917 se inicia el de la preservación violenta del nuevo orden. En este sentido, las narraciones analizadas no intentan deslegitimar el poder constituido, como de alguna manera lo llegaron a plantear las novelas anteriores, producidas en medio del proceso mismo de instauración-preservación,¹⁸ sino que este poder se asume como constituido y entonces juegan el papel de la crítica intelectual acerca del Estado revolucionario, situándose en mayor grado en la tarea de representar (criticar) la estructura y alcance del poder que ha impuesto el nuevo orden. Si queremos esquematizar, son novelas que parten del punto de vista planteado por Agamben para desenmascarar los hilos de la violencia institucionalizada, su funcionamiento pleno en la etapa posrevolucionaria, aunque no dejan de recordar(nos), desde el horizonte crítico que propone Benjamin, el proceso violento que posibilitó el nuevo orden y su inexorable proceso de corrupción, en tanto revolución institucionalizada. En otras palabras, ubican el estado de excepción originario y constituyente, para luego revisar los alcances y atrocidades del estado de excepción constituido sobre la paradoja de la legalidad incluyente y excluyente.

La representación de la rebelión cristera en estos relatos me permite poner a dialogar los pensamientos de Agamben y Benjamin. Quiero decir, por un lado, a la etapa histórica de la cristiada corresponde el momento de superación del proceso de instauración-preservación de la ley, el de la institucionalización del estado de excepción que está más allá de aquel. De hecho, podríamos decir, que lo que logran los rebeldes es poner a prueba esa estructura y demostrar su terrible eficacia en relación con los cuerpos politizados expuestos en toda la crudeza de su condición sacra —en los términos que Agamben ampliamente expone. Por otra parte, las características tan peculiares del conflicto: el fanatismo religioso, la exacerbación desde el púlpito, la movilización de masas populares, un ejército divino frente a la ley del hombre, el martirio asumido, la violencia indiscriminada por ambos bandos, la ausencia real de conexión entre la cúpula eclesiástica con su particular agenda política y los fines últimos de la base rebelde, entre muchas otras circunstancias, nos hacen

¹⁸ Me refiero principalmente a Mariano Azuela y Martín Luis Guzmán, que como plantea Ángel Rama, fueron de alguna manera miembros disidentes —o cuando menos incómodos— de la ciudad letrada emergente durante la Revolución, esa “presencia de los intelectuales en los campos de lucha, ya se trate de los consejeros privados o los secretarios que manejan la pluma, ya de los burócratas supervivientes de todas las administraciones posibles que acechan el momento en que se les reclame los inevitables servicios” (1984:170).

retomar el concepto —ambiguo si se quiere— de la violencia divina que propone Benjamin. ¿Qué es sino violencia divina, en esos términos, el motor de una masa popular que lo único que anhela es adorar a Cristo sin restricciones legales por el bien de su salud espiritual?— derecho que, por otra parte, nunca fue amenazado realmente por la ley, sino en todo caso delimitado jurídicamente.¹⁹ ¿Qué es sino un mesianismo alucinado lo que mueve a los cristeros, de nuevo, más allá de la Iglesia y su dogma, para intentar abolir el poder soberano, sin que hubiera, cuando menos de parte de la masa guerrillera, el objetivo de imponer un nuevo orden? Es decir, el intento alucinado de los rebeldes por alcanzar un absoluto que de alguna manera está contenido en esa consigna repetida con devoción suicida: “¡Viva Cristo Rey!” Es interesante como esta seña de identidad adjudicada a la idiosincrasia del mexicano —la de un mesianismo particular en la desgracia— incluso a Revueltas, ateo y comunista de tiempo completo, se le llegó a adjudicar como una parte de su personalidad y manera de enfrentar la realidad mexicana. En una entrevista Elena Poniatowska le preguntaba acerca de esta cuestión:

—Pepe, has tenido en todos los actos de tu vida una actitud heroica; [...] ¿No consideras que tiene mucho que ver con la vocación religiosa, de entrega a nuestros semejantes, de olvido de sí mismo?

—Desde luego que sí, tomamos la acepción de religión en un sentido más amplio: *religare: unir*, unir al ser genérico que es la humanidad. Tú trasladas la religión a las relaciones humanas y te da una especie de solución, no una solución absoluta puesto que la religión se encadena a la cotidiana idea y entonces crea el mito, el fetiche, en cuyo caso tú también tienes que someter a crítica al fetiche, desnudarlo, quedarte sin nada para entrar en algo como la

¹⁹ Comentando acerca de la circunstancia legal que precedía a las reformas en materia de religión llevadas a cabo por la administración salinista en 1992, Gerardo de la Concha expone: “Salvo que las consecuencias del proceso de secularización pudieran ser imaginadas como algo intencional provocado por la existencia de determinadas leyes, las instituciones o políticas, la realidad es que al principio de libertad religiosa, en su contenido de libertad de creencia y de culto, no le afectaba en México ningún ataque, ni tenía enemigos reales, sino los mismos que la religión genera en su práctica deformada: su desvirtuación, su descomposición sectaria, su crisis ante un mundo secularizado, en el cual la religión se devalúa y ella misma se vulgariza, se falsifica, se inhabilita en su misión profunda.

Pero entonces, ¿qué se discutía hasta antes de la reforma constitucional? No un problema religioso, pues el enfoque básicamente era en torno de la restricción o incluso la ausencia de los derechos profanos de la Iglesia. Una serie de reivindicaciones organizaban el sustrato de las presiones, la negociación, la disputa y el debate: el voto para los ministros de culto; el reconocimiento a la personalidad jurídica de la Iglesia como entidad corporativa; la modificación de las normas que en el artículo 130 constitucional eran la acotación de antiguas pugnas” (16-7).

razón pura kantiana, ¿no? Así vas despejando el panorama, despejando tu concepción del mundo sin poder llegar a la esencia de la verdad porque es inalcanzable. Sólo tienes verdades provisionales, pero la verdad absoluta sería Dios. (Revueltas, 1977: 16)

Revueltas en su respuesta elude de alguna manera la cuestión de fondo en la pregunta de Poniatowska, ya que su referencia era acerca de la disposición del escritor a cierto tipo de “martirio mesiánico” —por ejemplo el papel que jugó al asumir una responsabilidad intelectual que no le correspondía en los eventos de la revuelta estudiantil del 68 en México, en un intento por librar a los jóvenes líderes de la persecución del Estado, cosa que como se sabe, lamentablemente ocurrió de todas maneras y además brutalmente—, por ende, de una postura sacrificial que irremediadamente queda dentro de un marco signado por la violencia. Cuestión que, por otra parte, sí expone profundamente a lo largo de su obra. En sus textos —para nuestro estudio los que tienen que ver con el conflicto cristero—, la idea del sincretismo religioso en México conecta dramáticamente con una especie de dogma mortal —el sacrificio— que explica el destino de sus personajes desesperanzados.

En su novela *El luto humano*, es quizás donde más claramente expone Revueltas esta idea:

Pero aquí había otro Dios y otra Iglesia. El Cristo de esta tierra era un Cristo resentido y amargo. Nadie descubrió, por ejemplo, que esa religión de Cristo Rey, que esa religión nacional, era otra, y que Roma al predicarla, al ejercerla coléricamente con las armas en la mano, no hacía más que disolverse, reintegrándose a lo que siglos atrás había destruido cuando sobre los templos indígenas se erigieron los templos del duro, seco, inexorable y apasionado catolicismo. La religión de los cristeros era la verdadera Iglesia, hecha de todos los pesares, de todos los rencores, de toda la miseria de un pueblo oprimido por los hombres y la superstición. Llamábanse cristeros tomando el nombre que sus propios enemigos les habían dado. Y la palabra ruda, brutal, irreligiosa, los enorgullecía, pues en efecto está llena de fuerza y contenido: era una suerte de diálogo entre el misticismo y la rabia, entre el pavor y la crueldad: todo lo que hacía retroceder al hombre hasta su yo antiguo y defender en Dios el derecho a la sangre y con la sangre afirmar una fe vaga, siniestra y aturdida. (29-30)

No se niega el catolicismo, pero se trata en Revueltas de un catolicismo que viene de más allá de Roma, y donde el culto devocional a la figura de Cristo constantemente intersecta con los rituales sacrificiales de las religiones prehispánicas. En la obra del escritor duranguense, los creyentes constantemente son representados como el *Homo Sacer* en Agamben: cuerpos predestinados a sufrir la violencia y el martirio. La confrontación con la violencia es asumida casi como un derecho, para sufrirla y ejercerla cuando sea necesario con tal de que se cumpla el designio divino que asumen como su destino: matar y morir por un fin que rebasa cualquier ley terrenal, cualquier institución temporal —Iglesia incluida—; sacrificarse por Cristo es su fin último.²⁰

Y sin embargo, la resolución final del conflicto nos lleva al terreno de los resultados prácticos del ejercicio de la ley y su violencia soberana, y pone en claro la posición vulnerable (sacra) de los cristeros en su anhelo por alcanzar un fin *extraterrenal*. Un pequeñísimo fragmento de *Pedro Páramo* resume lo que hasta aquí se ha venido exponiendo:

El Tilcuate siguió viniendo:

—Ahora somos carrancistas.

—Está bien.

—Andamos con mi general Obregón.

—Está bien.

—Allá se ha hecho la paz. Andamos sueltos.

—Espera. No desarmes a tu gente. Esto no puede durar mucho.

—Se ha levantado en armas el padre Rentería. ¿Nos vamos con él, o contra él?

—Eso ni se discute. Ponte al lado del gobierno.

—Pero si somos *irregulares*. Nos consideran *rebeldes*.

—Entonces vete a descansar.

—¿Con el vuelo que llevo?

—Haz lo que quieras, entonces.

²⁰ La idea del martirio durante la cristiada no fue cosa simple ni aislada. Para muchos combatientes la muerte en el campo de batalla significaba la salvación automática, boleto directo al Cielo. Comenta Meyer que no es nada infrecuente encontrar en los testimonios frases como: “Hay que ganar el cielo ahora que está barato” o “Nuestros abuelos, cuántas ganas les hubieran tenido de ganarse la gloria así y ahora Dios nos la da, ya me voy.” A tal extremo había una conciencia escatológica acerca de la muerte en estas circunstancias, que la salvación física para algunos significó en realidad una derrota metafísica: “Claudio Becerra, salvado a causa de su tierna edad, único superviviente de los 27 fusilados de Sahuayo (21 de marzo de 1927), llora hoy ante la cripta en que están enterrados sus compañeros y dice ‘Me emborracho, padre, porque me da sentimiento que *Dios no me quiso para mártir*’” (1973, III: 298 énfasis mío).

—Me iré a reforzar al padrecito. Me gusta cómo gritan. Además *lleva una ganada la salvación*.

—Haz lo que quieras. (Rulfo, 1992: 296 énfasis mío)

Pedro Páramo es después de todo una alegoría del poder soberano, y desde su posición puede dilucidar el conflicto revolucionario y luego el cristero en toda su dimensión. Aún más, reconoce la vulnerabilidad de *El Tilcuate*, su posición subordinada al poder soberano —el suyo en el pasado, y el nuevo instaurado por la Revolución. De ahí que sus consejos, en la etapa de instauración-preservación del nuevo poder, sean estar del lado de la violencia victoriosa en turno, o sea Carranza y Obregón, respectivamente. Luego, con el poder y la ley ya constituidos, en la etapa de la rebelión cristera, no duda en que lo mejor para *El Tilcuate*, sería seguir adherido al gobierno soberano. Sin embargo, con la lucidez del criminal frente a la ley, *El Tilcuate* sabe que su condición de homo sacer es ineludible ya en el estado de excepción constitucional de esa etapa: “somos irregulares”, “nos consideran rebeldes”, dice con seguridad, y opta por la última carta en juego, la de la violencia divina (Benjamin), es decir, ese intento de negación-abolición de la ley que fue la cristiada. Pedro Páramo sabe las consecuencias, de la misma manera que conoce de antemano el destino final que tendrá *El Tilcuate*, y sabe que es ineludible tanto como lo es su condición sacra.

Violencia y culpa en el estado de excepción

Quiero partir de un presupuesto: el poder soberano, estando más allá de la ley, no puede tener culpa ya que, como explica Benjamin, está abrigado por el manto jurídico de los fines justos-legales. Pretender que asuma algún grado de culpa sería despojarlo automáticamente de su institucionalidad constitucional. En este sentido, nadie podría juzgar a la Revolución en sí misma, como poder establecido, y lo que aparece en los diferentes textos —cuando llega a insinuarse— es la de la culpa —asumida u otorgada— de los hombres que reflexionan entrando en el terreno de la moral desligados del poder soberano o de otra institución —en este caso la Iglesia— acerca de la atrocidad de la violencia desatada y sus consecuencias.

La compleja circunstancia que rodea a la cristiada supone un escenario en que los hombres participantes en el conflicto se vieron ante la disyuntiva de elegir el marco de contención —estatal o divino— que solventara el sentimiento de culpa que estos mismos marcos promueven. Es decir, tanto la Iglesia como el Estado sustentaban sus acciones en un marco de referencia que remontaba a una violencia mítica fundadora; por un lado estaba la reciente, mas no por ello menos mítica, lucha de la Revolución que había salvado a la nación de la tiranía porfirista; el otro lado de la moneda ofrecía la eterna batalla de Dios contra el mal y el Demonio como un camino de salvación eterna. No obstante, si bien ambos poderes ofrecen un camino de expiación, al mismo tiempo otorgan un sentido de culpa institucionalizado desde la misma instauración de la ley a partir de la violencia mítica. En el momento crítico del conflicto institucional no sólo los combatientes, rebeldes y soldados — si bien eran éstos los que estaban enfrentados a esta disyuntiva con mayor intensidad en el campo de batalla—, sino buena parte de la sociedad mexicana, debían cargar con la culpa de traicionar a la Patria o traicionar a Dios. Lo que es importante subrayar es que cualquiera que fuera el bando elegido, realmente se estaba eligiendo un marco de contención que les permitiera a esos homo sacer solventar la culpa que significaba traicionar la otra parte de ellos mismos: eran católicos, es cierto, pero también eran mexicanos, o viceversa. En este escenario, la culpa produce una particular agencia en el conflicto, y la expiación no es tal, sino simplemente el marco de contención creado por las instituciones para justificar la violencia en el estado de excepción. La ilusión de luchar por los fines más justos tristemente puso en juego una maquinaria de sangre y muerte en la que los combatientes acudían a la sombra del mito en cuestión —Dios o la Revolución— en medio de la confusión del fuego cruzado buscando expiación-justificación a sus pecados.

El homo sacer, sumido en la pura vida, excluido e incluido por el estado de excepción, de alguna manera queda en la misma posición paradójica de sentirse justo y al mismo tiempo culpable. Lo que comprenden en los momentos límites de la violencia desatada en esta etapa histórica de México, es su indefensión —la de los rebeldes— y su incompetencia —la de los federales— ante el orden establecido. La soberanía entonces es la mano ordenadora —con potencia actualizada—, abstracta en su paradoja jurídica, y los hombres, del bando que sean, no pueden como hombres oponerse a ese orden. Esta circunstancia excepcional, en la que todo (o nada) puede suceder, y que permite que la *extralegalidad* de la violencia tenga un

marco legal (el propio estado de excepción) para realizarse en sí misma, la culpa deja paso al asombro y a la rabia, a la extrema *impotencia* —en oposición a la *potencia* del poder soberano— ante la atrocidad de la violencia y sus terribles demostraciones de eficacia en el (des)orden posrevolucionario de los años siguientes a la Constitución de 1917.

Sin embargo, en las novelas encontramos que los participantes de la violencia — especialmente los rebeldes—, desde su extrainstitucionalidad, en un punto dado del conflicto verifican amargamente el papel que les toca representar aunque sabiendo que los límites del estado de excepción que los incluye no han sido delimitados por ellos, sino por una fuerza soberana. Es importante subrayar que en las novelas en que aparece recreada la rebelión cristera, los sacerdotes particularmente reflexionan al respecto:

—Lo vamos a fusilar, padre —dijéronle del maestro.
Como sacerdote pudo evitarlo *tal vez*. Pero una *impotencia* lamentable le atrofiaba la voluntad. No dijo una palabra. Hubiese podido, acaso, pedirles que lo hicieran sin crueldad alguna, mas le era imposible formular siquiera tal demanda. ¿Por qué? Él había contribuido a desatar fuerzas *superiores a sí mismo*. Las fuerzas de la ira y de una fe atroz, que lo señoreaba todo. Era incapaz de dominar la violencia. (Revueltas, 1985:176 énfasis mío)

En esta circunstancia, el rol de los curas se vuelve doblemente conflictivo, por un lado han sido hasta cierto punto los percutores del desencadenamiento de una violencia basada en la negación del dogma con esa particular forma de estado de excepción eclesiástico en que los mandamientos podían quedar en suspenso menos el primero, por supuesto: el “Honrarás a Dios sobre todas las cosas” estaba en la base ideológica del unánime grito de lucha “¡Viva Cristo Rey!”²¹ Ello permitió a la base rebelde hasta cierto punto desembarazarse de la culpa y por lo tanto asumir la ilusión de volverse agentes de una lucha que justificaba los medios gracias a los fines extrainstitucionales (la Gloria) que perseguían. Sin embargo, si los cristeros habían logrado salir del marco de contención estatal en buena medida a través de

²¹ En *José Trigo*, el cura no duda en azuzar a sus feligreses: “Matadlos y martirizadlos en honor a Matatías, padre de los Macabeos, que se festeja con el Santo Ángel”, había escrito el vaniloco y soporífero cura, ‘No tienen religión’ [...] ‘Son la irreligión en persona, ateos nefarios y masones de logias gobiernistas. Diezmadlos a portillo, a matarrasa.’” (Del Paso, 412-3)

su propio sacrificio²², los curas, ligados de manera indiscutible a la Iglesia y a su dogma, cuestionan su posición en el conflicto desde los parámetros institucionales que suelen otorgar culpa a quienes se salen del marco de contención dictado. Es decir, los sacerdotes no pueden ignorar el “No matarás” sin asumir las consecuencias. Su agencia en realidad está todo el tiempo delimitada por la institución, o lo que es lo mismo, su actuación es sólo una extensión de la agencia institucional de la Iglesia.

Las dudas y la impotencia de los curas ante la derrota —que en algunos casos puede leerse como culpa— no hacen más que confirmar lo que el Estado mexicano había logrado hacía más de 50 años: la subordinación de la Iglesia ante la soberanía estatal. Esa fuerza superior a ellos mismos no hace otra cosa que poner en evidencia que la única culpa — cuando así está planteada en los textos— es la de haber participado en la puesta en escena de la violencia soberana que desde el triunfo de la Revolución estableció una potencia avasalladora. La actuación del clero en su papel exacerbante de la masa católica fue la de preparar a los mártires cristeros, esos homo sacer por excelencia, sobre los que la violencia soberana confirmaría su eficacia atroz. La defenestración de los cristeros se corresponde paralelamente con la derrota institucional de la Iglesia. En la novela *José Trigo*, el cura, en el momento de la huida final después de la masacre, lleva a cabo un acto poderosamente simbólico de auto-sacrificio institucional:

Tenemos que irnos —le dijo el viejo al cura [...] Pero antes de irnos —le dijo el cura—, hay que enterrar a los santos. Todos están muertos.

²² Como se ha venido exponiendo, para muchos de los cristeros había una verdadera *expiación* en el sacrificio de la lucha, y por ello una justificación de los medios violentos utilizados. Para aquellos que creyeron en los fines extrainstitucionales que perseguían, en su búsqueda de salvación espiritual, podemos conceder que legítimamente optaron por una violencia divina que les permitió salirse del marco de contención —legal o eclesiástico— que les adjudicaba una culpa institucionalizada. Es decir, en un punto dado del conflicto logran articular una agencia real que, por otra parte, ante el Estado y la Iglesia acentuó su condición de homo sacer. Hermann Herlinghaus, en su lúcida revisión del pensamiento benjaminiano expone: “Let me recapitulate that, in his perplexing scheme, Benjamin argues that ‘mythic violence’ sacrifices life to the law, whereas ‘divine’ violence acts in the service of life and survival, although it might allow ‘sacrifice’. Violent death can take place in both contexts, yet there is a distinction between them. Mythic violence eternalizes guilt, whereas ‘pure’ or divine violence supposedly breaks the guilt cycle [...] Benjamin’s concept of *Ent-Sühnung* implies the active (and ‘in exceptional cases’ violent) breaking of the malediction of guilt that mythic violence has established. *Expiation* can be thought of as potential liberation from a state of rule (mythic violence eventually turned into law) that has placed guilt above knowledge and free will. Our reading causes a shifting of attention. What seems to matter first is Benjamin’s attempt to undermine the tormenting, unspeakable predicament of guilt —that condition by which culpability becomes immanent in life and culture”. (22-23)

Y antes de irse, los cristeros sepultaron todas las hechuras de vírgenes y santos que durante año y medio habían juntado en el campamento. Sólo Buenaventura conservó algunas imágenes y figurillas que guardó también entre sus pechos. Entre ellas, una estampa oval, de San Felipe de Jesús, patrono de la Diócesis de Colima. Sobre los túmulos de los santos hincaron sendas cruces formadas con carabinas venaderas atadas con bejucos. El cura no quiso que se inhumaran las efigies de Cristo, y tampoco que se abandonaran, así que con ellas se hizo una pira y las cenizas fueron esparcidas en el arroyo. (437)

Este panorama ilustra la doble caída —inserción y exclusión en el orden soberano— de los rebeldes y la Iglesia. En esta escena, conforme sepultan e incineran los cuerpos *inertes* de los santos y de la efigie de Cristo, van rematando los cuerpos *vivos* de los cristeros heridos que ya no podrán acometer la huida final: “En seguida [el viejo] ordenó que remataran a aquellos que estuvieran heridos [...] un hombre les rompía el cráneo con la mocheta de una segur”(437). La orden, con el acento perentorio que el momento exige, se lleva a cabo sin culpa, más bien con resignación por la derrota.

Lo que es importante subrayar, finalmente, es que en esta etapa de violencia indiscriminada, la culpa —y quizá sea más horror por la crudeza de la violencia y sus efectos— puede anidar en el sentimiento individual de algunos personajes que reflexionan en la situación excepcional, pero no hay un sentido de culpa en el uso de la violencia misma en cuanto intento de institucionalización, como es el caso de la Iglesia, mucho menos en el caso de los representantes del gobierno, en tanto poder soberano. Incluso la élite provinciana de *Los recuerdos del porvenir*, que podríamos leer como un sector homogéneo —la institución de la burguesía rural mexicana, caduca para ese momento histórico—, cuando se lamenta de lo que han provocado al unirse a la causa cristera o antes cuando se lamentan de “haber asesinado a Madero”, se lamentan en realidad de la derrota, y la culpa que sienten es de igual manera una máscara de la resignación rabiosa y dolorosa de quedar en una posición vulnerable y subordinada al poder revolucionario. En todo caso, son las novelas las que les adjudican la culpa histórica de la muerte —sin sacrificio— de los cuerpos de los indios que colgaban ignominiosamente de los árboles, de los postes de electricidad, a lo largo y ancho del espacio de excepción que fue el campo mexicano de esa etapa.

Como bien ha señalado Joshua Lund, en *Los recuerdos del porvenir* asistimos la derrota de una élite decadente que durante el conflicto decide aliarse a la Iglesia en el momento crítico de la formación del estado mexicano moderno:

It is ultimately a novel of ideas and their political stakes, in which its complex and multilayered meditations—on time, gender, language—swirl around and are grounded upon the problem of the nation, Mexico, and its desperate production of a “large aggregate of men,” working in a common time, on a collaborative project, on the same page. (399-400)

Pero ese proyecto colaborativo, el “gran conjunto de hombres” del que habla Lund refiriéndose a la noción renaniana de formación nacional, aún estaba lejos de ser una realidad en esta etapa histórica en México. En *Los recuerdos del porvenir*, si bien la élite conservadora pagó por el pecado de traicionar a la Revolución, los indígenas cargaron con la culpa inherente a no ser aceptados dentro de ninguna de las dos instituciones en pugna, quienes finalmente pactaron en 1929 sellando esa exclusión estructural. “Los arreglos” marcaron el momento en que la matriz de violencia acabó por sentar definitivamente las bases del proyecto moderno de la nación mexicana bajo la paternidad del Estado revolucionario.

Revolución y violencia

El Estado revolucionario tuvo muy presente al momento de establecer el derecho que fundaría las bases jurídicas de su régimen cuáles eran los factores que podrían convertirse en amenaza, y también en cuáles sectores de la nación le habían sido especialmente hostiles durante su lucha por el poder. La clase política anterior había sido eliminada y el ejército se estaba depurando después del efímero régimen huertista. Sin embargo, desarticulados estos dos grupos, el militar y el político, quedaba uno más que había participado como aliado de los anteriores: la Iglesia.

De alguna manera, las reformas a los artículos constitucionales (el 130 principalmente) y posteriores decretos presidenciales, respondían a un intento por parte de la cúpula de

cobrar una cuenta pendiente pero, por otra parte, también era una estrategia para acotar el poder de la institución religiosa y sobre todo restringir sus alcances.²³

Durante el transcurso del año 1926 (en diciembre de ese año estallarían la violencia armada), se gestó una lucha en relación con el derecho establecido, en que cada bando ejercía la violencia, en el marco de la ley y fuera de ella, según fuera su posición.²⁴ El primer paso refiere al monopolio estatal sobre el derecho, por lo tanto, se relaciona con su posibilidad de violentar legítimamente:

El presidente Calles [...] decidió el 6 de enero de 1926 hacer aprobar la ley reglamentaria del artículo 130, y al día siguiente pidió al Congreso poderes extraordinarios para reformar el código penal, con el fin de poder homogeneizar las reglamentaciones de cada estado, y proceder por fin a una política coherente respecto a la Iglesia. (M. González, 47).

En este sentido, advierte Benjamin que el origen de una reglamentación, de un contrato, conduce a la violencia. “Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento”.²⁵ Las reformas a la Constitución representan una sanción legal a las condiciones de las que la otra parte en conflicto obtenía sus beneficios. En ese momento surge entonces la respuesta que comienza a convertirse en amenaza real para el Estado. En el caso estudiado, la Iglesia responde violentando el derecho: “el Episcopado, clero y católicos, no reconocemos y *combatiremos* los artículos 3, 5, 27 y 130”. Como lógica consecuencia, “la respuesta gubernamental fue la inmediata expulsión de sacerdotes extranjeros, cierre de escuelas y conventos, y el 22 de febrero, un decreto que ordenaba el cese de la enseñanza en escuelas

²³ “Hacia 1914, los recién estrenados revolucionarios habían sumado un nuevo agravio de la Iglesia contra la república en crisis que ameritaba para ellos reducirla a su mínima expresión: el haber cooperado *masivamente* con el traidor Huerta, quien había asesinado al presidente Madero [...] podían sin gran dificultad añadir la gozosa convivencia de muchos eminentes miembros de la alta jerarquía con el dictador Díaz [...] si, además, articulaban a todo esto la sustancial cooperación de los eclesiásticos en la traída de Maximiliano al país en el anterior siglo, se podía obtener un retrato simplificado, pero no del todo falso, que tenía la ventaja de situar limpiamente al enemigo que se debía someter. En ese clima se gestó el famoso artículo 130 de la Constitución de 1917”. (M. González, 27 cursivas en el original)

²⁴ (Véase especialmente el apartado “Subordinar, negociar, resistir y mediatizar, el camino hacia la ruptura, la primera mitad de 1926” en M. González, 47 y sigs.)

²⁵ (Benjamin, 1999:118)

confesionales” (M. González, 48). Este periodo de lucha jurídica tiene su corolario en la pastoral que emiten los obispos el 25 de julio, y en la que la noción de derecho se desdibuja estratégicamente, implicando la noción de derecho divino para justificar los medios —que cada vez son más violentos— con los que se enfrentarán al Estado y al contrato que se le impone a la Iglesia.²⁶ Subvirtiendo el concepto de legalidad, para la Iglesia la criminalidad se relaciona con el apego a la ley del estado contrapuesta a la ley divina. Esa privación por parte del Estado al derecho natural del hombre de adorar a Dios —que de hecho no era tal como se advierte en la lectura de los artículos citados—, será el fin legítimo que al pueblo sublevado le sirva para justificar los medios extremadamente violentos que llegaron a suscitarse durante la rebelión cristera en su etapa de lucha armada. En todo caso, si se pensaban a sí mismos como criminales ante la ley, de ninguna manera se consideraban pecadores ante Dios.

En la novela *El luto humano*, de Revueltas, el conflicto violento es representado en dos escenas simétricas: la tortura y asesinato de un maestro rural a manos de los cristeros y la tortura y muerte de Valentín, uno de los asesinos del maestro, ahora a manos de Adán, representante del gobierno. En la primera se entrecruzan referentes históricos y simbólicos que sintéticamente plantean varios aspectos de la lucha:

Aquella vez que trajeron consigo a un joven maestro rural, cortáronle la lengua, en las afueras del pueblo. Parecía como si el muchacho estuviera bebiendo sangre a cubos.

—¿No quieres un poquito de mezcal —le preguntó Guadalupe, el jefe cristero—, para que te refresques?... [...] Trajeron una jícara llena y con un marrazo abriéronle los apretados dientes, para que tragara la lumbre, el fuego aquel, con su sangrante boca sin lengua. (268-9)

²⁶ “He aquí que la ley promulgada por el Jefe del Ejecutivo viola [los derechos] de la Iglesia y, al mismo tiempo, los derechos naturales del hombre [...] *En tales circunstancias nuestra tolerancia sería criminal* [...] Colocados en la imposibilidad de ejercer nuestro ministerio, sometidos a las prescripciones de ese decreto ordenamos que a partir del 31 de julio y hasta nueva orden, todo acto de culto público que exija la intervención de un sacerdote quede suspendido en todas las Iglesias de la república. [Y remataba] leyes que a vosotros y vuestros hijos niegan el más estimable de los tesoros: la libertad de adorar a Dios”. (Citado en M. González, 55-6 cursivas en el original)

La imagen de la tortura del maestro, aparte de su carácter de violencia atroz, refiere históricamente a la estrategia educativa que el Estado puso en práctica, y que tenía principalmente dos objetivos: el de consolidar su institucionalización a partir de la impresión en las nuevas generaciones del sentido histórico de la Revolución Mexicana y sus valores ideológicos, y de paso arrebatarse de las manos del clero una institución clave como era la educación formal. Por otra parte, al cortar la lengua al maestro, la Iglesia simbólicamente cortaba la vía de comunicación que transmitiera los mensajes infernales de la Revolución que tantos estragos le estaba causando, poniendo en relieve que no pensaba ceder tan fácilmente este sector al poder público. En relación con esto, Revueltas cita en la novela las palabras del obispo de Huejutla —“¿Permitiréis, oh, padres de familia, que vuestros hijos sean al fin presas de la Revolución?” (269)— trazando claramente el manejo ideológico de la Iglesia que contraponía la Fe a la Revolución, planteándole a los mexicanos un dilema moral, pero de consecuencias legales.

Pero aún más allá de estas implicaciones, la tortura que sufre el maestro adquiere otra dimensión de sentido, como había apuntado antes, ya que la lucha por fundar derecho o por conservarlo tiene una correspondencia fundamental con la lengua. El acto violento de cortar al maestro la lengua tiene una extensión simbólica en cuanto representa una reacción violenta contra la Constitución: la lengua convertida en ley. La Iglesia buscaba desesperadamente socavar el poder soberano de los revolucionarios, en este sentido, el sádico ejercicio de provocar aún más dolor después de haberle cortado la lengua haciéndole beber mezcal es una forma degenerada de agencia sobre el cuerpo torturado, una ilusión de poder absoluto frente al Estado.

What assists the conversion of absolute pain into the fiction of absolute power is an obsessive, self-conscious display of agency [...] Torture is in its largest outlines the invariable and simultaneous occurrence of three phenomena which, if isolated into separate and sequential steps, would occur in the following order. First, pain is inflicted on a person in ever-intensifying ways. Second, the pain, continually amplified within the person's body, is also amplified in the sense that it is objectified, made visible to those outside the person's body, Third, the objectified pain is denied as pain and read as power, a translation made possible by the obsessive mediation of agency. (Scarry, 27-8)

El cuerpo del maestro funciona en este ilusorio escenario de poder como una extensión de la Revolución a la que se combate. Como evidencia el desenlace: “—¿A ver? Grita ahora eso que gritabas —prosiguió el cristero—, ¿Qué era? ¿Viva la Revolución? ¡Te vamos a dar tu Revolución!” (269); aquí no se busca una confesión a partir de la tortura, sino el derrumbe de la voz, del cuerpo y del mundo que el maestro rural representa. La Revolución es vista a través de la imagen deformada de la tortura como una forma perversa de subvertir el sentido del término.²⁷

La escena que después nos presenta —dialécticamente— el narrador como respuesta de este suceso es el asesinato de Valentín:

Lo arrastró un trecho considerablemente hasta el tronco de un cacto gigantesco. Ahí loató con vigor. / —¿Qué? ¿No me vas a matar? / Adán soltó una carcajada. —No. Ahí te dejo. Mejor que te coman los zopilotes [...] Después, sin hacer ruido —es absolutamente seguro que Valentín presentía aquellos pasos—, Adán se aproximó con su pistola en la mano. (279)

De alguna manera, el narrador, con las pretensiones objetivas que le caracterizan, no juzga los fines, solamente reflexiona acerca de los medios de la violencia de ambas partes: “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, igual salvaje ímpetu de tortura” (280).

De cualquier forma, la Revolución Mexicana había vencido a la revolución divina, y aunque su principal conflicto había tenido origen en el derecho de aquélla, que legitimaba sus medios, la resolución en el plano moral de los fines y la justicia quedaba suspendida, ya que en ese sentido los códigos a los que aludía cada cual eran totalmente opuestos, como el cielo y la tierra. Pero en la tierra, el derecho de la Revolución mantuvo el monopolio de la violencia.

²⁷ “World, self, and voice are lost, or nearly lost, through the intense pain of torture and not through the confession as is wrongly suggested by its connotations of betrayal. The prisoner's confession merely objectifies the fact of their being almost lost, makes their invisible absence, or nearby absence, visible to the torturers. To assent to words that through the thick agony of the body can be only dimly heard, or to reach aimlessly for the name of a person or a place that has barely enough cohesion to hold its shape as a word and none to bond it to its worldly referent, is a way of saying, yes, all is almost gone now, there is almost nothing left now, even this voice, the sounds I am making, no longer form my words but the words of another”. (Scarry, 35)

En *Los recuerdos del porvenir*, Elena Garro no focaliza su denuncia en el personaje del cura, no es una crítica a los ministros de la iglesia enajenando ideológicamente —como hace Revueltas en ciertos momentos— sino a la injerencia de la Iglesia en el conflicto, para luego demostrar su incapacidad o su falta de voluntad para solventar el conflicto. En general no se escucha la voz del cura exacerbando al pueblo, lo que vemos es a una clase dominante, ligada tradicionalmente a la Iglesia, que ve en la rebelión cristera una posible solución a su actual estado de sujeción. Como en la realidad histórica, el intento de rebelión es un fracaso. No regresa esta clase reaccionaria a las condiciones del *ancien regime* simbolizado en el anhelado restablecimiento del poder eclesiástico. Al contrario, son reprimidos con violencia en el estado de excepción que de alguna manera provocaron.

Aunque es la élite del pueblo la que organiza el complot: una fiesta en honor del General Rosas, bastan pocas referencias para denunciar lo mismo que en otras novelas: la carne de cañón sigue siendo los sujetos más marginales dentro de este estado de excepción. Podemos decir que el hilo conductor de la denuncia implícita en las novelas mencionadas es el mismo que Agamben expone como punto de partida de su análisis: “The protagonist of this book is bare life, that is, the life of homo sacer (sacred man), who may be killed and yet not sacrificed, and whose essential function in modern politics we intend to assert” (8), ya que una de las críticas reincidentes en estas narrativas es la de que los cuerpos de los indios, de los campesinos, fueron transformados en cuerpos desechables, reprimibles, fuera de la ley y por lo tanto, sujetos al uso de la fuerza del Estado.

En *Los recuerdos del porvenir* encontramos una estructura simétrica que pasa de la primera fase del proceso de instauración y preservación violenta del nuevo orden a la de la institucionalización del estado de excepción. El pueblo de Ixtepec recuerda el origen del nuevo poder soberano:

Hubo un momento, cuando Venustiano Carranza traicionó a la Revolución triunfante y tomó el poder, en que las clases adineradas tuvieron un alivio. Después, con el asesinato de Emiliano Zapata, de Francisco Villa, y de Felipe Ángeles, se sintieron seguras. Pero los generales traidores a la Revolución instalaron un gobierno tiránico y voraz que sólo compartía las riquezas y los privilegios con sus antiguos enemigos y cómplices en la traición: los grandes terratenientes del porfirismo (71-2).

La mención de los asesinatos de Villa y Zapata refieren a la confirmación de una violencia que por un lado recién había instaurado el nuevo orden —la toma del poder por parte de Carranza después de la promulgación de la Constitución de 1917— y que estaba en plena tarea de preservarlo de cualquier otra violencia “revolucionaria”. Es ésta la época de los magnicidios, de la estabilización que aún estaba definiendo la hegemonía de la nueva clase política en el poder. Por ello es que el pueblo de Ixtepec, consciente de la aún frágil soberanía del Estado revolucionario, espera que dentro de este estado de excepción —no institucionalizado sino emergente— que es la primera década posterior a la Constitución de 1917, el poder soberano cambie de signo a uno más favorable, aunque no le quede del todo claro cuál podría ser, en todo caso, sueñan con una contrarrevolución que los devuelva al *ancien regime* del que fueron violentamente despojados:

Todos los días, a las seis de la tarde, llegaba el tren de México. Esperábamos los periódicos con las noticias de la ciudad como si de ellas pudiera surgir el milagro que rompiera el hechizo quieto en el que habíamos caído. Pero sólo veíamos las fotografías de los ajusticiados. Era el tiempo de los fusilamientos. Entonces creíamos que nada iba a salvarnos. Los paredones, los tiros de gracia, las reatas de colgar surgían en todo el país. Esta multiplicación de horrores nos dejaba reducidos al polvo y al calor hasta las seis de la tarde del día siguiente (35).

El origen del horror de la violencia revolucionaria pronostica lo que será la violencia institucional del estado constituido plenamente: “En el principio de Francisco Rosas está Francisco Madero” (70), afirma un personaje, y el remate de la sentencia es irrevocable: “Él es el único que tiene derecho a la vida” (71). La frase tiene un corolario implícito, el soberano, su poder, tiene derecho sobre la vida y la muerte de los sujetos del pueblo.

La segunda parte de la novela expone en toda su crudeza la estructura que Agamben nos muestra acerca del poder soberano sobre los sujetos convertidos en vida pura, en hombres sacros, dentro del estado de excepción. Como apunta Agamben, La violencia soberana —en este caso la del estado revolucionario constituido que se enfrenta a la rebelión cristera— está más allá del proceso de instauración-preservación de la ley. No se trata entonces de un espacio sin ley, una tierra de nadie donde todos pueden hacer todo (o nada) al margen de la ley —etapa que puede corresponder a la del caos revolucionario sin un poder

estable y hegemónico—, sino de un espacio en el que el Estado que puede hacer todo (o nada) lo que crea necesario al margen de la ley y paradójicamente, dentro del propio marco jurídico que ésta impone. El pueblo de Ixtepec se debate entre el temor y la rabia ante la impotencia de ellos, los *homo sacer*, frente a la potencialidad que posee el soberano y que mantiene actualizada en todo momento su capacidad violenta y al mismo tiempo, la cualidad de vida pura institucionalizada en los cuerpos de los ciudadanos: “La mirada impar del general tuerto *nos prometió* castigos que encendieron los ánimos y por la noche lanzamos gritos estentóreos que corrieron de calle en calle, de barrio en barrio, de balcón en balcón./ —¡Viva Cristo Rey!” (185, énfasis mío). La rebelión de los cristeros, en este sentido, es la última posibilidad (fracasada) que abraza el pueblo —las élites del pueblo, mejor dicho— como una forma de regresar al *ancien regime*.

Por otro lado, queda claro la posición ideológica y política que se desarrolla en la novela de Garro: una crítica feroz a la derecha conservadora reaccionaria y al nuevo estado revolucionario:

Entre los porfiristas católicos y los revolucionarios ateos preparaban la muerte del agrarismo. Hacía menos de diez años que las dos facciones habían acordado los asesinatos de Emiliano Zapata, de Francisco Villa y de Felipe Ángeles, y el recuerdo de los jefes revolucionarios estaba fresco en la memoria de los indios. *La Iglesia y el Gobierno fabricaban una causa para “quemar” a los campesinos descontentos.* / —¡La persecución religiosa! (154 énfasis mío).

Así, la novela presenta paralelamente un texto agrarista o, mejor dicho, de denuncia a la traición del Estado, de la Iglesia y de las clases dominantes a la fracción ideológica agrarista que sostuvo la Revolución.

A lo largo del relato, como uno de los ambientes que recrea en su memoria el sujeto colectivo del pueblo, vemos como telón de fondo a los indios colgados en las afueras del pueblo. El indio, el campesinado, es una masa informe que no tiene cabida en ese *yo* colectivo que es Ixtepec, ni tampoco en la figura del Estado, de los militares que ostentan las instituciones. Cuando en la anécdota se plantea la idea de hacer una fiesta para el general, que a pesar de ser una ofensiva desesperada de los conservadores de Ixtepec contra el gobierno, en realidad prefigura lo que después serían los “arreglos de 1929”, cuando finalmente la Iglesia aceptó su derrota y pactó con el presidente Portes Gil. Lo que cabe

destacar en esta escena es la total desconexión entre los intereses en juego, los del gobierno y la élite conservadora, en relación con los campesinos que estaban peleando por la causa cristera:

Ahora la fiesta del general Francisco Rosas corría por la estela luminosa dejada por las fiestas anteriores. Todos querían olvidar a los colgados de las trancas de Cocula. Nadie nombraba a los muertos aparecidos en los caminos reales. Mis gentes preferían el camino brevísimo de las luces de Bengala y de sus lenguas surgía la palabra como un hermoso cohete. (194)

Los indios aparecen entonces como una masa humana que a lo largo de la novela cuelga mutilada de las ramas de los árboles, ese patíbulo de excepción omnipresente a lo largo de los años de la Revolución y de las dos décadas que necesitó el nuevo Estado en establecer su hegemonía y con ello la estabilidad en México. La paz revolucionaria que siguió al conflicto armado debe sin duda una buena parte de su realización a la participación de Iglesia, a los arreglos con el Gobierno central, actitud que no pocos campesinos tomaron como una traición ya que la Iglesia:

Se adhirió así a una política “realista”, invocando una preocupación pastoral: la defensa de la restauración del culto que los cristeros *fanáticos* estaban comprometiendo. El obispo Valverde, de León, y su clero, el de Michoacán, el de Querétaro, los de todas las diócesis desarmaron a los insurrectos de 1932, *e hicieron cuanto estuvo de su parte para hacer imposibles nuevos alzamientos, esforzándose por convencer a la población de que no siguiera ayudando a los rebeldes. Llamándolos bandidos, rebeldes, orgullosos e intemperantes*, los eclesiásticos colaboraban de hecho con el gobierno, llegando incluso a condenar el movimiento de 1926-1929. (Meyer, 1974:370-1 énfasis mío)

Esa colaboración permitió —como sigue explicando Jean Meyer— que el desarmamiento de los rebeldes allanará el camino para una sangrienta represión contra los jefes cristeros sin que la Iglesia pusiera en entredicho los beneficios del pacto. Posteriormente, y con una reformulación ideológica, los cristeros sobrevivientes volverían a intentar un levantamiento masivo en 1935; sin embargo, esos *homo sacer* por excelencia —descalificados por la ley y ahora también por el dogma religioso— no tuvieron oportunidad alguna contra la maquinaria de la violencia del poder soberano revolucionario. La resolución del movimiento, concluye Meyer, fue que:

Los campesinos quedaron definitivamente aplastados, y éste fue el último levantamiento de masas. Conscientes en delante de su debilidad y de aislamiento (la traición de la gente de la Iglesia y la debilidad de los ligeros no se olvidaron), los campesinos se resignaron a su integración violenta y negativa al régimen constituido a la sazón. (389)

No es difícil, entonces, asimilar la interpretación de esta derrota —constantemente expuesta en las novelas analizadas— a la representación de los omnipresentes cuerpos colgados en *Los recuerdos del porvenir*, o a la de esos muertos vivientes que esperan que se abalancen los buitres sobre ellos en *El luto humano*. Detrás, o mejor dicho alrededor de ellos, un poder soberano actualizado y potente rigiendo desde el estado de excepción posrevolucionario junto a una Iglesia que, en el momento crítico, soltó la mano de los cristeros rebeldes abandonándolos al camino final que su fe les inspiraba: el sacrificio inútil del homo sacer.

La guerra santa

Pretender explicar la motivación última del sacrificio de los rebeldes cristeros implicaría un reduccionismo absurdo. Las implicaciones ontológicas, metafísicas y políticas, no bien comenzara este objetivo, acabarían por complicarse con múltiples variantes de tipo regional, social y cultural que desquiciarían cualquier hipótesis y la convertirían en una falacia determinista más bien simple e impertinente. No es raro entonces encontrar que los acercamientos serios a esta cuestión han optado por un análisis descriptivo-histórico del desarrollo del conflicto armado. Aun así, es interesante revisar algunos de los presupuestos de los relatos que se vienen analizando como una forma de entrever la posición que los escritores asumieron respecto a la cristiada. Sin aceptar como respuestas los planteamientos narrativos analizados, estos no dejan de ser parte de una interrelación institucional entre la Iglesia, el Estado y la Literatura, y de cómo ésta última, desde una posición culturalmente privilegiada, resume lo que fue el estado de excepción de esta época.

Las críticas que los autores expresan van desde la representación de un mesianismo alucinado en *Revueltas*, la denuncia de los campesinos como chivos expiatorios en Garro, hasta el desenmascaramiento de una Ciudad de Dios fársica en Fernando del Paso. Sin

embargo, común a todos ellos, a los textos, es la derrota histórica de la guerra santa instrumentada desde la trinchera de la fe y la religiosidad de los combatientes. Por otra parte, creo que no es descabellado pensar que si bien nominalmente el atributo de guerra santa se le adjudica a la facción combatiente católica, es interesante plantear la respuesta del gobierno como una forma laica de cruzada institucional. A la larga tradición cristiana en México se le une en el siglo XX un no menos omnipotente mito ideológico: la Revolución. Así, el país complementa culturalmente su identidad sacrificial con la figura de otro altar propiciatorio, el de la guerra de 1910. Si Cristo había ofrecido su cuerpo en sacrificio hacía dos mil años, la clase política que promulgó la “sagrada” Constitución de 1917, no dejaría de presentar a los revolucionarios muertos como mártires nacionales sacrificados, a su vez, por salvar a la nación y a su pueblo. Si bien estos dos milenarismos podrían haber convivido pacíficamente en el escenario cultural y político mexicano de principios de siglo —como había sucedido durante el periodo de la paz porfiriana— tuvo por razones de lucha de poder el corolario que se ha venido analizando. La guerra santa, entonces, dio paso a la violencia de los radicalismos fanáticos de ambos bandos quienes asumieron que sus fines eran los legítimos. En este sentido, el presidente Calles respondía a las declaraciones de la Iglesia de este modo:

Y si apoyándose en hechos falsos, los [...] obispos que firman la pastoral dicen que no pueden tolerar vejaciones a los principios relativos a la constitución de la Iglesia, no vemos por qué pueden extrañarse, en buena lógica, de que nos suceda lo mismo a nosotros al no estar dispuestos a tolerar vejaciones a los principios relativos a la Constitución de la república [...] Para ellos no hay sino las sanciones y represiones a que las leyes obligan cuando, abandonando su campo único de acción: el de las conciencias de los católicos, tratan de invadir e invaden esferas de la política y de gobierno y provocan movimientos de desorden, e incitan velada o claramente, a la rebeldía. (en M. González, 57)

Sin embargo, lo que parece ser una simple afirmación jurídica —el apego a la Constitución—, en la hora amarga del enfrentamiento armado se convirtió en una guerra de símbolos que recuerda la terrible cruzada espiritual de los curas evangelistas de principios de la Conquista, en la que el derribamiento de los ídolos prehispánicos serviría de base al nuevo edificio religioso de la cristianización forzada. Como paralelo de aquella, la nueva guerra santa estuvo poblada del derrumbamiento de las efigies católicas, como en *Los*

recuerdos del porvenir, cuando el general Rosas allana la Iglesia del pueblo siguiendo el mandato del decreto presidencial y “a los pocos días convirtió al curato en Comandancia Militar y una tarde señalada mandó hacer una hoguera con las imágenes del templo. Así fue como vi arder a la Virgen y vi también su manto convertido en una gran llamarada azul.” (164)

Tal violencia simbólica no puede sino hacernos pensar en una lucha por instaurar un nuevo orden —o preservarlo— fundamentalista y sagrado. Franz Hinkelammert, lúcidamente ha expuesto cómo el imperio llegó a instrumentar ideológicamente una guerra santa²⁸ en la que la resistencia al orden prescrito propicia un ámbito sacrificial a partir de “un principio trascendente de polarización [...] según el cual la destrucción de un polo es la realización del otro” (59). Podemos afirmar entonces que los homo sacer del conflicto cristero, de alguna manera abonaron el surgimiento del nuevo reino: el orden revolucionario, que finalmente acabó por ser legitimado por la Iglesia también.

Si bien Revueltas había representado esa polarización con las escenas casi idénticas reflejadas en el espejo de la tortura y asesinato del maestro y del cristero en *El luto humano*, en su cuento “Dios es la tierra” expone un fanatismo religioso de honda referencia bíblica. En este relato el sujeto se integra al sistema cultural impuesto por la religión y para defender esa integración, y la identidad que obtiene de ella, se moviliza en un *Armagedón* sólo posible gracias a un largo proceso de conquista espiritual. Revueltas se interesa por la representación del conflicto armado, sin embargo, el relato deja entrever una fascinación por lo que el cristianismo podía llevar a cabo en un país como México. Leemos en las primeras líneas:

Hasta un descreído no puede dejar de pensar en Dios. Porque, ¿quién sino Él? ¿Quién sino una cosa sin forma, sin principio ni fin, sin medida, puede cerrar las puertas de tal manera? Todas las puertas cerradas en nombre de Dios. Toda la locura y la terquedad del mundo en nombre de Dios (Revueltas, 1979:11).

²⁸ En su estudio, Hinkelammert analiza la guerra santa puesta en marcha por los Estados Unidos contra la influencia que estaba teniendo la teología de la liberación, a lo que respondió el imperio con lo que él llama una teología del mercado total a partir de la década de los setenta, que luego se proyectó rápidamente a toda Latinoamérica con la implementación de un neoliberalismo fundamentalista. Véase especialmente el apartado “La teología del imperio”. (51-66)

La relación no es precisamente de causa y efecto, ya que lo que pone de manifiesto esta disposición de la sociedad católica, sobre todo rural, es que el Estado estaba desarticulando una de las estructuras que dan sentido e identidad al sujeto mexicano. Se trata de una amenaza al sistema cultural instituido por la Iglesia en México durante siglos. Esa conclusión es la que desata la violencia. Si para el mexicano el pecado es un enemigo invisible e invencible, no obstante, éste no amenaza la continuidad del sistema, diríamos que al contrario la mantiene. En “Dios en la Tierra” el enemigo es concreto, por lo tanto, combatible. Los soldados federales se enfrentan a la locura y terquedad que se ha venido gestando durante más de 400 años en los que: “Dios se había acumulado en las entrañas de los hombres como sólo puede acumularse la sangre, y salía en gritos, en despaciosa, cuidadosa, ordenada crueldad” (11).

El relato se articula en dos ejes principales: uno histórico y referencial del contexto mexicano postrevolucionario, el de la rebelión cristera en cuanto conflicto armado; y el segundo metahistórico, el de la tradición cristiana, el del reino de Dios en la tierra y su promesa de Juicio Final, de justicia divina implacable y su repercusión en la sociedad mexicana.

Estos dos planos en el cuento se entrecruzan para llevar a cabo un análisis revisionista del fenómeno religioso en México. En cuanto a la situación histórica, en “Dios en la tierra” se van perfilando los dos bandos en lucha. Por un lado, esa sociedad rural, el campesino de la zona del conflicto —la tempranamente evangelizada región de la Nueva Galicia, baluarte de la misión doctrinal católica— se presenta como una masa anónima compacta, empecinada, pero sobre todo fiel y decidida a morir por lo que la tradición religiosa le ha heredado como “su perspectiva”, esa manera de ver la vida y de construir el mundo (Marzal, 86) y que no le ofrece en ese momento histórico otra opción que la de cerrarse sobre sí misma: “Los hombres entraban en sus casas con un delirio de eternidad, para no salir ya nunca y tras de las puertas aglomeraban impenetrables cantidades de odio seco, sin saliva, donde no cabía ni un alfiler ni un gemido” (Revueltas, 1979,12).

El lenguaje apocalíptico del narrador de “Dios en la Tierra” perfila “una masa que de lejos parecía blanca, [que] estaba ahí compacta, de cerca fea y brutal, porfiada como una maldición” (15) a la que no escuchamos decir nada salvo pedir que se repita la sentencia —o

maldición como lo dice el narrador— que es su grito de lucha y al mismo tiempo su soporte ideológico-espiritual: “¡Grita Viva Cristo Rey...!” (16) le dicen al maestro.

Si el maestro es un símbolo de la Constitución en cuanto representa el ámbito de la palabra y de la instrucción laica decretada, su tortura y sacrificio muestra en el relato hasta qué punto la Iglesia estaba luchando por no ceder ante el imperio de la ley civil. De ahí que el maestro sea obligado a negar el orden que representa: “Los ojos del maestro se perdían en el aire a tiempo que repetía, exhausto, la consigna: / —¡Viva Cristo Rey!” (16). Mas que una traición al Estado, el acto de “confesión” del maestro sirve como una amplificación ilusoria de la voz de los cristeros al repetir su grito de batalla (Scarry, 36). Este es un aspecto que Revueltas tiene muy claro en su proyecto literario, y que había desarrollado casi de manera idéntica en *El luto humano* donde igualmente aparece el personaje del maestro torturado por los cristeros.

De nuevo cruzando el sentido estrictamente histórico de la anécdota con el de la tradición espiritual imbuida en la sociedad mexicana, tenemos la confrontación de dos ejércitos: el del Estado, garante de la ley, de la Constitución y en el otro lado el defensor de la ley divina. El segundo, el “ejército de Cristo”, tiene una capacidad apocalíptica de resistencia y lucha —en el relato leemos—: “¿De dónde venía esa pesadilla? ¿Cómo había nacido? Parece que los hombres habían aprendido algo inaprensible y ese algo les había tornado el cerebro cual una monstruosa bola de fuego” (12). Tal determinación no en pocos casos correspondía en la realidad con la manipulación ideológica que la Iglesia operaba en sus feligreses. Lourdes Celina Vázquez Parada, en un ensayo en que analiza la cristiada, expone hasta qué punto la idea del martirio cristiano era imbuida en el pueblo para que tomara las armas de esta guerra santa:

Tomar las armas para *defender a todo trance la santa causa de Dios y de su Iglesia*, como señaló el Episcopado mejicano (sic) en 1926, era una *manifestación de fe y virilidad cristiana*, a la cual se oponían la *vergonzosa cobardía, la deserción de las filas y el cese en el combate*. No es de extrañar que sacerdotes, como el padre Angulo de Atotonilco, se valiera, de argumentos como estos para incitar a la sublevación y garantizar el levantamiento en una región que se ha caracterizado por el machismo y la bravura de sus hombres. Su llamado: *Todo fiel cristiano deberá de ir a defender a la Santa Madre Iglesia, y al que le falten pantalones yo le presto los míos*, no estuvo fuera de tono con

el discurso episcopal, simplemente tradujo al lenguaje popular lo que los obispos expresaron en su Carta de 1926. (183-4)

Ante semejante convicción —ciertamente no compartida por la totalidad de los rebeldes— el ejército federal es sólo una banda de pobres mortales que se enfrentan a una fuerza que los avasalla:

Era difícil para los soldados combatir en contra de Dios, porque Él era invisible, invisible y presente, como una espesa capa de aire sólido o de hielo transparente o de sed líquida. ¡Y cómo eran los soldados! Tienen unos rostros morenos, de tierra labrantía, tiernos, y unos gestos de niños inconscientemente crueles. Su autoridad no les viene de nada. La tomaron en préstamo quién sabe de dónde y prefieren morir, como si fueran de paso por todos los lugares y les diera un poco de vergüenza todo. (Revueltas, 1979:12)

Porque después de todo, esa convicción, además de tener el ingrediente de ser objeto de la manipulación ideológica llevada a cabo por la Iglesia en este momento de crisis, el sujeto religioso —principalmente el campesino católico mexicano en este caso— no cuestiona sino que acepta como dadas ciertas condiciones en las que debe tomar partido sin reparar en las contradicciones que se pongan en juego.²⁹

Así es como Revueltas representa el conflicto, por un lado, un grupo de soldados desvalidos, totalmente a merced de las necesidades físicas, *terrenales* de la supervivencia. Son hombres que se mueren de hambre y de sed y esas circunstancias materiales que los atenazan los vuelve vulnerables y sin la posibilidad de trascendencia divina, más aún, los condena:

¡La sed! Es un anhelo, como de sexo. Se siente un deseo inexpresable, un coraje, y los diablos echan lumbre en el estómago y en las orejas para que todo arda, se consuma, reviente. El agua se convierte, entonces, en algo más grande que la mujer o que los hijos, más grande que el mundo, y nos dejamos cortar una

²⁹ “Cuando uno otorga mucha importancia a la perspectiva religiosa, puede ser incapaz de captar bien las otras perspectivas [...] Del mismo modo la gente o los pueblos que viven intensamente una perspectiva, sobre todo una visión sacralizada, según la cual se cree que Dios y sus intermediarios actúan directamente en el mundo, a diferencia de lo que piensa la sociedad secular con más autonomía religiosa, corren el peligro de mezclar las perspectivas y pueden dar, al problema de la explotación social, explicaciones o justificaciones religiosas”. (Marzal, 86)

mano o un pie o los testículos por hundirnos en su claridad y respirar su frescura, aunque después muriésemos (14).

Mientras que por el otro lado —es la manera en que está representado en el relato— los cristeros siguen una tradición que desde hacía más de 400 años les había inculcado ante todo que el primer mandamiento divino es el de “amarás a Dios por sobre todas las cosas”. En este caso, incluso sobre aquél otro pilar de la doctrina cristiana, el de “No matarás”. Esta continuidad religiosa y espiritual de siglos es a la que Revueltas constantemente alude y es a la que se enfrentan los soldados: “Negarse. Negarse siempre, por encima de todas las cosas, aunque se cayera el mundo, aunque de pronto el universo se paralizase y los planetas y las estrellas se clavaran en el aire” (12).

Para muchos de los rebeldes cristeros sobrevivientes, incluso muchos años después, tomar las armas por supuesto que valía la pena. Es común que estas posturas no cuestionen la doctrina ni las consecuencias de la guerra; se afirma simple y sencillamente que *La Cristiada, pues sí fue buena, porque los de la Cristiada eran Católicos*.³⁰ Quienes justifican así la Cristiada, siguen expresándose con los mismos argumentos emitidos en 1926. La idea del martirio, del sacrificio, de entregar la vida para defender la religión y la Iglesia como medio eficaz para la salvación, como un privilegio y una prueba de fe, sigue siendo parte de la visión católica mexicana del mundo en el fin del milenio. (Vázquez Parada,185)

Creo que aunque en la superficie parezca que el relato de Revueltas tiene implicaciones mucho más concretas históricamente hablando, tiene una honda preocupación en representar las repercusiones que la Iglesia católica y su doctrina —de la que deriva un sistema cultural hegemónico en México que soporta muchos de los rasgos de identidad a los que buena parte de la sociedad sigue acudiendo como forma de sentirse parte de ese mismo sistema y su marco de contención— tuvieron en el contexto del país de la primera mitad del siglo XX, y que son el resultado de una larga tradición que no ha dejado de evolucionar, de ajustarse dinámicamente a los cambios históricos del país. Sin embargo, el balance que de dicha influencia espiritual es presentado, más que ofrecer una salida a las angustias, al

³⁰ Testimonio de José Abundis, Huaxtla, 1996, citado en Vázquez Parada (185 y sigs.)

contrario, las agudiza e incluso las corrompe. Los personajes de “Dios en la Tierra” son una masa enajenada. A la Iglesia se le representa más que como un ministerio, en realidad como una sombra que se cierne sobre la espiritualidad de los mexicanos y que incluso la pone en crisis.

En *José Trigo* la resolución de esta guerra termina con el sacrificio de los cristeros en una batalla que mucho tiene de Juicio Final, sólo que contrario a la profecía cristiana, el vencedor fue el “mal gobierno”. Es decir, la Constitución finalmente se imponía sobre la Biblia. La estrepitosa realidad de que fueron testigos los grupos levantados durante la rebelión cristera fue que el Estado revolucionario no cedió en ningún momento, ni estuvo dispuesto a permitir una nueva revolución (divina), la verdadera ya estaba hecha, por ellos, por los ganadores, y aquella guerra santa era en todo caso una contrarrevolución a la que se debía aplastar. Ya explicaba Benjamin los mecanismos del uso de la fuerza en estas circunstancias: violencia revolucionaria había impuesto un estado de derecho —al derrocar al viejo régimen— y ahora el uso de dicha violencia era para conservarlo.

Con un tono no exento de humor, del Paso muestra y denuncia el caos de la verdadera batalla. El discurso bíblico del cura y el fanatismo inocente no logra detener el avance de la metralla y los cañones del ejército federal. El cinismo y la traición que embargó a muchos de los fervientes seguidores de la rebelión católica al llegar a los “arreglos de 1929”, en la novela se satiriza con las palabras del cura ante la catástrofe inminente:

Todos los pronuncios habían fallado, y vanas habían sido todas las jaculatorias que el cura aventó a los cuatro vientos. Como él dijo, cuando le faltaba poco para mesarse los cabellos, era “una punición de Dios por no haber sabido comprimir nuestra carnalidad inveterada; pero todo está preordinado, y los designios arcanos son inescrutables”.

La posición de la novela es mucho menos radical, políticamente hablando, que la de otros relatos, sin embargo, igualmente crítica de la realidad. En este sentido se puede pensar en la distancia generacional que separa a del Paso de narradores como Rulfo, Revueltas y Elena Garro. Es pesimista si queremos, pero con un pesimismo que se entronca más con las ideas del postestructuralismo. De entre los grandes discursos que se desarman a través del lenguaje literario, está precisamente el de la Iglesia católica. El resultado no es el de la condena expedita en el texto sino en exponer los extremos risibles de sus estrategias

maniqueas. Más que recrear el drama de la historia mexicana, pone de manifiesto su categoría de farsa institucional de la que surgió un dios menor —la Revolución— que impuso sus reglas devocionales (políticas) por encima del dogma cristiano. Después de la estabilización, México pasó a rendirle culto público a este dios —las omnipresentes ceremonias cívicas a lo largo y ancho del país ante cualquier pretexto— mientras en lo privado se seguía rezando el rosario a la Virgen y se adoraba la figura de Cristo Rey.

Algunos supervivientes, esos que estaban hechos de la materia espiritual indomable que fascinó a Revueltas, los que no aceptaron el orden ni el resultado de los pactos que pusieron fin a la guerra santa, porque de alguna manera una batalla así no puede terminar con un acuerdo entre el Bien y el Mal, esos, “los últimos cristeros, los compañeros de la imposible fidelidad, quince centenares” que prolongaron el acto sacrificial hasta el fin, “optaron por subir de nuevo a la sierra con la firme intención de morir en ella” (Meyer, 1973, I: 383).

El tiempo detenido del estado de excepción

Un aspecto introducido por estos relatos, que por otra parte podríamos decir que complementa la noción del estado de excepción en Agamben y Benjamin, es presentarlo como un tiempo detenido. Esta idea estructura de hecho la alegoría histórica que subyace a las narraciones de Revueltas, Garro y del Paso. En este sentido, vale la pena hacer primero unas consideraciones estructurales de los relatos para luego revisar de qué manera funciona el artificio literario desplegado en relación con el tema que nos ocupa.

La novela que crea del Paso, *José Trigo*, es una obra perfectamente simétrica, dos partes con nueve capítulos cada una, cada capítulo como un reverso, un reflejo o una contracara de su opuesto: nueve capítulos ascendentes en la primera parte, *El Oeste*, y nueve capítulos descendentes en la segunda parte, *El Este*. Ambas partes, de casi idénticas dimensiones (alrededor de 250 páginas cada una), están unidas por un capítulo que denomina *El Puente (parte intermedia)*.

De esta novela que es una obra monumental, ambiciosa, y con pretensiones de totalidad, los capítulos “La Cristiada I y II” están situados a la mitad —capítulo 5 respectivamente— de esa escalera ascendente y descendente que son las dos partes señaladas. Es de llamar la atención su ubicación, ya que la obra no persigue la linealidad anecdótica, y por lo tanto no es la causalidad tiempo-espacio la que prescribe el orden señalado de los capítulos y, sin embargo, en una obra tan bien diseñada formalmente, casi a troquel, tampoco puede ser casual sino todo lo contrario.

La novela, a pesar de todo lo dicho, tiene un hilo conductor anecdótico visible: la huelga de ferrocarrileros de 1960. El espacio de la trama novelesca —si es que podemos decir que haya tal, ya que el mismo autor se refería al texto más como una epopeya del lenguaje que como novela— está situado en los campamentos ferrocarrileros de Nonoalco-Tlatelolco, uno apunta al este y otro al oeste (unidos por un puente) en la ciudad de México. Ambos factores, el del tiempo y el espacio de la anécdota son, sin embargo, un pretexto para la recreación libre de una historia mexicana atemporal o multisincrónica a través del uso del lenguaje hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta la negación del discurso a través del discurso mismo, de la anulación, la desarticulación del discurso y por lo tanto de la historia misma.

En los capítulos de “La Cristiada” hay puntos fundamentales que deben ser remarcados. Uno de ellos es que, a diferencia de buena parte de la obra, aquí la anécdota narrada —que por otro lado se separa del espacio delimitado por los campamentos ferrocarrileros— se desarrolla linealmente durante un año y medio entre 1927 y 1928, años climáticos de la rebelión cristera.

Una de las características que participan de la ambición creativa de del Paso es el humor y la ironía, que incluso en determinados momentos puede llegar a ser una burla desnuda — siempre aunada a un lirismo preciosista de gran envergadura—. Las escenas de la Cristiada están escritas en esta clave principalmente, la de la ironía y el humor. Si en otras novelas la rebelión cristera es presentada, y juzgada, como una mascarada dramática, en *José Trigo* nos enfrentamos a una farsa casi bufona. El primer capítulo nos presenta a un grupo de campesinos y gente del pequeño pueblo colimense que sigue al sacerdote en un proyecto desaforado de rebelión. El fanatismo es casi risible por ingenuo. Las alocuciones del cura, la

forma en que los incita a la lucha y sus ademanes apocalípticos son exagerados intencionalmente en el texto:

El español, que dijo “ser amigo y vicario de Dios”, agregó quedo y ceceando que era él el encargado de procurar las almas, y que había recibido de sus superiores jerárquicos el benedícete para abandonar su cabildo y acompañarlos al Volcán a fin de celebrar la misa y dar la comunión todos los días [...] y la suya sería procesión, un apostolado trashumante —ellos, dijo su paternidad, eran el ganado de Dios que pastaba el dulce pasto de la misericordia y él y sus albedríos los pastores cañariegos que los conducirían a la Tierra de Promisión—, un peregrinaje de sufrimientos y regocijo de allí, de las faldas del Volcán, a la Patria Celestial [...] El Viejo, váyase a saber si por respeto o porque no había entendido, dio la callada por respuesta: se santiguó y le beso la mano al cura.

Pero si bien el pueblo es decididamente católico devoto, el plan de formación del ejército celestial que anuncia el cura, que habrá de formarse en el escabroso terreno del Volcán y que intenta emular —según lo anuncia el sacerdote-profeta— las proporciones de la salida triunfante del pueblo judío alejándose de Egipto y la esclavitud, en la novela termina siendo una paródica desbandada general del pueblo cuando son alertados por el campanero que a lo lejos ve una polvareda que no puede ser otra cosa que los soldados federales. En ese momento el pavor de los campesinos —dibujado igualmente con humor negro— les impide siquiera esperar la bendición del cura antes de la huida, al contrario, se alejan corriendo como animales de presa hacia el refugio que ofrece el bosque al pie del Volcán dejando en un instante un pueblo fantasma. La escena es caricaturesca. Se burla del Paso de la devoción en tiempos de crisis. Después de todo, y por más promesas celestiales, el pueblo se asume terrenal, y sus vidas ligadas a esta circunstancia. Sin embargo, no evita esto que los campesinos acaben sujetándose al Plan Divino, pero es evidente que, en este caso, la circunstancia los empuja más que las ansias del martirio.

A lo largo de este primer capítulo vemos la formación de una *Ciudad de Dios* —en el sentido que San Agustín proclamaba— pero de cartonería. El escenario natural recibe una evangelizadora bendición toponímica y nos encontramos de pronto en la Meseta de Cristo Rey, hacia el Oriente, la Barranca del Divino Cordero, por el Poniente, el Acantilado de la Divina Providencia, y un largo y moroso etcétera, que tiene, por supuesto, su contraparte en

las zonas que preveen ya que serán las del enemigo diabólico: la Colina de los Réprobos, el Valle de la Matanza o la Nava del Infierno.

Con artificios literarios, la narración se dilata en este primer capítulo, al grado de provocar en el lector la sensación de que están de verdad en un reino aparte, alejados de la amenaza, con nacimientos de pequeños nuevos miembros de la ciudad divina, con una vida cotidiana en el campamento del Volcán, aunque siempre alertas. Como final carnavalesco, el capítulo cierra con el vistoso desfile del Ejército de Cristo la antevíspera de la Batalla de los Ángeles.

Por su lado, Elena Garro nos muestra el mito-Ixtepec, donde hay dos puntos cardinales visibles, dos puntos que sirven de bisagra para abrir y cerrar la microhistoria del pueblo que, a su vez, es un anhelo de reescritura de la historia del México independiente. Estos nudos de la narración están perfectamente delimitados en la obra como primera y segunda parte. La primera narra el triunfo de la Revolución y sus consecuencias para los conservadores, los perdedores. La segunda parte narra el complot de los principales del pueblo, para salvar al cura, y de paso, dejar claro su anexión ideológica cuando menos, a la rebelión cristera. Dentro del imaginario del pueblo está la imagen milagrosa de un caudillo católico, metamítico en este sentido, que alimenta las esperanzas del pueblo: Abacuc, un indio alzado que lidera un ejército cristiano liberador que nunca llega a Ixtepec.³¹ En esta parte de la novela se recrean los desmanes de los militares anticlericales, que saquean y profanan la iglesia del pueblo, decapitando las imágenes sagradas del templo, desnudando la imagen de la Virgen, tomando el edificio de la iglesia como cuartel general. Todos ellos símbolos —aunque fueran acciones que sucedieron en la realidad— de la posición del Estado, limitar y supeditar el ámbito espiritual de la religión, al ámbito terrenal de la ley y la constitución.

El Pueblo de Ixtepec, detenido en el estado de excepción revolucionario, y luego posrevolucionario, puede entonces mirarse desde el porvenir que no ha llegado, y al mismo tiempo, desde un presente ver ese mismo porvenir como un recuerdo de lo que aún no se ha

³¹ El personaje mítico existió en la realidad: “justo a punto de terminar la guerra, se produce un levantamiento masivo en el Este: Guerrero (donde destaca el impulso del líder agrarista, antiguo militar de Zapata, Abacuc Román), Oaxaca, Puebla y México”. (Arias, 2002:97-8)

vivido proyectándolo sobre el pasado. Esta paradoja histórica entronca conceptualmente con las afirmaciones de Agamben acerca del estado de excepción —y de alguna manera también con el ángel de la historia benjaminiano. El pueblo de Ixtepec ha quedado fuera y dentro, al mismo tiempo, del devenir histórico mexicano gracias a la institucionalización de la exclusividad-inclusividad propia del estado de excepción.

A pesar de que la novela tiene una estructura compleja en relación con el tiempo de la narración, en la que se superponen planos temporales constantemente y una voz narrativa innovadora para su época —la voz del pueblo en tanto sujeto colectivo que puede objetivar el mundo circundante a partir de los recuerdos de él mismo, es decir, de su comunidad—, la novela anecdóticamente es precisa. Se narra la circunstancia de este pueblo, Ixtepec, de 1907 a 1927, es decir, desde los albores de la revolución (1910) hasta el clímax de la rebelión cristera. Ixtepec es un pueblo del sur de México, cerrado y conservador, de élites — caricaturescamente provincianas— reaccionarias y católicas que ha caído en manos del Estado surgido de la Revolución, que por su parte es anticatólico, nominalmente liberal y, sobre todo, extraño a la esencia misma del pueblo. Los militares son la representación del ejército vencedor en la revolución, son los norteños, advenedizos, poco tradicionalistas e informales, jacobinos, que vencieron a la vieja aristocracia agraria porfirista. En fin, son los otros, los extraños, los extranjeros que se apoderaron del pueblo.

Debido a la compleja estructura temporal, de ahí el título de la obra, el pueblo se recuerda a sí mismo a partir de un futuro que no ha llegado, y de un pasado que es presente continuo, más aún, se recuerda el futuro que aún no acontece, pero que simultáneamente funciona como punto de vista. El relato, gracias a este artificio, se convierte en un ciclo perpetuo, de recuerdos y pasados, y porvenires que se funden en el momento de la narración. Es pues, la maquinaria del mito funcionando en ese universo cerrado del texto, nada escapa a él, todo comienza y termina en él mismo. Al igual que el mito de la Revolución creó un México nuevo, a partir de que se hizo discurso, todo cabía en él, la escritura de la historia, la identidad nacional, la regeneración de las instituciones, y su posición frente al *ancien regime*.

Ligada a esta visión negativa, pesimista de la novela, está la estructura circular o cíclica de la narración. La atemporalidad, el juego de los planos del presente, del futuro y el pasado, expresan de alguna manera la visión de un México que fracasa para los pobres, para

los marginales, para los indios. Ni el Estado, ni la Iglesia tienen la voluntad solidaria para su progreso, sólo le ofrecen al pueblo los mitos de la Revolución —el de la Patria—de la guerra santa —del Cielo— que les exigen una devoción ciega por cualquiera de ambos marcos de contención y de los que, sin embargo, siguen siendo estructuralmente excluidos. “Los arreglos” pusieron en evidencia que el proyecto de nación resultante del pacto seguía viendo a los indios como una amenaza debido a su conexión con la histórica lucha del pueblo por la tenencia de la tierra. En su análisis, Lund expone hasta qué punto en la novela el temor del pueblo-narrador de Ixtepec hacia *el campo*, hacia los indios de extramuros, simboliza la exclusión de estos de la nación mestiza en formación:

The “fear” (“el campo les producía *miedo*”) of which the narrator speaks is the reflection of what will be referred to, in a later passage, as the “origen vergonzoso” of the “mestizo” (72) [...] *Mestizaje* produces originary *vergüenza* and even fear insofar as it represents nothing less than the racialized mark of *national* identity: what Gamio and Vasconcelos had already proposed as a “pure” mestizaje, what before them Molina Enríquez theorized as the secret to Mexican state power, and what before him Justo Sierra had identified as the very embodiment of the national family. By 1963, then, for Garro to say “mestizo” is not to name a caste; it is rather to name a social and political class, the one that articulates most effectively and *affectively* the problem of hegemony and sovereignty, that is, nation and state. In this sense, it is significant that Garro invokes the “origen vergonzoso” not in a scene of illicit romance, but rather in the context of a comment on state formation and the opportunistic alliance between the ex-Porfirian conservatives and the secular revolutionaries. In other words, for Garro, “mestizo” is simply another way of saying “Mexican.” And to say “Indian” (“los indios callaban”), while perhaps not reducible to extra-Mexican, is to say something else and marks a problematic internal exterior (“el campo”) vis-à-vis the national family (“mestiza”). (401-2)

Pareciera que al indio no le queda otro camino que asumir el sacrificio, ya sea patriótico, o religioso, después de todo, como lo plantea la novela, eso se puede recordar desde el pasado, pensarlo desde el presente, incluso vivirlo desde el futuro que aún no ha llegado, porque sencillamente esa es la Historia cíclica de México. Algunos de los líderes cristeros, al saber que la cúpula eclesiástica estaba negociando con el gobierno el cese del conflicto, previeron trágicamente cuál sería su posición después del pacto: cuerpos perseguidos y víctimas de la

violencia soberana, abandonados incluso por la Iglesia que les negaría la redención si seguían levantados en armas.³² De esa masa excluida saldrían los cuerpos de los indios colgados que aparecen intermitentemente en *Los recuerdos del porvenir*. Si en el plano de la anécdota narrativa los cuerpos balanceándose de los árboles en los límites del pueblo funcionan como un recordatorio de la vergüenza y la rabia por el origen de la nación mestiza, en el plano discursivo significa una feroz denuncia a la consecuente victoria de ese proyecto de nación.

Como sucede con *Los recuerdos del porvenir*, vemos en los diferentes textos analizados en este capítulo un intento por denunciar ciertos aspectos ineludibles del conflicto: la manipulación desde el púlpito, el fanatismo religioso de los rebeldes, el fanatismo anticlerical del Estado, la perversidad del pacto final entre las cúpulas eclesiástica y estatal, y sobre todo, la incapacidad mediadora de las instituciones que provocaron un estado de excepción en el que prevaleció una violencia indiscriminada que culminó con la hegemonía del poder soberano sobre los cuerpos de los mexicanos.

Si bien esta es la crítica de estos autores, la Iglesia mexicana seguiría teniendo una impresionante capacidad de adaptación y negociación con el Estado y con la sociedad —el llamado *modus vivendi* resultado de los “arreglos de 1929”, renovado y adaptado a los avatares políticos e históricos subsiguientes. En la última década del siglo XX, aprovechando ciertas coyunturas políticas —las reformas salinistas a la Constitución³³, y el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la República Mexicana— la Iglesia pagaría

³² “Las sospechas del general [Gorostieta] tenían buen fundamento, como lo demuestra la evolución de los hechos: en junio de 1929 dos representantes del episcopado mexicano se reunirán con el presidente y llegarán a un nuevo *modus vivendi*. A raíz de este acuerdo se reanudan los cultos y se ordena a los cristeros el licenciamiento. La dócil respuesta de los soldados rebeldes produce enorme asombro, sobre todo si se tiene en cuenta que su actitud no fue fruto de la ignorancia: sabían que en ese momento representaban una amenaza real para el gobierno, se percataban también de lo endeble del acuerdo establecido entre los prelados y el presidente, intuían que después de la supuesta amnistía vendría la persecución y el asesinato ... y así ocurrió”. (Arias, 2002: 79)

³³ De entre los aspectos más relevantes de las reformas están a) el reconocimiento de la personalidad jurídica de las Iglesias en cuanto asociaciones civiles, b) el reconocimiento al patrimonio eclesiástico, y acaso la más relevante, c) el derecho de los ministros religiosos al voto, y a ser votados en el momento de separarse de su ministerio. Para una revisión más detallada de las reformas remítase al Boletín Informativo del Senado de la República titulado: “Las relaciones Iglesia-Estado en México, una historia de encuentro y desencuentros”: http://www.senado.gob.mx/content/sp/memoria/content/estatico/content/boletines/boletin_25.pdf

estratégicamente una deuda con la sociedad católica, incorporando 25 nuevos santos mexicanos, todos ellos surgidos de las filas de los incontables mártires del conflicto cristero.

El mito del mártir cristero fue históricamente silenciado durante largos años en el discurso oficial del Estado y de la misma Iglesia, quienes intentaron borrar de la memoria colectiva el sangriento fratricidio que habían provocado. De cualquier manera, la Iglesia tuvo la paciencia política para esperar una situación más propicia, y hace unos pocos años, en el marco del primer gobierno conservador (PAN) después de setenta años de gobierno revolucionario (PRI), en una ceremonia sin precedentes, y con el apoyo de Roma, la Iglesia beatifica —además de las 25 canonizaciones papales—, no sólo como mártires, sino también como patriotas, a centenares de mártires cristeros olvidados por la historia; imbricando tácitamente a la Iglesia y sus feligreses en el mito nacionalista surgido de la Revolución.³⁴

³⁴ (Véase González Romero, 61 y sigs.; especialmente el apartado “El gobierno de la alternancia de Vicente Fox y el proyecto de la jerarquía católica para la nación mexicana”).

LA CULPA OMNIPRESENTE. SE NOS ACABÓ LA FE O SE LE ACABARON LOS MILAGROS A LA VIRGEN

Un eje del mundo rulfiano es la religiosidad. Pero la idea determinante no es *el más allá* sino *el aquí para siempre* [...] El sustrato unificador es, sí, el pecado, pero el pecado no es algo que los personajes hayan cometido sino lo que hicieron sus padres y sus abuelos para endeudarlos con la eternidad y lo que harán ellos determinísticamente para merecer esta triste suerte que los angustia [...] Del dogma católico se ha recibido una concepción irremisible y autodenigratoria que se vive desde los resquicios del lenguaje, desde la incorporación carnal de presagios y admoniciones.
(Monsiváis, 1992: 857)

En el capítulo anterior he desarrollado de qué manera la Iglesia y el Estado, en el momento del conflicto cristero, intentaron imponer un marco de contención hegemónico en el que debería darse cabida a toda la nación mexicana: a todos los ciudadanos y a todos los creyentes. Como en todo momento fundacional, la violencia fue el instrumento para imponer orden y establecer dicho marco —legal o divino— que permitía al mismo tiempo la puesta en marcha de una maquinaria de exclusión, represión y condena a aquellos que contestaran al orden establecido. Durante la etapa más crítica, sobre todo para el gobierno, cuando las fuerzas de los cristeros habían logrado sus mayores triunfos militares y mantenían con cierta estabilidad el dominio de territorios importantes del país, Iglesia y Estado deciden pactar para poner fin a la lucha armada. Si bien la decisión de negociar por parte de la Iglesia pareciera un paso ilógico, de debilidad justo en el momento de mayor fortaleza de su ejército divino, no fue así en lo más mínimo. “Los arreglos de 1929” respondieron a la preocupación de la Iglesia por recuperar el dominio sobre la conciencia, y en buena medida sobre los actos, de un grupo de fieles cristianos que habían logrado articular una agencia fuera de los límites del marco que la propia Iglesia había instrumentado por siglos y que ponía en primer lugar el papel de la institución eclesiástica para conseguir la redención de los pecados a partir de los sacramentos que sólo los sacerdotes podían otorgar.

El martirio al que la Iglesia empujó a los creyentes como estrategia ideológica y militar —y que en la batalla suponía la indulgencia automática de los pecados—, como

experiencia religiosa vivida por los soldados cristeros fue una manera de liberarlos del proceso de redención institucionalizado. Libres de culpa —podríamos pensar que de manera honesta y devota incluso— los cristeros vieron a su alcance la puerta directa a la Gloria si luchaban —y morían— por la causa justa del cristianismo.

La Iglesia católica mexicana se dio cuenta de que los cristeros activos en la lucha llegaban a actuar con cierta autonomía (agencia) que les venía de su propia fe y del manejo ideológico que de ella se había hecho al inicio del conflicto. En el escenario de la lucha que no tenía una resolución visible a corto plazo, con un Estado que claramente no pensaba claudicar, la Iglesia, históricamente aliada de la clase dominante, tuvo la capacidad de prever una circunstancia aún más desfavorable si no se decidía a pactar con el Estado y con ello legitimar un marco del que nadie, ni siquiera los cristeros más aguerridos, podría abjurar sin riesgo de ser excomulgado por la Iglesia y ser perseguido por la ley. Como sabemos, ese fue el destino de los últimos cristeros, culpables de no ceder su capacidad de agencia frente al pacto institucional. Traicionados por la Iglesia, perseguidos por la ley, excomulgados y masacrados, fueron olvidados por la historia oficial y la eclesiástica.

La masacre indiscriminada, la violencia en el estado de excepción, el poder soberano y su potencia, el pacto de las instituciones, la vulnerabilidad del homo sacer mexicano —en Revueltas, incluso la fascinación por un fanatismo alucinado, pero igualmente alienado por la religión—, esa es la denuncia y la crítica amarga de los textos analizados en el primer capítulo. En este capítulo exploro el mecanismo que subyace al marco de contención elaborado por la Iglesia mexicana —y de alguna manera luego instrumentado por el estado laico—, en el que la culpa, desde mi punto de vista, funciona como principal soporte. Si en los textos anteriores, gracias a la circunstancia excepcional de la lucha cristera, los creyentes logran tener agencia, en los relatos que analizaré en este capítulo no hay un momento en que los personajes logren articular una subjetividad desligada de la culpa. Al contrario, en ellos la culpa los mantiene ligados al marco de contención, al orden establecido y, sin embargo, esa contención es la que los conforma como sujetos dentro de ese mismo sistema. La identidad está dada a partir de que se asume la culpa.

La culpa como articulación subjetiva

En una sociedad profundamente católica como la mexicana no es cosa simple el sentido que se le da al sacramento del bautismo en tanto ritual que permite la entrada del niño a la comunidad y al orden simbólico que la sustenta³⁵. Es decir, el bebé comienza a *ser* en el momento justo precedente en que se acepta que es culpable y por lo mismo necesita ser bautizado. La culpa, como es evidente, no se refiere a la acción del niño, sino a una herencia intangible (el pecado original) que los padres por el simple hecho de la concepción le han transmitido. En realidad, esta culpabilidad “inocente” adquiere su sentido más profundo en relación con el sistema en el que se ha introducido al recién nacido cuando la culpa por los pecados, ahora sí, cometidos por las acciones individuales, necesita mantenerse ligada a un proceso de confesión (aceptación), penitencia (castigo) y redención (reintegración).³⁶

Gabriela Basterra ha indagado profundamente los orígenes y repercusiones de esta subjetividad culpable en la tragedia clásica griega. En la construcción narrativa trágica, el destino (*fate*) cumple el papel de una fuerza ineludible que rige la vida, y finalmente la muerte, de los personajes quienes aceptan ciegamente la culpa y su castigo en aras de mantener el sistema simbólico que les da coherencia:

³⁵ Esta inserción en el orden establecido, como es de suponerse, no siempre fue de manera voluntaria ni deseando pertenecer a ese orden sino dentro del escenario de violencia fundadora que caracterizó a la Conquista. Robert Ricard refiere como algunas de las primeras conversiones seguían al derrumbamiento de los templos y los ídolos prehispánicos: “No así en Cempoala, donde la acción fue más a lo vivo, sin que obstaran los consejos de moderación del padre Olmedo, pues se echaron por tierra los ídolos; se improvisó un altar, como en Ulúa, con la cruz y la Virgen Santísima; se les predicó a los indios y se dijo misa; fueron bautizadas las ocho mujeres que se dieron a los españoles y antes de emprender la marcha hacia Anáhuac, recomendó Cortés al ‘cacique gordo’ que tuviera cuidado del altar y de la cruz” (78-79). Forzado o voluntario, el bautismo sella el pacto e introduce al sujeto en el nuevo marco al que deberá remitirse y someterse. Las mujeres indígenas que habían sido regaladas a Cortés formalmente quedan bajo la esfera de poder del Imperio y de la Iglesia, no sólo como objetos (esclavas), sino como sujetos al ser convertidas en nuevas cristianas.

³⁶ Comenta Estela Roselló como dentro de las reformas tridentinas, de hecho se mitigaba el alcance condenatorio que tenía el pecado original, sin embargo, solo era la introducción al sistema que mantendría ligados a los creyentes al ritual de la confesión-penitencia: “De manera que para Trento, el bautismo era el sacramento de la Nueva Ley que borraba el Pecado Original entre los niños y los adultos, imprimiendo en el alma de los mismos la gracia divina necesaria para restablecer la alianza quebrantada por Adán y Eva. El sacramento del bautismo obligaba a quienes lo recibían a profesar la fe en Cristo, pero al mismo tiempo, a observar las nuevas leyes que dicha fe suponía. Trento estableció claramente que aquellos bautizados que quebrantaban la ley de Cristo perdían nuevamente la gracia divina, ofreciendo, como único remedio posible para recuperarla, el sacramento de la penitencia (49).

Ultimately, the cooperation of tragic subjects with destiny can be explained as an attempt on their part to blind themselves to what I call *the other side* of fate. What they avoid seeing is that the very objective necessity that constitutes them as tragic subjects through a transference of guilt is an empty structure.

If considered from the perspective of preserving the integrity of the tragic World that makes subjects intelligible, tragic death no longer seems such a high price, since it averts something more terrible. Recognizing the emptiness of objective necessity would undo the characters as tragic subjects, suspend sublime sense, and demand from them a more radical commitment to the course of action they take. It would precipitate them into an unintelligible abyss that seems worse than tragic. (6)

Para el caso que nos ocupa, el abismo ininteligible al que se refiere Bastera bien puede corresponder al vacío espiritual que sintieron los creyentes mexicanos cuando se clausuró el culto en todo el país. No sólo se trataba de no poder acudir a las iglesias a oír misa, sino que rompía su nexos con el ritual de la confesión de los pecados y la consiguiente redención. Es decir, no había forma de manejar la culpa que, por otro lado, desde el nacimiento se asumía. La culpa entonces dejaba de tener lo que Bastera llama “the allure of tragic guilt”, para simplemente ser culpa sin posibilidad de redención. Finalmente, hay que pensar que en el orden católico, la culpa por el pecado se corresponde con un fin último: el de la salvación. En ese sentido, y *solo* en ese, la culpa católica puede otorgar señas de identidad al creyente. De ahí la capacidad que tuvo la Iglesia para movilizar a los creyentes durante el conflicto. Había que recomponer el sistema que daba sentido a la comunidad —la posibilidad de recibir los sacramentos, entre ellos el de la penitencia— e identidad a sus miembros.

En relación con el atractivo (allure) que tiene la culpa trágica —siguiendo a Lacan y su noción del deseo del Otro—, Bastera expone que precisamente al aceptar ser parte de un orden superior —el destino, Dios o incluso el Estado— el personaje trágico, más que perseguir *su* deseo de ser parte de ese orden que le da sentido, en realidad está buscando cumplir con lo que imagina que el Otro desea de él. “What I am proposing is that one becomes a tragic victim by constructing what one imagines that the Other desires (from oneself) as the dictates of fate” (40). El origen de esta construcción narrativa es la de enfrentar a los personajes con el atractivo de cumplir los deseos de una fuerza intangible y elusiva: el destino, y con ello aceptar la culpa y el castigo como una forma de obtener un lugar en el

orden simbólico sustentado por esa misma fuerza; en cambio, en el contexto católico, sobre todo después de las reformas tridentinas, el sujeto culpable no tiene siquiera espacio para *imaginar* lo que el Otro (Dios) desea de uno mismo. El dogma no deja espacio a la imaginación, al contrario, es una forma cerrada sobre lo que se debe hacer —y no hacer— para cumplir con su función dentro del orden establecido. De ahí la tremenda importancia y eficacia de los catecismos como fuente directa para instruir acerca de los mandatos de Dios y, sobre todo, de cómo el sujeto debe responder a esas exigencias.

La función principal del catecismo es la de imprimir en los creyentes toda una serie de reglas a seguir. Y como se sabe, estamos hablando de una verdadera primera instrucción, ya que se trata generalmente de un proceso educativo-religioso por el que pasan los niños en vías de obtener el segundo sacramento: la confirmación. Es decir, luego de la inherente culpabilidad que se asume con el bautismo, para que el creyente sea confirmado como parte de la comunidad cristiana, ahora debe conscientemente aceptar su lugar en el mundo, esto es su origen culpable, y actuar en consecuencia. La catequización como método evangelizador no es otra cosa que un ejercicio mnemotécnico y al mismo tiempo una promesa de lealtad al sistema. Su forma dialógica en sí misma, a pesar de las preguntas y respuestas cerradas, al utilizar el artificio verbal de la voz en primera persona compromete al creyente, quien de alguna manera se escucha a sí mismo repitiendo los deseos —y mandamientos— de ese Otro en relación con sí mismo.³⁷ Más allá de la verdadera conciencia de lo que se está repitiendo, el niño, o el nuevo cristiano, está *formalmente empeñando* su palabra al contestar las respuestas que ha tenido que aprender de memoria. Este sistema supone la impresión de los mandamientos en la memoria del niño y supone igualmente que debe recordar en todo momento el compromiso de seguirlos, y quizá más importante aún, lo que significa *no* seguirlos: el consecuente castigo al que se hace merecedor.

Dice Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, que una de las cualidades a las que se ha visto obligado a renunciar el hombre social es a la del olvido “positivo”. La memoria, en primera instancia, nos hace responsables de nuestros actos, los realizados en el pasado, y

³⁷ De hecho, la pregunta que abre la serie de 460 preguntas y respuestas del catecismo del padre Ripalda (1616), que se sigue usando casi sin alteración hoy en día, es la de preguntar al creyente su nombre. Esta es la única pregunta “abierta” y, sin embargo, cumple la función de comprometer desde el inicio al sujeto individual en el proceso de instrucción.

aquellos por realizar en el futuro. Es un compromiso, una promesa con los otros a no cometer errores que puedan perjudicar a la comunidad o al sistema al que pertenecemos o, en el mejor de los casos, a repetir y continuar acciones favorables. Lo anterior, aunado a un sistema de ordenamiento moral, por supuesto, conlleva a la condena por las deudas contraídas con los otros o con la comunidad y al consiguiente castigo. Para Nietzsche la anulación del olvido como herramienta para solventar nuestros errores daría como resultado la construcción de la “mala conciencia” y del “sujeto culpable”.³⁸

La iglesia católica, en especial, ha puesto en evidencia la eficacia de este tipo de sistema ordenador. A través del continuo ritual de la confesión de los pecados se le recuerda al hombre su origen y naturaleza culpable y al mismo tiempo se le embarca en la promesa de buscar la redención. Por una parte, lo mantiene culpable y dentro del sistema ordenador, por la otra, al haber aceptado la responsabilidad y el compromiso, el sujeto creyente mantiene su identidad y pertenencia dentro del sistema.

El mecanismo de coerción de este sistema quizá no podría funcionar como lo ha hecho — ya no únicamente a manos de la Iglesia, sino también del Estado y como sigue haciéndolo aún en un mundo profundamente secularizado— si no tuviera sus engranajes tan bien afinados con la ilusión de que en realidad el sujeto puede decidir su destino. En la tragedia griega, propone Bastera, se encuentra el origen de la tradición del sujeto moderno que no puede desligarse de una noción de causalidad que finalmente usurpa la verdadera agencia del sujeto. Dentro de ese mecanismo, es una pieza importante poner en escena la ilusión de que el héroe puede torcer el destino que lo llevará a la muerte. El personaje trágico tiene como primer impulso oponerse al destino, pero esto significa entrar en conflicto con una fuerza superior ordenadora que le da sentido al mundo, y por ende lo vuelve a él mismo inteligible dentro de ese mundo:

Although after its first impulse towards action the tragic self generally eludes conflict by cooperating with necessity, tragedy is the art of unmediated conflict. And while the tragic self constructs its subjectivity as internalized fate

³⁸ (Véase especialmente el “Tratado Segundo” 65-110).

in order to preserve its intelligibility, the play, by displaying the traces of the human hand, points to fate and to itself as constructions. (17-18)

El héroe finalmente desiste de su intento por cambiar su destino, de ser autónomo, ya que comprende que pondría en peligro la continuidad del sistema y, por consiguiente, la suya propia como sujeto *solo* realizable en ese orden, y así acepta su destino trágico al mismo tiempo que evidencia lo artificioso de la construcción del mismo —no por ello menos funcional.

Se trata de la victoria de un sistema (un poder) basado en la causalidad —del destino, la ley o la religión— sobre la agencia del sujeto. No obstante el advenimiento de la modernidad, con las conquistas del pensamiento racional del iluminismo, con la puesta en marcha de regímenes democráticos y sistemas políticos de representación, el sujeto sigue ligado a un sistema que lo pone en conflicto entre su capacidad autónoma de acción (agencia) y la responsabilidad de cumplir (coerción) con lo que dentro de ese sistema supone ser autónomo —o cualquier otra adscripción de la que goce y a la que esté sujeto como ciudadano—: “[T]he social being that we call the modern subject is a universal category, the linguistic condition for the individual to occupy a position within an intelligible, identity-conferring framework of meaning” (Basterra, 68). En el marco social —con su carga de sentido que permite otorgar identidad al sujeto— el ciudadano está obligado a respetar la ley para no ser excluido de dicho orden en el que se vuelve inteligible como sujeto. De la misma manera que los presos condenados no tienen derecho al voto, los creyentes en pecado sólo tienen derecho a comulgar después de haber pasado por el proceso de la confesión. Aunque pareciera que ambas circunstancias se refieren a la esfera práctica de las acciones del sujeto —delinquir o pecar—, en realidad se trata de categorías lingüísticas inscritas en un orden discursivo: la Constitución o la Biblia.

La Iglesia católica, por su parte, solventó la idea de la autonomía del creyente bajo el concepto del libre albedrío. El hombre que ha empeñado su palabra y tiene en la memoria los mandatos de Dios, tiene ahora la responsabilidad de evitar el pecado en las acciones que libremente elige llevar a cabo. Sin embargo, en algún momento el pecado se comete y la culpa es aún mayor a la que le corresponde al pecado mismo, porque está abonada con la conciencia de que no debía pecarse y aun así se hizo. Es decir, es la culpa del pecado en

cuestión, más la de la desobediencia a los mandatos divinos. El ciclo del ritual de la confesión comienza de nuevo entonces. No se trata de la omnisciencia de Dios lo que hace al creyente pensar que no puede escapar del ritual —lo que supone que Dios de antemano sabe que pecaría y por ello demanda la confesión y el arrepentimiento— sino la construcción del deseo de Dios y la necesidad por cumplir lo que se espera del devoto. Realmente no es Dios, en este sentido, quien sabe de antemano que se cometerá la falta irremediamente, sino el hombre que sabe que deberá confesar y recibir el castigo por la falta que cometerá. De esa manera cumple con el papel (trágico) que le corresponde para que siga funcionando el orden establecido en el que se reconoce como sujeto. El libre albedrío, entonces, sólo articula la ilusión de que se puede *evitar* voluntariamente la caída, pero en realidad lo que hace es ofrecer la posibilidad de cometer la falta y con ello reintegrarse al orden aceptando la culpa.

Para acentuar la noción de culpa predestinada en el creyente, además de la promesa y la memoria de la responsabilidad asumida al obrar “libremente”, la Iglesia católica utilizó entre otras cosas la estrategia didáctica del ejemplo. Debe entenderse el alcance, la angustia —más que el alivio de saber que hay una forma de evitar el pecado— que debe causar en los devotos conocer la historia de aquellos que a base de sufrimiento y disciplina buscaban a toda costa evitar el pecado. Lo más impactante debía ser para el hombre común, y seguramente esta era la finalidad del recuento de aquellas experiencias extraordinarias, saber que incluso las almas más entregadas a la observancia de los mandatos divinos les acechaba la tentación en todo momento.

En tiempos de la Colonia, en la Nueva España, a finales del siglo XVII se publicaba la *Vida interior* del obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza. En ella se advertía que

[E]n *todo cuanto obraba* o peligroso o dudoso a su alma le parece que iba echando capas de bronce al cielo, por la parte cóncava para cerrarlo y que no entrase en él, de lo cual resultaba grandísimo dolor, congoja y aflicción y *acudir a Dios*, llorar, pedir, clamar y suspirar... entre estos peligros, daños y pecados, le parecía que veía el infierno abierto y que le iban a echar en él, con lo que se volvía a Dios a pedir misericordia pero sin dejar, como debía, sus culpas, aunque huyendo siempre de ellas. (citado en Roselló, 134, énfasis mío)

No es difícil imaginar la impresión que causaría el hecho de que si un varón de la Iglesia pasaba por aquella dificultad para apartarse del mal que había en “todo cuanto obraba”, que

podría esperar del hombre de la calle de sí mismo. Habría que aceptar sin dudar —de la misma manera que el sujeto trágico acepta su destino mortal— la naturaleza pecadora inherente al hombre, la que venía del pasado, y la que continuaría en el futuro con sus acciones, con su libre albedrío.

El ejemplo de las vidas de santos y beatos en constante lucha contra la tentación y la caída en falta, además de infundir la noción de la *inevitabilidad* del pecado en la esencia misma de los actos humanos, hacía singular hincapié en los métodos para tratar en lo posible de evitar la tentación:

Frente a aquellos sentimientos de constante preocupación y persecución, don Juan buscó todos los medios posibles para expiar sus culpas y enmendar sus pecados. Sus intentos por recuperar el estado de gracia perdido y alcanzar la salvación del alma se tradujeron en una vida de rigurosa disciplina y de un fuerte control de las pasiones y los deseos sensuales y materiales.

De esta manera, el obispo contaba cómo al asumir su condición de pecador, "comenzó a tener oración, a madrugar, a llorar y a hacer ejercicios de penitencia. Y solía levantarse a las tres de la mañana, otras más temprano en invierno y lloraba voz en grito sus culpas pidiendo misericordia". Palafox caminaba descalzo, vestía con ropa de lana gruesa, dormía sobre una tabla y se disciplinaba ásperamente. Además, ayunaba y jamás comía fruta. El obispo tomaba tres disciplinas al día, se pellizcaba los brazos, usaba un cilicio perpetuo de latón y velaba todas las noches. Todos estos ejercicios cotidianos eran expresiones típicas de la devoción contrarreformista. La práctica de la oración, las manifestaciones exteriores de dolor y arrepentimiento, la penitencia corporal fueron mecanismos para "domar y mortificar la carne" en todo lo posible. (Roselló, 134-5)

Quizá, más allá de que en el siglo XVII la Iglesia pensara que los creyentes seguirían estos métodos para contenerse del pecado —y es sabido que muchos devotos lo hacían—, lo que quiero subrayar es que aunado al sentimiento de culpa por el pecado inevitable y la consiguiente confesión del mismo, el *sufrimiento* era una parte clave en el proceso de la redención.³⁹

³⁹ Nietzsche, con su tono lapidario y por demás profundamente antirreligioso, advertía como el sufrimiento se había instalado en el espíritu del hombre gracias a la "desconfianza de sí mismo" que provocaba la "mala conciencia", y de cómo, en la justificación religiosa del mundo que presentaba el ideal ascético, el sufrimiento era la única salida para alcanzar la meta de la salvación. "El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía

Los católicos, al aceptar el sufrimiento como un elemento inherente al proceso de salvación, —lo que Nietzsche llama “las nostalgias de la cruz” — asumían que no hay tal cosa que pueda ser considerada como sufrimiento absurdo. El dolor es parte del plan maestro de Dios para salvar al hombre. Bastaba recordar que en el momento crítico de su sacrificio — justo en el punto que revelaba el aspecto humanamente doloroso de la crucifixión —, cuando Cristo reclama por el sufrimiento que está experimentando, sigue la consumación del autosacrificio para cumplir con el mandato superior que tendrá como resultado la redención de los pecados del hombre.⁴⁰

De hecho, el creyente, no sólo debe aceptar el sufrimiento como parte del proceso de salvación, imitando en escala individual el sacrificio de Cristo, ahora por sus pecados

para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía —lo sabe todo el mundo— en aprovecharse del sentimiento de culpa. La procedencia del mismo la ha señalado brevemente el tratado anterior —como un fragmento de psicología animal, como nada más que eso: en él el sentimiento de culpa se nos presentó, por así decirlo, en estado bruto. Sólo en manos del sacerdote, ese auténtico artista en sentimientos de culpa, llegó a cobrar forma —¡oh, qué forma! El «pecado»— pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal (de la crueldad vuelta hacia atrás)— ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué, anhelante de encontrar razones —pues las razones alivian—, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, del sacerdote ascético, la primera indicación acerca de la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena... El desventurado ha escuchado, ha comprendido: ahora le ocurre como a la gallina en torno a la cual se ha trazado una raya: no vuelve a salir de ese círculo de rayas: el enfermo se ha convertido en «el pecador...» Y ahora no nos libramos del aspecto de ese nuevo enfermo, «el pecador», durante algunos milenios —¿nos libraremos alguna vez?— mírese a donde se mire, en todas partes aparece la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en una sola dirección (en dirección a la «culpa», considerada como causalidad única del sufrimiento); en todas partes, la mala conciencia, esa bestia horrible (grewliche thier), para decirlo con palabras de Lutero); en todas partes, el pasado rumiado de nuevo, la acción tergiversada, los «malos ojos» para cualquier obrar; en todas partes, el querer-malentender el sufrimiento, convertido en contenido de la vida, el reinterpretar el sufrimiento como sentimientos de culpa, de temor, de castigo; en todas partes, las disciplinas, el cilicio, el cuerpo dejado morir de hambre, la contricción; en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermizamente libidinosa; en todas partes, el tormento mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide «redención». De hecho, con este sistema de procedimientos se consiguió superar de raíz la vieja depresión, la vieja pesadez y la vieja fatiga; de nuevo la vida volvió a ser muy interesante: despierta, eternamente despierta, insomne, ardiente, carbonizada, extenuada, y, sin embargo, no cansada —así es como se conducía el hombre, «el pecador», iniciado en esos misterios. Ese viejo y gran mago en la lucha contra el desplacer, el sacerdote ascético —evidentemente había triunfado, su reino había llegado: la gente no se quejaba ya *contra* el dolor, sino que lo anhelaba. «¡Más dolor! ¡Más dolor!», así gritó durante siglos el anhelo de sus discípulos e iniciados”. (162-4)

⁴⁰ Me refiero a la frase que se adjudica a Cristo en la cruz poco antes de morir: “Elí, Elí, lamá sabactani” “Dios mío, Dios mío, ¿por que me has abandonado?” Mateo, 27:46 y Marcos, 15:34

particulares, sino que acepta al mismo tiempo una deuda con Dios imposible de pagar. En el contrato —si queremos verlo de esta manera— que se inicia con el bautismo, que no es otra cosa que el valor actualizado del sacrificio de Cristo por el hombre, queda empeñada la palabra del hombre como garantía de la deuda contraída. El sufrimiento sería, entonces, el interés continuamente cobrado durante la vigencia del contrato, es decir, durante la vida terrenal.

Si en la ecuación nos parece que abundan los elementos negativos y desventajosos para el creyente, es decir, saberse culpable incluso por pecados que no cometió, saberse en deuda por un sacrificio que no solicitó, aspirar a un ideal de conducta que de antemano sabe que no logrará, tener conciencia de que por más que se esfuerce volverá a pecar, que deberá confesar sus culpas, y además sufrir en el proceso, entonces nos preguntamos como puede sostenerse dicho contrato. Para Freud simplemente se trata de una ilusión funcional culturalmente hablando; ilusión en el doble sentido de la palabra, como artificio y al mismo tiempo como esperanza. Al validar el artificio del sistema se cumple la esperanza de pertenecer a ese sistema con el que se sostiene el mundo que es inteligible para el sujeto y *en el que el sujeto es inteligible*. Finalmente, no se puede menospreciar el sentido de la promesa que por su parte ofrece el marco religioso, y a la que en el fondo no quiere renunciar el creyente: la salvación de su alma.⁴¹

En el caso mexicano (latinoamericano) el contrato entre creyentes e Iglesia, lo que llamaré el pacto novohispano, tuvo un origen violento de la mano de la conquista armada y hubo de pasar por negociaciones y adecuaciones al contexto heterogéneo de la sociedad novohispana antes de lograr una hegemonía incontestable que sirvió de base al marco de referencia y contención del sujeto mexicano.

⁴¹ Incluso Freud y Nietzsche, que piensan que en el desarrollo de la humanidad, la religión —esa “neurosis infantil”— finalmente cederá a la razón científica y a un ateísmo vigoroso, respectivamente, aceptan cierta funcionalidad. Para Freud ha sido una de las herramientas más eficaces de la civilización para lograr la vida social. Nietzsche, por su parte, finaliza su *Genealogía de la moral* con las siguientes palabras: “¡todo eso [el ideal ascético] significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...” (186 énfasis en el original)

La instauración del pacto y sus continuidades

Creo que afirmar que la superposición de la religión católica sobre las religiones autóctonas americanas inició un proceso de alienación espiritual que tiene alcances contemporáneos es indiscutible. Eso que Robert Ricard llama la “conquista espiritual de México” es un hecho y, sin embargo, no es una condición absoluta como de alguna manera lo plantea su exhaustivo estudio. Por otra parte, pretender o proponer que sea posible un desligue espiritual del indígena actual de la religión católica en su totalidad sería estéril, sobre todo si pensamos que parte de los signos de identidad —identidad que el Estado nacional se ha empeñado en mantener en el ámbito secular— incluyen para la mayoría de los mexicanos la parte relativa a la religión católica —quizá cristiana sería más preciso decir en la actualidad sin que se obvие que el catolicismo sigue siendo abrumadoramente mayoritario frente a otras denominaciones.

Esta circunstancia de arrasamiento e imposición sobre las religiones autóctonas, Ricard la explica como parte del contexto en el que la Iglesia católica estaba luchando para sostener su hegemonía en Occidente luego de la sacudida de la Reforma luterana. Su programa en América respondía por completo a las directrices de la Contrarreforma, a la rigidez que propició la fortaleza que tendría la Inquisición en México:

Estas razones en conjunto nos hacen ver por qué los misioneros, en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y la plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo, que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes [...] Los misioneros de buena fe creían, como hemos visto, que no había más medio de levantar la Iglesia en México que darle por pedestal las ruinas de las viejas religiones paganas; ellos eran escasos y los infieles innumerables; no podían tolerar que prosiguieran en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo: era forzoso, entonces, arrasar los templos y expulsar a los sacerdotes. En lo cual no hacían sino llevar a la práctica las instrucciones de la Corona, que con la mayor energía mandaba extirpar cualquier manifestación idolátrica. (104-5)

A la destrucción del orden anterior siguió la construcción del nuevo marco de referencia para los indígenas. Y si en el sentido material significaba la construcción de los

templos católicos sobre las ruinas de las pirámides, sobre las conciencias se edificaría el dogma y sus mandatos.

Para la Iglesia era de suma importancia ingresar oficialmente a los indígenas a dicho marco de referencia y contención. De tal suerte que el bautismo —como primer paso formal del pacto de ingreso— se dio en los primeros años de la conquista espiritual de manera multitudinaria y sin dilación. En esta primera etapa, gracias a la bula papal *Omnimoda* de 1522, luego confirmada por la *Exponi nobis* en el Concilio de Trento, los religiosos tenían amplias facultades para administrar los sacramentos y adoctrinar los conversos. Bautizados, los indígenas pertenecían a la comunidad cristiana y se comprometían al mismo tiempo *a vivir como cristianos*. Los religiosos, por su parte, tenían la responsabilidad de guiarlos y de proporcionar los medios espirituales para mantenerse dentro del nuevo pacto (Ricard, 199).

La conversión llevada a cabo a través del bautismo, no obstante, no era garantía suficiente para los frailes —sobre todo en esta primera fase de instauración de la Iglesia mexicana— de la promesa del creyente que pasaba por el ritual. Escribía fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España, en 1537:

[A]sí como tienen los naturales necesidad ser atraídos a nuestra fe con benignidad y amor, así después que son miembros de la Iglesia han menester muchas veces algún piadoso castigo, porque de su condición natural son tan descuidados aun en lo temporal, cuanto más en lo espiritual, que siempre han menester espuela, ni quieren venir muchos a la doctrina, ni hacer otras cosas a que la religión cristiana *los obliga* si no son a ello compelidos. (citado en Ricard, 182)

El castigo físico entonces operaba como un recordatorio de las obligaciones de los conversos en el nuevo orden al que habían sido insertados, y en el que deberían asumirse como sujetos de la Cristiandad y el Imperio.

Ya hemos visto lo que Nietzsche pensaba acerca de la memoria como compromiso. En el proceso de adoctrinamiento de los indios, los evangelizadores utilizaron todos los medios que creyeron necesarios para imprimir en la memoria de aquellos el dogma y sus reglas. No solo aprendieron muchos de los frailes la lengua de los catecúmenos, sino que tradujeron el catecismo para facilitar la evangelización. Utilizaron además algunas otras estrategias mnemotécnicas como el uso del teatro litúrgico y la pintura. Esta última, sobre todo usada

por los religiosos que no hablaban la lengua de los indígenas a quienes se estaba catequizando. Refiere Ricard que fray Luis Caldera, quien desconocía la lengua de sus fieles,

Iba de pueblo en pueblo con grandes cuadros en que había mandado pintar los sacramentos, el catecismo, el cielo, el infierno y el purgatorio, y aún agregó medios más expresivos y quizá no muy serios, pues para hacer que los indios se formaran una buena idea del infierno preparó una especie de horno, en el cual echó perros, gatos y otros animales, y después le prendió fuego: los gritos y aullidos de dolor de las pobres bestias infundieron a los indios espectadores un profundo horror. (193)

Es de suponer que tal espectáculo quedaría grabado indeleblemente en la memoria de los nuevos conversos, seguramente igual que pasaba con el sacrificio humano en las culturas que lo realizaban. Lo que hay que subrayar aquí es que en este caso, siguiendo con la lógica del nuevo pacto, el sacrificio en el Infierno era la consecuencia de los pecados individuales, el castigo particular a que se hacía acreedor el sujeto por sus faltas, y no parte de un ritual colectivo como el sacrificio humano —terrible es cierto— que no significaba un castigo individual.

La condición inaugural de la formación de la nación mexicana (novohispana) que descalificó cualquier patrimonio religioso-cultural anterior, y que tuvo como signo doble a la Iglesia y al Imperio, puso en funcionamiento una estructura en la que la culpa no sólo dependía de una condición religiosa pagana, sino que estaba estructurada en una culpa que abarcaba igualmente condicionamientos raciales y lingüísticos incluso. Los indios no sólo tuvieron que cargar con el pecado de la gentilidad, sino con el inherente a su raza, su cultura y su lengua.

Los confesores constantemente dudaban de la veracidad de la confesión de los indígenas aduciendo que en su sistema mental, su visión del mundo, la memoria aritmética —necesaria para dar cuenta de la cantidad exacta de pecados cometidos— era nula o era tergiversada en la confesión para cumplir con el requisito impuesto.⁴² Aún hoy día es común

⁴² Hablando de la dificultad que tenían los frailes para que los tarascos contaran numéricamente sus pecados, Ricard refiere lo que los religiosos piensan acerca de los abipones y los guaraníes: “No solamente ignoran la aritmética sino que sienten repulsión hacia ella. Les fata la memoria las más veces (pues se quiere que hagan operaciones mentales a que no están acostumbrados). Por consiguiente, para quedar libres de la importuna pregunta que se les hace, se apresuran a mostrar cualquier número con los dedos, con lo que se engañan ellos,

el dicho popular que se refiere al indígena que habla su lengua materna como alguien “que no habla en cristiano”. Las implicaciones son evidentes.

En el siglo XVII, pasada la etapa de instauración violenta del pacto cristiano en la Nueva España, con un poder estatal sólido en buena parte del territorio, y una sociedad propiamente novohispana —con los estamentos sociales y raciales bien definidos entre peninsulares, criollos, mestizos e indios—, la Iglesia se abocó entonces a mantener en la medida de lo posible el orden regido por el dogma católico. Ante la posibilidad siempre presente del pecado, y pensando en las consecuencias sociales que ciertos actos “pecaminosos” podrían tener, se distribuyó la culpa, y con ello la responsabilidad de los sujetos de la Colonia. Podríamos decir que la Iglesia entonces, superada en buena medida la preocupación por la conversión de los indios tuvo en mente ordenar una suerte de programa en el que cada individuo debía responder por sus faltas que ahora además tenían una relación directa con su papel social.⁴³

Si se quiere, podemos aceptar que detrás de este ordenamiento y repartición social de la culpa había un honesto compromiso moral de muchos religiosos para con sus feligreses. Sin embargo, aun operando desde un impulso mesiánico universal —que por supuesto no era siempre el caso—, buscando la salud espiritual de todos los cristianos novohispanos, la

o engañan a quien les pregunta... Por lo común, menos trabajo da enseñarles la música, la pintura, la escultura, que la aritmética. Saben decir los nombres en español, pero al contar hacen tales confusiones que necesariamente ha de tenerse desconfianza si se trata de seguirles en tal terreno”. (citado en Ricard, 212)

⁴³ Al respecto nos dice Roselló: “La distribución de las culpas de acuerdo con las diferentes funciones que tenían los sujetos dentro de la sociedad contribuyó a fortalecer y reproducir ciertos papeles, estereotipos y jerarquías que dieron orden y sentido a las relaciones y estructuras sociales en la Nueva España del siglo XVII. Al reglamentar los usos, las costumbres, las prácticas y los comportamientos cotidianos de los individuos y al intentar sistematizar y encauzar las emociones de los mismos, la Iglesia se encargó de marcar las pautas y lineamientos de cómo debían vivirse y repartirse las culpas en la sociedad novohispana.

De esta manera, el reparto de las culpas contribuyó a regenerar los estereotipos que mantenían el orden de la estructura social, pero además, esta distribución del sentimiento de culpa también colaboró en la reproducción de un sistema emocional que dictó las normas para sentir y experimentar, de manera cristiana, diferentes emociones, sensaciones, afectos y deseos.

Muchos fueron los medios y mecanismos que la Iglesia utilizó para sistematizar las experiencias emocionales y afectivas de los sujetos. En este sentido, la asignación de culpas específicas para distinto tipo de sujetos se realizó, sobre todo, a partir de la predicación de sermones, la educación y la repetición de prácticas cotidianas. En la Nueva la constante insistencia en la naturaleza pecadora de los hombres y el recordatorio cotidiano sobre la culpa humana y el perdón divino fueron factores fundamentales en la construcción de una conciencia individual capaz de distinguir el Bien del Mal y el vicio de la virtud; una conciencia que debía tener presentes no sólo estas diferencias para conseguir la propia salvación individual, sino también, para guardar las responsabilidades sociales que a cada quien le correspondían”. (170-1)

Iglesia en realidad respondía a la lógica imperial, vertical e infranqueable, sobre todo para los estratos más bajos, que por otra parte sostenían la estructura económica del sistema.

No quiere decir lo anterior que de hecho la Iglesia pudo controlar el pecado en México, al contrario, constantemente se infringía la ley divina y la laxitud en la observancia por parte de los creyentes era generalizada. Ante semejante circunstancia, la Iglesia tuvo la capacidad para estructurar un complejo mecanismo de negociación con los creyentes que después de todo —gracias a la memoria que les recordaba su papel en el mundo y su deuda con Dios— sí buscaban la redención de su alma (Roselló, 170 y sigs.). Además de la forzosa confesión de los pecados y la consiguiente penitencia para redimirse, el pecador podía buscar el perdón a través de la realización de varios instrumentos de salvación. La oración, el ayuno, la misericordia, las obras pías, la esperanza, entre muchas otras, eran virtudes que todo cristiano podía y debía poner en juego para acceder al perdón sus pecados.

Así fueron distribuidas ciertas responsabilidades cristianas a los diferentes sujetos de la colonia. Las mujeres, por ejemplo, debían ser castas, humildes y sumisas, “en cambio, las virtudes masculinas más exaltadas fueron la justicia y la fortaleza, ambas relacionadas con el mérito, la sabiduría y el valor” (Roselló, 152). Siguiendo este mismo orden de ideas, la Iglesia novohispana pedía a “los labradores y a la gente sencilla soportar el sufrimiento de sus arduos trabajos y aceptar humildemente la pobreza en la que vivían” (156). Por otra parte, los aspectos positivos que debían promoverse en el espíritu de los indios eran “la humildad, la modestia, el silencio, la largueza, la parsimonia, la paciencia. Para Palafox los indios buenos eran sumisos y dóciles. Cualquier acto de rebeldía o desobediencia entre ellos era sinónimo de pecado” (157). En buena medida ese fue el pacto vigente en la sociedad novohispana con sus compromisos y responsabilidades. Si bien desventajosas para las capas inferiores de esa comunidad, ese era el orden en que podían ubicarse para ser sujetos inteligibles dentro del marco de referencia que había suplantado el orden prehispánico tras derrumbarlo.

Si en el principio el Imperio iba de la mano de la Iglesia, pasada la Independencia, el nuevo Estado, sobre todo después de la Reforma, tuvo otras instituciones que sustentaban su proyecto nacional. Además del aparato jurídico, el de mayor influencia y alcance ha sido el de la educación formal. El enorme impulso que tuvo la educación pública elemental bajo la consigna de la alfabetización produjo al mismo tiempo dos prejuicios que incidían en dos

sectores marginales: un prejuicio lingüístico que afectaba a los indígenas no hablantes de español y a las masas depauperadas les atribuyó el estigma de la ignorancia. En el siglo XX, después de la Revolución, la vida nacional llega a una secularización más profunda — fenómeno mundial por otro lado— y los prejuicios culturales acentúan el sentimiento de exclusión y por lo mismo de culpa ante un orden que les señala sus errores a los subalternos.⁴⁴

Por otra parte, el funcionamiento de la Iglesia católica y la formación espiritual a partir de su doctrina seguía abonando la culpa metafísica de los mexicanos. De tal forma que la culpa de los “desheredados” tiene cada vez un signo mucho más secular pero no es difícil encontrar su raíz en la institucionalidad omnipresente de la Iglesia en tiempos de la Colonia. El Estado mexicano subsumió en su estructura las funciones que había acaparado la Iglesia —en el aspecto jurídico, el Registro Civil se impuso sobre las actas eclesiásticas del bautizo y el matrimonio, y la escuela pública sustituyó el colegio católico— pero mantuvo en buena medida la forma de articular la subjetividad de los ciudadanos en el orden estatal.

Ante este panorama no es de extrañar que, paradigmáticamente, en el devenir del proceso educativo mexicano, sea un libro de orden religioso, el catecismo, el libro de texto más utilizado en la educación elemental:

⁴⁴ Quiero hacer hincapié en los prejuicios culturales que aún hoy día afirman la supuesta ignorancia y vicios de los indígenas. Esta cuestión no es simple y mucho menos está superada a quinientos años de que los europeos se enfrentaran con una visión del mundo que no comprendían y a la que simplemente descalificaron. No deja de asombrar que incluso a un investigador de la seriedad de Ricard se le escapen estas afirmaciones cuando trata de explicar la desconfianza de los frailes durante la confesión indígena: “Podemos hacer a un lado, por demasiado fácil —sin que esto quiera decir que haya de despreciarse—, *el gusto invencible y casi patológico por la mentira* que se ha comprobado existe muchas veces entre los ‘*primitivos*’. Que, por lo demás, hay que estar muy precavidos de no confundir, como suelen hacer con frecuencia los europeos en sus informes acerca de los *no civilizados*, la mentira y la concepción vaga, la fantasía y el defecto de precisión. Bien probable es que los tarascos, sin una numeración complicada como la de los aztecas, *sintieran profunda repugnancia, como tantos primitivos*, a cualquier operación aritmética, por rudimentaria que fuera” (212, énfasis mío). Asombro es lo menos que producen estos juicios lapidarios, indignación sería más acertado decir, cuando se piensa que esto no fue escrito durante la Colonia, que no es un tratado racista decimonónico, ¡sino un texto científico del siglo XX! Más aún, Ricard pretende “solventar” su juicio con los argumentos de textos, contemporáneos del suyo, compilados en el volumen: *Le non-civilisé et nous* (1927); y finaliza el pasaje, digámoslo así, permitiéndose dejar el tono objetivo del libro contando dos anécdotas en una nota al pie de página donde leemos lo siguiente: “Lumholtz, muy favorable a los indios de México, *reconoce* (!) que no dicen la verdad sino cuando les conviene. Un diplomático belga, antiguo encargado de negocios en México, nos contó que una vez sorprendió en mentira a su joven criada india, y como le preguntara por qué mentía, respondió ella: ‘¡Porque se tiene que mentir, jefe!’ Respuesta característica, aun cuando se admitiera que esta frase encierra una nueva mentira para encubrir el verdadero motivo de la primera” (212, nota 47, énfasis mío)

Si tuviesen que jerarquizarse en orden de importancia los libros de texto utilizados en la historia de la educación en México, el catecismo del padre Ripalda tendría que ocupar el primer lugar. Este texto fue utilizado no sólo para la enseñanza de la doctrina cristiana, sino también del español, el civismo y la lectura. Se hicieron traducciones cuando menos en náhuatl, otomí, tarasco, zapoteca y maya. En sus páginas lo mismo aprendían normas generales de comportamiento social los niños de una escuela poblana del siglo XVIII, que se apropiaba[n] de una concepción particular del mundo los estudiantes de un colegio michoacano a mediados del siglo XX. (Arredondo López)

Paradójicamente, o no tanto, el Estado reformista mexicano mantiene el formato discursivo del catecismo, creando sus propios catecismos civiles para la formación de los niños en las escuelas ahora públicas y laicas. De cualquier forma, y a pesar del sentido republicano e ilustrado de los catecismos políticos de la segunda mitad del siglo XIX, la superestructura que subyace es la de una completa adhesión del hombre (el ciudadano en este caso) a un orden superior: la Constitución. Daniella Traffano comenta acerca del corolario de un catecismo estatal oaxaqueño de 1857:

El catecismo concluye con una lección sobre las revoluciones en donde, tras explicar la naturaleza peligrosa y sediciosa de un levantamiento de ciudadanos, el autor considera indispensable puntualizar que “pedir y representar legalmente es lícito y muy digno de un buen ciudadano; pero alterar la tranquilidad pública, insurreccionarse contra la autoridad a viva fuerza, violando la paz y la seguridad de las familias, es un crimen que las leyes castigan severamente” (1055).

Es decir, la insubordinación al poder es presentado casi como un “pecado legal”. La culpa por el pecado entonces se ha trasladado hacia los aspectos seculares de la vida nacional y ha devenido culpa por ser pobre, por ser ignorante, por ser criminal, por ser supersticioso y cada quien articula su subjetividad en y desde la categoría que supone le corresponde, encontrando el pecado original que lo ancle a la posición que el sistema le adjudica.

El Estado mexicano ha venido renovando su estructura política casi cíclicamente desde que logró su independencia de la Corona Española, sin embargo, el sistema sociocultural que subyace a esos cambios sigue teniendo lazos con el momento fundacional de la nación novohispana. Como legado del sistema colonial permanece una tradición

religiosa que incorpora el dogma católico y sus rituales y que se funda con la labor evangelizadora iniciada desde la Conquista. Al respecto, Robert Ricard hace una extensa relación de las primeras fundaciones monásticas en la Nueva España —de las cuales las de la Nueva Galicia, zona que comprende los actuales estados de Jalisco y Nayarit y zonas de los estados de Zacatecas, Aguascalientes, San Luis Potosí y Durango, escenario principal de la rebelión cristera— habían sido fundadas ya para el año 1531, apenas diez años después de la caída de Tenochtitlan. Pero no se trata únicamente de fundaciones en el sentido de lugares propicios para la práctica religiosa, sino en realidad de focos de irradiación de la doctrina cristiana y, como dice Ricard, de la ocupación espiritual del territorio conquistado ya por las armas, situación para la cual esta zona tiene una importancia estratégica (141-2).

Paralelamente se prolonga la noción de religión como sistema cultural —que en México es la consecuencia y al mismo tiempo herencia y continuidad de la tradición evangelizadora colonial— que otorga rasgos de identidad y del que participa la mayor parte de la sociedad mexicana. En este sentido, siguiendo algunas consideraciones de Clifford Geertz, Manuel M. Marzal en su tratado de antropología religiosa de América Latina titulado *Tierra encantada*, define la religión en cuanto sistema cultural de la siguiente manera:

El tema de la religión como sistema cultural se puede reducir a cuatro puntos. En primer lugar, la religión es, para el creyente, una perspectiva, es decir, una manera de ver la vida y de construir el mundo, por medio de la cual el creyente considera que vive la verdadera realidad. En segundo lugar, tal perspectiva opera por el sistema simbólico de cada religión [...] En tercer lugar, los creyentes aceptan su perspectiva religiosa por la autoridad de Dios, aunque el origen de ella varíe según el tipo de religión [...] Y en cuarto lugar, la perspectiva sirve para hallar sentido, para convertir en *cosmos* el amenazante *caos* de lo que no se entiende, no se soporta o se considera injusto (26-7).

Son estas condiciones propias de la religión como sistema cultural las que entran en una crisis aguda en los relatos analizados en este apartado. Una crisis del sujeto mexicano en una etapa en que la Iglesia en lugar de ser para la sociedad católica mexicana el vehículo de transformación del *caos* postrevolucionario en un *cosmos* de reconstrucción espiritual, al contrario, agudiza la crisis durante el conflicto armado de la cristiada. La imagen de una Iglesia que ha agotado las posibilidades redentoras de su ministerio, pero que mantiene su capacidad dogmática en una sociedad que ya no tiene esperanza de salvación. Aquí sigo la

noción de *ser salvo* o *ser redimido* en el sentido que James Forsyth expone en relación con la visión trágica del destino del hombre contemporáneo analizada por Freud, que según Forsyth se entrecruza con la doctrina cristiana:

The premise of any religion of hope and salvation is the tragic nature of human existence. Consequently, Christianity, unlike the revisions and interpretations we have been discussing, does not fundamentally revise Freud's theory in order to offer hope in the midst of tragedy. With Freud, it finds no real basis for such hope in the human condition and appeals to a source of hope which transcends the possibilities of human nature and human civilization (42).

Y sin embargo, en los textos acudimos a la demolición de esa esperanza, al derrumbe de las posibilidades que puede tener un sistema cultural basado en las premisas anacrónicas sobre las que se fundó la institucionalización extrema de la Iglesia en la Nueva España.

Las monedas del cacique: el derrumbe del pacto novohispano en *Pedro Páramo*

Rulfo declaró en una entrevista:

Yo fui criado en un ambiente de fe, pero sé que la fe allí ha sido trastocada a tal grado que aparentemente se niega que estos hombres creen, que tengan fe en algo. Pero en realidad precisamente porque tienen fe en algo, por eso han llegado a ese estado. Me refiero a un estado casi negativo. Su fe ha sido destruida. Ellos creyeron alguna vez en algo; los personajes de *Pedro Páramo*, aunque siguen siendo creyentes, en realidad su fe está deshabitada. No tienen un asidero, una cosa de donde aferrarse (en Sommers, 520).

Pensando en los orígenes de este ambiente de fe trastocada debemos ineludiblemente remitirnos a la doctrina evangelizadora instrumentada desde tiempos de la Conquista; fortalecida con la implantación del régimen colonial y especialmente con la instrumentalización de los catecismos en las lenguas aborígenes, que sorprendentemente llegaron a dominar muy tempranamente los religiosos de las órdenes mendicantes que llevaron a cabo la conversión (forzada) de los indígenas americanos.

Como hemos visto, el hecho de imbuir en la conciencia indígena la obligación y necesidad de la confesión (cristiana) de los pecados fue una preocupación constante en la labor evangelizadora:

Los franciscanos administraban el sacramento de la penitencia, en uso ya en 1526, de manera particularmente metódica. Cada domingo por la tarde juntaban a los indios que habían de confesarse en la semana [...] La mañana del día en que iban a confesarse se les decía la lista de las faltas que puede cometer un hombre (Ricard, 209).

Entonces, de una conciencia original en la que el pecado se circunscribía a dos categorías: la embriaguez y “los desórdenes sexuales” —la fornicación y el adulterio (Ricard 100)— éstos últimos con un sentido totalmente distinto a la noción católica del pecado original, se pasó a una conciencia en la que el pecado estaba por todas partes, acechando a cada momento para condenar el alma al fuego del Infierno. No podemos dudar de la eficacia de los métodos evangelizadores, ya que los resultados incluso rebasaron las expectativas de los religiosos: “El trabajo mayor que daban los indios, según Motolinía, era el de la confesión, pues se presentaban a todas horas del día o de la noche en las iglesias y en los caminos, de modo que todo tiempo era Cuaresma para ellos” (Ricard, 214). Pero ni siquiera esto aseguraba la salvación de los recién cristianizados ya que según atestiguan las fuentes agustinas como franciscanas: “Se veía llegar a los indios al tribunal de la penitencia sin muestra alguna de dolor ni arrepentimiento: ¿había de dárselos la absolución?” (Ricard 210).

Esta pregunta encierra de alguna manera el sentido que en general toda la obra de Rulfo articula acerca de esta cuestión: la omnipresencia del pecado en la vida del mexicano, quien entonces es por definición un transgresor de la ley divina y un candidato al Infierno que pareciera se ha instalado en este mundo, y que no perdona ni a los muertos. Porque incluso muertos, sus personajes siguen en esa espiral sin fin del pecado original. ¿Habían de obtener la absolución? La Iglesia de tanto dudar del arrepentimiento acaba por no poder salvarlos y ellos, los pecadores, por no creer en la salvación. Esa conciencia de imposibilidad de salvación es trágica y latente en los personajes rulfianos. Como ejemplo recordemos al personaje de Dorotea, que al insistir en confesarse, dice casi como un logro: “ahora traigo pecados, padre, y de sobra” (80). A lo que el padre Rentería, fracasado y escéptico replica perentoriamente: “¿Cuántas veces viniste aquí a pedirme que te mandara al Cielo cuando

murieras? ¿Querías ver si allá encontrabas a tu hijo, no, Dorotea? Pues bien, no podrás ir ya al Cielo. Pero que Dios te perdone” (81). Las palabras del sacerdote, en pleno acto de confesión, son las de una maldición divina que niega cualquier posible resquicio de redención. La maldición que se cierne sobre Comala, ese pueblo ubicado en la “mera boca del Infierno”, tiene su raíz justo en lo que la doctrina católica afirma inherente a la existencia del hombre cristiano, la de la culpa del pecado original. La fórmula de esa “fe deshabitada”, como la piensa Rulfo, se resuelve en la condición culpable de ser Comala la amante violada o complaciente del cacique, y al mismo tiempo, el pueblo de Comala es el hijo bastardo de Pedro Páramo.

Cuando están llegando a Comala, le dice Abundio a Juan Preciado, en una especie de confesión descarada y rabiosa: “El caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo. Y lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar” (13). A los hijos ilegítimos la Iglesia los reconoce como miembros de la congregación para luego imponerles el estigma de ser la prole condenada de ese “rencor vivo” que es el amo de la Media Luna. Es decir, la Iglesia deja suspendido al pueblo de Comala girando en esa espiral del pecado original que no tiene más fin que el autorreconocimiento de su origen culpable y por lo tanto de la aceptación del castigo. Esa es la voz del pueblo que acude a esa farsa de confesión en la que el Padre Rentería escucha el “Yo pecador” fuerte y repetido, “por los siglos de los siglos, amén. Por los siglos de los siglos, amén. Por los siglos de los siglos...” (81). Así pues, Comala está a merced del pacto entre los dos padres simbólicos, el terrenal y el espiritual, Pedro Páramo y el padre Rentería. La Ley y la Iglesia, en el relato, ponen en conflicto el marco de referencia que a los habitantes les servía para diferenciar la tensión entre el tiempo histórico terrenal —en que se sufre y hay que resignarse— y el espacio espiritual de la eternidad —en el que tenían puesta la esperanza del descanso por el sufrimiento que les ha acarreado la obediencia del precepto de servir al amo “como quien sirve a Dios”—. Uno lo había concebido físicamente, el otro le daba la conciencia metafísica, y el pueblo acababa constituyéndose como sujeto dentro de los márgenes delimitados por ese pacto, y mientras funcionara tendría el sujeto de Comala asegurada su posición (marginal ciertamente) en el mundo dictado por el orden social y espiritual sustentado por los padres simbólicos. Esto, para Freud, no sería otra cosa que la experiencia religiosa en relación con el complejo de Edipo: la completa sumisión ante la voluntad de Dios, el Padre. El hombre

deviene creyente y acepta todo lo que le ha sido enseñado desde la niñez acerca de Dios. Así, luego de acceder a la experiencia religiosa, se lleva a cabo la conversión (Freud,1963:273). El pacto entonces entre Estado e Iglesia proporciona las coordenadas con las que el sujeto encuentra el camino hacia su propia identidad, fuera de ese mapa simbólico está el exterior, que es lo mismo que la nada, una ilusión acerca de un mundo desconocido que apenas se puede imaginar a través de un agujero en el tejado de los hermanos incestuosos, un camino del que nunca se tiene seguridad hacia donde llevara.

Pensar en el origen de ese pacto estado-iglesia en el contexto mexicano nos hace reflexionar sobre la fundación mítica de la nación novohispana. Y digo mítica en el sentido de que todo acto fundacional supone la negación de un pasado inmediato al que se relega al espacio prehistórico del que el mito nacional se desliga para conformar un nuevo espacio en el que se comienza a crear el lenguaje y los símbolos de una nueva identidad. Es decir, la ruptura y la superposición son los instrumentos de escritura del nuevo modelo. Está de más decir que el lenguaje sagrado de la religión jugó un papel fundamental en toda la esfera del poder imperial español en América y en la escritura del sistema cultural hegemónico.

No obstante, el universo de la novela indudablemente no se refiere al de un orden constitucional en el que el pacto entre Iglesia y Estado tienen delimitados sus esferas de acción y poder jurídicamente, lo que no quiere decir que se invalide el pacto ni mucho menos el lenguaje que lo sustenta, sino que se atiene a las condiciones elementales de convivencia entre ambos poderes. El orden social que proponen es retrógrado, incluso para la época prerrevolucionaria en que se desarrolla buena parte de la narración, y sin embargo funcional. Unas líneas del catecismo de Ripalda muestran hasta qué punto Pedro Páramo y el padre Rentería han corrompido ese pacto en relación con el pueblo de Comala:

130. - Sobre el cuarto mandamiento os pregunto: ¿quién es el que honra a sus padres ? - EL que los obedece, socorre y reverencia.

131. - ¿Qué deben hacer los padres naturales con sus hijos? - Sustentarlos, doctrinarlos y darles estado no contrario a su voluntad.

132. - ¿Quiénes otros son tenidos por padres a más de los naturales? - Los mayores en edad saber y gobierno.

133. - Los casados ¿cómo deben llevarse con sus mujeres? - Amorosa y cuerdate, como Cristo con la iglesia.

134. - Y las mujeres con sus maridos ¿cómo? - Con amor y reverencia, como la Iglesia con Cristo.

135. - Y los amos con los criados ¿cómo? - Como con los hijos de Dios.

136. - Y los criados con los amos ¿cómo? - Como quien sirve a Dios en ellos.

El padre Rentería sabe que se ha corrompido aceptando las monedas del cacique como pago por la absolución de Miguel Páramo —asesino de su hermano y violador de su sobrina—, y sabe también que al aceptar dejaba de lado la posibilidad de mantener la integridad espiritual para salvar al pueblo desesperado de Comala. “Todo esto que sucede es por mi culpa”, se repite y se atormenta, pero mantiene intacto el orden dictado desde la Media Luna. Gracias a la doctrina y al silencio del padre Rentería, sigue manteniéndose el orden en que Pedro Páramo es el padre, la ley, el hombre y el amo, y la Iglesia adoctrina la sumisión: “al amo como quien sirve a Dios”.

La iglesia entonces mantiene su condición de mediadora entre el pueblo y el poder, lo que es su parte del pacto, pero en *Pedro Páramo* la mediación del padre Rentería está fracturada y su lenguaje vacío de significado, cuando menos en lo que se refiere a la posibilidad de ofrecer cualquier tipo de refugio espiritual a su grey. Estas condiciones propias de la religión como sistema cultural entran en crisis en el relato con la inercia abúlica del padre Rentería ante la corrupción del cacique.

Jung explica cómo en un sistema cultural en que la iglesia (la religión) mantiene la autoridad y la eficiencia del dogma y sus rituales, proporciona una especie de escudo, de muralla que protege al hombre de “lo sobrenatural”, de la experiencia religiosa, lo que Jung llama la experiencia inmediata del inconsciente que se enfrenta a lo numinoso. El quiebre de esta tradición que se ha formado y mantenido a través de los siglos, genera angustia y sobresalto ante las señales del mundo que dejan de tener unas coordenadas precisas entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que el hombre lee a través del dogma como divino o diabólico. Refiriéndose a la Reforma protestante, expone Jung que esta sirvió como una forma de liberar fuerzas interiores que estaban anteriormente restringidas por el dogma católico, pero al mismo tiempo dejó a los conversos protestantes ante la responsabilidad de enfrentar sus propias experiencias religiosas sin el asidero del ritual y su sistema de significados cerrados. Al creyente protestante, en todo caso, le fue otorgada la libertad de interpretar en el texto de la Biblia el sentido de su existencia desde una postura individual,

sin que ello fuera una garantía de salvación. Si la mediación dogmática de la Iglesia católica era una camisa de fuerza espiritual, igual funcionaba como una protección.

De alguna manera, sin que se trate de una conversión protestante ni mucho menos, el pueblo de Comala se ve de pronto ante el derrumbe de la muralla que los protegía, que les daba sentido en el mundo, y quedan a merced de los signos negativos que los rodean: el cacique, la explotación, su origen bastardo, sus pecados, el hambre, la desolación y la muerte. Porque si bien esos signos son negativos incluso así servían de puntos de referencia para ordenar y aceptar el mundo, para aceptar su posición en el mundo, al perder autoridad el ritual religioso que les daba sentido, en este caso la confesión de los pecados y la consecuente absolución, estos signos se vuelven doblemente negativos, son ahora un absoluto negativo del que no pueden esperar salvación. El colapso de la Iglesia en Comala, la traición del padre Rentería, su huida del pueblo para evadirse en la rebelión cristera, deja al pueblo habitado ya no de seres humanos, sino de espectros, de “espantos” como los llama la hermana incestuosa. El sustrato de la tradición religiosa, del sistema cultural que sustentaba, después del quiebre es el del pecado, esa es la respuesta que apenas balbucean los habitantes luego del colapso del pueblo.

La culpa como pilar de una relación que, si en lo espiritual está desacreditada, sigue funcionando en el sistema social y cultural del que el mexicano rural de la primera mitad del siglo XX obtiene rasgos identitarios a los que le cuesta renunciar —como analiza Basterra—: “The Other is the social order, call it the Symbolic or the Law, which gives us identity, which constitutes us as subjects. We achieve a position in the social system of meaning assuming guilt” (40). La posición a la que se logre adscribir el sujeto al asumir la culpa no necesariamente es ventajosa, quizá al contrario, como es este caso, puede otorgar rasgos de identidad que perpetúen su estado subalterno de desventaja social y cultural al aceptar su destino trágico. Aun así, en un sentido llano, sigue siendo una forma de constitución de la identidad del sujeto en relación con el entorno en el que se desenvuelve su experiencia de vida. No olvidemos que la anécdota de la novela está ubicada justo en una etapa histórica de México que atestigua el derrumbe del orden anterior: el decimonónico porfiriano que había sido, en muchos sentidos, la culminación de aquel otro quiebre de la Conquista. Sin embargo —a pesar del advenimiento del siglo XX, el triunfo de la Revolución, la secularización, el rompimiento definitivo entre el Estado e Iglesia, y de la irremisible instauración de la

modernidad en el país que han acabado por echar abajo el pacto novohispano—, como en general la población rural de este momento en México, los personajes rulfianos extraviados en el colapso del mundo que hasta entonces los ubicaba como sujetos, continúan buscando el norte de su identidad con la misma brújula del orden anterior.

“Aquí nacimos”, dice la gente del pueblo, “la vida nos había juntado, acorralándonos y puesto el uno junto al otro. Estábamos tan solos aquí, que los únicos éramos nosotros. Y de algún modo había que poblar el pueblo”, le confiesa así su relación incestuosa al obispo la hermana acosada por el remordimiento. Para esa anti-Eva, al igual que para los demás habitantes del pueblo, las condiciones de su mundo, su experiencia religiosa los lleva a aceptar el castigo por sus pecados, pero también tradicionalmente les ha enseñado a sobrellevar las condiciones adversas a partir de una religión que les ofrecía cuando menos una coartada espiritual.

El dolor y el arrepentimiento que le exige la religión al pecador, lo que constituye su culpa, es el hilo conductor del relato rulfiano y al mismo tiempo la representación de la Iglesia novohispana decadente. El universo literario de Rulfo atestigua la tragedia y la derrota. Al respecto dice Joseph Sommers refiriéndose a *Pedro Páramo*:

La visión trágica de Rulfo implica la profunda insuficiencia de la Cristiandad [...] los personajes de Rulfo llevan esta carga [el pecado original] a través de la vida sin ninguna perspectiva de alivio, sin sacramentos efectivos que actúen como fuerzas compensatorias y sin esperanza de redención en el otro mundo, puesto que vida y muerte son un *continuum*. El cielo está más allá del alcance de todos. Ni fe religiosa ni solidaridad humana ofrecen ningún antídoto contra un modo de existir en el cual el hombre está condenado a sufrir y a hacer sufrir a los otros”. (739)

Es esta visión del mundo la que de alguna manera determina la construcción de abismo perpetuo, de condenación *ad infinitum* que Rulfo construye en muchos de sus relatos y que se sostiene por la culpa que asumen sus personajes, a sabiendas de la imposibilidad de salvación.

El pueblo de Comala se debate entre lo que Freud llama la “ilusión” religiosa, la expresión de los deseos y temores del ser humano —“Thus the benevolent rule of a divine Providence allays our fear of the dangers of life; the establishment of a moral world-order

ensures the fulfillment of the demands of justice, which have so often remained unfulfilled in human civilization” (1961: 30)— y la conciencia precisamente de que la vía religiosa, cuando menos la católica y el orden moral que impone, ha estado históricamente lejos de otorgar la justicia que en la novela incluso se ha dejado de esperar.

La hermana incestuosa continúa con esa confesión estéril que es su relato a Juan Preciado:

Si viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir. Y a nadie le gusta verlas. Son tantas, y nosotros tan poquitos, que ya ni la lucha le hacemos para rezar porque salgan de sus penas. No ajustarían nuestras oraciones para todos. Si acaso les tocaría un pedazo de Padre nuestro. Y eso no les puede servir de nada. Luego están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al Cielo sin sentirlos sucios de vergüenza. La vergüenza no cura. Al menos eso me dijo el obispo que pasó por aquí hace algún tiempo dando confirmaciones. (58)

En el universo cerrado que es Comala, la fe de la gente ya no tiene asidero en la religión, se ha perdido la autoridad del dogma, en el sentido que expone Jung, lo que no quiere decir que el pueblo deje de tener una experiencia religiosa ante el mundo que lo rodea. Lo que sucede es que su religiosidad se desvirtúa y pierde el rumbo, incluso el “descanso eterno” como promesa última de la muerte se les va de las manos. La traición del padre Rentería, que se subordina al poder de Pedro Páramo para luego huir, prepara el camino por el que transita el pueblo de la resignación espiritual a la resignación secular. La muerte espiritual por el pecado original —representado sobre todo en la enigmática pareja de hermanos— actúa conjuntamente con la sentencia terrenal del cacique: “Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre” (296). La única manera de entender la pasividad con que la gente del pueblo acepta la condena es pensarla desde la posición religiosa de una fe inquebrantable, pero ya no en la redención, sino en la condenación. La Iglesia ha allanado el terreno de ese espacio vacío de esperanza donde los articula y liga a un destino fatal y trágico. El único personaje que logra resistir al orden impuesto es Susana San Juan. Aislada en el espacio vano de la locura, no responde a las señales falsas de la extremaunción de la Iglesia corrompida, ni cede ante la oferta de ser incluida en la esfera de poder que le brinda Pedro Páramo. La cualidad desequilibrante que tiene como sujeto desarticulado de la fe y del poder

desencadena el colapso del orden establecido en Comala. Susana funciona en la novela como un significante vacío de significado o, mejor dicho, con un significado desvirtuado por la locura. Sin embargo, no se trata de que ella haya perdido la capacidad de interpretar el mundo y el orden establecido, sino que ella es el símbolo del derrumbe de los signos que daban coherencia al universo de Comala. Su muerte es la sentencia del colapso:

Al alba, la gente fue despertada por el repique de las campanas [...]

—Se ha muerto doña Susana.

—¿Muerto? ¿Quién?

—La señora.

—¿La tuya?

—La de Pedro Páramo.

Comenzó a llegar gente de otros rumbos, atraída por el constante repique [...] Y así, poco a poco la cosa se convirtió en fiesta. Comala hormigueó de gente, de jolgorio y de ruidos, igual que en los días de la función, en que costaba trabajo dar un paso por el pueblo.

Las campanas dejaron de tocar; pero la fiesta siguió. No hubo modo de hacerles comprender que se trataba de un duelo, de días de duelo. No hubo modo de hacer que se fueran; antes, por el contrario, siguieron llegando más. (294-5)

Singularmente, la muerte de la mujer de Pedro Páramo atestigua el extravío del pueblo de Comala frente a las dos instituciones que le daban sentido. No es gratuito que haya confusión acerca de la identidad de la muerta, a quien se le relaciona con la figura institucional del amo de la Media Luna que se desdibuja por su extremo caciquismo. Por otra parte, la Iglesia ha perdido la capacidad de mediación en este mundo sin sentido, y el repique de las campanas, lenguaje eclesiástico por excelencia, es leído con un sentido totalmente extraviado, como lo fue la vida de Susana en Comala, y como lo es Comala después de la muerte de Susana.

Jean Franco ha visto en *Pedro Páramo* el conflicto entre un sistema feudalista y la imposición de un nuevo orden en las relaciones sociales a partir de la introducción del dinero como base de un utilitarismo a ultranza (2003:152). Las monedas del cacique serían así, símbolo de un desequilibrio interno a partir de un capitalismo incipiente. Por mi parte, pienso que la novela atestigua el desquebrajamiento del pacto institucional novohispano entre el Estado y la Iglesia, de la emergencia de un nuevo orden político nacional, más allá de lo económico, que desplaza y desenmascara la anacronía del modelo de identidad instaurado

por el mito mexicano novohispano, en el que el pueblo, para lograr una posición en el sistema social, le tocaba, como parte del pacto que mantenía el mundo en movimiento, asumir su origen pecaminoso, llevar a cuestas la culpa de la bastardía y aceptar su castigo en la tierra, que para llegar al Cielo, como piensa Eduviges Dyada, “todo consiste en morir, Dios mediante, cuando uno quiera y no cuando Él lo disponga”.

El pecado original en “Talpa”

La cuestión que había zanjado Altamirano con una conclusión festiva (la boda por la iglesia de la pareja fundacional mestiza en *El Zarco*), para Rulfo, en cambio, se trata un asunto trágico. Como se ha expuesto, en sus relatos la relación que el sujeto mexicano tiene con la Iglesia, con el dogma cristiano, es la de la culpa omnipresente y avasalladora. En “Talpa”, lejos de la festividad devota que acompaña a la procesión religiosa al santuario, los pasos de sus personajes transitan una ruta de condenación. Su peregrinaje es el reverso de la promesa del milagro, de la purificación de los pecados, al contrario, es una maldición que significa pecado, culpa y castigo, que se resuelve en una imposibilidad de redención.

Superficialmente la anécdota es simple, se trata de un crimen pasional: Tanilo enferma y se convierte en un cuerpo inútil para el amor físico, esto da origen a la pasión que se despierta entre Natalia y su cuñado, lo que los lleva a planear la muerte de aquel para que su relación amorosa sea libre. De lo anterior puede concluirse que es normal que sientan remordimiento después de la muerte de Tanilo. Sin embargo, lo que los pierde espiritualmente es la conciencia cristiana del pecado, del que se saben culpables. Todo comienza con la enfermedad de Tanilo, que se asume a su vez como el castigo de pecados que no se revelan en el relato. Dice el narrador, que es su hermano: “Y entonces Tanilo se ponía a llorar con lágrimas que hacían surco entre el sudor de su cara y después se maldecía por haber sido malo” (Rulfo, 1992:55). Es él mismo quien se maldice, porque se sabe culpable, aunque en realidad el origen de la culpa está paradójicamente en la Iglesia. Carlos Monsiváis, analizando este tema en la narrativa de Rulfo expone:

Un eje del mundo rulfiano es la religiosidad. Pero la idea determinante no es *el más allá* sino *el aquí para siempre* [...] El sustrato unificador es, sí, el pecado, pero el pecado no es algo que los personajes hayan cometido sino lo que hicieron sus padres y sus abuelos para endeudarlos con la eternidad y lo que harán ellos determinísticamente para merecer esta triste suerte que los angustia [...] Del dogma católico se ha recibido una concepción irremisible y autodenigratoria que se vive desde los resquicios del lenguaje, desde la incorporación carnal de presagios y admoniciones (1992: 857, énfasis en el original).

Entonces, al origen pecaminoso de Tanilo, cualquiera que haya sido, ya irremisiblemente, como dice Monsiváis, da pie a una serie de pecados que se suceden durante todo el relato: la pareja adúltera miente, desea el mal y de alguna manera mata a Tanilo al obligarlo a seguir caminando durante más de un mes. Continúa el narrador esa especie de confesión que es el relato y que valida la culpa y el castigo que los protagonistas asumen finalmente: “Sabíamos que no aguantaría tanto camino; pero, así y todo, lo llevamos empujándolo entre los dos, pensando acabar con él para siempre. Eso hicimos” (50). Los personajes se hunden cada vez más en el pozo que van cavando con sus pecados, ese mismo en el que entierran a Tanilo cuando muere, que de hecho más que enterrar, “esconden” entre terrones, porque es en realidad el motivo de sus pecados. Peor aún que todos los demás pecados cometidos, el infierno que los sigue por todas partes es el del pecado original: “Siempre sucedía que la tierra sobre la que dormíamos estaba caliente. Y la carne de Natalia, la esposa de mi hermano Tanilo, se calentaba en seguida con el calor de la tierra. Luego, aquellos dos calores juntos quemaban y lo hacían a uno despertar de su sueño. Entonces mis manos iban detrás de ella” (52).

La suya es una derrota en el sentido que Freud señala respecto a la imposibilidad de conciliación entre Eros y Tánatos en el hombre contemporáneo, situación a la que la fe cristiana intenta dar una solución de trascendencia espiritual:

Ultimately, he [Freud] failed because he could find no way out of the contradiction inherent in a civilization which, in order to promote Eros, had to inflict death, in the form of guilt, on its members. If Christianity continues in a spite of this contradiction to hope for an ultimately triumph of life over death, it is by reason of an assurance of faith based on a belief in Christ's victory over death (Forsyth, 1989:44).

Sin embargo, como lo ve Rulfo en su relato, la Iglesia católica mexicana no alcanza ya siquiera a ofrecer esa esperanza de triunfo sobre la muerte, al contrario, sólo es la *confirmación* de la muerte espiritual que los persigue, así vemos que el hermano de Tanilo confiesa amargamente:

Yo sé ahora que Natalia está arrepentida, de lo que pasó. Y yo también lo estoy; pero eso no nos salvará del remordimiento ni nos dará ninguna paz nunca. No podrá tranquilizarnos saber que Tanilo se hubiera muerto de todos modos porque ya le tocaba, y que de nada había servido ir a Talpa, ir allá, tan lejos; pues casi es seguro que de que se hubiera muerto igual allá que aquí, o quizás tantito después aquí que allá (50).

Pero a la Iglesia representada por Rulfo se le han acabado los milagros, ya es una ilusión el que la Virgen de Talpa pueda salvar a Tanilo y a ellos redimirlos, un espejismo del que participan como autómatas en la procesión: “Íbamos por el camino real de Talpa, entre la procesión; queriendo llegar los primeros hasta la Virgen, antes de que se le acabaran los milagros. / Pero Tanilo comenzó a ponerse más malo” (54). Es decir, llegaron tarde para la redención, y ante eso sólo queda la resignación que constantemente asumen ambos pecadores por la muerte de Tanilo. La fe se les ha agotado. Eso hace Natalia al regreso a Zenzontla, se reintegra y encuentra su sentido en el arrepentimiento y el dolor: “Vino a llorar hasta aquí, arrimada a su madre; sólo para acongojarla y que supiera que sufría, acongojándonos de paso a todos, porque yo también sentí ese llanto de ella dentro de mí como si estuviera exprimiendo el trapo de nuestros pecados” (49).

El dolor y el arrepentimiento que le exige la religión al pecador, lo que constituye su culpa, es el hilo conductor del relato y al mismo tiempo la representación de la Iglesia que mantiene una presencia determinante en la espiritualidad de la sociedad mexicana. El universo rulfiano atestigua la tragedia y la derrota de esa relación entre el creyente y el credo cuando el dogma y sus rituales se desvanecen ante la desesperanza.

La culpa rebelde en *Hasta no verte Jesús mío*

El personaje de Jesusa Palancares es un caso que ilustra la condición del sujeto trágico en todas sus dimensiones. Recordemos que el destino del héroe trágico está irremisiblemente ligado a una culpa que le viene por haber transgredido el orden y por lo que debe finalmente morir para reintegrarse y rearticular el equilibrio del mundo en el que encuentra sentido su propio ser. Jesusa, por un lado, asume una culpa metafísica por pecados de una vida anterior de los que ni siquiera ella sabe el signo: “Mi deuda debe ser muy pesada ya que Dios me quitó a mis padres desde chica y dejó que viniera a abonar mis culpas sola como lazarina”. Así es como la conciencia que tiene de un supuesto pecado original no presupone una conciencia racional —a pesar de la aparente transmisión de responsabilidad hacia la figura divina que insinúa con el “me dejó que viniera...”—, sino una fe (desviada) que asume sin preguntas y con resignación el castigo: “Debo haber sido muy mala; por eso el Ser Supremo me tiene en la quinta pregunta para poder irme limpiando de mi cizaña” (10). La segunda afirmación, que en el texto sigue inmediatamente a la primera citada, finalmente reposiciona la responsabilidad en ella como sujeto transgresor y, por ende, la penitencia impuesta responde a causalidad propia de la tragedia y a la lógica del mundo que representa.

Esta estructura mental-espiritual, fácilmente permite que la protagonista de *Hasta no verte Jesús mío*, asuma las otras culpas, las seculares de la pobreza y la ignorancia. Así, constantemente repite a lo largo de su relato que su suerte tiene que ver con un destino que le viene de nacimiento y del que no puede escapar —del que de hecho no intenta escapar—: el de la orfandad (materna) y la pobreza. A pesar de ser un espíritu rebelde, su subjetividad está ligada a la posición subordinada y marginal de la pobreza y sabe perfectamente que se trata de una carencia: “Bueno, desde el momento que ella [Doña Regina] no se afrenta de mí por ser una persona tan pobre, pues yo se lo agradezco” (210). Pero si Jesusa asume totalmente la culpa de la pobreza y la ignorancia, igualmente puede reivindicar su identidad desde la violencia que a su misma posición le es natural —según los prejuicios culturales. Es decir, a la subjetividad articulada desde la exclusión social le queda el recurso de la agresividad y el desenfado de una violencia rearticulada bajo el signo positivo de la honestidad y el valor. Jesusa dice lo que piensa porque ya no hay formas protocolarias que

guardar porque además no le están permitidas, no le pertenecen y sobre todo porque ella tiene la honestidad y el valor de decirle a cualquiera sus “verdades”. Entonces su discurso se estructura a partir de un lenguaje violento —que la acerca a ese otro espacio excluido de la criminalidad— con el que puede proyectar mejor su subjetividad (resignada y resentida al mismo tiempo) que ha sido excluida. Por ello también es que la batalla armada es el lugar en el que mejor se desenvuelve:

Como los balazos son mi alegría, pues hablamos de balazos. La balacera es todo mi amor porque se oye muy bonita. Los primeros balazos sí se oyen, pero el fuego cerrado ya no se oye. Nomás se ve la humareda, los humitos que salen de los distintos lugares. Sólo de acordarme me daban ganas de irme a la revolufia. Por eso les dije que cuando salieran de México me avisaran para irme con ellos a la primera balacera. Tenía ganas de andar fuera de México. (206)

En el estado de excepción que es el conflicto armado, Jesusa puede además desembarazarse hasta cierto punto de la culpa a la que más se resiste, la de su género. Convertido su cuerpo en vida pura, como la de cualquier otro soldado, la marca de género femenino pierde la eficacia (negativa) que tiene en la ciudad. En este mismo sentido, el otro espacio al que Jesusa declara su amor es al de la cárcel de mujeres de Tehuantepec, donde vive bajo la tutela de su madrastra y la madre de esta. La prisión, espacio de exclusión social, funciona como un espacio suspendido en estado de excepción. Si en la guerra Jesusa se desembaraza de las marcas que la atan a una identidad de género vulnerable, en la cárcel de mujeres se encuentra en un espacio exclusivo —por excluido— al ámbito femenino, lo que le ofrece resguardo.

En este universo “privilegiado” de la prisión, Jesusa será testigo de una experiencia religiosa que marcará su vida y que contradice hasta cierto punto la renuncia total al credo católico que tanto expone a lo largo del relato. Aquí nos cuenta del milagro que le hizo el Santo Niño de Atocha a “la presa de las siete muertes”, a quien después de alimentar mientras la mujer hacía un novenario, finalmente le consigue la liberación bajo la personificación de un joven abogado. Luego de una transportación “milagrosa” hasta la capilla original de esta advocación de Cristo —que es el Niño de Atocha—, en Fresnillo, Zacatecas, la presa regresa a la prisión “y les platicó lo que le había pasado; que de sentenciada a muerte salió ya

arrepentida de todos sus pecados; se confesó y la absolvió el padre de Fresnillo. Fue el Niño el que le hizo la maravilla...” (40). El relato del milagro expone implícitamente la afirmación de la naturaleza benigna de la mujer, que incluso en el caso extremo de una asesina serial, tiene la capacidad del arrepentimiento honesto y la voluntad de reparación de su conducta para acceder a la gracia divina. Esto, por un lado, reivindica a la misma Jesusa como mujer, quien de alguna manera acepta sus faltas, sus pecados, los cuales, como en general expone, no han respondido a una maldad esencial, sino a la circunstancia de su experiencia de vida. Pero más interesante aun es que el relato del milagro del que fue testigo funciona como la confirmación de su aceptación del orden establecido por la Iglesia de Cristo. Por otra parte, a la condena que hace de la maldad casi generalizada de los hombres —en oposición a esa benignidad expresada en figuras femeninas como la presa, su madrastra y abuelastra y en ella misma—, se mantiene en su discurso el recurso de las figuras patriarcales como símbolo de bondad y orden, como protección ante la injusticia del mundo: ahí están las figuras paradigmáticas de su padre junto con la de su hermano Emiliano, sus protectores espirituales Luz de Oriente y Mesmer. En el fondo, aunque Jesusa reniega y se rebela ante el abuso de los hombres y su consecuente vulnerabilidad como mujer, se entiende que en última instancia de quien espera la restauración del orden y la justicia es de la figura masculina del patriarca: Cristo o el Ser Supremo.

Como ha observado Steele, el personaje de Jesusa Palancares “suele recurrir a un sistema de lógica dual” (169) en el que por un lado acepta el orden establecido en el ámbito religioso —y podemos decir que el social también— y, por el otro, mantiene las verdades que ofrecen “las expresiones contradictorias de una sabiduría popular que ella ha aprendido de sus experiencias” (170). Esta cualidad contradictoria constante en su discurso permite que pueda ejercer una crítica —mas no abolir— del mundo que la rodea, sobre todo de las instituciones falocéntricas entre las que se encuentra la Iglesia. De esta manera es como Jesusa articula una voz femenina —y feminista si se quiere ver así— que se rebela contra todos los atributos desfavorables que se le atribuyen a partir de las diferencias de género: la docilidad, la maternidad, la dependencia, el sentimentalismo melodramático, la debilidad física, la devoción cristiana, entre muchos más, y que son parte de la dominación machista del México de la primera mitad del siglo XX. Por eso es que Jesusa, en su relato, se desempeña mejor como madre adoptiva que como esposa. En estas relaciones maternas se atenúa su

condición vulnerable y marginal. Como esposa —lo sabe perfectamente— debe obedecer un orden vertical que la coloca como subordinada a su marido, el patriarca. En cambio, como madre, si bien no puede suplantarse la figura masculina ante la sociedad, al menos puede tener una posición de autoridad —verticalísima también— que no hace otra cosa que confirmar que en el fondo acepta el sentido del mundo en que vive y en el que finalmente tiene ella misma sentido. Esto respondería a la interrogante que plantea el porqué de su preferencia por la adopción a la procreación biológica: Jesusa está consciente de que ello significaría una relación de responsabilidad y dependencia con el padre de un hipotético hijo, cuestión que rehúye sabiendo que su soltería empedernida le ofrece cierta ventaja de libertad de acción:

Como padecí tanto con Pedro dije yo: “Mejor me quedo sola”. Dicen que el buey solo bien se lame ¿y por qué la vaca no? ¿Cómo podía adivinar si me iba a ir bien, casada con extranjero? Para ser malo el hombre, lo mismo es extranjero que mexicano. Todos pegan igual. Todos le dan a uno [...] Por eso nunca me ha llamado a mí la atención la casadera. Mejor pasar necesidades que aguantar marido. Sola. A mí los hombres no me hacen falta ni me gustan, más bien me estorban aunque no están cerca de mí, ¡ojalá y no nacieran! Pero esta vecindad está llena de criaturas, gritan tanto que nomás me dan ganas apretarles el pescuezo. Lo malo es que como en todas partes hay niños, yo no puedo acabar con ellos. Pero ganas no me faltan. (173)

Conforme avanza la anécdota descubrimos que en realidad Jesusa no odia ni quiere acabar con los niños, sino que la frase anterior encierra la frustración y rechazo por lo que esos niños representarían en el futuro, esto es, los hombres que la sujetan y subordinan a un orden que la rodea, incluso cuando “no están cerca” de ella. De la misma manera que el libre albedrío ofrece la ilusión de libertad de decisión en el dogma católico, Jesusa se ilusiona con la idea de que permaneciendo soltera puede tomar sus propias decisiones, decidir el rumbo de su vida. La condición final de la protagonista, sola, vieja y pobre, anula esa ilusión y ella misma en su discurso se contradice al aceptar en el ocaso de su vida la condición miserable en la que se encuentra.

Conforme avanza en el relato de su vida, paralelamente es la suya una voz marginal y rebelde que hace un recuento de la historia de esa época. La Revolución es el marco principal de la crónica hecha en la novela. Dentro de ese ámbito de derrumbe y reconstrucción nacional, la protagonista da cuenta de la rebelión cristera en 1926. Para Jesusa, la rebelión

cristera es una farsa. Acusa a los sacerdotes de levantar los ánimos del pueblo, para luego dejarlos solos en la batalla campal. Por otra parte, hace alusión al grueso del ejército de Cristo Rey como una banda de campesinos muertos de hambre, que al igual que los del ejército regular, saqueaban los pueblos, eso sí, dice, aquellos santiguándose antes de robar. Si bien no es del todo cierto que no hayan participado los curas en la lucha armada junto a los soldados-mártires del movimiento cristero, tampoco fue la norma. Es decir, más allá de la simple crítica al utilitarismo de los sacerdotes, la protagonista se refiere al manejo ideológico que la Iglesia católica hizo en el pueblo mexicano en defensa de sus intereses materiales y políticos. La novela denuncia agriamente la enajenación del pueblo llano a manos de la Iglesia, al punto del sacrificio, para luego abandonarlo. Sin que llegue a mencionarlo, tácitamente se refiere a lo que se ha denominado “Los arreglos de 1929”, en los que la iglesia y el Estado pactan el cese al fuego. Luego de estos acuerdos, el pueblo levantado en armas lógicamente no asimila cómo de pronto el Estado al que se pretendía derrocar, es aceptado por la Iglesia, ordenando a los guerrilleros que depongan las armas.

Curiosamente, uno de los razonamientos de la protagonista para condenar a la Iglesia, no sólo ya en relación directa con el momento de la rebelión cristera, se funde con la tradición liberal mexicana del siglo XIX. Es por demás interesante como la narradora, poco después de condenar a la Iglesia por la traición al ejército cristero en la lucha, justifica su desprecio por la institución eclesiástica, pero más específicamente por los sacerdotes, refiriéndose a Benito Juárez y la Reforma de mediados del siglo XIX:

Así es de que Benito Juárez se las arregló para que abrieran los ojos. Y el que no los quiso abrir se los abrió a chaleco. Juntó a todos los padres y a todas las monjas y les dijo que él no estaba de conformidad con que engañaran al pueblo, que se casaran y se dejaran de cuentos. Y como ellos querían seguir como antes, los persiguió y les quitó todos sus bienes, sus casas y sus tesoros. (208-9)

En este sentido, la coherencia de la crónica-testimonio, en cuanto género literario, se desdibuja para dar paso a la literatura de ideas. Jesusa Palancares hace un juicio de valor a partir de noticias del siglo anterior, en el que, en tiempos de la lucha entre conservadores y liberales, se denunció la corrupción sexual de los religiosos al ser descubiertos cementerios clandestinos de fetos y bebés recién nacidos en los conventos, al igual que se descubrieron

pasadizos secretos entre los edificios separados en la superficie con el fin de facilitar la actividad sexual entre monjas y sacerdotes:

No le hace que vaya yo a asarme en los infiernos pero es la mera verdad. Todos los curas comen y tienen sus queridas. Ahora ya no dejan que haiga monjas revueltas con los curas, pero cuando las tenían en sus conventos encerradas, que se guacamoleaban toditos. Y eso no es justo. Al pueblo lo engañan vilmente. No creo que haiga buenos. (209)

Aunque el juicio es lapidario, se repite esa cualidad dual de su discurso crítico, ya que a su denuncia fundamentada con pruebas irrefutables de los desórdenes sexuales por parte de los religiosos, le ha adjudicado la posibilidad de acarrearle un castigo proveniente de un orden superior a ella —e incluso a los sacerdotes—: el del Infierno. Se entiende que sigue aceptando la pertinencia de ese orden supremo en el que ella está inscrita.

Sutilmente, esta voz marginal, la de la protagonista, adquiere gracias a la escritura la posibilidad de hacer una crítica con repercusiones, las que le otorga ser parte del discurso privilegiado literario. En este sentido, al igual que casi todas las novelas de esta época que tratan los temas de la Revolución, la Guerra de los Cristeros, y de alguna manera la religiosidad cristiana católica, lo hacen desde el punto de vista del intelectual, que tradicionalmente hace crítica dura de las instituciones hegemónicas y de sus mecanismos de poder. La posición del intelectual iluminado, observador y crítico de los vicios del Estado, la Iglesia, e incluso del pueblo, es aún vigente en esta novela. Steele explica cómo se funden en el texto las visiones de la escritora profesional y la informante para dar paso a la crítica histórica y social que genera el texto.

La colaboración entre Poniatowska y Bórquez, entonces, fue complicada por conflictos ideológicos y una dinámica difícil caracterizada por una dependencia mutua y una fuerte ambivalencia de parte de la informante con respecto a la autoridad de su entrevistadora. Como veremos, la formación de Bórquez había engendrado una internalización del autoritarismo, la violencia, el racismo y el rechazo de lo femenino. Por lo tanto, su percepción de Poniatowska como autora y 'confesora' (blanca, rica, educada, poderosa) femenina era profundamente ambigua. En cuanto a Poniatowska, a la vez que se frustraba al no encontrar un sistema de valores semejante a su propia

cosmovisión, buscaba —y encontraba— en su informante la sabiduría popular.
(162)

Sin embargo, en el relato nos damos cuenta que además de la sabiduría popular, Jesusa presume de ser una iluminada. Este “don” al que hace referencia en casi toda la novela, y que posee no por gusto, sino por gracia divina, le permite la comunicación con otros iluminados. Esta cualidad y “fe” de Jesusa Palancares se inserta en la llamada religión popular, es decir, en ciertas prácticas que se desligan del dogma de alguna religión tradicional, la católica en este caso, para ejercer libremente su devoción. Las características descritas en la novela hacen referencia a ciertos cultos espiritistas, en los que los miembros asumen que algunos de ellos tienen la capacidad de servir de medios para que Dios mismo, el Espíritu Santo o alguno de los profetas, hable a través de su cuerpo. También se encuentran en las pocas descripciones que hace la narradora acerca de este culto (al que abandonará finalmente) ciertas doctrinas de los masones y su idea de un ser supremo como una entidad racional omnipotente. Sin embargo, si bien el culto referido se desliga de la Iglesia católica, jamás se aleja totalmente de la fe cristiana.

Hasta cierto punto circular, el relato termina donde comenzó, en la habitación marginal de la protagonista, en la complacencia con su soledad, y en el consuelo que encuentra en sus delirios pseudoreligiosos. Alejada totalmente de la sociedad y de la historia, Jesusa Palancares termina con una actitud pesimista, casi nihilista, salvo por su fe, que a estas alturas, más que fe parece una alucinación demente de la que, sin embargo, logra separarse el grueso del relato, pero que al mismo tiempo le sirve de marco de referencia en la labor de la escritura-narración para justificar la representación y la crítica que hace en el texto.

Jesusa, como el héroe trágico, ha tenido el impulso de torcer el destino, su posición en el mundo, a partir de la ilusión de una agencia que pudiera resistir al orden dictado por un lenguaje inescrutable —el del Ser Supremo— pero totalmente inteligible en relación con el orden del mundo en que está inscrito el sujeto trágico. No obstante, como hemos visto, constantemente se evidencia la futilidad del esfuerzo por resistir, ya que la protagonista necesita de ese lenguaje para realizarse como sujeto, y así acepta la culpa y el castigo.

Con la conformación de un discurso rebelde ante la norma del México posrevolucionario, en realidad cumple con el ritual del pecado —social y religioso— que la posiciona en este orden. Su constante y consciente transgresión a los preceptos institucionales justifican para ella —aunque le repugne— la penitencia a la que se entrega al final de su vida. Con la aceptación de su culpa y el consecuente castigo, termina por volverse inteligible, por volverse sujeto dentro del orden que le otorga identidad, y con ello contribuye a mantener el equilibrio del mundo al que pertenece.

LA MÍSTICA POPULAR. LOS MILAGROS CALLEJEROS TAMBIÉN VALEN

Juan Soldado es un producto emanado del avergonzamiento y el rencor frente a la victimización, la injusticia que devino vergüenza colectiva de una población cuya cultura mística-profunda demandaba la construcción de una figura santificada.
(Manuel Valenzuela, 1992: 87)

Sin duda, la Iglesia Católica en México ha logrado sortear, por 500 años, toda una serie de circunstancias adversas a su proyecto espiritual e institucional. Entrados en pleno siglo XXI, el balance sigue siendo de signo positivo a pesar de los reveses que ha tenido que afrontar, y a partir de los cuales, en general, ha mantenido la hegemonía religiosa en un país que por más de 150 años ha permanecido bajo el aura secular de un Estado separado constitucionalmente de cualquier liga con dicha institución. En este panorama de extrema laicidad política, indiscutiblemente, el entorno popular ha sido históricamente el nicho en el que la Iglesia ha imprimido con mayor efectividad su impronta doctrinal. Es cierto que su ámbito de influencia no se delimita a este sector, ya que la devoción cristiana de signo católico cruza verticalmente a los diferentes estratos sociales mexicanos; de hecho, los pactos de mayor envergadura han sido precisamente con los sectores hegemónicos — incluso con aquellos de diferente carácter ideológico, como sucedió en los “arreglos de 1929” que pusieron fin a la rebelión cristera— y los menos con las clases bajas que a pesar de todo mayoritariamente siguen fieles al culto y a la institución misma.

Sin embargo, como en cualquier sistema de tradición imperial —y el sentido profundo de la institucionalización católica deriva de este presupuesto—, es imposible mantener el control en todos y cada uno de los rincones del reino espiritual mexicano fundado por aquellos primeros doce franciscanos a los que me refería en la introducción de este trabajo. Si bien los enfrentamientos con otras grandes instituciones —la intelectualidad y el Estado, por ejemplo— han sido planteados desde sus propias instancias de poder e influencia, también desde dentro de la grey católica ha habido otra suerte de luchas y estrategias de resistencia que se han desarrollado con origen en sectores nada hegemónicos.

No obstante, habría que subrayar que estos sectores marginales —que articulan espacios de resistencia— parten precisamente desde uno de los nichos que soporta de alguna manera uno de los aparatos ideológicos de estado por excelencia: la Iglesia. Como nos ha enseñado Althusser,

los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha. (14, énfasis en el original)

Esta posibilidad de convertir en *lugar* de resistencia un aparato ideológico estatal residiría en su carácter predominantemente privado —en oposición al aparato represor de Estado que está totalmente ligado al ámbito público, es decir, gubernamental—, como la familia, la escuela, los medios de información, etc.⁴⁵ Por lo tanto, a pesar de las alianzas que puedan tener con el Estado estos espacios de perpetuación de la ideología estatal, y de la sutil represión que pueden operar más allá —pero siempre a partir— de su estructura discursiva, ofrecerán fisuras por donde se filtren y articulen espacios de resistencia que al final pueden entrar en conflicto con el mismo aparato ideológico del que partieron.

Para nuestro caso, podemos hablar de los espacios devocionales que partiendo de la misma base doctrinal católica articulan cultos alternativos, parareligiosos o de la llamada mística popular, que desembocan en una religiosidad que se legitima a sí misma a partir de la fe y de la experiencia humana, independientemente de los juicios que de ellos haga la institución.

⁴⁵ “De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica. (No existe aparato puramente ideológico.) Así la escuela y las iglesias adiestran con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.) no sólo a sus oficiantes sino a su grey. También la familia... También el aparato ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera”. (Althusser 11)

Significativamente, ante el presupuesto de una sociedad actual notoriamente secularizada, Peter Williams abre su estudio sobre religión popular con la siguiente frase: "Religion is all around us here in America" (2). Y a pesar de que el autor se refiere en este primer momento a la religiosidad popular de la sociedad estadounidense como paradigma de una comunidad modernizada y secular en la que, sin embargo, se mantiene la relación del hombre con el lenguaje simbólico de lo religioso como forma de aprehender el mundo que lo rodea, se parte en nuestro caso de la aceptación de que el fenómeno de la secularización de la sociedad se encuentra igualmente instalado en el México del siglo XX a pesar de las diferencias estructurales en materia económica, política o cultural. En este sentido, extensiva a todo el continente, la afirmación de Williams, como lo desarrolla a lo largo de su libro, se refiere a la experiencia religiosa del individuo independientemente de las denominaciones oficiales en las que se inscriba el creyente, e incluso en aquellos casos en que se aleja de cualquier institución.⁴⁶

Religion, then, may be tentatively defined as a system of symbolic beliefs and actions —myths, rituals, and creeds and their supporting social structures— which provides its adherents with a coherent interpretation of their universe. Religion is a process of cosmos-construction: it creates order out of chaos, and informs its constituency with a sense of meaning, purpose and significance that would otherwise be lacking. Religion creates order, an order which,

⁴⁶ "Religion is all around us here in America. For all the talk about our having become a secularized society, we have only to drive around our towns and highways, open a newspaper, or turn on the radio to realize that G. K. Chesterton may not have been far off in describing us as "the nation with the soul of a church." European observers have continued to be surprised not by our secularity, but rather by the enthusiasm with which we take our religion. A "born-again" prime minister would be unthinkable in England or France; in America, such a president arouses only mild surprise even among the skeptical. Whatever the rise and fall of fortunes of specific denominations, it is certainly premature to conclude with some now nearly forgotten theologians of the 1960s, that religion (if not God) is in fact dead.

[...] 'American religion' can thus be seen as an interplay -a dialectic- between two different forces. On the one hand, most Americans belong to one of the three major religious communities- Protestant, Catholic, Jewish- and, if Protestant, to a particular denomination. On the other, many of these believers supplement their participation in formal worship by attending revivals, practicing various forms of devotion, reading books, watching television, or partaking in any number of forms of religious activity which are not directly provided by the formally organized religious bodies to which they belong. Others abandon these traditional groups entirely, and follow new leaders or join loosely organized movements which may not even be explicitly religious, but which look very much like religion when examined closely. All of these phenomena, which exist apart from the organized structures of the churches and the teachings of their seminaries, seem to form a class of, related belief and behavior which we may loosely call 'popular religion'." (Williams, 2-3)

ideally, is exhaustive and personally satisfying. (Williams, 9)

Pensando en las diferencias estructurales con Estados Unidos, en México, como analiza Valenzuela Arce, para los sectores marginales es justo la fallida empresa de la modernidad mexicana y sus promesas inconclusas lo que puede desencadenar la búsqueda de respuestas en la religiosidad popular:

La modernización inconclusa participa en el mantenimiento de lo tradicional. En contextos como el de Xochimilco, marcados por una modernización inconclusa, la percepción del agotamiento y la desilusión se reflejan en formas de vida en las que se observa la persistencia de la mística popular, que participa en la búsqueda del equilibrio personal o grupal en un mundo de desarraigos, miseria y trastocamiento en la definición de sus sentidos. (1997: 77)

Hay que subrayar en este primer momento que independientemente de los alcances y logros del proyecto modernizador, lo que estaría en juego es una visión del mundo, la del creyente, que en general partiendo de un credo tradicional y socialmente aceptado busca encontrar orden y respuestas que satisfagan su búsqueda individual ante el estado del mundo. Aun así, como se verá más adelante, la marginalidad socioeconómica singularmente profundiza la vulnerabilidad y la angustia del sujeto creyente y su consecuente búsqueda por un orden simbólico en el ámbito de la religiosidad.

Religión popular: los caminos alternativos de la fe

Determinadas circunstancias hacen que los creyentes seguidores de tradiciones religiosas sólidamente fundadas, como es el caso de la religión católica, en algún momento busquen caminos alternativos, la mayoría de las veces paralelos, para profesar esa fe profunda de la que ciertamente no reniegan. Es decir, la religiosidad popular se aleja de las directrices institucionales mas no del credo, quizá al contrario, lo profundiza desde una experiencia de lo divino íntimamente ligada a la vida cotidiana, a una profunda esperanza de orden y

justicia, pero sobre todo, debido a las angustias del individuo ante el mundo al que se enfrenta día a día.

Este constante impulso por encontrar respuestas —un orden simbólico— genera a través de complejos procesos socioculturales una tradición religiosa popular que ve en la Iglesia institucional un agotamiento ante sus demandas de justicia. Conforme estos cuestionamientos buscan —y eventualmente encuentran— vías alternativas y van permeando grupos sociales que aceptan y se adscriben a formas ritualísticas extraoficiales, se crea lo que se ha venido a conocer como una “Little Tradition”, la cual, sin separarse por completo de la “Great Tradition” representada por las instituciones eclesiásticas oficiales⁴⁷, proporciona alivio ante las circunstancias que desestabilizan el orden sociocultural hasta entonces predominante.

En este sentido, uno de los catalizadores de la emergencia de la religiosidad popular son los cambios estructurales en la sociedad —como lo ha sido el llamado proceso de modernización en Occidente (Williams, 11-12)— que dislocan la visión del mundo de ciertos sectores, que generalmente al ser afectados por este proceso buscan anclajes en su relación con lo sagrado, lo mágico y sobrenatural, de donde esperan que llegue de alguna forma la intervención divina que los salve de un mundo que inminentemente los va dejando relegados.

⁴⁷ En relación con el origen de los términos “Great Tradition” y “Little Tradition” véase: Redfield, 1956. Williams por su parte expone en relación con la “Little Tradition”: “On the one hand, these varying groups [sociedades de Mesoamérica, Asia, el Mediterráneo, etc.] partook of a common cultural and belief system. On the other, religion, as well as other aspects of culture, began to differentiate in correspondence with the varying classes or castes that emerged in the social sphere. The official cult of the society was maintained, interpreted, and gradually altered by its official guardians, the priestly caste. However, not surprisingly, the official interpretation did not always coincide with that of the people, whose view of the cosmos was inevitably permeated with their own perception of their condition, destiny, needs, and wants. As a result, the ‘Great Tradition’ of the priests, scholars, and aristocrats found a counterpoint in the “Little Tradition” of the people.

The ‘Little Tradition’, then, is the first form of religion we might call authentically popular, in the sense that is of the people rather than the elite. This sort of demotic religion runs through most of the history of Catholicism. It finds its fullest manifestation there in the syncretistic beliefs and practices of peasant peoples - that is, agriculturalists maintaining a traditional and largely isolated way of life, but still living in a symbiotic relationship with the more diverse and sophisticated cultures of the cities (or, perhaps for a time, monasteries). The (at least nominally) Catholic peoples of southern and eastern Europe, of parts of French Canada, and of Mexico are the most significant examples of Catholic little traditions for our purposes, and we will return to them later. The problem of the little tradition in speaking of Jewish and Protestant peoples is more complex, and we shall deal with it also in due course.” (10-11)

Explica Williams que de entre los aspectos que propician o en los que tiene origen la religiosidad popular —como una tradición demótica milenaria o insuficiencia de los credos oficiales ligados a las élites para responder a la visión y necesidades del pueblo— el proceso de la llamada modernización con los consecuentes cambios socioculturales —urbanización acelerada, secularización, cambios estructurales de los sistemas de producción, entre muchos más— ha producido una singular resistencia histórica de ciertos sectores de la población (12). El ver amenazado el orden simbólico inherente a su cosmovisión y, por ende, el equilibrio que los sostiene como individuos y como grupo en relación con el mundo circundante, repercute en una emergencia por encontrar vías de soporte para una identidad sociocultural que se desdibuja e incluso corre el riesgo de desaparecer ante el embate de dichos cambios.

Como se analizó en el primer capítulo de este trabajo, la resistencia al cambio —cualquiera que sea el signo de éste, positivo o negativo— puede provocar movimientos colectivos que ejerzan la violencia como respuesta para mantener el orden anterior; o iniciar una búsqueda individual o de pequeños grupos de un nuevo orden simbólico que dé razón de ser a su existencia en el mundo y un nuevo sentido al mundo mismo. De estos cuestionamientos pueden surgir —podemos decir que en realidad ha sido ésta una constante histórica— cultos devocionales, rituales parareligiosos, santos populares, milenarismos que proporcionen alivio o respuesta a los creyentes. La cualidad extra-eclésiástica —sin que sea esto una circunstancia absoluta— que suele tener la religiosidad popular se debe en mayor medida al desfase entre las necesidades apremiantes de los devotos frente a los cambios dramáticos de su entorno sociocultural y la particular y muchas veces renuente voluntad de la “Great Tradition” para reformarse al ritmo de las exigencias de su grey. Quizá al contrario, lo que han encontrado generalmente los devotos es que la Iglesia oficial a la que se adscriben puede superponer los interés de cúpula sobre los de la base de feligreses y terminar por hacer acuerdos de élite⁴⁸.

⁴⁸ Analizando la cualidad milenarista del levantamiento del pueblo de Tomochic, Paul J. Vanderwood comenta: “Despite the millenarian pattern in one's culture, this sort of religious enthusiasm does not normally arise full blown. It emerges, instead, from more ordinary religious circumstances and *is heightened by crisis*, which is what happened at Tomochic [...] People in the pueblo practiced what today is commonly called ‘popular religion,’ an appellation which suggests that the wellspring of their religiosity issued from their own beliefs and needs as opposed to those of institutions and groups in power. Different priests wear different cassocks. In the

Si bien es cierto que particularmente la Iglesia institucionalizada se resiste igualmente al cambio debido a su naturaleza en muchos sentidos monolítica y reaccionaria, y en esto coincidiría con los deseos de la gente que encuentra las señas de identidad que le dan sentido en el orden tradicional prevalente, aquella termina por ceder ante la negociación con los sectores hegemónicos —estatales, sociales o económicos— que promueven el cambio estructural. Habría que entender la lógica de esta postura de la Iglesia como una estrategia de supervivencia y mantenimiento de los privilegios anteriormente sustentados y que intentan prolongar en el nuevo orden sociocultural. Sin embargo, al parecer pocas veces ha coincidido que los intereses de la Iglesia frente al cambio vayan de la mano de las necesidades de sus creyentes. En este caso la lógica institucional difiere de la de los individuos a los que atiende espiritualmente. Como sucedió en el caso de los cristeros, esta lógica institucional y los acuerdos que surgieron de ella fue en muchos casos interpretada simplemente como una traición a los católicos insurgentes, mas nunca como una traición divina. Al contrario, en muchos de ellos acentuó la devoción y los condujo al martirio aceptado. En este preciso punto podemos decir que si bien los cristeros estaban ligados fuertemente a la “Great Tradition” del catolicismo, que era esta la que aceptaban como guía y luz en su lucha, el momento del rompimiento con la institución sobrevino con los “arreglos del 29” y propició una emergencia de religiosidad popular efímera —que duró mientras duró la última etapa de la resistencia— en la que sin necesidad de intermediación eclesiástica encontraron la vía para solventar la angustia ante el caos avasallador: morir en batalla para ir directo al Cielo como mártires del ejército de Cristo Rey.

Es preciso recordar aquí que no se trata únicamente de momentos de crisis extremas o violentas lo que puede marcar el punto de ebullición de la religiosidad popular en el seno de una sociedad o comunidad particular —aunque estas circunstancias sean especialmente propicias—, sino que también puede ser provocado por complejos procesos socioculturales —no necesariamente repentinos— que cambien drásticamente el orden del mundo hasta entonces conocido por dicha sociedad. Las señas de identidad que integran al sujeto, y por

district center, which governed Tomochic, the padre frequently addressed civic celebrations. He owned land, had illegitimate children, and *had close connections with the established, political power base.*” (1999: 400, 402, énfasis mío)

las que se sostiene —en muchos casos discursivamente— el propio sistema social, se desvanecen. En este sentido, igualmente nos estaríamos refiriendo a una crisis.

Habermas propone que “las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan la *integración sistémica*” (21 énfasis en el original). Sin embargo —como puntualiza más adelante—, los cambios estructurales de un sistema pueden ser vistos como un aprendizaje o cambio necesario para la conservación del sistema (23). Siguiendo esta lógica, podemos pensar en la Revolución Mexicana precisamente como un proceso de cambio estructural, de aprendizaje y renovación de otro proceso más profundo como lo fue el proyecto de la modernización de México iniciada en el porfiriato⁴⁹. Entonces, ¿qué definiría una crisis

⁴⁹ En un análisis de las continuidades y rupturas entre el proyecto modernizador del porfiriato y el posterior a la Revolución Mexicana, Aguirre Rojas comenta: “El Porfiriato es entonces el periodo histórico en el cual las tres grandes macrorregiones que constituyen el país logran desplegar libremente sus respectivas dinámicas, iniciando así de una manera completamente desigual los distintos elementos constitutivos del mercado interno nacional. Al crear la unidad espacial orgánica del territorio nacional, el Porfiriato esboza también los primeros trazos de una interrelación precaria y apenas proyectada entre las tres grandes macrorregiones, inaugurando así, en términos estrictos, el proceso real de creación del mercado interno en escala nacional para el capital industrial en México. A título de ejemplo de la importancia de este proceso para la adecuada caracterización del Porfiriato, puede revisarse críticamente algunas de las generalizaciones clásicas sobre este periodo, como la idea de que la producción de alimentos cedió ante la agricultura comercial; o la afirmación de que el Porfiriato abrió el país y lo entregó al capital extranjero; o la discusión sobre si el gobierno de Díaz es un régimen modernizador o una oscura dictadura que detuvo el progreso social; o la recién retomada tesis de que la Revolución no cambió el rumbo económico iniciado en el periodo porfirista, ya que en este el modo de producción capitalista se hallaba firmemente establecida y en proceso de desarrollo, y por lo tanto sólo se trató de una ‘gran rebelión’; o la idea de que la esclavitud o peonaje por deudas era el rasgo general dominante en el campo mexicano; o la polémica en torno a si la hacienda o gran propiedad era en general ineficiente y precapitalista, o por el contrario moderna y ya capitalista; o la revaloración de la Revolución como proceso únicamente político y no económico, o esencialmente social, etcétera. Todas estas generalizaciones encierran sólo una parte de verdad, y todas son falsas si se les toma como caracterizaciones globales válidas para todo el país. Porque como hemos visto, estas tesis son alternativamente correctas para las distintas macrorregiones del país, pero no para todo el territorio nacional en su conjunto. Así, matizando a partir de las tres dinámicas macrorregionales, podemos entender cómo en algunas partes del norte y tal vez del sur, la agricultura tradicional cedió efectivamente ante la agricultura comercial, mientras que en el centro la primera no sólo se mantenía sino que incluso se afianzaba cada vez con más fuerza. Podemos asimismo entender como Porfirio Díaz, jugando con las pugnas entre las distintas potencias capitalistas hegemónicas, creyó y en parte logró crear condiciones para el desarrollo nacional; como siguió políticas conservadoras o modernizantes en los distintos ámbitos o niveles económicos y respecto de distintos grupos y clases sociales. Cómo la Revolución reforzó ciertos desarrollos previos, como el impulso capitalista y mercantil del norte, mientras transformaba otros, como el funcionamiento de la hacienda central, abriendo nuevos cauces y caminos singulares al conciliar y readecuar antiguas vías de progreso como en el sur y sureste del país. Considerando todos estos elementos, se puede saber con exactitud dónde fue el peonaje por deudas el rasgo característico del mundo agrario; dónde la gran propiedad era ineficiente y atrasada, y dónde en cambio era rentable y hasta floreciente; dónde la hacienda tenía ya carácter capitalista y que grado de profundidad alcanzaba esta subsunción a la relación

social? Habermas lo expone de la siguiente manera:

No se representa a los sistemas como sujetos; pero solo estos, como enseña el lenguaje usual precientífico, pueden verse envueltos en crisis. Sólo cuando los miembros de la sociedad *experimentan* los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis. Las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio sistémico solo en la medida en que esté en juego la *integración social* en que la base de consenso de las estructuras normativas resulte tan dañada que la sociedad se vuelva anómica. Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales. (23)

Este conjunto de instituciones sociales que sostiene al sistema aparece como un mundo-de-vida (25) ordenado a través de símbolos que correspondería a lo que hemos venido señalando como cosmovisión u orden simbólico. Existe una estructura discursiva que da cuenta de la coherencia interna y soporta la lógica de tal sistema. Se puede concluir entonces que cuando ese discurso deja de tener relación con la realidad a la que se enfrenta el sujeto sobreviene la crisis y su identidad naufraga hasta que encuentre un nuevo asidero que lo lleve a tierra firme.

Vale aclarar que cuando Habermas se refiere aquí a identidad social y a sistema social, no utiliza los términos como sinónimos de sociedad nacional, sino a sistemas sociales en los que se estructura la identidad de los individuos. El discurso oficial que sostiene el presupuesto de una homogeneidad nacional —una *comunidad imaginada* en los términos de Anderson (1991)—, no corresponde con la visión de todos los individuos que idealmente sostendrían una relación identitaria única o universal al interior de los límites de la nación. En el mejor de los casos, el discurso oficial entraría en un proceso de negociación con los sistemas sociales que al interior de la comunidad imaginada sustentan cosmovisiones diferentes, cuyos mundo-de-vida pueden verse amenazados por el proyecto nacionalista estatal. En el peor de los casos, los discursos que defienden aquellos mundos-de-vida simplemente son bloqueados o excluidos del proyecto y del discurso nacional (Itzigsohn y

capital; dónde había capitalismo y que tipo de capitalismo era este, y dónde la Revolución cambió o dejó intactas distintas relaciones e instituciones políticas, sociales, económicas o culturales.” (210-11)

vom Hau, 195) ⁵⁰.

La integridad de los sistemas sociales requiere de una armoniosa correlación entre la apropiación de la naturaleza exterior (producción) y la apropiación de la naturaleza interior (socialización) sostenida discursivamente (Habermas, 32)⁵¹. Para el caso analizado, veremos cómo el proceso de modernización en México que comenzó durante el porfiriato comienza a fracturar esa correlación en los mundos-de-vida de sectores de población que se vieron en la necesidad apremiante de rearticular un discurso que diera respuesta al mundo, que proporcionara lazos funcionales de coherencia entre la realidad y su subjetividad. La pérdida de estrategias para conciliar la apropiación de la naturaleza exterior —batalla en general perdida frente a los sectores económicos hegemónicos—, hizo que estos sectores profundizaran la apropiación de la naturaleza interior entre sus integrantes, formando estrategias de socialización discursivas basadas en la profesión de una fe que en no pocas ocasiones sería rechazada por la Iglesia oficial.

⁵⁰ We follow Anderson in defining nations as imagined political communities conceived as sovereign, equal, and inherently limited. Nations are envisioned as communities of equals based on a deep horizontal comradeship that makes class and status differences appear superficial. Further, nations are conceived of as the source of legitimacy for state authority in modern states. Nations are constructed around certain emotionally charged norms and values, cognitive orientations and symbols that serve as boundary markers flagging membership in the collectivity. These boundary markers are also involved in establishing the rules as to who can join the national community. These features are historical constructions, but they are often experienced as primordial elements of collective life. Nations as limited communities experience the ongoing construction of internal and external boundaries and are therefore based on a constant tension between inclusion and exclusion. Nations are crossed by internal cleavages that determine degrees of belonging and exclusion of different groups. Excluded groups, such as ethnic or racial minorities or immigrants, often put forward alternative visions of the nation that aim to reshape established national imagines and to expand its internal boundaries. Nations are then intrinsically unstable political and cultural constructs, subject to renegotiation and change. (196)

⁵¹ Habermas propone tres características universales inherentes a los sistemas de sociedad: “a) El intercambio de los sistemas de sociedad con su ambiente transcurre en la producción (apropiación de la naturaleza exterior) y la socialización (apropiación de la naturaleza interior) por medio de referencias veritativas y de normas que requieren justificación, es decir, por medio de pretensiones discursivas de validez; en ambas dimensiones, el desarrollo sigue modelos reconstruibles racionalmente b) Los sistemas de sociedad alteran sus patrones de normalidad de acuerdo con el estado de las fuerzas productivas y el grado de autonomía sistémica, pero la variación de los patrones de normalidad está restringida por una lógica del desarrollo de imágenes del mundo sobre la cual carecen de influencia los imperativos de la integración sistémica; los individuos socializados configuran un ambiente interior, que resulta paradójico desde el punto de vista del autogobierno. c) El nivel de desarrollo de una sociedad se determina por la capacidad de aprendizaje institucionalmente admitida, y en particular según que se diferencien, como tales, las cuestiones teórico-técnicas de las prácticas, y que se produzcan procesos de aprendizaje discursivos”. (31)

Porfiriato, modernización y crisis

La modernización nacional emprendida durante el periodo del porfiriato respondió principalmente a un proyecto de inserción de la economía mexicana en el marco de la economía capitalista del mercado mundial. Dicho esfuerzo era la continuación y profundización de la política económica liberal surgida en tiempos de la Reforma. Especialmente el norte del país sufrió —positiva y negativamente— cambios estructurales en los sistemas de sociedad que no sin tensiones habían mantenido relaciones funcionales desde el periodo de la Colonia (Velasco Toro, 238).

Los conflictos surgidos en esta zona del país son especialmente observados en este capítulo dada la relación geográfica que tienen con la emergencia de espacios devocionales relacionados con “santos” populares que de alguna manera entraron en conflicto con el proyecto modernizador —o con las condiciones propiciadas por este— iniciado en el Porfiriato y de alcances posteriores a la dictadura de Díaz.

El caso de Teresa Urrea, la santa de Cabora (Sonora), coincide con un clima de efervescencia social prerrevolucionaria que enmarca una serie de rebeliones contra el gobierno de Díaz y que tendría su episodio más célebre con el levantamiento del poblado de Tomóchic en Chihuahua. Los tomochitecos, luego del rompimiento con el gobierno y con la Iglesia oficial tomarían como guía espiritual en la lucha a la figura de la Santa de Cabora de quien se habían vuelto devotos tras la curación milagrosa de su líder, Cruz Chávez, a manos de Teresa Urrea en Sonora. Por otro lado, la figura de Jesús Malverde (Sinaloa) —cuya existencia histórica no ha sido probada hasta ahora— refiere a la del bandido social del siglo XIX⁵². La leyenda lo sitúa en el crepúsculo de la dictadura porfirista, la cual se supone finalmente logró capturarlo y ejecutarlo. Comenzó entonces una devoción compartida principalmente por sectores populares en conflicto con el poder estatal en Sinaloa. Finalmente, Juan Soldado, (Baja California) violador y asesino confeso —cuando menos

⁵² Para una visión del bandidaje en México durante el siglo XIX, véase: Vanderwood, 1984. Haciendo una revisión panorámica, el autor aborda tanto la figura del bandido social a la *Robin Hood* como la del *outlaw* sin pretensiones heroicas. No obstante, es remarcable la indudable seducción que ambos tipos tenían en la población común, particularidad que de alguna manera señala un desfase entre los intereses socioculturales de la población y las instituciones oficiales.

jurídicamente— y posteriormente “canonizado” popularmente viene a coincidir con el cierre de una etapa de la modernización en México que culminaba con el gobierno de Lázaro Cárdenas en la década de los treinta del siglo XX, con la consolidación del modelo económico y social que años atrás iniciara Porfirio Díaz.

La historia económica ve en esta etapa —desde 1880 hasta 1940— tanto la formación del mercado interno como el de la conformación de un discurso nacionalista modernizador de *orden y progreso*, ambos en muchos sentidos con pretensiones de homogeneización social:

Incluso el intento de crear una cierta identidad cultural nacional toma como una de sus referencias importantes al propio mercado nacional. Ya que sólo a partir de la unidad espacial, económica, política y social es que puede fundarse una unidad cultural: el “ser mexicano” en lo cotidiano y en lo social, supuestamente por encima y antes de ser miembro de un grupo indígena, parte de una clase social específica o de alguna concepción religiosa o irreligiosa del mundo.

De este modo, el problema de la formación del mercado interno rebasa con mucho la esfera de lo puramente económico, para imbricarse también con los elementos geográficos, demográficos, sociales, políticos y culturales de un proceso mucho más vasto.

El estudio del mercado interno, como el estudio de cualquier problema social de cierta importancia, nos conduce entonces nuevamente a una visión globalizante del proceso social que lo enmarca, y que para el caso de México no es otro que el proceso que en términos temporales o de periodización, abarca desde el mismo Porfiriato hasta el régimen cardenista post-revolucionario. (Aguirre Rojas, 190)

No obstante, como se verá, al avance del proyecto nacional y consolidación del mercado interno corresponderán diversas crisis en los sistemas de sociedad más desfavorecidos por ese proyecto.

De entre las resistencias que provocó el cambio estructural —políticas, de clase, regionales, étnicas, etc.— analizamos aquí aquellas que coincidiendo o separándose de rebeliones más o menos organizadas en torno a la violencia, tienen como común denominador la búsqueda de un discurso religioso popular que se opusiera a las condiciones que iba sentando la modernización. Por otra parte, veremos cómo los grupos que resisten se

ven enfrentados además a discursos institucionales que los descalifican por parte del Estado y de la Iglesia oficial.

En el estado de Sonora —como en casi todo el noroeste del país—, una de las regiones que por cuestiones geográficas, económicas y étnicas había permanecido aislada del desarrollo y la colonización imperial de la Nueva España, comienza a ser un objetivo de la política expansionista del estado liberal del México independizado. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, el esfuerzo por convertir el Valle del Yaqui en una zona de producción agrícola tuvo como principal obstáculo la resistencia armada de los grupos indígenas yaquis, quienes estaban decididos a mantener un sistema de sociedad que se basaba principalmente en la propiedad y producción comunal.⁵³

Para tiempos de la dictadura porfirista, la modernización productiva de la zona se había convertido en un objetivo primordial para asegurar el éxito de la política liberal de Díaz que veía en el desarrollo del suroeste de los Estados Unidos y su interés por invertir en México como la oportunidad para consolidar el mercado agrícola de la zona (Okada, 91). Transformar el régimen de propiedad de la tierra que sostenía el equilibrio interno de las comunidades yaquis por uno más acorde con la producción capitalista —el de la propiedad privada— requería principalmente la puesta en juego de una estrategia de colonización y de apertura a la enajenación del territorio por parte de latifundistas y compañías extranjeras. Sin posibilidad de que los grupos indígenas abandonaran la lógica de apropiación de la naturaleza exterior que le daba sentido a su forma de socialización interna⁵⁴, sobrevino la estrategia militar.

A la par de la estrategia militar de conquista de la frontera, el pensamiento burgués de la época desarrolló un discurso que validaba el proyecto modernizador nacional:

El carácter de movimiento político que adquirió la rebelión acentuó la preocupación del gobierno federal y estatal, ya que no sólo oponía una lucha contra el avance del capitalismo, sino que la abanderó con la autonomía comunitaria e independencia territorial, actitud que pronto fue calificada como *“una vergüenza para México”*. Calificativo coherente para la verdad

⁵³ Para una revisión de la resistencia armada yaqui a lo largo del siglo XIX véase: Velasco Toro, 1986.

⁵⁴ Los indígenas yaquis veían a los “yoris” (blancos) como agentes externos y desestabilizadores del equilibrio interno por el que habían luchado con efectividad desde tiempos de la Colonia. (Velasco Toro, 238 y sigs.)

burguesa, en tanto clase dominante, cuya verdad acerca del yaqui era la de un inmenso territorio de suelo fértil y recursos acuíferos, ocupado por “*salvajes*” sustraídos a la obediencia del gobierno y con una organización *anómala*. (Velasco Toro, 242 énfasis mío)

Incluso en el discurso jurídico, se justificaba el proyecto nacional que buscaba despojar a los dueños originales del territorio no sólo explicando el cambio económico estructural, sino desprestigiando el mundo-de-vida de los yaquis, excluyéndolos a un espacio identitario denigratorio. Los legisladores del estado de Sonora declaraban en 1880: “toda la gran porción de terreno que ocupan estos indígenas, está siendo una nación separada, independiente por completo, que tiene su régimen de gobierno diverso del nuestro, y lo que aun es más, que sólo vive del robo y del pillaje que ejercita en los intereses de nuestros más sufridos y laboriosos ciudadanos”.⁵⁵ Como veremos más adelante, la lucha de los yaquis se identificaría con la imagen de la Santa de Cabora, al mismo tiempo que esta devoción sería señalada como un foco de rebelión antigubernista.

En el caso del bandidaje la estrategia excluyente recaía más en el plano jurídico que en el ideológico. De manera intrínseca, el bandido era un enemigo de la ley, un criminal al que habría que perseguir en aras de mantener el estado de derecho. Con una larga tradición de famosos bandidos, el Siglo XIX es particularmente fecundo en la aparición de estos personajes —históricos algunos, míticos otros— en la conciencia popular. La primera respuesta a esta circunstancia la ofrece un panorama de casi permanente inestabilidad política desde la Independencia. “Sin instituciones eficaces para mediar en sus diferencias, los mexicanos padecieron 800 revueltas entre 1821 y 1875” (Vanderwood, 1984:47). Otra, la de un territorio geográfico difícilmente sujeto a la vigilancia estatal. Sin embargo, es interesante revisar en términos de crisis sistémicas esta circunstancia. La Independencia significa el primer gran cambio estructural del antiguo territorio imperial de la Nueva España, etapa que ve el florecimiento de la actividad ilícita del bandolero. En el norte, significativamente, la fractura del territorio nacional luego de la guerra de 1848 con Estados Unidos ve el nacimiento de uno de los bandidos más renombrados: Joaquín Murrieta. Proveniente de Sonora, el futuro bandido emigró al estado de California para trabajar como

⁵⁵ (En Velasco Toro, 243)

minero cuando inició la llamada “fiebre del oro” en este estado.⁵⁶ En México, en tiempos de la Reforma, con cierta estabilidad política alcanzada luego de la victoria de los liberales sobre los conservadores, habrá una nueva emergencia de bandoleros, más organizados y con mayor impacto social. Una de las bandas más famosas de ese tiempo, la de “los Plateados”, sería inmortalizada en la novela *El Zarco*, del intelectual orgánico del juarismo, Ignacio Manuel Altamirano. En esta obra, es evidente el discurso normativo estatal que señala a los bandidos como un obstáculo para lograr el orden en el país.

Contrariamente al discurso estatal que condenaba a los bandidos como amenazas para el progreso y la unidad nacional, grandes sectores populares simpatizaron y mitificaron la figura del bandido social. El principal argumento de estos sectores era el de que los bandoleros robaban a los ricos para repartir el dinero entre los más necesitados. Si bien esta afirmación popular en pocas ocasiones correspondía con la realidad, es significativo analizarla desde la perspectiva de una lucha de clases entre los desposeídos y los privilegiados dentro del sistema imperante. Como ha sugerido Walter Benjamin, ante un poder estatal que ha monopolizado el uso de la violencia, se opone

el recuerdo de las numerosas ocasiones en que la figura del ‘gran’ delincuente, por bajos que hayan podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio. En este caso, por lo tanto, la violencia, que el derecho actual trata de prohibir a las personas aisladas en todos los campos de la praxis, surge de verdad amenazante y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho.

Habría que identificar en esta admiración el germen de la crisis de un sector social —un sistema de sociedad— que no encuentra eco a sus demandas de justicia en el derecho estatal. Mucho se ha escrito acerca de las desigualdades extremas que acarreó para ciertos sectores el proyecto modernizador porfirista que, en esta línea de análisis, y en la región que nos ocupa, culminaría con la devoción popular —en algunos casos rayando casi en lo religioso— hacia la figura del bandido revolucionario por antonomasia: Pancho Villa. Tampoco es de

⁵⁶ Luis Leal hace un interesante análisis de la génesis del mito de Murrieta en el que explica como las condiciones adversas a las que se enfrentaban los mexicanos en California provocaron la admiración popular por el bandido. (1995)

extrañar que, en este sentido, a cualquier sujeto o movimiento que se opusiera a aquel proyecto se le atribuyera la etiqueta jurídica de bandido.⁵⁷

De hecho, como señala Vanderwood, no sólo Villa sería partícipe de este tipo de devoción generadora de esperanza por ver cumplida la demanda de justicia de un sector social que —con la posterior consolidación posrevolucionaria del proyecto modernizador— continúa siendo relegado por el sistema hegemónico:

Clearly resembling the expectation surrounding Quetzalcoatl, the return of Zapata is anticipated in order that his promise to return the land to those who work it can be fulfilled. Such sentiment has carried over into the Zapatista struggle still being waged in Chiapas. At the same time, today in Mexico City, Esperanza and her friends, as do many Mexicans, await the return of Pancho Villa, another renowned revolutionary thought touched by the Divine, to relieve their suffering and that of others. (1999: 398-99)

Sin tener en lo absoluto la dimensión histórica ni mítica de estos caudillos de la Revolución Mexicana, Malverde ha encontrado un nicho en la religiosidad popular que dirige su devoción al santo bandido para pedir ayuda en el ámbito de las necesidades domésticas e individuales que, sin embargo, están también relacionadas de alguna manera con crisis provocadas por la modernización a ultranza llevada a cabo en el país.

Porfirio Díaz en buena medida fue el verdadero modernizador de México en el Siglo XIX —construcción de líneas ferroviarias, telecomunicaciones, apertura a la importación extranjera, impulso de modernización productiva, creación del mercado interno— y el orden surgido de la Revolución Mexicana en muchos sentidos consolidó aquel esfuerzo a partir del aprendizaje de los errores de la dictadura de Díaz. En términos populares, el desarme de la opresiva estructura de la hacienda oligárquica y la posterior reforma agraria sirvió para alimentar un discurso de justicia campesina que se imprimió indeleblemente en las proclamas estatales. El desmontaje de muchos de los cotos de poder latifundista en las zonas rurales también desarmó el campo de acción de los bandidos —sociales o mercenarios— que actuaban bajo estas condiciones. Para el tiempo en que Lázaro Cárdenas recibe el poder, el

⁵⁷ Como se mencionó líneas arriba, ese fue el calificativo asignado a los yaquis rebeldes, designación que luego compartirían los alzados de Tomóchic. (Véase Dabove, 354 y sigs.)

proyecto modernizador está comprometido con un discurso populista que hacía hincapié en la soberanía nacional. La estrategia de repudio político y social a las condiciones vergonzosas que el *ancien regime* había implementado en aras de una modernización extranjerizada y extranjerizante permitió que la política de expropiación a compañías norteamericanas y europeas por parte del gobierno cardenista tuviera un consenso popular sin precedentes en la historia de México. La expropiación petrolera en 1938 es el paradigma de esta política y cerró el ciclo de los “verdaderos” héroes revolucionarios con el nombre de Lázaro Cárdenas. Además del capital político, la estrategia expropiatoria respondía a necesidades del propio proyecto modernizador: el del manejo y enajenación nacional de los recursos naturales del país en la coyuntura histórica que anunciaba el inminente conflicto armado de la Segunda Guerra Mundial y el consecuente mercado internacional que exigiría materias primas de forma masiva. No es necesario remarcar la importancia extrema del petróleo en esta circunstancia económica.

La soberanía nacional fue el discurso que daba coherencia a las estrategias políticas y económicas del periodo, y en este sentido, la extensa frontera norte con Estados Unidos un punto de tensión constante que se recrudeció en la década del treinta debido a la crisis económica durante la Gran Depresión. Lo anterior provocó deportaciones masivas de trabajadores mexicanos que literalmente quedaban varados en las ciudades fronterizas. Tijuana en particular quedó inmersa en una encrucijada económica y social cuando el gobierno cardenista prohíbe los juegos de azar (1935), clausura (1937) y expropia las instalaciones del Casino de Agua Caliente (1938, el mismo año de la nacionalización del petróleo) para posteriormente crear un complejo escolar público que persiste hasta hoy (Valenzuela Arce, 1992:79). Por un lado, a la ciudad se le había venido forjando un estigma social que la relacionaba con el vicio y la prostitución y el Casino de Agua Caliente era el símbolo de la degradación según el discurso nacionalista; por el otro, sustentada por una política fiscal de zona libre desde 1933, la ciudad había generado sistemas de sociedad en torno a una dinámica de migración interna en un extremo y de intercambio de bienes y servicios con Estados Unidos por el otro. En determinado momento, los tijuanenses luchaban no sólo contra una imagen identitaria denigrada —desnacionalizada, aculturada— que los excluía de la comunidad imaginada nacional, sino que además la política económica nacionalista dejaba a buena parte de sus habitantes sin medios de supervivencia. De manera

mucho más fortuita que en los casos de Teresa Urrea y Malverde, surge de este momento de convulsión social la paradoja devocional por Juan Soldado a quien bien podrían haber identificado negativamente a partir de la muerte inocente de la niña Olga Camacho o por su filiación institucional con el ejército, enemigo natural de las luchas sociales. Al contrario, la gente terminó por reconocer en él al mártir víctima de los poderosos, es decir, reflejándolo en el espejo de su propia religiosidad.⁵⁸

Históricamente, los sectores vulnerables y vulnerados por el proyecto de la modernidad mexicana, en diferentes circunstancias, con diferentes problemas inmediatos, por diferentes medios y con diferentes estrategias, han encontrado por la vía de la religiosidad popular una forma de resistencia —lo que no es sinónimo de éxito— ante los cambios estructurales que amenazan su mundo-de-vida. Como un factor determinante en la estructura de poder y dominio, se desarrolla un discurso que paralelo a las consecuencias prácticas de la modernización, justifica los medios y los fines del mismo. El discurso oficial expone además los mecanismos simbólicos de la exclusión de aquellos sectores —considerados enemigos o lastres— que no coinciden con la ruta trazada por los poderes hegemónicos. Se trata de una doble operación denigratoria que afecta la apropiación de la naturaleza —volviendo a los planteamientos de Habermas— que hace el individuo dentro del sistema de sociedad que le ha dado origen e identidad. Con la modernidad la apropiación de la naturaleza externa ha sido cooptada por los sectores privilegiados que sustentan los medios de producción, y la apropiación de la naturaleza interna —supondríamos menos vulnerable— es atacada a través de los discursos oficiales que dañan la identidad de los

⁵⁸ Analizando la devoción a Juan Soldado en la frontera, Valenzuela Arce revisa el contexto social que precedió a la ejecución de Juan Castillo Morales: “Los prolegómenos de los años treinta, al igual que las en las décadas anteriores, se caracterizó por el aislamiento de la ciudad con el resto del país; el consumo de productos estadounidenses, la insuficiencia productiva local, pero también por la aparición de empresarios locales que pugnaron para que se aprobara un régimen fiscal de excepción, el cual fue autorizado en 1933, con el nombre de régimen de Zonas y Perímetros Libres, mediante el cual se buscaba fortalecer las relaciones entre las ciudades fronterizas con el resto del país, y que también estimuló la instalación de pequeñas empresas comerciales y de producción de bebidas alcohólicas, mueblerías y destilerías.

[...] El cierre del Casino de Agua Caliente generó importantes conflictos e inconformidad con quienes ahí laboraban (adheridos a la CROM), debido a que mediante la disposición presidencial perdían su fuente de ingresos. Sin embargo, el Casino de Agua Caliente cerró definitivamente hasta el año de 1937, en medio de una gran inconformidad por parte de los empleados del mismo, quienes realizaron diversas protestas encabezadas por la CROM, las cuales posteriormente incidirían en la muerte de Juan Soldado.” (1992: 79)

individuos que son situados y naturalizados en posiciones degradadas dentro de los roles sociales. El análisis de este capítulo refiere a la confluencia de narrativas de resistencia al discurso denigratorio y su estructuración alrededor de figuras santificadas popularmente y de una cosmovisión que apunta por un reajuste del mundo-de-vida a través de una intervención divina o mágica.

Narrativas maestras versus Contranarrativas: definiendo la identidad

En el reajuste de fuerzas que entran en crisis durante los cambios estructurales de la sociedad, el sector dominante definirá las reglas del juego entre los roles de los individuos que conforman el sistema. El resultado es un orden simbólico sustentado en términos lingüísticos. El lenguaje de este discurso pretende fijar imágenes en la conciencia de los sujetos a partir de la hegemonía o prestigio de tales enunciaciones con el fin de homogeneizar la identidad de los sujetos de la comunidad imaginada: la Constitución, las leyes promulgadas, decretos, pero también discursos de prestigio e influencia como el de la prensa, la literatura, la ciencia y la religión institucional. Hay un fin programático que busca compartimentar los estratos sociales luego de analizar su situación y rol en la sociedad. Así, donde la religión clasifica creyentes, conversos, herejes, pecadores, justos, el Estado ve ciudadanos, criminales, servidores públicos, enemigos de estado, patriotas, y la ciencia declara las características del hombre sano, el enfermo, los géneros, el demente, el degenerado, y un largo etcétera. Como sabemos, estas compartimentaciones han evolucionado según evolucione el proyecto sociopolítico en curso, justificando en gran medida las acciones del grupo que lleva las riendas de dicho proyecto. Las identidades proyectadas en la conciencia nacional e individual surgidas de los discursos dominantes pueden prescribir también cuando determinado sector social deja de estar de acuerdo —o no soporta más las condiciones inherentes— con el rol que se le ha sido asignado y tiene la suficiente fuerza para ejercer la presión necesaria para cambiar esa situación. Hablamos de los momentos de crisis de los cuales surge un nuevo orden, dictado por los vencedores en la lucha de poder. Hay que subrayar que se trata de la contraposición entre el discurso

dominante homogeneizador de la sociedad vista como sistema universal y los sistemas sociales que encuentran orden en la relación experiencial de una comunidad, entre el individuo y su entorno social más inmediato.

Hilde Lindeman, analizando la relación entre discursos dominantes y la conformación de la identidad del individuo, explica como los roles “dictados” pueden provocar que un grupo mantenga ciertas actitudes “reconocibles” para sí, por un lado, y determinar la forma en que otros grupos “vean” —y valoren— a aquél.

[Pe]rsonal identities are complicated narrative constructions consisting of a fluid and continual interaction of the many stories and fragments of stories that are created around the things that seem most important [...] about a person's life over time. [...] these narrative constructions draw in part on master narratives: the widely circulated stories summarizing the socially shared understandings that make communal life intelligible to its members. (2001:106)

En su trabajo, la autora apunta hacia el papel que juegan las narrativas maestras (“master narratives”) en la conformación de la identidad y propone que los tipos o caracteres expuestos en esos discursos, fácilmente reconocibles por la sociedad, pueden llegar a caracterizar a su vez a determinado grupo de sujetos lo que consecuentemente perpetuaría normas de conducta para esos grupos. En este sentido, el proceso de conformación de la identidad del individuo no sólo respondería a *cómo lo ven los otros*, sino finalmente a *cómo se ve a sí mismo* el sujeto caracterizado por la narrativa maestra. Lindemann aclara que una narrativa maestra no sólo es aquella que refiere a los “clásicos” literarios —pero a lo largo del libro acentúa la importancia de las grandes narraciones fundacionales— sino también otro tipo de artefactos discursivos, como serían las anécdotas históricas aceptadas por el sistema como fundadoras de la nación.⁵⁹

En el caso mexicano, el famoso “Grito de Dolores” —supuestamente dado por el cura Hidalgo sosteniendo un estandarte con la figura de la virgen de Guadalupe— que se repite

⁵⁹ “Our culture's foundation myths —the Passion of Christ for example, or Washington Crossing the Delaware— are master narratives. So are the best-known fairy tales, landmark court cases, canonical works of great literature, movie classics”. (Lindemann 7)

cada 15 de septiembre en el balcón presidencial emulando el gesto que inició la guerra de Independencia en 1810, sería entonces una narrativa maestra. En este marco narrativo, no sólo el grito emancipador: “¡Viva México! se convirtió en un rasgo compartido —que muchos mexicanos gustan de expresar en ocasiones de exaltación nacionalista— sino que adhirió el guadalupanismo a los rasgos identitarios nacionales, en general seculares y civiles. Pero si estos rasgos definen (o tratan de definir) parte de la mexicanidad y sirven de anclaje identitario para quien se adscriba al modelo —consciente o inconscientemente—, al mismo tiempo tienen una cualidad excluyente en relación con aquellos que no cumplan con ese rol. Baste recordar que los mexicanos no-católicos eran para los cristeros traidores a la Patria.

Así, nos dice Lindemann, una narrativa maestra puede dañar identidades particulares a partir de dos operaciones opresivas. Por un lado, el individuo o comunidad objeto de un rol o caracterización negativa por parte de un grupo de poder pierde oportunidades de acceso a posiciones de importancia o prestigio social, ya que su identidad está identificada con valores negativos y de poco o ningún respeto moral.

A person's identity is damaged when a powerful social group views the members of her own, less powerful group as unworthy of full moral respect, and in consequence unjustly prevents her from occupying valuable social roles or entering into desirable relationships that are themselves constitutive of identity. We may call this harm *deprivation of opportunity*. (xii énfasis mío)

A la “privación de oportunidades” se suma un efecto paralelo que la narrativa maestra ejerce sobre la identidad del sujeto y que influye ya no sólo en su capacidad o incapacidad para relacionarse en su entorno social, sino que daña la percepción que el individuo tiene de sí mismo. A esta característica Lindemann la llama “conciencia infiltrada”:

Further, a person's identity is damaged when she endorses, as part of her self-concept, a dominant group's dismissive or exploitative understanding of her group, and loses or fails to acquire a sense of herself as worthy of full moral respect. We may call this harm *infiltrated consciousness*. Either injury to the identity *constricts the person's ability to exercise her moral agency*. (xii énfasis mío)

La incapacidad para ejercer agencia moral, como resultado del daño a la identidad del individuo, se extiende para evitar la agencia política o cultural, y tendría finalmente como objeto mantener determinadas estructuras de poder.

En nuestro caso, caracterizaciones como la de bandido, rebelde, traidores a la patria, criminales, orquestadas desde el marco del discurso estatal, se suman a la de los individuos que son señalados por el discurso religioso oficial como pecadores, supersticiosos o herejes. En un nivel más generalizado, la sociedad, si acepta el discurso institucional, vería en todos ellos un reflejo del atraso o la amenaza para progreso, el orden y la modernización del país y, en consecuencia, la agencia moral de aquellos se vería disminuida o inhabilitada⁶⁰.

Ante una situación de opresión y desprestigio debido a una narrativa maestra el grupo afectado puede reparar el daño a su identidad a partir de contranarrativas (*counterstories*) que se opongan a las caracterizaciones negativas del discurso hegemónico: “counterstories can provide a significant form of resistance to the evil of diminished moral agency” (Lindeman 7). Por un lado, la contranarrativa —que para nuestro caso se trata de una red de historias individuales y comunitarias contadas en torno al marco de la experiencia místico-religiosa— interactúa con la narrativa maestra que identifica este grupo determinado con los signos negativos de la superstición o el fanatismo. Si a partir de este diálogo el grupo que ejerce el discurso dominante percibe al grupo —que su narrativa ha subalternizado— como sujetos con alguna agencia moral, entonces el grupo opresor —propone Lindemann—: “may be less inclined to deprive them of the opportunity to enjoy valuable roles, relationships, and goods. This allows members of the oppressed group to exercise their agency more freely” (Lindemann 7).

Por otra parte, la contranarrativa ayudaría al sujeto oprimido a repensar la percepción que tiene de sí mismo. “Oppression often infiltrates a person's consciousness, so that she comes to operate, from her own point of view, as her oppressors want her to, rating herself as they rate her”. Así, la contranarrativa operaría en el ámbito individual como en el comunitario, ayudando a que el sujeto pueda verse como una agente de competencia moral,

⁶⁰ Baste como ejemplo en este sentido la actitud del escritor Mario Vargas Llosa —cuyo discurso representa una narrativa maestra desde su posición de letrado y como defensor del proyecto de la modernidad institucional— frente a los movimientos indígenas, a los que considera una amenaza para la civilización en América Latina.

y por lo tanto, estaría menos dispuesto a aceptar las caracterizaciones negativas que se hacen de él y, en consecuencia, ejercitaría más libremente su agencia moral (Lindemann 7). Es decir, se lleva a cabo un proceso discursivo positivo y reparador de la identidad dañada, que al dialogar con la narrativa maestra resiste la opresión.

La contranarrativa utiliza la forma discursiva del relato como forma privilegiada para resistir la identidad otorgada por la narrativa maestra. El acto de contar una historia particular dentro del grupo oprimido que refuta las bases que sustentan la lógica de la opresión, buscaría rearticular la posición del sujeto en su entorno. Si tomamos como base que la comunidad imaginada nacional pretende incluir a todos los sujetos sociales — oprimidos y opresores— mediante un discurso que plantea el lugar que cada uno debe ocupar y el rol que debe desempeñar, al interior de dicha comunidad se conforman grupos que mediante lazos particulares se identifican como pertenecientes a una comunidad particular. En este sentido, la afinidad respondería a características exclusivas que para un grupo privilegiado dicta quiénes *no pueden* ser incluidos, y para el grupo desprestigiado, resalta las cualidades por las que *son excluidos*. De tal forma que el grupo en desventaja, a través de una búsqueda de solidaridad, encuentra a sus pares en desgracia y comparte su experiencia. En el seno de este tipo de comunidad elegida los individuos narran sus experiencias creando en principio una red de historias compartidas que tienden lazos de solidaridad entre los integrantes. Existe la posibilidad de que ello lleve a la reflexión del grupo en relación con la estructura social que subyace en la afinidad de circunstancias desfavorables que en principio son la causa de los acontecimientos relatados. De la reflexión vendría el cuestionamiento al discurso que legitima tal situación desfavorable, al punto de que los individuos del grupo conformen un discurso reivindicador de su posición en el mundo y sus acciones. Este proceso determinaría la emergencia de una contranarrativa contestataria a las narrativas maestras y la reparación de la identidad del grupo⁶¹.

⁶¹ Lindemann explica que ésta es la lógica detrás de las asociaciones de grupos activistas de sectores históricamente marginados como los homosexuales, madres solteras, afroamericanos, inmigrantes, etc. que resisten a partir de contranarrativas con el fin de reparar su identidad y rearticular su agencia moral en la sociedad. (Véase página 150 y sigs.) La autora define este tipo de asociación de individuos como una “Community of Choice”, mientras que una “Found Community” sería un entorno que incluye al individuo independientemente de que ese espacio social signifique desventajoso u opresivo. De hecho, son las condiciones desfavorables en la Found Community las que llevarían al sujeto a buscar solidaridad al interior

En el análisis que hago aquí de la emergencia de poderosos focos de religiosidad popular confluyen por un lado situaciones de crisis social provocadas por cambios estructurales que alteran el equilibrio simbólico del mundo que sustenta la identidad de ciertos grupos en desventaja ante el proyecto de la modernidad mexicana; por otro lado, la identidad de esos grupos, además, se ve dañada por las narrativas maestras que sustentan el proyecto modernizador. Veremos en seguida como para rearticular su identidad y agencia moral ciertos sectores en desventaja en el México “modernizado” han ido conformando una contranarrativa en torno a la devoción por figuras santificadas por estos mismos grupos. Con mayor o menor éxito, esta estrategia les ha permitido reparar el daño a su identidad y ejercer con mayor libertad una agencia moral en su entorno; además, les ha proporcionado respuestas simbólicas a su visión del mundo, para así liberar parte de la angustia que les provoca el mundo que los rodea.

Santos populares y agencia moral

Las tres figuras analizadas, como he mencionado, en determinado momento de su vida se vieron enfrentadas al Estado y fueron juzgadas como criminales. Teresa Urrea, la Santa de Cabora, fue una curandera mística que nació en el estado de Sinaloa en 1873. Tuvo como ámbito de influencia los estados norteros de Sonora, Sinaloa y Chihuahua. Sus principales seguidores fueron indios yaquis y mayos de la región quienes acudían a verla en busca de sanación física, a través de lo que igualmente encontraban alivio espiritual ante un panorama de explotación extrema por parte de los terratenientes y compañías extranjeras de la zona durante la etapa del porfiriato.

En este contexto se llevó a cabo la tristemente célebre rebelión de Tomochic, un pueblo del estado de Chihuahua, que fue brutalmente aplastada por el Estado en 1891. Los habitantes del poblado —en este caso mayoritariamente mestizos y criollos— habían tenido

de una Community of Choice. Sin embargo, Lindemann aclara que una Community of Choice igual puede funcionar como una asociación que pretenda incluso profundizar la estructura opresiva en deterioro de otro grupo, como sucede con agrupaciones de tipo racista como el Ku Klux Klan. (9)

contacto con la santa cuando llevaron a uno de los vecinos para que fuera sanado de una enfermedad mortal. Ante el “milagro” recibido los tomochitecos se convirtieron en fieles devotos de la joven mística, a tal grado que durante la rebelión contra el gobierno porfirista fue asumida como figura protectora de los alzados.

En la novela *Tomochic*, escrita por Heriberto Frías, un soldado que formó parte de la fuerza del ejército que aplastó la insurrección, y que luego de ser testigo de la extrema violencia de Estado que prácticamente aniquiló a toda la población de Tomochic, decidió relatar la masacre escribiendo un texto histórico-biográfico. En el leemos:

Aquel pueblo perdido en la República, ignorado y oscuro, fue abandonado por su aparente insignificancia por el gobierno del Estado de Chihuahua y por el eclesiástico, sin que ni uno ni otro, sin ilustrarlo, dejase de cobrar los impuestos.

De repente sopla una ráfaga de fanatismo religioso y el nombre de la Santa de Cabora es pronunciado con veneración, y sus milagros narrados de mil maneras con una exageración medioeval.

Los viajeros que de Sonora pasaban por Tomochic contaron maravillas y los mismos tomochitecos, que con sus recuas se dirigían a ese Estado, volvían como de una venerada Meca.

Entonces la efervescencia comprimida de aquel pueblo se resolvió en fervor religioso y político, que mal, dirigido y sin cauce alguno, se desbordó y estalló en explosión de volcán. (1899:42)

En este periodo de efervescencia prerrevolucionaria, el grito: ¡Viva la Santa de Cabora! igualmente fue insignia de otras rebeliones en la región —éstas sí de indígenas mayos y yaquis— lo que llevó al gobierno porfirista a perseguir legalmente a Teresa Urrea como enemigo del Estado. Finalmente, la santa fue juzgada y sentenciada al exilio. Teresa abandonó el país junto con su padre, cruzó la frontera hacia los Estados Unidos y se instaló en Arizona donde murió en 1906.

En *La insólita historia de la Santa de Cabora*, Brianda Domecq ofrece un contrapunteo entre discursos (narrativas) que sustentan diferentes proyectos y construyen desde su posición una identidad para la santa y para sus seguidores: “Los casos de fanatismo inspirados por la señorita Urrea han dado fatales consecuencias y vertido mucha sangre [...] Al amanecer, los indios mayos, hasta entonces pacíficos, asaltaron los pueblos de Navojoa y

San Ignacio, saquearon la tienda del señor Morales, dieron muerte al presidente municipal e hirieron a dos vecinos”(70). El fragmento citado en la novela, a partir de la reconstrucción que hace de ello una investigadora (personaje novelesco) que viaja a Sonora para “escribir” la insólita historia de la santa, pertenece a la prensa de la época —mayormente cooptada por el régimen porfirista— y deja de manifiesto la identidad que pretende perpetuar esta narrativa dominante: la de indios “pacíficos”—el denigrante lugar asignado para ellos en el mundo— y que al rebelarse ante la explotación (representada por el comercio organizado y el Estado), ven dañada aún más su identidad por esta narrativa que además ahora los reviste con los atributos negativos del asesino y el fanático. En este sentido, expone Lindeman: “The connection between identity and agency poses a serious problem when the members of a particular social group are compelled by the forces circulating in an abusive power system to bear the morally degrading identities required by that system” (xii). Es decir, tanto la santa como sus seguidores son (o intentan ser) despojados de toda posibilidad de agencia moral en virtud de los calificativos que le asignan a su identidad ya de por sí dañada históricamente. Esta instrumentación de las narrativas dominantes puede verse incluso en un texto como el de Frías, que si bien denuncia la brutal represión porfirista, y muestra simpatía por los tomochitecos, sigue imputando desde su posición letrada una velada degradación identitaria a los tomochitecos cuando expresa: “Corrieron los días y ni un espíritu sereno llevó la luz, ni un maestro ilustró, ni un misionero de la religión predicó a *los ilusos*” (46). No sólo el uso del adjetivo *ilusos* degrada a los rebeldes, sino que al mismo tiempo les niega cualquier tipo de agencia moral al declarar que la *luz* sólo podría venir de un espíritu superior como el de un maestro o un ministro religioso, es decir, representantes del Estado o la Iglesia.

Ante la degradación que intentan imponerles surge la respuesta de las contranarrativas. Entonces no es fanatismo, sino fe y respeto por las experiencias de la gente que cree que puede y merece alguna mejoría —cualquiera que sea— y que al recibirla cuentan su pequeña historia, su testimonio, para que se sepa y se cuente incluso más allá de ellos mismos y del propio suceso en el tiempo, como el caso de una supuesta pariente cercana de la santa que ubicada en el presente de la narración cuenta: “y que Teresa le extiende las manos y la invita a pasar y que ¡qué bueno que llegaron, hermanitas! les dice, las estaba esperando. Y entonces que curó la mano de la anciana, así, tomó la mano engarrotada y que la vuelve palma arriba y que escupe en ella como si nada, la frota y ¡ya está! La mano como

nueva...” (88). Lo puesto en juego en la narración que hace la mujer acerca del milagro no es la veracidad en sentido empírico, sino la legitimación de la fe en la santa, el respeto que exige el pueblo llano por sus creencias, por un mundo que tiene una lógica distinta que la que quieren imponerle los discursos dominantes, pero igual de válida. En este sentido, como explica Manuel Valenzuela, la identidad de los devotos se va conformando desde una matriz experiencial que liga su visión del mundo a partir de la relación que tienen con la magia y lo sobrenatural en un plano asincrónico y heterogéneo. Ante la degradación de su posición en la sociedad, “la soteriología cristiana (doctrina referente a la salvación), se decodifica en la religiosidad popular, como parte de una visión mística integrada en estructuras culturales múltiples y complejas, donde la hierogamia (revelación de lo sagrado) encuentra la mediación de iconos e imágenes santificadas por los sectores populares, que frecuentemente difieren de los favoritos de la religión oficial” (1992: 69). En el proceso de rearticulación de la agencia moral de los subalternos igual cuenta que lo sagrado se encuentre en la sanación de una mano engarrotada o en la milagrosa intervención en el campo de batalla, finalmente, lo que ponen en juego los creyentes es la posibilidad de luchar desde la trinchera de la fe por el derecho a ser respetado y lograr una posición en el mundo.

Como revisamos líneas arriba, el pueblo del norte de México especialmente los indígenas y otros sectores desfavorecidos con el proyecto modernizador impulsado por Díaz, se encontraban en un momento de crisis ante los cambios estructurales que proponía el Estado. Con una larga historia de lucha armada la mayor parte del tiempo, y en algunas ocasiones a través de negociaciones con el Estado o los poderes hegemónicos, los rebeldes habían mantenido su mundo-de-vida hasta los albores del siglo XX. Sin embargo, con mayor tecnología y profesionalización militar, en la última década del XIX el Estado estaba preparado para el avance definitivo en las tierras del norte mexicano. En este singular momento, surge la figura de Teresa Urrea, quien de manera hasta cierto punto fortuita se convierte en la bandera de los serranos tomochitecos y de muchos otros grupos rebeldes.

Algunos estudiosos han querido ver en Teresa Urrea, no sólo a una líder prerrevolucionaria, sino también a una precursora de los movimientos chicanos luego de su

exilio a Estados Unidos.⁶² Sin embargo, más allá del discurso antigubernista que llegó a articular, sobre todo después del exilio, y que en efecto puede verse como una contranarrativa en resistencia, me interesa explorar el mecanismo en que se funda la devoción popular; la manera en que Teresa Urrea logra aglutinar alrededor de su figura los deseos de salud física y espiritual de sus devotos. Quiero decir, que si las proclamas políticas tienen como objeto la reparación del daño identitario, esto sólo pudo ser posible gracias a que hubo una confluencia de pequeñas historias que fueron formando la red de esa contranarrativa prerrevolucionaria. Volviendo a los conceptos de Lindemann, veremos cómo se forma la comunidad elegida en torno a Teresa Urrea, y como surgen de ahí los relatos que dan cuenta de la crisis y del alivio conseguido.

La novela describe el punto inicial de la mitificación de Teresa Urrea cuando cae en un estado cataléptico (“su primera muerte”) que provoca conmoción y expectación entre la gente de Cabora. En este primer momento, que precede al de la “veracidad” de su santidad, la reacción es la de la suposición: “Yo soñé que la enterraban... / Yo soñé que la veía volar... / Yo soñé que se nos iba...” (160). Al “regresar de la muerte”, sigue la crónica, comienza a desarrollar su portentosa fama de curandera que luego culminaría con su santificación popular, y al mismo tiempo se inicia el diálogo entre el relato de sus milagrosas curaciones y el de una narrativa que pretende mantenerla en un estado de desprestigio, tanto a ella como a sus seguidores:

Escuchó sin protestar el relato de las curaciones milagrosas y de los anatemas que lanzaba contra los curas; que frotaba con saliva mezclada con polvo del monte, que los periódicos se burlaban diciendo que escupía sangre y que curaba el hipo; que la gente la aclamaba como “santa” y los sacerdotes le decían “endemoniada”; que don Tomás rezongaba todo el día y que ella predicaba tormentas que se efectuaban en forma precisa; que unas personas le achacaban curas de leprosos, tullidos, ciegos y sordos y otras decían que todo era falso e inventado; que algunos la creían resucitada y otros histérica; unos mística y otros loca, pero que ella afirmaba haber sido escogida. Le habló de

⁶² “Alfredo Mirande and Evangelina Enriquez view Urrea as a revolutionary advocate for indigenous groups, they agree with the Rodriguezes in claiming her as a significant Chicana forerunner: “Teresa Urrea served as a precursor not only of the Mexican Revolution but of Chicano political movements and remains a symbol of resistance for contemporary Chicanos. She is thereby a Chicana counterpoint to La Virgen de Guadalupe, a symbol of warmth, succor, and hope for the poor, destitute, and exploited” (citado en Guerrero, 46)

los desentullidos, del milagroso parto de doña Chucha, de los niños sordos que oían, de los tísicos que sanaban. Dijo que a veces hablaba de voces a distancia y otras de silencios siderales y que todo el día andaba como “ida”, sin ocuparse de sí misma, sólo pensando en aquella gente que la esperaba afuera. (177)

En este fragmento se muestran cuando menos dos narrativas maestras que buscan descalificarla y situarla en plano del desprestigio moral: la Iglesia la llama “endemoniada”, y la prensa se burla de ella. Y aunque durante su trance ella misma comience a desarrollar un discurso resistente y combativo contra la Iglesia —“los anatemas que lanzaba contra los curas”—, en realidad es la comunidad la que va tejiendo la red de historias “milagrosas” que serán las que conformen la contranarrativa que le dará legitimidad al discurso contestatario que más tarde le acarreará a Teresa Urrea el enfrentamiento con el Estado porfiriano. En este primer momento, inclusive pareciera que contra su voluntad “le achacaban” las curaciones milagrosas. Es así como la fama de curandera comienza a ir dialogando con otros discursos dominantes —además del de la prensa y la Iglesia— como el del patriarcado (“don Tomás rezongaba todo el día”). Cuando menos en el entorno doméstico, Teresa llega a desarticular la narrativa maestra familiar y sociocultural que la condenaría a la identidad de hija bastarda si no fuera por sus dotes milagrosas a las que finalmente su padre se rinde y posteriormente apoya. Aun así, no hay que perder de vista que incluso con ese don para curar, Teresa es proclamada santa no desde su propia subjetividad milagrosa, sino que son los enfermos que se acercan en busca de sanación quienes le dan la posibilidad de ejercer algún tipo de agencia moral cuando proclaman (“le achacan”) sus milagros y la vuelven una guía espiritual en el desamparo.

Por eso es que al principio es Gabriela quien le cuenta de sus propios milagros: “—Yo lo he visto, Teresa: haces milagros, curas... con tus manos, con tu saliva...” (77); ya que en esta primera etapa las curaciones milagrosas las hace en un estado de trance místico del cual Teresa no tiene conciencia clara, pero la red de historias que conformarán una verdadera contranarrativa que resista a la degradación de las narrativas maestras ya está en juego. La fortaleza de su discurso le viene de que la gente encuentra en el entorno de curación de Teresa en el rancho de Cabora una comunidad elegida desde donde relatar las experiencias individuales que dan cuenta de la crisis sistémica que para muchos es debida a la modernidad porfiriana del momento:

Así, durante los candentes meses de mayo, junio, julio y agosto, mientras el calor y la sequía abatían los ánimos y enardecían las mentes, mientras 178,000 reses de la región morían de sed y *23,547 padecimientos diversos se curaban o se aceptaban como inevitables en Cabora*, mientras los periódicos del país perdían interés en el fenómeno de la nueva Santa y llenaban sus espacios con noticias de más fondo como la inminente pacificación total de los indios en Sonora o la firma del contrato con la Compañía Richardson para abrir canales de irrigación en los márgenes de los ríos Mayo, Yaqui y Fuerte y del contrato para la compraventa y colonización de los fértiles terrenos colindantes, mientras el buque “El Demócrata” de la marina mexicana zarpó de Guaymas llevando 50 elementos de infantería para combatir a los seris rebeldes en la Isla del Tiburón, mientras algunos habitantes de la región se preguntaban si sería cierto que se verían cuatro cometas en el año y otros debatían la más reciente opinión del Psychological Research Center de Londres sobre los sueños de los muertos, mientras el Judío Errante entraba y salía de Chihuahua causando espanto entre los ciudadanos, mientras el gobierno de Sonora rehusaba pagarle los 2500 dólares convenidos al Sr. Morley por producir lluvia porque sólo habían caído cinco gotas sobre Hermosillo, mientras en el distrito de Ures se perdieron todas las cosechas de cereales, mientras los chinos seguían llegando a Guaymas para imponer en la población la costumbre del *chop suey*, mientras alguien tuvo la curiosidad de publicar que Juárez había tenido una neuritis crónica del gran simpático, mientras Francisco I. Madero concluía sus estudios de preparatoria, mientras Catarino Garza seguía haciendo de las suyas en la frontera para desesperación de Porfirio Díaz y compinches, mientras se terminaba de construir la penitenciaría más moderna del mundo en la Ciudad de México y se iniciaba la mucho más modesta de Hermosillo con mano de obra forzada de los yaquis, mientras los animales mostrencos seguían siendo jugoso negocio de los presidentes municipales que los anunciaban con gala diciendo: “un caballo alazán tostado, uno claro, una vaca pinta de josco con becerra orejona al pie, un novillo de tres años, una burra alazana parida, 8 burros orejanos de fierro y señal y una burra parda”; mientras Luis E. Torres, Rafael Izábal y Ramón Corral se jugaban entre ellos los puestos para las siguientes elecciones de gobernador y vicegobernador, mientras la familia Torres de Sonora y la familia Terrazas de Chihuahua se repartían entre ellas y sus amistades las mejores tierras del norte, mientras el ingeniero Lauro Aguirre terminaba con el contrato para el deslinde de Hermosillo y Ures y se aprovechaba para enterarse de los más recientes chismes políticos, *mientras todo esto y mucho más sucedía en cada rincón no sólo de Sonora sino del país entero, la figura de Teresita crecía, para sí misma y*

de boca en boca, de oreja en oreja, de pueblo en pueblo, a pesar o quizá debido a la sequía, el hambre, la represión y la injusticia. (203-4 énfasis mío)

La extensión de la cita responde a la cualidad sintética que tiene dentro de la novela de casi 400 páginas para dibujar con unos cuantos trazos la condición de crisis a la que nos hemos referido, y de cómo en esta situación de angustia, Cabora se vuelve una comunidad elegida donde se cuenten las pequeñas historias de sanación y alivio espiritual. El mundo-de-vida en el que muchos norteños —indios, mestizos y criollos— habían adquirido señas de identidad y en el que encontraban los signos de un lenguaje que mostraba un orden simbólico del entorno estaba derrumbándose ante la modernidad inminente. En el fragmento citado no sólo se evidencian los cambios y crisis de la etapa porfiriana: la “pacificación” de los indios, el latifundismo, la expansión del mercado interno en manos de unos cuantos y la penetración de las empresas transnacionales, sino que el fragmento perfila —con la mención del joven Francisco I. Madero— el cambio definitivo que traerá la Revolución.

No se trata entonces de la simple esperanza de sanación de un puñado de enfermos — que por otra parte suponemos que en todo momento han existido en cualquier comunidad dada— la que empuja a la gente a buscar a la santa de Cabora, sino más bien es la desesperanza por el colapso de un sistema social que entra en crisis la que echa a andar la maquinaria del ansia por el milagro:

Las multitudes cruzaban las leguas del desierto bajo los rayos lacerantes del sol, con la sed clavada en la garganta y el hambre anidada en el estómago, con el dolor buscando la salida por la pierna, por el ojo, por la boca, por las partes íntimas, con el gusano de la enfermedad o de la desesperación carcomiendo las palabras, los suspiros, el llanto, pero con la esperanza instalada en una parte secreta del corazón o de la mente, para convergir en grupos de dos o cuatro, diez o veinte y encontrarse con otros en el camino en una fila que se extendía desde el horizonte hasta Cabora y otra que se iba también hasta donde alcanzaba la vista, dispersándose con la noticia, hablando del cojo que caminó, del milagroso desmayo que produjo la curación de ciento diez casos de influenza [...] (205)

Propongo que, si bien Teresa articula un discurso en contra de las instituciones que también el pueblo desprecia en estos momentos —la Iglesia y el Estado—, el material que da cohesión a su culto en primer término es el de la sanación física. Como veremos en los casos de los

otros santos populares analizados, la cualidad de sanar al enfermo encierra en buena medida la esperanza y deseo que atrae a la mayoría de los devotos. Entonces, luego de obtener la salud física, y quizá reflexionar acerca de las condiciones que provocaron la enfermedad — hambruna, falta de asistencia social, trabajo excesivo— pueden comenzar a articular un discurso que se oponga al que los posiciona en esas condiciones desfavorables, y más aún, llegar a tener agencia y confrontar el modelo de identidad que se les atribuye:

Los mayos alzados procedían de los pueblos de Cuimampo y Baracachiva, *poblaciones a todas luces pacíficas* hasta ese momento, dedicadas a la agricultura y a trabajar de peones en los ranchos. Nadie encontraba una razón lógica por el *inesperado levantamiento*, aunque algunos, recordando el incidente de los "santos" dos años antes, lo atribuían al fanatismo exacerbado, y señalaban con acusaciones nada veladas a don Tomás y Teresa como los culpables. (264 énfasis mío)

Como ya se ha mencionado, los mayos y yaquis, ante la denigrante caracterización de “indios pacíficos” —peones explotados sin protestar— como su identidad ideal en la comunidad imaginada, prefirieron la del rebelde.

Es notable que la cualidad de sanación que posee Teresa, fuera del contexto de crisis mexicano, en el exilio deja de tener conexión con los deseos y angustias de un sector que demanda justicia, para convertirse casi en una atracción de carnaval del que se aprovecha una compañía en Estados Unidos que la lleva de gira por el país.⁶³ Alejada del mundo-de-vida que le da coherencia a su identidad, y en el que ella era parte de un orden simbólico que al mismo tiempo reparaba la salud y la identidad de sus devotos, la santa de Cabora deja de ser santa para ser sólo una curandera asombrosa en términos comerciales. Fuera de la comunidad elegida de Cabora, Teresa finalmente muere en Arizona a la misma edad en que Cristo fue crucificado.

⁶³ En la novela, Teresa le escribe una carta a una amiga contándole esta situación: “Lo peor es no poder hablar el idioma. A medida que me alejo de la costa y la frontera, me es más difícil cada vez encontrar quién me sirva de intérprete. Anoche, en una función pública organizada por la compañía que me contrató, tuve que renunciar a ayudar a una anciana que por nada en el mundo se daba a entender. Me sentí tan inútil. Los dirigentes de la compañía se mostraron muy molestos y se han puesto de inmediato a buscarme alguien bilingüe para el resto del viaje.” (365)

Malverde: el santo compadre

La figura histórica de Jesús Malverde, envuelta en la polémica acerca de su verdadera existencia, según la versión más popular y aceptada cuenta que era originario del estado de Sinaloa y que habría nacido aproximadamente en 1870. Su vida estaría comprendida dentro de la etapa del régimen porfirista, período del proyecto sellado bajo la consigna de la modernización y el progreso, como lo ha definido la historia oficial, que por otro lado era el de una dictadura que profundizó la pobreza de ciertos sectores de la población y que llevó a una polarización aguda entre ricos y pobres. La leyenda cuenta que sus padres murieron de hambre y a él lo ubica como obrero de la construcción o ferrocarrilero, quien en esta circunstancia se convirtió en ladrón que se escondía en la sierra de Culiacán, la capital del estado. Se le recuerda como un bandido que robaba a los poderosos y ricos para repartir el botín entre las personas necesitadas, quienes a cambio le brindaban la protección del silencio. El mito lo convierte en mártir a partir de la traición de uno de sus compadres, causa por la que sería finalmente aprehendido y ejecutado por el gobernador en 1909, justo antes del inicio de la Revolución Mexicana. La leyenda cuenta que el gobernador mandó que su cabeza fuera colgada de un árbol como una advertencia a sus seguidores, y prohibió que se enterrara su cuerpo.⁶⁴

Malverde, al igual que la Santa de Cabora, comparten un momento histórico de polarización social y desigualdad extrema en los albores de la modernización e industrialización en México. Una época en que “en toda la extensión del país, particularmente en las zonas rurales, ocurrían constantemente brotes rebeldes espontáneos como protestas desbordadas contra los abusos de esa trinidad que ahogaba al pueblo en todas partes: el cacique, el cura y el jefe político” (Gill, 627). Por otra parte, de igual manera desencadena la solidaridad entre los explotados y el sujeto fuera de la ley, una red de complicidades en contra del Estado que no satisface las demandas de justicia.

La obra dramática *El jinete de la Divina Providencia*, de Óscar Liera, da cuenta del origen del mito de Malverde en ese contexto de abusos, y de la pertinencia que tiene para la

⁶⁴ Leyenda referida en Park (sin paginación).

gente en el presente la continuidad de la devoción. Estructurada con escenas “interiores” y “exteriores”, el texto contrapuntea entre la etapa histórica que correspondería a la vida de Malverde, y un presente en que la gente defiende la fe y devoción al santo bandido — respectivamente. En el “interior” se escenifican varios cuadros en que resaltan las terribles condiciones que viven los campesinos de Sinaloa a manos del gobernador Cañedo y su complicidad con los hacendados y la Iglesia. En el “exterior” se lleva a cabo una investigación por parte de la Iglesia para determinar la santidad de Malverde a partir de entrevistas a informantes que cuentan sus experiencias y los milagros recibidos. En ambas situaciones, los creyentes se enfrentan a una posición de desprestigio moral ante las autoridades estatales y eclesiásticas y deben reparar ese daño a partir de la contranarrativa que van conformando en torno a las historias que se cuentan de Malverde, en las que confluyen tanto la reivindicación social como la espiritual.

Especialmente, el “exterior” presenta la confrontación de la narrativa ordenadora y doctrinal de la Iglesia ante la contranarrativa que ofrece el pueblo:

Martha. ¡Pues sí, cómo no! ¡Malverde! Yo siempre que puedo hablar de sus milagros lo hago porque tengo mucho que agradecerle. Yo no lo conocí personalmente, por supuesto; él murió a fines del siglo pasado; pero cuando yo estaba joven conocí a una viejita que me contó la historia [...]

Padre José. ¿Le reza usted oraciones?

Martha. No, ¿para qué? Él goza de Dios, él no quiere oraciones, quiere piedras. Yo creo que venerar a Malverde es una forma de desafiar a los malos gobernantes. Le llevamos veladoras y música, le gusta mucho la tambora y que uno vaya a echarse sus cervecitas allí.

Obispo. Pero eso *no tiene nada que ver* con nuestra religión católica.

Martha. ¿Qué es lo que tiene que ver? En la iglesia tocan música y se canta y se consagra el vino.

Padre Javier. Es una cosa *muy diferente*.

Martha. Claro que es diferente. Malverde siempre ayudó a los pobres, estuvo del lado de ellos; aquí, el obispo sólo va a desayunar a la casa de los ricos. Además, la música que le gusta a Malverde es la música que nos gusta a todos (431-35, énfasis mío).

Por un lado, vemos cómo la devoción popular no intenta separarse de la religión y el Dios cristiano, sino que se opone a los designios institucionales de la iglesia y de la “Great Tradition” que representa e intenta imponer a toda costa. Por otra parte, expresa la agencia

moral que desarrolla frente a los discursos dominantes —de la Iglesia, de las élites y del Estado—, al criticar y condenar su corrupción y complicidad. Gracias a la contranarrativa que compone, Martha articula una subjetividad con agencia moral y, por ende, repara la identidad de sí misma y de ese “nosotros” que se asume igual a Malverde, al que pretenden aquellos discursos mantener en un estado de subalternidad religiosa.

La cercanía que siente la gente con la figura de Malverde se puede atribuir a un tipo de relación social de mucha tradición en México: el compadrazgo.⁶⁵ Esta particular relación acerca a nivel filial a un individuo que generalmente no tiene relación sanguínea con la familia. A partir de la promesa de velar por el futuro del ahijado en caso de orfandad paterna, confiere al padrino una responsabilidad material y simbólica. No obstante, en vida del padre, el padrino está ligado más estrechamente con este en una relación de fraternidad y solidaridad: son compadres. Por extensión, en la cultura popular mexicana, el compadrazgo significa un lazo que parte de la comunión de intereses y generalmente también por la coincidencia en la condición socioeconómica. El compadre es *un igual a nosotros*, por ello se le elige como candidato a continuar el legado cultural —con todos los rasgos positivos y negativos que esto pueda significar— que deberá recibir el hijo en caso de faltar el padre biológico. La idea de que el santo *es como uno* —“que la música que le gusta es la misma que nos gusta a todos”— lo acerca a un plano terrenal en el que se facilita la relación social entre los creyentes que se identifican en el culto a dicha figura.

En el caso particular de Malverde, quien luego tendría una advocación ligada al patronato de los narcotraficantes, la música popular —“la que nos gusta todos”— ha jugado un papel preponderante en la articulación de la contranarrativa en torno al santo bandido. Ante la relativamente reciente conformación de una narrativa maestra proveniente del discurso estatal y mediático que otorga señas de identidad al “narco”, encontramos que el

⁶⁵ Además de la simbólica adjudicación de apadrinamiento relacionada con la costumbre católica de tener un santo patrono para diferentes comunidades dadas (pueblos, ciudades, e incluso continentes, como América, al que la Iglesia católica le adjudica el patronato de la virgen de Guadalupe; o también para diferentes gremios laborales, o simplemente grupos que se aglutinan bajo un mismo signo identitario, como las solteras en busca de marido que tienen como santo patrono a san Antonio), José Genis explica que “por otra parte, la relación de compadrazgo también sirve de base para estructurar los mitos sobre los santos apócrifos de la religiosidad popular, santones que no son aceptados por la Iglesia pero que popularmente reciben un especial culto”. (77-81)

discurso político antidrogas asume que el universo del narcotráfico descrito y los sujetos que sitúa en él a partir de un lenguaje condenatorio tienen “una correspondencia perfecta, y sobre todo verdadera” (Astorga 8). Así, el monopolio semantizador del Estado durante el siglo XX en relación con el mundo de las drogas fue pasando de la etiqueta del “sujeto degenerado” para los usuarios de la década de los veinte, pasando por la de “gángsters de huarache”, en los cincuenta, para los precursores sinaloenses de lo que finalmente vendría a conocerse como la figura del “narcotraficante” contemporáneo, este ya estructurado bajo una jerarquía vertical, con cierta actitud empresarial, con lazos de compadrazgo —las más de las veces frágiles— y sobre todo con un código de violencia indiscriminada sellada bajo el signo perverso del “sicario” (Astorga 5-7). Sin embargo, este panorama de lenguaje unívoco empezaría a verse obligado a dialogar con una contranarrativa cuando:

A principios de los años setenta comenzó el principio del fin de dicho monopolio. La sociodiseña de los traficantes, su ética, estética y mitología, encontraron en el corrido norteño, en las composiciones de autores de origen popular, un vehículo eficaz para ser difundidas y conocidas por un público más amplio, ajeno al mundo descrito en esas historias orales e invenciones versificadas y acompañadas con música. La música regional de los lugares de origen de cultivadores y traficantes, como la tambora sinaloense y el mariachi, no tardarían en acompañar a la nueva producción simbólica. (Astorga 8)⁶⁶

La música popular, el corrido en este caso particular, permite la creación de una red de historias conformadoras de una contranarrativa que reivindica la agencia moral de actores sociales que fácilmente se identifican como parte de una comunidad elegida. Si bien se trata

⁶⁶ Astorga comenta más adelante acerca de las tentativas políticas para bloquear la divulgación de la música relacionada temáticamente con el narcotráfico: “Luego vendrían los primeros intentos de censura para su difusión radiofónica y televisiva, en Sinaloa, en 1987, durante el gobierno de Francisco Labastida. En su Programa Estatal de Justicia y Seguridad Pública del mismo año señalaba su preocupación por la programación que “exaltaba la violencia”. No se dijo nada acerca de los compositores, los intérpretes, las compañías disqueras (por ejemplo, Fonovisa, Musart, EMI, otras localizadas en Los Ángeles, etc.) ni los lugares de comercialización. Tampoco se dijo que no todos los corridos de traficantes hablaban de historias violentas, ni que también había corridos sobre policías y militares donde el trabajo de éstos en contra de traficantes era valorado de manera positiva. Delito federal según las leyes vigentes, en asuntos de tráfico de drogas los gobiernos estatales sólo pueden actuar en flagrancia. Por ello, era más fácil y rentable políticamente en lo inmediato tranquilizar a los sectores sociales que se sentían indignados por los corridos de traficantes y atacar a la difusión de la producción simbólica que hablaba de ellos, como si ésta fuera la causa del fenómeno o tuviera una influencia decisiva en la permanencia y desarrollo del mismo. El intento de censura concentrado en esa producción simbólica popular tuvo un efecto previsible: fue nulo”. (9)

de una comunidad que se asume fuera de la ley y que incluso violenta el estado de derecho, esa violencia —nada simbólica en muchos casos— igual seduce, como decía Benjamin, a enormes sectores de la población que o bien se identifican con el origen marginal de muchos de los criminales, o bien encuentran en el Estado al culpable de las condiciones socioeconómicas y políticas que han propiciado semejante panorama. El resultado final es el mismo: el de la solidaridad en contra de unas instituciones que han perdido por completo la credibilidad social. La confrontación resulta en la oposición entre la generalizada descalificación por parte del Estado, y en el otro extremo, la resistencia por parte del grupo al que se intenta descalificar.

En este sentido, los devotos de alguna manera comparten la mítica condición de ilegalidad que tuvo Malverde. No obstante, esa aceptación de la identidad que les otorga el estado discursivamente es transformada al interior del grupo que ha podido reparar el daño que eso significa para asumir que su posición es en realidad la de la justicia, incluso fuera de la ley. El texto de Liera deja constancia de ese *nosotros* que se identifica con Malverde, cuando el gobernador Cañedo cree que está a punto de capturar a Malverde porque fue herido en la mano, y sólo espera ver al primer hombre con una mano vendada para saber que se trata del bandido. Inesperadamente, lo que ocurre es que ve desfilar una serie de personajes del pueblo con una mano vendada, quienes responden que han sufrido la herida por diversas razones.

Juan. ¿Qué te pasó en la mano, Adela?

Adela. Me lastimé.

Juan. Pero tiene sangre.

Adela. Es sangre seca porque estaba sucio el trapo.

Pasa Hilario y algunos campesinos y gente del pueblo con una mano vendada y con sangre.

Exterior

Claudia: Y toda la gente anduvo varios días con la mano vendada.

Otra vez don Clemente de la Vega aseguró que a Malverde, al ir a robarle a él, lo agarró de una pata una trampa pa 'coyotes y al día siguiente toda la gente andaba renguando de una pata. ¿Coincidencia o milagro?

El paso de la escena interior a la exterior, en la que la anécdota de la complicidad del pueblo tiene trascendencia en el presente, esconde también la oscura satisfacción del pueblo que logra burlar a las autoridades que constantemente abusan de la gente. Quizá esta situación de ilegalidad cómplice entre creyentes y santo fue la que dio origen a la vertiente devocional del narco. Circunscrito a un mundo de violencia y desprestigio social, el narcotráfico responde de igual manera a un momento de polarización y crisis en el país. En términos de religiosidad popular, los devotos del narco se acercan a Malverde con peticiones relacionadas con el mundo que los rodea y amenaza. Lo mismo le piden al santo que los ayude con una buena cosecha de marihuana, como con una travesía segura de su mercancía, que los libre de la policía corrupta —se entiende que también de la *no* corrupta si la hay—, de los sicarios del cártel enemigo, ayuda para regresar sanos a casa. Leemos en un cuento de Élmer Mendoza cómo el agradecimiento de los narcos sigue las líneas de compadrazgo, de miembros de una comunidad elegida: “Revisaron el auto y sólo encontraron unos cuantos impactos. Desde entonces, siempre que Lucía está en la ciudad, Malverde tiene banda y veladoras a las tres de la mañana” (58). Incluso en este contexto de violencia y crimen organizado, la devoción a Malverde aglutina un sector que ha visto fracturada su posición en el sistema social, y que ha encontrado en el santo popular un poco de orden simbólico.⁶⁷

Juan soldado, en los límites de la modernidad

El caso de Juan Soldado, un militar adscrito al ejército en la ciudad fronteriza de Tijuana, quien fue sentenciado a muerte por la violación y asesinato de Olga Camacho, una niña de ocho años y quien, por otro lado, no tenía hasta su muerte en 1938 ninguna relación con el ámbito religioso, encontró curiosamente el nicho de la santidad poco después de que fuera ejecutado. Y digo curiosamente, porque su condena y ejecución a manos del Estado, coincidió con una revuelta popular en que trabajadores sindicalizados que en un intento por conservar

⁶⁷ Mendoza explora de manera más profunda el mundo del narcotráfico en su novela *El amante de Janis Joplin*, y al igual que en relato citado aquí: “Una de Malverde”, se muestra el tipo de acercamiento familiar que el sector social ligado al mundo del narco tiene en relación con el santo bandido.

sus empleos, protestaban por el decreto presidencial que ordenaba el cierre del Casino de Agua Caliente en Tijuana. En este contexto, la muchedumbre que peleaba por su trabajo, al enterarse del crimen, empezó a pedir que les entregaran a Juan Castillo Morales para lincharlo y así hacer justicia por su propia mano. Finalmente esto no sucedió, por el contrario, los trabajadores fueron reprimidos por el ejército y al asesino confeso se le aplicó la ley fuga (Valenzuela, 1992: 80-83). Sin embargo, poco después de la ejecución, se corrió el rumor que Juan Castillo en realidad había cargado con resignación la culpa del crimen cometido por un militar de alto rango. Lo anterior, que de hecho nunca fue constatado, fue suficiente para que inmediatamente surgiera el mito del martirio de Juan soldado entre la población y la posterior devoción por los milagros que el recién estrenado santo estaba otorgando a los creyentes en la inocencia del mártir.

De nuevo, la veracidad de los hechos, tanto los históricos como los sobrenaturales, no incide en la emergencia del culto a su figura, sino más bien, la articulación del mito desde la devoción de los creyentes. Las microhistorias contadas en los ex-votos depositados en la capilla que levantaron en el supuesto lugar de su muerte, relatan los milagros del santo:

—“Hermano Juan Soldado, tal y como te lo ofrecí, aquí te traigo a mi hijo para que tú, con tus ojos de bondad, le des la bendición dondequiera que se encuentra. Muchas gracias, hermano Juan por el milagro que tan desesperadamente yo te pedí, que me trajeras a mi hijo sano y salvo de la guerra (del Golfo) en donde estaba su vida en peligro, muchas gracias hermano Juan soldado”. Germán J. C. M.

—“Gracias Juan soldado por haberme concedido mi inmigración”. Arturo Monarres⁶⁸

Desde un contexto histórico diferente al de los dos casos anteriores, la devoción por Juan Soldado de alguna manera es el corolario de aquellos, ya que culmina en un escenario que evidencia la situación límite a la que se enfrentan ciertos grupos sociales subalternos en el extremo del proceso de modernización, el del neoliberalismo a ultranza. Aunado al auge del narcotráfico, uno de los fenómenos más desestabilizadores es el de la migración tanto interna como internacional. Ambos fenómenos no son otra cosa que el resultado de una

⁶⁸ Testimonios citados en: Valenzuela Arce, 1992: 86.

perversa lógica de intercambio de bienes y servicios en un mercado transnacional. Esto ha producido una dislocación cultural en los sectores que se han visto obligados a dejar su lugar de origen y, por ende, el entorno geográfico, social y cultural que les daba una identidad.

Es notable como en los agradecimientos por los milagros recibidos, la gente utiliza el vocativo “hermano” para comunicarse con el santo en una familiar segunda persona gramatical. Como en el caso de Malverde, los devotos asumen un acercamiento con el santo que lo convierte en un “tú” casi filial, un “compadre”, si se quiere ver así, a quien se le encomienda el bienestar de los múltiples ahijados simbólicos. O, por otro lado, como al amigo que se le confían los problemas domésticos relacionados con la supervivencia elemental, como conseguir “los papeles” para trabajar legalmente en Estados Unidos. Así, la devoción popular significa la práctica de relacionarse con otro, con alguien cercano y familiar, pero no solamente como una experiencia narrativa confesional, sino como una práctica narrativa dirigida a alguien de quien se espera una respuesta, y que de hecho responde a esa actividad integradora que es la oración al santo (Orsi 203).

A pesar de la inmediatez y casi simpleza de las peticiones de los devotos, se trata en todo caso de situaciones que ponen en crisis al sujeto y a su entorno, y que desde una óptica individual refieren a lo que popularmente se llama “casos desesperados”. Esta reflexión me permite ligar la figura de Juan Soldado —y la de Malverde— a la del patrono de las causas imposibles: San Judas Tadeo. Robert A. Orsi, en el examen de la revitalización del culto popular —especialmente femenino— a San Judas durante la Depresión en Estados Unidos, expone como precisamente la cualidad reconocida del santo por ayudar en las causas desesperadas se ligaba a la angustia de ese momento de crisis sistémica:

It was to Jude that women brought their frustrations and disappointments as mothers, wives, daughters, patients, or office workers; this is where they came when the complexities of their circumstances became oppressive. Persons at prayer are working to negotiate —or renegotiate— meaning, purpose, a sense of the possible and the good, usually in situations in which the givenness of the world has been undermined, and as they work on the world like this, the world is also working on them. (187)

Creo, en este sentido, que los santos populares que hemos analizado, siguiendo estas coincidencias en los creyentes y su situación, pueden ser vistos como advocaciones

populares de San Judas Tadeo. Sin embargo, lo que separaría a Juan Soldado o Malverde de la figura del santo católico,⁶⁹ se deriva precisamente de una circunstancia límite en el contexto mexicano, me refiero al de la fractura y desplome de la credibilidad en las instituciones nacionales. Como hemos venido analizando en los diferentes capítulos de este trabajo, para una parte de la población la Iglesia en México ha perdido su capacidad mediadora entre el mundo en crisis y el sujeto creyente, quien sin embargo sigue buscando respuestas divinas a sus pesares.

Analizando el dañado origen identitario de la ciudad fronteriza por excelencia en México, Tijuana, Heriberto Yépez posiciona la historia de Juan Soldado y la casi inmediata emergencia de su culto devocional como la base fundadora de una identidad comunitaria desvirtuada de antecedentes nacionales:

Con la historia de Juan Soldado y Niña Olguita, se vuelve a presentar la historia de una violación que da origen a un pueblo; pues no hay duda que es la historia de Juan Soldado, el mito realmente fundador de la leyenda de Tijuana. Con la historia de este estupro nació la sociedad tijuanaense como fuerza social y reactiva, y no podía faltarla encarnación de las viejas entidades y prejuicios míticos que fueron impuestos a estas figuras históricas. En sí y en el nivel metafísico, la ciudad nace como producto de una violación y luego de su reinención semántica, tal y como la propia nacionalidad mexicana ha sido vista como producto de la violación de la mujer indígena por el conquistador, aquí encarnado por un soldado. (37-8)

⁶⁹ Otra singular coincidencia es que el culto devocional que analiza Orsi fue fundado por misioneros claretianos en un barrio de *inmigrantes mexicanos* en el sur de Chicago en 1929. Las principales devotas eran las hijas de los migrantes, quienes en esa situación desesperada se acercaban al santo patrono de las causas imposibles para pedir ayuda para que sus padres o maridos encontraran trabajo. Orsi puntualiza que si bien las mujeres devotas alcanzan cierta agencia al interceder por los hombres, y así de alguna manera hacer “algo” por la solución de sus problemas, no dejaban de estar subsumidas en un sistema patriarcal y machista del que ellas finalmente no renegaban (188). Los administradores de la capilla eran los padres claretianos, y la capilla misma estaba ligada institucionalmente a la Iglesia católica, es decir que a diferencia de los devotos a Juan Soldado, a quienes al parecer no les importa que la Iglesia no reconozca la santidad del soldado milagroso, las creyentes en san Judas estaban sujetas a la normatividad institucional, y de hecho encontraban en la Iglesia un soporte en tiempos de crisis y desesperanza, sin importar que ello derivara en la perpetuación de patrones de género desiguales y desventajosos para ellas.

La sugerente afirmación de Yépez, sin embargo, me parece exagerada y hasta cierto punto ajustada un poco a la fuerza al negativo mito nacional fundador de la Malinche. Si bien no acepto que la historia de Juan Soldado sea la base de la fundación identitaria de Tijuana, si creo que el culto particular, los problemas individuales que generalmente provocan la devoción a su figura están relacionados con las condiciones socioeconómicas que fundan y sostienen a Tijuana en el imaginario nacional, esto es, la de una sede —perversa— de intercambio de bienes y servicios nacional e internacional en el que la migración supone una compleja problemática y al mismo tiempo tiene vital importancia; una ciudad en que la desigualdad y el entorno agresivo exagera la vulnerabilidad de ciertos grupos sociales, quienes en la desesperación por encontrar una salida acuden al santo: “Juan Soldado dio coherencia religiosa a las capas profundas de la ciudad. Fue la trama que unió los corazones resentidos de la urbe aislada de todo lo demás” (Yépez 38). No es gratuito en este sentido que Juan Soldado se haya convertido en el patrono por excelencia de los migrantes e indocumentados, y no de los violadores arrepentidos.

En esta crisis sistémica social, la figura de Juan Soldado les permite a los devotos rearticular anclajes con una visión del mundo que busca reencontrar en la religiosidad los signos de una identidad dañada por un sistema que sigue viéndolos como sujetos degradados: *pochos*, *rodinos*, *chicanos*, *espaldas-mojadas*, *pollos*, *illegal aliens*, etc. La afirmación de su fe operada a partir de las contranarrativas testimoniales, desde sus microhistorias milagrosas, les otorga una posibilidad de agencia, o cuando menos de resistencia frente a los discursos hegemónicos. Creer y contar esos milagros es de alguna manera afirmar que siguen estando posicionados en un territorio cultural que van recuperando y reconstruyendo incluso a pesar de un Estado que sigue relegándolos estructuralmente.

LA CICATRIZ EN LA CRUZ. LITERATURA MAYA CONTEMPORÁNEA: NARRANDO LA DOBLE EXPERIENCIA

Sus primeros fundadores no les supieron dar orden careciesen de errores tantos y tales como en los que han vivido. La justicia los ha sacado de ellos mediante la predicación, y ella los ha de guardar no tornen a ellos; y si tornaren, los ha de sacar de ellos con razón, pues se puede gloriarse España con Dios, pues la eligió entre otras naciones para remedio de tantas gentes, por lo cual ellas le deben mucho más que a sus fundadores ni genitores; que si como el bienaventurado san Gregorio dice, no nos fuera de mucho provecho nacer si no viniéramos a ser de Cristo, bien redimidos.
(fray Diego de Landa, [1566]1994: 219)

El área maya de Yucatán, junto con la de los pueblos indígenas del norte del actual México, representó una de las áreas de mayor resistencia al poder de la Corona durante la Colonia, y luego al proyecto nacionalista de la República Mexicana. Decididos a mantener un sistema de sociedad original, sufrieron la persecución y la guerra. Lo mismo puede decirse de los gobiernos centrales —imperial y republicano—, los cuales en su intento por someter a la región tuvieron que afrontar una constante resistencia armada por parte de los mayas. Desde la defensa inicial de su territorio a principios del siglo XVI se traza una línea que tiene puntos especialmente notorios como la rebelión de Jacinto Canek en 1761, o la posterior y larga resistencia conocida como la “Guerra de Castas”, que desafió al gobierno mexicano por más de 50 años desde 1847, hasta que fue sometido el último reducto en 1901.

La religiosidad de los mayas ha sido en muchos sentidos un hilo conductor en los movimientos de resistencia armada (Florescano; Solís y Peniche). Ya en la temprana etapa de la Colonia, los españoles notaron que la sublevación violenta de los mayas estaba ligada a su visión religiosa y tuvieron especial cuidado en identificar entre la población indígena los rastros de permanencia de la idolatría.

La Corona, a la par que conquistaba, convertía a los indígenas en súbditos y cristianos a la vez. No sólo porque la justificación religiosa le concedió título legal a la conquista y dominación de las nuevas tierras, sino porque la aceptación del indígena de su nueva condición de vasallo requería un apoyo

ideológico moldeado a la conveniencia de mantener la situación colonial. Por ello todo desacato a las normas religiosas fue visto como peligroso para la estabilidad del gobierno colonial. (Solís y Peniche, xxx)

La cosmovisión del maya era después de todo contraria al orden social que implantaba la Corona, no sólo en referencia a las imágenes divinas a las cuales deberían de adorar, sino en cuestiones imprescindibles de continuidad cultural y de apropiación de la naturaleza, cuestiones que en los mayas estaban íntimamente relacionadas a su propia visión religiosa de interrelación con el mundo material y sus productos de supervivencia práctica.

Así es como en el discurso colonial relaciona constantemente la idolatría con la sublevación, y con ello justifica el uso de las armas para el sometimiento de los indígenas:

Y habiéndose leído de *verbo ad verbum* esta proposición, el señor teniente de capitán general Alonso García de Paredes dijo que por la grande experiencia y conocimiento que tiene de la naturaleza de los indios de más de veinte años a esta parte que ha estado haciendo entradas y domesticando a los montaraces y sublevados y refrenando sus insultos, haya que todos sus sentidos los aplican a los ídolos y éstos los apartan del conocimiento de los beneficios de dios y que en los pueblos domésticos cada día se hayan idolatrías y como hijos de la mentira nunca profesan cosa de verdad por la doctrina que les administra el demonio. *Y que todas las veces que no se sujetaren con la violencia de las armas, no hay que esperar el cumplimiento de palabra que dieren ni menos confianza de sus procedimientos, pues aún de los conquistados en Yucatán desde la primitiva conquista se tiene por experiencia que aborreciendo el culto divino se van a idolatrar a los montes y también las muchas sublevaciones que han ejecutado por la aversión natural que tienen a la ley cristiana.* (En Solís y Peniche, 179-180 énfasis mío)

Esta declaración, que pertenece a una serie de documentos coloniales que da cuenta de la conquista final del territorio maya, en 1697, cuando se sometió a la región del Itzá, evidencia la instrumentación religiosa de la fuerza militar contra el pueblo maya.

Sin embargo, en esta misma serie encontramos el otro extremo del discurso religioso, el de los mayas, que a pesar de la desventajosa posición que la conquista representaba, asumen finalmente el nuevo orden extranjero basándose en las profecías de sus textos sagrados:

Fue preguntado [el emisario indígena] si tienen conocimiento del verdadero dios y de la santa fe católica. Y dijo que tienen noticia de ello de mucho tiempo a esta parte, y que por los caracteres de sus profetas conocieron haberse llegado el tiempo de solicitar dicha santa fe y religión católica, y que sólo su rey y los sacerdotes entienden dichas profecías. (157)

Evidentemente la declaración del indígena maya está ajustada a la retórica religiosa española, ya que el documento refleja la aceptación del “verdadero dios y de la santa fe católica”, sin embargo, como se verá más adelante, la profecía referida que se encuentra en textos luego transcritos por los frailes españoles, como el *Chilam Balam*, ciertamente habla del fin de un ciclo del mundo maya, de la caída de sus dioses, más no en términos de negación de la cosmovisión original, sino del advenimiento de un ciclo de subyugación bajo el dominio extranjero.

En este sentido, la conversión forzada y la consecuente sumisión de los mayas al orden cristiano en lo religioso no significa la conversión cultural a rajatabla, al contrario, queda como la confirmación de su visión del mundo y sirve como fundamento ideológico para posteriores rebeliones en que se articula de nuevo el discurso religioso, ahora para fundamentar la sublevación. En general, las distintas manifestaciones violentas de los indígenas posteriores a la conquista y conversión cristiana tendrían algún signo religioso, pero ahora con la incorporación de los símbolos divinos que habían adoptado a la fuerza. Por un lado, los conquistadores habían “explotado y transfuncionalizado la palabra indígena” para evangelizarlos, porque “mecidos por el oleaje frástico de su lengua, los catecúmenos nativos se convirtieron fácilmente a una religión que no podían comprender” (Johansson, 211). Pero al mismo tiempo, la conversión propició una rearticulación de la cosmovisión indígena que estuvo detrás de múltiples rebeliones no sólo del área maya yucateca.

Enrique Florescano hace un recuento de varias sublevaciones —la de Jacinto Canek entre ellas— que tuvieron como hilo conductor algún tipo de fundamento religioso y propone que esta circunstancia significó un resurgimiento de la “memoria mítica” de los pueblos aborígenes dentro del nuevo orden colonial:

Este desarraigo profundo de los pueblos dio origen a intensos movimientos religiosos que buscaron darle un sentido indígena a los dioses, los santos y las ceremonias impuestas por el conquistador. Lo novedoso de estos

movimientos es que no se propusieron, como las rebeliones nativistas de los años inmediatos a la conquista, restaurar la vigencia de los antiguos dioses o volver a las prácticas religiosas tradicionales. La mejor prueba de que la “conquista espiritual” se había consumado es que esos movimientos no cuestionaban la legitimidad de los nuevos dioses o del nuevo culto. Por el contrario, en lugar de rechazarlos, buscaron hacer suyos esos valores convirtiéndolos en divinidades, santos y ritos indígenas. (392)

Con las reservas que requiere aceptar la afirmación de una “conquista espiritual consumada”, lo que Florescano sugiere presenta un escenario extraordinario en el que en la práctica un pueblo —los múltiples pueblos nativos de la región en realidad— ha sido sojuzgado social y políticamente, aculturado espiritualmente, pero que en muchos sentidos, ese pueblo termina por convertir a la religión católica a su cosmovisión. Este fenómeno, que por mucho tiempo ha sido explicado bajo el concepto más bien laxo del sincretismo, presenta singulares tensiones culturales que a lo largo de siglos se ha resuelto en muchas ocasiones en confrontaciones violentas.

Así es como Jacinto Canek pudo convencer a los mayas —que por otra parte estaban conscientes de su condición desfavorable dentro del orden colonial— a que tomaran las armas, porque “aunque muchos indios pudieran morir en la batalla, ninguno debería temer la muerte eterna, pues con que se untaran un aceite que él tenía y dijeran Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, se les abrirían las puertas del paraíso” (en Florescano, 430). Como he presentado en los diferentes capítulos de este trabajo, a los conflictos socioculturales y políticos entrelazados con la religiosidad —oficial y popular— subyace la articulación de un discurso que en un extremo pretende desprestigiar a los rebeldes y, en el otro, muestra la apropiación de un lenguaje que reivindica la lucha frente al poder hegemónico en cuestión.

Singularmente vulnerables a este proceso de desprestigio social y político, los pueblos indígenas han tenido que remar a contracorriente del flujo que imponía la determinación de una lengua y una religión oficiales, el español y el catolicismo, respectivamente. Si para la etapa de la Colonia resultaba imposible la aceptación de la cultura y lengua indígena como parte de la nación novohispana, igualmente resultó imposible para el imperio la aculturación total de los mayas —cuestión que por otra parte quizá no estuvo nunca en los planes de la Corona o de los colonizadores—, por lo que la conquista de los

territorios y habitantes de la región para ponerlos al servicio de los intereses coloniales al parecer fue suficiente ya que

durante el siglo XVIII ya no encontramos actitudes agresivas para desterrar la idolatría a pesar de que las referencias sobre su persistencia son abundantes fundamentalmente porque la imposición colonial no se sentía amenazada. Además, ya era patente la imposibilidad de lograr una evangelización cabal pues los clérigos tuvieron que asumir sus propias limitaciones y aceptar un importante espacio de libertad para los pueblos. Estas limitaciones eran fundamentalmente la persistencia de la dispersión de la población indígena y la movilidad de la población entre los distintos pueblos y hacia la zona fuera de control colonial que dificultaba su vigilancia, así como la barrera del idioma. (Solís y Peniche, xxix)

Por cansancio de los evangelizadores o simplemente porque ya no era necesaria la conversión total, los mayas pudieron mantener buena parte de su tradición lingüística y religiosa. No sin sacrificio, por supuesto.

La lengua maya plantea así un referente de múltiples lecturas: el de un “dialecto” — como fue llamado durante siglos— que escondía los signos de la idolatría y aún más, los de la sublevación, durante buena parte de la etapa colonial; luego en el México decimonónico, se le adjudicó el sentido de la barbarie contraria al progreso y la civilización. De tal forma que la castellanización de los mayas —y de los demás grupos indígenas de México— fue un proyecto nacionalista perentorio, incluso en gobiernos estatales que abrazaron la causa indigenista como lo fue el de Felipe Carrillo Puerto⁷⁰ y Bartolomé García Correa en los años posteriores a la Revolución Mexicana. Ingresar los pueblos mayas al ámbito del español era,

⁷⁰ Especialmente es recordada entre la comunidad maya de la península la figura del gobernador y líder del Partido Socialista del Sureste, Felipe Carrillo Puerto. Su constante labor reivindicadora del pueblo maya —no obstante, de integración nacional— y de políticas de bienestar social a favor de éste, provocaron que la clase oligarca henequenera viera en él una amenaza a sus intereses. Aprovechando la rebelión nacional de Agustín de la Huerta en contra del gobierno de Álvaro Obregón, los latifundistas yucatecos apoyaron el golpe de estado en buena medida como una forma de evitar la emergencia y consolidación de una clase obrero-campesina maya propugnada por Carrillo Puerto. Como resultado, Carrillo Puerto fue capturado y ejecutado el 3 de enero de 1924. Elevada su figura a la condición de mártir de la Revolución, el pueblo maya lo recuerda principalmente como benefactor de la causa indígena y su nombre aparece constantemente en diferentes textos mayas en los que se le rinde respeto y admiración. Luego de su muerte, la población maya de Chan Santa Cruz —que fue el último reducto sometido durante la larga Guerra de Castas— fue rebautizada con su nombre. (Para una revisión de las políticas sociales de Carrillo Puerto en el contexto posrevolucionario yucateco, véase: Ben W. Fallaw)

en palabras de este último, la forma de “liberarlos del aislamiento impuesto por su lengua” (en Fallaw, 558).

La lengua maya, del utilitarismo evangelizador a la (des)integración nacionalista

Desde los inicios del proceso armado de la conquista de México, los europeos descubrieron que era imprescindible el dominio de la lengua indígena para establecer un avance decisivo. No sólo era fundamental para los primeros encuentros protocolarios, sino que luego Cortés utilizaría el uso de la lengua indígena como una forma de plantear alianzas con los pueblos enemigos de los aztecas y para conocer secretos del enemigo. Consciente de esta necesidad de comunicación, Cortés rescata a Jerónimo de Aguilar, quien había naufragado en las costas de Yucatán en 1511. Luego, cuando emprende la conquista del imperio azteca, Jerónimo de Aguilar, que había sido útil sobre todo en el área maya-hablante, pierde preponderancia ante la figura de la Malinche, que además de hablar maya y náhuatl, aprendería rápidamente el español. Bien pudo la Malinche ser quien se apropiara de la lengua de los invasores para beneficio de su pueblo, sin embargo, en realidad fue Cortés —quien prometiéndole “más que la libertad *si le trataba verdad* entre aquél y aquellos de su tierra, puesto que *los entendía*, y él la quería tener por su faraute y secretaria” (López de Gómara, en Glantz, 41 énfasis mío)— quien se apropió de la lengua nativa en beneficio de su empresa.

Margo Glantz puntualiza que las labores de “un lengua” en tiempos de la conquista no se limita a los de la interpretación bilingüe, sino que además funcionaba según se requiriera como mensajero, embajador, e incluso espía. “La Malinche incorpora todos esos sentidos y además se vuelve secretaria del futuro Marqués, quien le ha prometido la libertad” (41). En este sentido, continúa Glantz, los lenguas —conforme avanza el dominio español habrá muchos más— son “cuerpos a medio camino entre objeto y sujeto, deben, antes de ser lenguas, bautizarse (si son indígenas) y vestirse como europeos” (36). Es este un primer acercamiento al uso utilitario de la lengua, una temprana occidentalización de la cultura indígena. Como se sabe, luego los evangelizadores, mucho más disciplinados y programáticos lingüísticamente hablando, perfeccionarían esta transfuncionalización de las lenguas

indígenas⁷¹. Se trata de la utilización de la lengua nativa para expresar y proyectar en la mente de los indígenas el sentido del mundo occidental. Más aún, son las palabras propias reordenando simbólicamente el entorno ya conocido, pero ahora desde el punto de vista del *otro*; o visto desde el otro polo del proceso, “los lenguas —en realidad— son intérpretes de un mundo destruido” (Glantz 36).

Este utilitarismo resultó en la creación por parte de los misioneros de *artes y vocabularios* de las distintas lenguas indígenas. Estos artefactos verbales eran el instrumento indispensable para transmitir el nuevo credo religioso, y desde el punto de vista de los evangelizadores, “el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón” (Ricard, 118). La apropiación, sin embargo, seguía siendo desigual, ya que para algunos religiosos, la posibilidad de que los indígenas se castellanizaran por completo —lingüísticamente hablando— presentaba ciertos inconvenientes:

La diferencia de lenguas les parecía saludable muralla que por nada quisieran derruir. No hay que pasar por alto que tenían a los indios por menores de edad a quienes había que proteger, tutorear y guiar muy de cerca. Conocer el castellano era un paso a emanciparse, con peligro propio. Quizá se agregaba a estos razonamientos, al menos en algunos y tal vez sin darse cuenta, un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual continuarían siendo dueños y señores de sus feligreses, tan hechos a obedecer por la inmemorial sumisión precortesiana. (Ricard, 126-7)

Incluso cuando Ricard intenta salvar el código moral de los misioneros —en contraste con la denigratoria afirmación final contra los indios— asumiendo que sólo algunos “tal vez sin darse cuenta” tenían “un secreto deseo de dominio”, lo que evidencia es la objetivación de la lengua indígena como instrumento de dominación, mientras que a la lengua española se la eleva a categoría de bien cultural —y político incluso— no accesible para los pueblos nativos.

⁷¹ Explicando el método lingüístico misionero, Glantz explica el utilitarismo del que fueron objeto los llamados informantes: “El caso de Sahagún lo ilustra bien: Toma ‘muestras’ en tres pueblos diferentes en donde escoge hasta diez personas principales, generalmente viejos, y refina sus interpretaciones al hacer el sumario final, varias lenguas unidas participan en el cuerpo textual.” (36)

La independencia marcó un nuevo giro de las políticas estatales en relación con las culturas indígenas. Si los colonizadores terminaron por cansarse de su largo intento por castellanizar a los indígenas de la extendida Nueva España, y que como se ha dicho, no era precisamente su empeño el de la integración cultural y política, los insurgentes tuvieron que enfrentar la disyuntiva de verse cara a cara con un patrimonio —cultural y humano— que no podían eludir y que tampoco querían desaprovechar en el nuevo discurso nacionalista. La apropiación de las culturas precolombinas por parte de ese “pequeño género humano” — como concebía Bolívar a los independentistas—, que eran “americanos por nacimiento” y con “los derechos de Europa”, pero al mismo tiempo “una especie media” ni india ni europea, tuvieron claro que en la disputa con los “legítimos propietarios”, luego de vencer a “los usurpadores españoles” (22), debían articular un discurso que negara el orden colonial anterior e integrara el pasado remoto precolombino en el proyecto nacionalista. Está de más decir que dicha apropiación fue de orden simbólico, y nunca pretendió incluir al indígena real. La cuestión que Bolívar zanjaba en 1815 con la afirmación de que los pueblos americanos se habían mantenido por siglos en un “estado pasivo”, y por lo tanto “pretender que un país tan felizmente constituido, extenso, rico y populoso, [fuera] meramente pasivo ¿No [sería] un ultraje y una violación de los derechos de la humanidad? (24)”, sellaba la condición de lo que sería la integración indigenista —nunca indígena— a lo largo del siglo XIX.

Como ha señalado Luis Villoro, el indigenismo en América Latina no ha sido una reivindicación de la población indígena frente a otros sectores culturales y raciales,

Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias. El indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de una cultura india, sino el producto de una cultura occidental que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente. En su proyección social, tampoco se ha presentado como programa de los grupos campesinos que conservan mayores características indias, sino de intelectuales y políticos de las clases urbanas. (430)

En el discurso nacionalista mexicano, la revaloración simbólica de la cultura precortesiana sirve de base para reivindicar el discurso político del mestizaje, mas no para reivindicar al

indígena vivo y presente. Sirve para estar orgullosos de nuestro pasado prehispánico, sin querer nunca ser mayas, mixtecos, zapotecos, ya que en este discurso “lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica [...] Ante la mirada del indigenista contemporáneo aparecerá, pues, lo indio como algo propio que permanece aún extraño” (Villoro 434).

En este marco de nacionalismo homogeneizador, la lengua maya, como las demás lenguas indígenas, fueron cooptadas en un discurso que las integra como parte de los signos de la identidad cultural mexicana, pero en términos de una cultura primigenia original, en la *prehistoria* de México, sin en realidad ser tomada en cuenta como una cultura viva. El afán homogeneizador, regido por el modelo del mestizaje que asumió los parámetros de la cultura occidental —el español para la cuestión lingüística—, profundizó la exclusión oficial, y proclamó la integración de los pueblos indígenas a través de la educación monolingüe, se entiende, en castellano. Las lenguas indígenas quedaron relegadas al ámbito doméstico que estaba igualmente cargado con los signos de desprestigio del atraso y la ignorancia. Entonces, incluso para los espíritus más preocupados por el avance de la educación en la sociedad mexicana⁷², la integración de los pueblos indígenas significaba la aculturación lingüística. Modernizarse, avanzar para ser ciudadanos plenos era ser hispanohablante. Es decir, que no obstante la diferencia de contexto histórico, pasada la Revolución Mexicana⁷³ se mantenía esa dicotomía decimonónica entre civilización y barbarie que, por otra parte, perpetuaba la polarización entre los mexicanos occidentales –mestizos y criollos— y los mexicanos indígenas.

De la misma manera que los evangelizadores, el Estado mexicano incluso tuvo que utilizar la lengua maya para educar –occidentalizar— a las comunidades indígenas, es decir, en aquellos casos en que no hubiera la posibilidad de que un maestro bilingüe tuviera a su cargo la educación básica en comunidades aisladas, el maestro monolingüe maya de cualquier manera debería ajustarse a los programas educativos oficiales y transmitir la

⁷² Sólo por mencionar el caso quizá más ilustre, basta ver como Vasconcelos deja muy claro en su delirante texto *La raza cósmica* la perspectiva que plantea a la cultura indígena como una cultura agotada, sólo renovable a partir del mestizaje, mas no valorable en sí misma.

⁷³ Para una revisión de los programas educativos posrevolucionarios en relación con los pueblos indígenas, véase: Dawson 298-307.

educación diseñada en términos occidentales. Fue hasta muy avanzado el siglo XX que el Estado implementó la educación bilingüe como un subsistema educativo, y hasta muy recientes tiempos, una verdadera alfabetización en maya como lengua nativa.⁷⁴ Aun así, siglos de desprestigio y exclusión siguen pesando sobre la percepción que los mismos mayahablantes –orgullosos de su lengua y su cultura— tienen de la cuestión educativa. La castellanización irremisiblemente sigue ligada a las posibilidades de sobrevivir en un entorno cada vez más occidentalizado, o que simplemente mantiene mayores oportunidades de movilización social para los hispanohablantes. Sin duda viva y saludable, la transmisión y uso de la lengua maya sigue enfrentándose a un escenario que la relega al ámbito doméstico⁷⁵.

La recuperación de la lengua literaria maya

Ante este panorama de presión social y política nacionalista se ha venido desarrollando una persistente labor de preservación cultural, programática incluso, en la elaboración de textos literarios mayas contemporáneos. No es raro encontrar en diferentes antologías de cuentos, tomos de narraciones orales, recopilaciones de leyendas y tradiciones, al autor o compilador abriendo el texto con pequeños prólogos que aluden a este programa cultural de los mayas contemporáneos. Dichas introducciones suelen tener este tono: “Esta modesta obra es resultado del esfuerzo conjunto de las autoridades, los autores y colaboradores... un trabajo que pretende ser del interés general y con la prioritaria finalidad de preservar y valorar nuestra tradición oral, costumbre fundamental de nuestra propia identidad”.

Como ha comentado Carlos Montemayor: en el auge y resurgimiento de la labor literaria en lengua maya, a pesar de los cada vez más frecuentes autores asumidos como

⁷⁴ En Canté y Canul y Kuh y López se encuentra una revisión histórica de la educación formal maya. 225 y sigs.)

⁷⁵ Es revelador en este sentido el estudio de campo que hace Nancy B. Villanueva en la comunidad mayahablante yucateca de Tahmek, donde revisa los índices de bilingüismo (maya-español) y monolingüismo (maya) en niños que asisten a los primeros años de instrucción escolar, etapa de fijación formal de la lengua nativa. En términos generales, sus datos arrojan un incremento del bilingüismo, que tiene las características de fijación del español como lengua formal, y el mantenimiento del maya para la comunicación en el hogar, sobre todo con los familiares monolingües mayas. (269-276)

escritores, algunos profesionales, sigue persistiendo un profundo sentido cultural comunitario. Las narraciones, en una gran mayoría, suelen ser reelaboraciones libres de un autor en particular pero que evocan, sin lugar a dudas, la tradición oral centenaria de la región. En otros casos, específicamente se trata de recopilaciones, en la que un escritor mayahablante, cumple con la función de divulgar lo que ha escuchado directamente de la gente de la comunidad, para luego subirlo al carro de la letra impresa con el propósito de que este vehículo cree un circuito más amplio por el que viaje la palabra y la experiencia del pueblo maya.

Las implicaciones de esta estrategia literaria, creativa y de divulgación, no son simples ni mucho menos intrascendentes para el contexto histórico y cultural de los mayas yucatecos —como tampoco lo es para cualquier otra literatura indígena en América, no sólo en México. En este capítulo me interesa analizar de qué manera se integra la representación del cristianismo y de la Iglesia a algunos de los textos mayas producidos en el siglo XX. Con el término producidos me refiero a la recitación, transmisión oral o escritura propiamente dicha de estos textos durante esta etapa, no como transcripción, edición, traducción, o cualquier otra forma de repetición de textos mayas fijos —como el *Popol Vuh* o los libros del *Chilam Balam*— dados a la imprenta en el siglo XX, sino que se trata de textos vivos, con funcionalidad contemporánea, como la tradición oral comunitaria, la reescritura o reelaboración libre y creativa de leyendas tradicionales, o la creación literaria de autor profesional, todos ellos escritos (o elaborados) originalmente en lengua maya con traducción al español.

La pregunta inicial sería la siguiente: ¿tiene la literatura maya en el siglo XX una relación de integración armónica o de conflicto con el cristianismo? ¿La representación que hace de la Iglesia, como institución espiritual y cultural, se integra realmente en el tan polémico concepto del sincretismo religioso americano? ¿Cuáles son los puntos de conflicto, y de qué manera chocan con la cosmovisión y religiosidad prehispánica? ¿Cuáles son las implicaciones socioculturales y religiosas de las salidas literarias que en estos textos encontramos?

Más allá de la etapa de la Conquista y la Colonia, el carácter de imposición y hegemonía cultural y religiosa se continúa —a veces más brutalmente— después de la independencia de la Corona española con el surgimiento artificial, *imaginado* (Anderson) de

la Nación Mexicana. Por lo tanto, es que propongo que ciertos aspectos o puntos de conflicto se prolongan en la escritura de los autores mayas frente a lo que significó un cambio de actores pero no de circunstancia en cuanto hegemonía externa a las comunidades mayas — la nacional mexicana ahora en lugar de la imperial española de la Colonia.

Y aun así, buena parte de la literatura maya que se incluye dentro del canon proviene de esa circunstancia marginal y utilitaria que le impusieron los religiosos europeos. Si bien hubo producción dentro y fuera de los márgenes estrictos dictados por la Iglesia, en general la producción literaria maya estuvo supeditada a esa circunstancia. Así es como ahora se encuentran colecciones de literatura indígena —por supuesto no sólo maya— escrita en las propias lenguas nativas, más no siempre producida por los propios escritores indígenas. En este corpus podemos encontrar gran número de obras de teatro litúrgico, catecismos, oraciones, fragmentos de la Biblia, devocionarios, que sirvieron para el proyecto de evangelización de los pueblos americanos. Sobre el profundo sentido y las implicaciones de la apropiación lingüística y literaria por parte de los religiosos volveré más adelante en el análisis de la literatura maya contemporánea en este capítulo.

Paralelamente a la cooptación de la lengua literaria a la que me he referido, se desarrolló una producción literaria —no siempre en lengua escrita— por parte de los propios mayas que de alguna manera intentaba explicar o integrar la terrible realidad de sometimiento colonial a su propia cosmovisión y legado cultural precolombino. Me refiero en este caso principalmente a la llamada literatura histórico-profética⁷⁶ —quizá sean los diferentes libros del *Chilam Balam* su más contundente y bella expresión para la región que abarca este trabajo, la del área de los mayas de tierras bajas en la actual Península de Yucatán.

Estos textos, escritos durante la Colonia por sacerdotes o sobrevivientes de la antigua clase escriba maya, y celosamente guardados en las comunidades indígenas —de ahí el nombre de Libros de *Chilam Balam (sacerdote-Jaguar)* unido a la toponimia de los lugares de producción y resguardo: *de Chuyamel, de Tizimín, de Maní*— sobreviven durante toda la Colonia a la destrucción material —destino de la inmensa mayoría de los textos mayas

⁷⁶ Miguel León-Portilla y Soris, *Antigua y nueva palabra*.

escritos antes de la Conquista— y sin embargo no quedan impermeables a la hegemonía religiosa y cultural europea. No es nada raro encontrar en las profecías —que en algunos casos no son tales sino una reelaboración profética asincrónica del proceso de la Conquista, la evangelización forzosa y la situación colonial— una incorporación del Cristianismo, y sobre todo, del concepto monoteísta católico que entra en conflicto con la cosmovisión que sustenta la propia escritura maya y su religiosidad:

Les dolía el corazón porque vendrían los extranjeros y terminaría el imperio del demonio, por eso leían sus papeles los nefastos Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, falsos curas, buscando cómo vendría la culpa por la voluntad del Señor Universal, el que está Arriba, el Universal Dios de la Tierra según dicen, porque comprendían el mensaje del katun y la totalidad de la sobrecarga que vendría sobre las vidas del Itzá, Brujo-del-agua porque miseria dolor es lo que conquista Su alma y vive para el bien recreándose en la miseria y en el sufrimiento de todas las cosas. (Barrera Vázquez, 165,6)

Por un lado, la escritura maya se construye sobre una base verbal de resistencia: la utilización de su lengua como vehículo literario de autodeterminación cultural y religiosa — los mayas escribiendo sobre ellos mismos, sobre lo que ellos interpretan de la realidad y la historia maya— y por otro lado, esa resistencia tiene como corolario la reivindicación histórica e identitaria maya a la que, sin embargo, se le filtra —como una gota de agua que ha traspasado la roca y sigue el curso dado por la misma trayectoria del líquido mientras éste siga cayendo intermitente— la imagen del Dios “único”, “el que está Arriba”, “el Universal Dios”, en una relación vertical respecto a los dioses y a la compleja religiosidad de los mayas: “los nefastos” y falso curas, Sacerdotes-del-culto-solar, que estaban en “el imperio del demonio” según lo expresa el texto citado.

Quiero apuntar ciertos aspectos pertinentes respecto a la literatura maya contemporánea oral y escrita —que es el mismo caso en general de todas las literaturas indígenas americanas—, el primero es que se les ha marginado por su mayoritariamente expresión oral⁷⁷, situación que las colocó por mucho tiempo en una categoría de

⁷⁷ Esta situación ha cambiado desde hace unos años, cuando menos formalmente, ya que desde la década de los noventa se han venido institucionalizando una serie de esfuerzos y proyectos de literatura indígena, como los

subliteraturas, de la misma manera que la política lingüística imperialista denominó como dialectos a las lenguas indígenas, en oposición a la lengua castellana con escritura alfabética. Sin embargo, si bien la oposición artificial entre literatura escrita y oral se ha superado cuando menos en los ámbitos académicos literarios y lingüísticos, en el imaginario social e incluso en las políticas gubernamentales de educación pública —como mencioné líneas arriba—, la idea de la alfabetización de los pueblos indígenas ha estado ligada a la alfabetización en español a pesar de que sea utilizada la lengua maya para esos fines. Como mencionan algunos estudiosos —como Dora Pellicer y Carlos Montemayor, entre otros— el gobierno nacional al igual que la iglesia colonial⁷⁸, se ha apropiado de la lengua maya para fines de aculturación y de homogeneización nacionalista. En este sentido, el escritor Miguel May May —quien ha realizado diversos trabajos en relación con la recuperación de la lengua literaria maya y sus estructuras lingüísticas y poéticas en diversos talleres literarios— comenta: “la gente sigue pensando que un niño alfabetizado es un niño que sabe leer y escribir español, y dejan de lado la verdadera alfabetización maya, es decir, que el niño sepa leer y escribir *su* lengua materna.”⁷⁹ Puesto como primer elemento a tener en cuenta entonces aparece el de la marginación: la lengua y la literatura mayas han sido histórica y estructuralmente marginadas y cooptadas en diferentes etapas por proyectos imperiales-nacionales externos a la nación maya.

Un segundo elemento para considerar es el de la naturaleza de resistencia que tiene la literatura maya en tanto discurso reelaborado constantemente en relación con el medio agresivo de la Colonia y luego del México independiente. A partir de ello se presentan en los textos diversas estrategias discursivas y poéticas que han venido desarrollando una dialéctica de resistencia que muestra los puntos de conflicto con las estructuras dominantes

encuentros nacionales de escritores indígenas, en 1990 y 1991, formación de academias de la lengua maya (para nuestro caso), talleres literarios en lengua maya, publicaciones, asociaciones, etc,

⁷⁸ Carlos Montemayor comenta que “el dominio extranjero de las lenguas indígenas ha sido una forma de aniquilación cultural [...] para que la escritura en lenguas indígenas nunca estuviera al servicio de las lenguas mismas, ni de su creatividad ni pensamiento propios, sino al servicio de la catequización” (11). Dora Pellicer, por su parte explica: “La monumental tarea etnográfica y lingüística que iniciaron en el siglo XVI las órdenes mendicantes y posteriormente los jesuitas, por una parte, incursionó profundamente en las culturas precolombinas y en los más finos recursos estilísticos de la palabra indígena, pero, por otra, estuvo fatalmente unida a la aniquilación del pensamiento y las cosmovisiones indias. Dora Pellicer, “Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica” (en Montemayor, 15-16).

⁷⁹ En conversación personal con el autor en julio del 2006.

—religiosa, política y social— persistentes hasta nuestros días. Pongo especial atención en los nudos que entrelazan la cosmovisión maya, su religiosidad y su relación con el mundo material, con el dogma católico y la iglesia en general.

Otra característica es la de la religiosidad implícita en varios de los temas fuera del ámbito propio de la religión. Es decir, en el pensamiento maya, el hombre tiene una relación directa con el mundo y esta relación es parte de la cosmovisión religiosa que sustenta el orden del mundo maya. En este sentido, la enorme cantidad de relatos, leyendas y tradiciones que narran sucesos referidos y centrados en la labor agrícola, en las vicisitudes del trabajo de la milpa y la cacería, además de ser una referencia al reino de lo terrenal y sus significados más elementales: la producción que permite comer, vender o cambiar productos de la tierra para la supervivencia material, son al mismo tiempo el relato de lo sagrado y del origen del mundo maya; la tierra y el maíz, el hombre de maíz relacionándose día a día con el universo religioso (cíclico) de la creación —la siembra y la cosecha—, del que forma parte y al que debe veneración y respeto. Las peticiones y ofrendas a los dioses de la lluvia (el *Cha' Cháak*), los rituales de creación de los *aluxes*, esos pequeños seres guardianes de la milpa, son parte de un metarrelato que une la naturaleza, lo sobrenatural, lo mágico-religioso con la vida cotidiana del hombre. Por lo tanto, propongo que buena parte de la literatura maya tiene como tema o como hilo conductor el de una profunda religiosidad.

Por último, quiero subrayar la naturaleza colectiva de los textos analizados. Si bien por un lado tenemos toda una serie de textos —no sólo los tradicionalmente transmitidos de manera oral y recogidos en libro en los últimos años— que responden a un origen comunitario, como son las leyendas, tradiciones y cuentos familiares, hay además textos de creación individual, profesional en algunos casos, que sin embargo siguen teniendo un marcado acento colectivo. Creo que muchos de los escritores, y sin lugar a dudas los narradores dentro de las comunidades poseen la cualidad del *storyteller* que concebía Benjamin; independientemente de la vocación literaria explícita de algunos escritores que firman sus textos o de la narración informal comunitaria, los narradores mayas tienen en general el objetivo de transmitir la experiencia, la historia y la tradición del pueblo maya. En este sentido, hay además un interés programático: el de la preservación y continuidad de la cultura maya, además de la recuperación y uso de la lengua literaria nativa.

Estás características se entrelazan y tienen una continuidad de cinco siglos —oscuros y terribles quinientos años— en los que la resistencia a la cultura extranjera —española-católica, criolla-afrancesada, mestiza-nacionalista— tiene como uno de los principales motivos el mantenimiento de la religiosidad, de la cosmovisión maya a partir de la expresión literaria que cuenta colectivamente la historia viva de su propia experiencia con el mundo.⁸⁰

La cuestión del conflicto entre el proceso de escritura literaria en lengua maya, el contenido y estructura lingüística relacionado con su propia cosmovisión es puesto de manifiesto en un ensayo —escrito en maya originalmente— de Miguel May May titulado emblemáticamente “La formación de escritores en lengua maya”. Para este autor, explicando las primeras experiencias llevadas a cabo en talleres específicamente literarios, el problema de la “intervención” lingüística del español fue uno de los primeros puntos a corregir en el proceso de creación maya. Narrando la experiencia, comenta:

Lo que consideramos que nos ayudó mucho en el taller, fue aprender que para conseguir un buen trabajo en maya, hay que pensarlo en maya, y no en español, *como estamos acostumbrados a hacerlo aun siendo hablantes de esta lengua materna*, porque los conceptos en ambas son totalmente distintos. Si se escribe en maya pensando en español, se podrá observar que en la redacción no se sigue la secuencia natural de la expresión y estructura del maya. (en Montemayor, 1992:115-116 cursivas más)

Al describir los principales objetivos y retos de estos talleres literarios, Miguel May May hace hincapié en dos cuestiones que enlazan su trabajo con el presente análisis, primero propone que una de las formas de lograr acercarse a la expresión más pura posible del lenguaje maya es la de estudiar los rezos sacerdotales de las diferentes ceremonias que se han mencionado como la de la petición de lluvia al dios Cháak o el de la creación de los aluxes; por otro lado el de asumir un compromiso —además del individual como escritores profesionales— con

⁸⁰ Es este sentido es significativa la clasificación temática que surgió de la recopilación de cuentos mayas tradicionales editados por la Universidad Autónoma de Yucatán: 1) La agricultura como actividad principal del maya yucateco; 2) Diversas formas de cacería; 3) Intervenciones sobrenaturales; 4) Pérdida de la identidad cultural y la promesa de recuperarla y 5) Estrategias adoptadas ante los problemas sociales. La publicación edita 27 narraciones orales recopiladas en 1930 en el área de Chichén Itzá. *Cuentos Mayas Yucatecos*, Hilaria Más Colli y Manuel J. Andrade (recopiladores), Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2000. (dos tomos)

su comunidad para fomentar a su vez posteriores talleres que consoliden la liberación de la tradición literaria maya de la española. En el párrafo final leemos:

Con un aumento en el número de escritores y de producciones literarias en maya, se tendrá la cantidad suficiente de materiales para apoyar las labores de alfabetización que otras instituciones están desarrollando en la actualidad, y con esto se logrará crear conciencia de la necesidad de preservar y desarrollar nuestra lengua materna para reforzar nuestra identidad cultural y el engrandecimiento de nuestra propia cultura. (127)

Es decir, de nuevo aparecen los elementos de resistencia, marginalidad, religiosidad y comunidad como parte de un discurso reivindicativo y programático acerca de la preservación de la cultura e identidad mayas que se ha venido señalando.

La cicatriz en la cruz

Utilizo como hilo conductor en este análisis un texto publicado en 1999 en Valladolid, Yucatán, me refiero a la *Breve Reseña del Pueblo de Xocén. "El Centro del Mundo"*⁸¹, un proyecto editorial que tuvo como origen la idea de rescatar el Libro Sagrado del pueblo, lo que hubiese sido el *Chilam Balam de Xocén* propiamente, pero que nunca llegó a consolidarse. Sin embargo, aquel proyecto fructificaría en el texto que analizo.

Las características mencionadas: marginalidad, resistencia, religiosidad y literatura comunitaria están presentes desde las primeras páginas del texto citado. Según abrimos el libro de la *Breve reseña*, el recopilador Andrés Dzib May hace la siguiente afirmación:

⁸¹ Publicado por el Gobierno del Estado de Yucatán en colaboración con el Instituto de Cultura de Yucatán, el fondo federal PACMYC, el Ayuntamiento de Valladolid, CONACULTA y Culturas Populares de Yucatán. (Es impresionante la cantidad de instituciones públicas involucradas en un proyecto editorial que podemos calificar de "modesto": escasas 65 páginas y distribución regional. Si pensamos en la maquinaria burocrática, debe haber sido un esfuerzo enorme lograr la "aprobación" y seguimiento de cada una de las instancias con sus políticas y normas administrativas. Sin embargo, lo que quiero subrayar es que el proyecto editorial puede ser modesto, más no el proyecto cultural que significa para la comunidad de Xocén: la recopilación de su historia, su visión del mundo.

La presente obra refleja la vida de un pueblo olvidado, es el pueblo de Xocén. En ella se recogen sus creencias, sus vivencias y algunas tradiciones. [...] Es el sentir de una comunidad que el tiempo hace cambiar de manera constante e irremediablemente, una comunidad olvidada que repite: “Cuéntame”, “Entre todos los que hay cuéntame”. La Santa Cruz es para ellos la máxima representación de Dios en la tierra, a ella acuden buscando paz los visitantes y demás gentes de otros lugares de estas tierras; este motivo hace que sea nombrado “El Centro del Mundo”, ya que según los habitantes, esta Cruz es muy milagrosa, por eso pensaron en traerla a la Iglesia Católica del centro del pueblo, más nunca lograron arrancarla de su sitio, donde hasta hoy se encuentra, es donde está destinada a quedarse por todos los tiempos y para felicidad de todos.⁸²

No sólo implícitamente el recopilador alude a una memoria colectiva, a la voz comunitaria que expresa “la presente obra” sino que más adelante lo hace explícitamente: “[este] Es trabajo realizado con la gente que proporcionó la historia oral de esta comunidad”. Por otra parte, respecto al pacto de lectura que proyecta el libro desde un principio, sabemos que la historia tiene una clave dramática, la del “olvido” y los “irremediables” cambios históricos que sufre Xocén. Paralelamente, y como contrafuerte a ese tono y pacto de lectura, encontramos dos aspectos más en la reseña: la religiosidad como símbolo de felicidad y de orgullo etnocéntrico. Xocén es después de todo “El Centro del Mundo” gracias a la Santa Cruz Tun. Por último, la viva escritura —oral y ahora impresa— de la tradición, de la historia y los cambios de Xocén, igualmente son una forma de contrarrestar el olvido que amenaza a la comunidad. Más adelante, en un análisis etimológico que incluye el texto, se explica que el nombre del pueblo Xocén, contiene el sentido de “contar”, de ahí que se mencione desde el principio que esta comunidad a pesar de todo sigue repitiendo “cuéntame” y, por ende, sigue *contándose* su propia historia.

La reescritura es entonces para la comunidad maya de Xocén una resistencia frente al olvido y los cambios —“terribles cambios”— que sufre hace quinientos años. Esta no es una afirmación simple. Como explica Dora Pellicer, la apropiación de las lenguas indígenas por parte de los religiosos europeos para crear Artes y Vocabularios,

⁸² La *presentación*, de donde surge la cita, no muestra paginación.

revelaban desde sus prólogos mismos las intenciones primeras de sus autores: ofrecer a los evangelizadores un instrumento confiable y funcional para divulgar la fe. Así, bajo la ideología imperial del cristianismo, la grey eclesiástica aprendió a usar las lenguas americanas y las dotó de un código escrito que sirvió prioritariamente a la causa de exorcizar el pasado precolombino. (30-31)

De alguna manera creo que esta interpolación conflictiva de lenguajes lingüísticos y simbólicos llevada a cabo por los frailes desde principios del proceso de conquista y colonización persiste incluso hoy en la elaboración literaria maya. Desde mi punto de vista se mantiene una tensión, no pocas veces conflictiva, entre una lengua que originalmente fue el vehículo verbal de una cosmovisión —si no totalmente distinta, si con un sistema de abstracciones distintas respecto a la religiosidad y al papel del hombre en relación con el mundo— y un sistema simbólico que lingüísticamente opera con significados más cerrados. Baste pensar en el monoteísmo. Dios, en la tradición judeo-cristiana, no puede ser otra cosa más que Dios en términos absolutos. Por otra parte, en su labor evangelizadora, los frailes evitaron caer en cualquier tipo de panteísmo, ya que el fin era el de extirpar la cosmovisión religiosa nativa, más relacionada con el mundo material como parte de la relación sagrada del hombre con el principio creador.

En el caso de Xocén, además de la apropiación lingüística, el hecho de que la imagen adorada por los mayas fuera precisamente una cruz, permitió una apropiación del objeto venerado con la intención de cambiar el significado simbólico del referente material, complementando la tarea de “exorcismo” mencionada por Dora Pellicer:

De esta suerte, si bien las lenguas nativas estuvieron presentes en el proceso del colonialismo religioso, los referentes de su universo tradicional, anclados en la omnipresencia de sus propias creencias fueron remplazadas por la cadena semántica de una nueva fe. (16)

Si en términos lingüísticos sigue funcionando el traslape simbólico, es decir, las voces castellanas “santísima” y “milagrosa” con que la designan en los textos en maya refieren a un campo semántico más cercano al catolicismo que a la religión prehispánica, la conciencia de superposición forzada es puesta en evidencia en la *Breve reseña*:

El que es sorprendido rindiendo culto a su Dios es apresado y juzgado de acuerdo a las leyes de la “santa inquisición” [...] El hombre blanco hace justicia por medio de ellos, aplicando la justicia de su religión. Todo tiene motivo de suceder. Todo tendrá fin. [...] La nueva vida ha dejado gran huella en la Santa Cruz, una *cicatriz* de cuatro palabras: INRI. En el centro del pueblo se halla una gran Iglesia católica construida, por eso es que el pueblo no está tan oprimido ya que ha aceptado la voluntad del poderoso. (54)

No se trata de una asimilación pasiva del complejo lenguaje simbólico del cristianismo superpuesto al nativo. El pueblo de Xocén, su gente y su literatura se ha dado a la tarea de recordar y transmitir por cientos de años la circunstancia que propició ese cambio simbólico formal, que si bien en el texto no está expresada en términos de herida abierta, es significativo el uso del término *cicatriz*.

En este sentido, es increíblemente rica la imagen literaria de la cicatriz en la cruz, porque de nuevo pone en juego la interpolación conflictiva —simbólica y lingüística— que propongo se mantiene en la literatura maya contemporánea y que tiene su origen en el proyecto evangelizador iniciado en la Colonia⁸³. La cruz, por un lado, refleja el sacrificio de Cristo, base teológica de la doctrina católica y de su ritual por excelencia: la eucaristía. Recordar el sacrificio divino es deber de todo católico para entender su lugar en el mundo y el camino para salvar su alma individual. Por otro lado, reconocer la imposición católica y su instrumentación simbólica en un lugar de sacrificio prehispánico, como lo era la cruz tun (cruz de piedra), convertida en la cruz de Cristo, es una herida que debe ser recordada a partir de la cicatriz que ha dejado. En la breve reseña la inscripción INRI en la cruz, no refiere a las heridas del cuerpo de Cristo, sino al sacrificio del pueblo maya que debe ser recordado comunitariamente, porque no se trata de salvar el alma individual del devoto, sino de salvar el alma colectiva del pueblo maya a partir del recuerdo y de la narración de su historia —una historia de sacrificio desde la llegada de los europeos, es así como lo recuerdan y lo cuentan: “Llegarán los verdaderos conductores de la Ley del Dios blanco, vendrán por el Oriente,

⁸³ Aclaro que no me refiero a la práctica religiosa real de los individuos del pueblo maya del área yucateca, sino a la representación literaria que hacen de este tema en sus textos. Ciertamente que ambas esferas, la literaria y la religiosa están estrechamente relacionadas, pero me limito al ámbito textual y no pretendo en ningún momento hacer afirmaciones de tipo antropológico.

tendrán el color del maíz, llegarán con sus monstruos; ¡Los humillarán! ¡Los azotarán con látigos! ¡Los esclavizarán! Será amo de ustedes (50).

La importancia de Xocén, y sobre todo la significación de la Santa Cruz Tun, es visitada por otros autores mayas en relación con las características de resistencia y religiosidad del pueblo maya yucateco en general y ya no sólo del de la comunidad de Xocén. Me refiero al libro *Yum Santísima Cruz Tun*. Al igual que la *Breve reseña* este texto tiene como base la narración oral colectiva. Esto es puesto de manifiesto en el prólogo por los autores del libro —María Luisa Góngora Pacheco y Miguel May May⁸⁴— que de alguna manera funcionan como el recopilador de la *Breve reseña*, es decir, son los ordenadores de la materia narrativa que les ha sido otorgada por las voces de la comunidad:

Gracias a Benito Aban May, nacido en el pueblo de Xocén, podemos dar a conocer esta tradición. Fue promotor de la Unidad Regional de Cultural Populares con los datos y conversaciones de personas del mismo pueblo fue posible adaptar y revisar este pequeño trabajo. Las personas que apoyaron a Benito Aban May fueron el señor Marcialo May Camul, de 69 años de edad; don José Liberato Caamal, de 85, y don Felipe May, de 80. A estas y a otras personas del lugar volvemos a darles las gracias. (9-10)

En este texto, además de explicar el origen de la Santa Cruz Tun, ubicándolo en tiempos prehispánicos, se describe la forma en que el pueblo celebra las festividades en su honor. Los rituales tienen elementos de ambas religiones, pero a diferencia de lo que generalmente se afirma, es decir, que el elemento indígena funciona como sustrato⁸⁵ en una tradición popular de clara índole católica, creo que en general los textos dejan en claro la preponderancia de la

⁸⁴ María Luisa Góngora Pacheco –junto con el anteriormente mencionado Miguel May May– es una escritora maya paradigmática en esta labor de recuperación y producción literaria en lengua maya, además de participar en diversas actividades de promoción cultural en las comunidades mayas yucatecas.

⁸⁵ Por ejemplo, Octavio Paz escribía en la primera edición de *El laberinto de la soledad* respecto a la circunstancia del catolicismo mexicano: “Es sorprendente, por otra parte, la persistencia del fondo religioso precortesiano. Semejante vitalidad hace entrañable al católico del pueblo, pero no impide que su fe sea elemental y que no rebase las formas más primitivas y estáticas del sentimiento religioso” (1950, 104). En la segunda edición en 1959, corrigió de la siguiente manera: “No es sorprendente, en estas circunstancias, la persistencia del fondo precortesiano. El mexicano es un ser religioso y su experiencia de lo Sagrado es muy verdadera, más ¿quién es su Dios: las antiguas divinidades de la tierra o Cristo? Una invocación chamula, verdadera plegaria, a pesar de la presencia de ciertos elementos mágicos, responde con claridad esta pregunta” (247).

religiosidad maya y su cosmovisión, aunque usen un lenguaje formalmente estructurado con la simbología cristiana católica:

Esta *sagrada* fiesta se celebra cada año los días 2 y 3 del mes de mayo [...] El día 2 de mayo se inician las actividades de la fiesta con el *rosario*. También bailan la danza del Xtáan Uk'ul trece mujeres llamadas vaqueras y al son de la música dan trece vueltas a la derecha y trece a la izquierda. [...] *Las trece vueltas significan los doce apóstoles, y Jesucristo*, y que entre los tres dioses —hubo originalmente tres cruces en el lugar— hubo *un solo Dios verdadero*. Durante todo el día de festejo se hacen peticiones, oraciones y *novenarios* para pedir salud a los de la familia. En Xocén la costumbre es que los hombres realizan los rezos [...] Cuando el oficiante termina *un misterio del rosario*, se procede a entonar cantos a la Santísima Cruz Tuun. Cuando van a decir el *gloria*, hacen sonar una campanita y se *santiguan*. El *salve* lo rezan en latín o lo cantan. (15-16 negritas en el original, cursivas mías)

Indudablemente se está describiendo una festividad formalmente católica, pero esta descripción de la festividad es marginal frente a la enorme contextualización que se hace de la cruz en referencia a la cultura y religiosidad maya. De hecho, el libro comienza diciendo:

A través de su historia, el pueblo maya ha mantenido las tradiciones religiosas y las habilidades manuales que le han legado sus antepasados. Uniendo esa religiosidad con la que trajeron los españoles, ahora durante las fiestas patronales hay música, cantos, danzas y novenarios. Las fiestas y ceremonias religiosas abundan en nuestro pueblo yucateco. Podemos citar el Ch'aa Cháak (o pedimento de lluvia), el Waajil Kool (o pan de la milpa), Jedz Lu'um (calmar la tierra) y otras ceremonias. (9)

Las ceremonias mencionadas todas tienen que ver con la relación del hombre maya y su entorno, con el mundo que lo rodea, base de su religiosidad. Ninguna hace referencia a la vida eterna, a la salvación del alma siguiendo las prioridades del dogma católico. En este sentido, lo que yo propongo como una relación conflictiva, o como la tensión entre la representación de lo católico y la cosmovisión maya en su literatura contemporánea es estudiado por John D. Early en relación con los rituales religiosos entre los mayas de Yucatán y Chiapas. Para él, la permanencia —incluso necesidad, según su análisis— de los elementos católicos para realizar las ceremonias mayas —como las mencionadas en el texto de la Santa

Cruz— representan una *anomalía* funcionalmente útil para la cultura y religiosidad maya contemporánea⁸⁶.

No es el objetivo de este trabajo analizar las prácticas religiosas, la fe, y los procesos devocionales de los mayas yucatecos, a pesar de que estén íntimamente ligados a su literatura, sino revisar la representación de estos aspectos en sus textos. En el libro *Yum Santísima Cruz Tun* la relación que se hace de prácticas católicas se limita en general a la descripción de ciertos elementos presentes en la celebración patronal, en oposición, el grueso del texto hace referencia a la relación que tiene la cruz con la historia del pueblo maya, sus luchas y resistencia social ante la opresión y la esclavitud.

La segunda parte del libro está dedicada por completo a los textos producidos durante la llamada Guerra de Castas, el evento más relevante de la historia del pueblo maya yucateco después de la independencia. El suceso refiere a la rebelión maya a mediados del siglo XIX cuando se levantaron en armas en contra de la clase oligarca henequenera que los mantenía en condiciones de explotación extrema. En esta parte del texto aparece un personaje a quien se designa Juan de la Cruz, personificación de una de las cruces originales del santuario en Xocén. Explica el texto: “Se dice que antiguamente, allí donde se encuentra la Santísima Cruz Tuun, se habían visto tres cruces. Eran los dos compañeros de la Santa Cruz Tuun. Una de ellas se le llamaba Juan de la Cruz Verde, porque su cuerpo era verde y era muy milagroso (19).”

De nuevo la interpolación de lenguajes, a pesar de que se está hablando del tiempo anterior a la Conquista, a la personificación de la cruz se le llama con un nombre cristiano, y se asevera su cualidad milagrosa. Sin embargo, unas cuantas líneas abajo, se lee: “Se cuenta que en los días de *esas divinidades* todo lo que sembraban producía. Por eso, si su cosecha era de chiles, tenían que dejar tres delante de la Cruz Verde” (19 énfasis mío). Vinculando así a la cruz con el ciclo sagrado de la cosecha y el tributo a las divinidades en la cosmovisión maya. El apartado termina de la siguiente manera: “Por eso a la Santísima Cruz Tuun se le conoce como Santísima Cruz Tres Personas. Y está con el pueblo de Xocén y sus creyentes se acercan a pedirle confiados porque posee la virtud de la grandeza de la vida” (21).

⁸⁶ Véase D. Early, 11-57.

Aún más significativa es la crónica que se hace de la actuación de la Cruz durante la Guerra de Castas. Antes de empezar a relatar los “mandamientos de Juan de la Cruz”, que son una serie de textos programáticos de reivindicación del pueblo maya frente a los opresores, y que igualmente utilizan una estructura formal católico-cristiana, en el texto encontramos otro apartado que se titula: “Una breve historia de lo que hizo la Santísima Cruz Tuun cuando la Guerra de Castas en el año 1847”. Aunque el largo título pudiera parecer el preludeo de una revisión histórica más o menos extensa del suceso, en realidad se trata de un pequeño fragmento de apenas una página de extensión, que sirve para afirmar la cualidad milagrosa de la cruz, pero vinculándola de manera aún más directa con la religión maya y por supuesto con la rebelión:

Cansados los mayas de ser esclavos, vejados y maltratados, se levantaron en armas contra los españoles. [...] Esta lucha estalló en la población de Pich.

Xocén no quedó atrás, porque allí estaba como guardián la Santísima Cruz Tuun, que quitaba el miedo a sus creyentes. A todo aquel que lo pidió, le fue concedido regresar a salvo, porque la Cruz es el Dios de los mayas y los cuidaba: cuando los iba a herir una bala, metía la mano y desviaba el proyectil.
(18)

Volviendo a la *Breve Reseña*, en este texto es igualmente significativa la participación simbólica de la Cruz en la rebelión, en la resistencia maya. Narra el texto que “De ella —la cruz verde— partió la idea de que el hombre maya se rebele contra su opresor, contra el pueblo de los dzules —los blancos y mestizos— a cuya lucha se llamó ‘**La Guerra de Castas**’” (24, negritas en el original). A continuación, le sigue la “proclama de Juan de la Cruz”, texto que aparece en diversos libros y en antologías de la literatura maya del siglo XIX. León-Portilla, por ejemplo, explica la importancia del uso de la lengua maya durante la preparación de la rebelión, ya que por los pueblos circuló el texto de la proclama para que se leyera a los habitantes de las comunidades. Por ese motivo, el texto tiene un proceso de recreación constante, permitiendo indirectamente el uso de la lengua literaria maya y a la vez funcionando como expresión de resistencia vinculado a la doble simbología religiosa de la Cruz.

En este sentido, por ejemplo, la versión recreada en la *Breve reseña* pone énfasis sobre todo en el aspecto reivindicativo sociocultural —sin dejar de tener cierto tono religioso doctrinal—:

Yo ordeno esto / para que lo oigan pequeños / y grandes. / Ya pues / ha llegado / la hora, / el año, para la insurrección / de mis hijos indígenas / sobre los blancos /

Porque han de saber / pueblos cristianos, que / yo soy quien os acompaña / a toda hora, / yo ando corriendo en la vanguardia delante de vosotros / frente a los enemigos, para que / no suceda a ustedes/ ningún daño / oh mis hijos indígenas. (24-25)

Por su parte, el texto que maneja Santiago Domínguez Aké, en *Yum Santísima Cruz Tun* —los “Mandamientos de Juan de la Cruz”— es una versión mucho más elaborada literariamente con un tono mesiánico extremo —en el sentido cristiano—, ceremonioso e incluso apocalíptico. Indudablemente influido por la cátedra católica, el texto es realmente una serie de mandamientos ordenados al pueblo maya —que en este caso son constantemente llamados cristianos en oposición a los blancos— para llevar a cabo su liberación. Además, como he mencionado, hace explícita la importancia del texto maya en sí mismo:

Porque yo estoy aconsejando que todos mis mandamientos sean leídos por quienes sepan leer y así puedan oírlos pequeños y grandes. Todas las gentes que yo engendré podrán saber así que les estoy ordenando. Pues han de saber, mis amados cristianos, que ha llegado la hora y el día fijados por mi Padre para que yo pueda hablar con ustedes, hijos míos, señores. (31)

Si bien el texto formalmente responde a la tradición profética judeo-cristiana, implantada por los religiosos europeos durante la Conquista, y continuada por la iglesia católica mexicana después de la independencia, siendo esta tradición la de la clase religiosa y cultural dominante, en el nivel del contenido su relación es con la literatura profética de los libros del *Chilam Balam*. La noción de tiempo circular, de ciclos de oscuridad y renacimiento, está presente en el fondo del mensaje de la Cruz “parlante”. En un texto del *Chilam Balam de Chuyamel*, la “Segunda rueda profética de un doblez de katunes. 11 Ahau” se encuentra la etapa que precedería a la que la cruz anuncia, la de la caída y miseria del pueblo maya ante los extranjeros:

¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! ¡Ay del Itzá, Brujo-del-agua, que vuestros dioses no valdrán más! Este Dios Verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos. (Barrera Vázquez, 125)

Siguiendo con la lógica cíclica de la cosmovisión maya, la rebelión en el siglo XIX pondría fin a la etapa oscura y marcaría el renacimiento. Pero como he venido señalando, para el momento en que se escriben las proclamas o mandamientos de Juan de la Cruz, el lenguaje simbólico cristiano-católico es parte de la tradición literaria maya en su propia lengua, sin que ello signifique una claudicación ante la cultura dominante, ni mucho menos el olvido colectivo a las causas que generaron precisamente esa dominación y el hecho de que tengan incorporado ese campo semántico religioso en su lengua.

En este sentido, los textos mayas contemporáneos aquí analizados en primer lugar se oponen a las crónicas coloniales ya que no presentan la novedad de lo exótico y su consecuente apropiación —discursiva y material— para el asombro del público europeo, al contrario, en ellos se da cuenta de ese mundo nativo desde la perspectiva del sujeto local que pasa la historia y tradición generacionalmente. Pero en este caso, además de funcionar como uno de los arquetipos de narrador que exponía Benjamin, la del campesino o el artesano, que transmite su experiencia comunitaria, también se pone en juego la visión del mundo exterior, pero no el que se conoce en la lejanía —como el marinero—, sino la del mundo exterior que se ha instalado en lo local. El narrador maya, entonces, no sólo voltea al pasado de la tradición añorando el regreso de su esplendor sentado sobre sus ruinas, sino que como el ángel de la historia benjaminiano, avanza para relatar el paso del tiempo en una narración que va iluminando los momentos de peligro y crisis.

Contrariamente a la estaticidad que se le ha adjudicado a la cultura indígena (Ramos 34) se trata de un dinamismo que no responde a los paradigmas culturales de occidente — que por otra parte, históricamente han amenazado la continuidad de los mayas—y que encuentra su lógica en la base de una cosmovisión que piensa el tiempo y la historia de manera distinta. Desde afuera se ha querido explicar esta visión —en el mejor de los casos— con el uso del término cíclico, y aun así sigue siendo esta una explicación unilateral. El programa literario maya de los autores contemporáneos pone sobre la mesa otra versión de

la historia, esta vez, la de ellos, con su voz y en su lengua, respondiendo al llamado que se le hace al narrador en los términos más básicos: “entre todos los que hay cuéntame”.

CONCLUSIONES

La fundación de la nación mexicana tiene su origen, paradójicamente, en el orden imperial de la Nueva España al que la nación independiente comenzó por negar y rechazar. No obstante, es durante el periodo de la Colonia que se llega a la conformación hegemónica de las tres instituciones que aquí hemos estudiado: el Estado, la Iglesia y la letra. La ciudad letrada, como bien ha analizado Rama, ha pasado por varias etapas de consolidación y transformación desde entonces. Con una imbricación y dependencia casi total en relación con la Iglesia y el Imperio, el discurso letrado colonial estuvo siempre bajo la estrecha vigilancia de estos. La letra, entonces, desde el púlpito y el trono comenzó a dictar y moldear los pactos sociales novohispanos donde las relaciones de poder otorgaban la identidad de los sujetos de la Colonia bajo dos principales modelos: el del súbdito y el creyente. De alguna manera, ambas instituciones, la Iglesia y la Corona, legitimaban su poder a partir del prestigio del macrorrelato bíblico instrumentado a través de la teología y el derecho canónico. Incluso los relatos y narrativas históricas prehispánicas —las que sobrevivieron— terminaron por ser subsumidas por este discurso hegemónico que tuvo la capacidad de enajenar en muchos sentidos ese patrimonio cultural anterior al orden colonial.

Luego de la expulsión de la Iglesia de los límites de la ciudad letrada en tiempos de la Reforma del siglo XIX, los modelos identitarios estuvieron ahora ligados a otro gran relato jurídico: la Constitución. Sin que realmente se pudieran borrar los rasgos relacionados con el dogma religioso, el Estado impuso el modelo universal del ciudadano para la conformación del sujeto nacional. A pesar de que el proyecto nacionalista del siglo XIX soñó con la sustitución del modelo religioso por el civil, los letrados liberales tuvieron que conformarse con la supremacía constitucional sobre la católica, y aceptaron la convivencia de ambos órdenes simbólicos en la conciencia del mexicano, quien fue a partir de entonces republicano y católico.

Sin embargo, en los albores del siglo XX, y sobre todo después de la Revolución Mexicana, el celo de ambas instituciones, la Iglesia y el Estado, en la coyuntura del quiebre histórico y rearticulación de fuerzas luego de la guerra civil de 1910, vería quizá la más

profunda y violenta confrontación de sus discursos. Durante los años de 1926 a 1929, la Iglesia hubo de enfrentar a un nuevo Estado, el surgido de las filas revolucionarias, que por motivos políticos y también ideológicos decidió poner en práctica los fundamentos legales de la separación Estado-Iglesia. Ante esta situación, la jerarquía católica apostó a la preponderancia del modelo identitario religioso sobre el recién estrenado modelo revolucionario en la conciencia del mexicano. Realmente sin equivocarse en el cálculo de la fuerza de su discurso, logró la Iglesia una movilización sin precedentes que derivó en el levantamiento armado conocido como la Cristiada.

Y aunque la apuesta discursiva de la jerarquía en relación con la adscripción de los mexicanos a los rasgos religiosos como parte de su identidad fue suficientemente poderosa, con lo que no contó quizá la Iglesia es que, por otra parte, para este momento histórico —no sólo en México, sino a nivel mundial— la superestructura del Estado-nación estaba completamente consolidada sobre la noción moderna del poder soberano, que con mucho rebasaba los alcances de una institución como la Iglesia para decidir el destino del país.

De hecho, como se ha encargado en revelar la historiografía de esta etapa, ni la Iglesia ni mucho menos los creyentes, tenían en mente un nuevo proyecto estatal completamente distinto al imperante, lo que no quiere decir que las demandas de los religiosos no supusieran una amenaza violenta al derecho que hacía poco había instaurado la Revolución. En esta circunstancia, el poder soberano revolucionario no dudó en echar a andar la maquinaria indiscriminada de la violencia conservadora de la ley contra la amenaza cristera. El resultado fue la puesta en juego de un estado de excepción en el que los cuerpos de los sujetos mexicanos quedaron a merced de la violencia estatal y religiosa en esa guerra santa sustentada discursivamente a su vez por sendas violencias míticas fundadoras: la divina del sacrificio de Cristo, y la secular del sacrificio de la Revolución. Finalmente, ambas instituciones pactarían el alto al fuego con los llamados “Arreglos de 1929”, aceptando —sobre todo la Iglesia que quedó supeditada al derecho constitucional— su posición correspondiente en el nuevo orden soberano.

Por su parte, la ciudad letrada mexicana, en muchos sentidos desligada del matrimonio con el Estado que reinó durante el siglo XIX, hizo el balance de ese estado de excepción al mismo tiempo que denunciaba los hilos invisibles que movieron a los personajes de lo que de alguna manera criticaron como una mascarada trágica. En los relatos

que se han analizado en este trabajo, hemos visto como los escritores —herederos directos de la tradición anticlerical del siglo anterior— conforman una crítica dura y frontal en relación con el manejo ideológico maniqueo de la Iglesia sobre los creyentes mexicanos. Exponen, desde su punto de vista, como las demandas del catolicismo esconden los rastros de una lucha desesperada por mantener los privilegios del orden anterior a la Revolución, desvelando no sólo el carácter reaccionario del movimiento cristero, sino también el signo de las alianzas perversas entre la oligarquía y la jerarquía católica.

Por otra parte, estos relatos posrevolucionarios, también denuncian la consolidación del nuevo orden soberano surgido de la Revolución, y ven con pesimismo —cuando no amargura— el fortalecimiento del aparato represor del Estado. Particularmente encontramos en las narraciones de Revueltas, del Paso y Garro, los escenarios de la violencia avasalladora con que el gobierno masacró a los rebeldes cristeros. Muy lejos de la defensa de la causa cristera, los autores ven y denuncian el sinsentido del patíbulo generalizado que fue esta etapa, en el que ven igual despliegue de violencia en la consigna “¡Viva Cristo Rey!”, que en su contraparte: “¡Viva la Revolución!” Pero si de alguna manera, por convicción ideológica y por formación intelectual, resulta relativamente lógica la crítica a la Iglesia, en el fondo de estos relatos se encuentra la visión crítica de un nuevo poder estatal que ha probado la eficacia y potencia de su aparato represor con los cristeros, y que sobre la base de un discurso identitario que permea todos los ámbitos de la vida nacional, está listo a imponerse —con éxito— a cualquier discurso o movimiento social ajeno a sus intereses. Para los autores, con la derrota de los cristeros está signada la derrota del agrarismo, de los movimientos sindicales —rurales y urbanos—, de la sociedad civil, de la oposición política. En pocas palabras, la derrota del país, al que ven, o bien bajo la metáfora de una inundación apocalíptica, de un monolítico tiempo suspendido, o como la farsa alucinada de un reino divino devastado.

Durante buena etapa del siglo XX, la institución literaria indaga acerca de la esencia del ser mexicano, y con ello, hasta cierto punto participa de la *enunciación* de los rasgos identitarios que lo caracterizan. A los cuestionamientos intelectuales de figuras como Octavio Paz, Leopoldo Zea y Samuel Ramos, por sólo mencionar algunos, se suman la de los narradores que por su parte, y desde la trinchera de la ficción, buscan desentrañar las raíces del sujeto mexicano.

Sin duda omnipresente en toda la literatura mexicana —en mayor o menor medida según el caso—, la religiosidad del mexicano es para algunos escritores el rasgo identitario por excelencia. En Rulfo, por ejemplo, no solo refiere a la adscripción particular del creyente a la Iglesia católica, sino que define en muchos sentidos la forma en que el sujeto articula la identidad con la que se ubica en el mundo. En el universo narrativo rulfiano se evidencia sobre todo la poderosa fuerza de la culpa cristiana como el elemento que cohesiona la conciencia del sujeto con el orden terrenal y extraterreno. Sin embargo, para Rulfo, este orden, heredado del pacto social novohispano, se ha corrompido. De hecho, lo que atestigua una novela como *Pedro Páramo*, son las ruinas de ese orden —al que implícita y amargamente critica—, por lo que nos presenta a los creyentes de Comala como una masa de espectros sin descanso. Los personajes rulfianos, patéticamente ligados a una Iglesia y a un dogma que ha perdido toda capacidad de mediación para solventar las angustias del mundo material con la esperanza de una posible redención divina, vagan, penan mejor dicho, con los despojos de una fe, que como declaraba el autor, se ha desvirtuado. Vacío de sentido en ese mundo colapsado, el ritual católico que anteriormente ofrecía alguna esperanza de trascendencia espiritual a partir de la aceptación de la culpa por el pecado se ha convertido en un lenguaje muerto con el que, sin embargo, siguen vertiendo una confesión estéril sobre la boca del pozo vacío y oscuro que es su existencia.

Si en Rulfo se atestigua el derrumbe del pacto novohispano, en *Hasta no verte Jesús mío* asistimos a las continuidades de ese pacto en el nuevo orden secular del México posrevolucionario. Con un origen rural que liga a la protagonista de la novela con los personajes de Rulfo, Jesusa Palancares acepta desde un principio la culpa como el hilo conductor de las peripecias —y desgracias— de su vida. No obstante, con una trayectoria que la lleva de la provincia hasta la capital de México, Jesusa no sólo carga con la culpa religiosa del pecado original, sino también con las culpas seculares que el Estado —y en buena medida el proyecto de la modernidad mexicana— le atribuyen al grupo social subalterno al que pertenece como mujer, pobre e ignorante. Con una lucidez extraordinaria y a la vez ingenua, la protagonista emula en muchos sentidos al sujeto de la tragedia clásica: pasa de la primera aceptación de una culpa que le viene por un designio inescrutable que realmente no cuestiona y que en última instancia asume como parte de alguna falta cometida el impulso de torcer el destino que debe enfrentar, o sea el castigo. A lo largo del relato, Jesusa

se rebela contra el orden que la sujeta a una condición vulnerable y desventajosa — especialmente a la relacionada con su género— para finalmente aceptar en la vejez y la soledad el orden que de hecho le permite ubicarse en el mundo como sujeto inteligible. La novela de Poniatowska, como los relatos de Rulfo, desde la posición letrada, por un lado, denuncian los discursos religiosos y socioculturales que perpetúan las relaciones de poder y la hegemonía de ciertos sectores sobre otros en una superestructura cerrada y reaccionaria. Sin embargo, al mismo tiempo critican a los sujetos —los creyentes que se asumen como pecadores culpables— como cómplices del mismo sistema. La visión de estos autores, la que muestran sus textos, queda así representada como una espiral de condenación o como un cierre del ciclo dramático de una tragedia clásica, en el que la caída del protagonista mantiene el orden y el equilibrio perverso de un sistema identitario sostenido por la culpa.

A pesar de la profunda posición crítica asumida en estos relatos analizados en los dos primeros capítulos de este trabajo, creo que de alguna manera se trata de la continuación — conflictiva ahora— de la relación dentro de los límites de la ciudad letrada de la literatura con las otras dos grandes instituciones forjadoras de la identidad nacional: la Iglesia y el Estado. El problema —si se quiere ver de esa manera— sería que el sujeto mexicano sigue hasta aquí viéndose a merced de discursos hegemónicos que lo ubican en compartimentos cerrados con los que difícilmente podía competir discursivamente. En este sentido, al discurso unívoco de la Iglesia que lo ubicaba como creyente, y al del Estado que lo asumía universalmente como ciudadano —con las relaciones de poder que esto conlleva— se le viene a sumar el de la literatura que lo posiciona además como alienado sociocultural.

Sin un discurso de prestigio que pudiera contestar esta situación de desventaja — sobre todo me refiero a los grupos en posición vulnerable en las relaciones de poder— quizá la esfera de la cultura popular ofrecía la posibilidad de articular un discurso que hasta hace muy poco no tenía mayores repercusiones ni resonancia cultural práctica. Conforme se fue consolidando este espacio permitió la emergencia de un patrimonio simbólico que hasta cierto punto se estructura de manera autónoma a los discursos hegemónicos, sin que ello represente la impermeabilidad a la poderosa influencia de éstos. Sin embargo, de alguna manera se entabló un diálogo entre las narrativas maestras de los grandes discursos, y el lenguaje popular.

Aprovechando las fisuras inevitables presentes en cualquier canon, la religiosidad popular —de una tradición tan añeja como la misma Iglesia oficial, aunque siempre con menor impacto social— recoge y articula intereses y preocupaciones de un sector de la población que busca respuestas en el ámbito de la mística popular que no encuentra en la institución ni en su dogma. Surgen entonces cultos devocionales que si bien parten de la misma matriz religiosa de la Great Tradition, tienen como recipientes de su devoción figuras santificadas popularmente, independientemente de la valoración negativa que la Iglesia haga de ellas. En buena medida propiciados por la angustia generada por crisis sistémicas, y en circunstancias en que precisamente las instituciones no responden a la búsqueda simbólica que el creyente emprende para reubicarse en el mundo, los santos populares, a quienes identifican familiarmente los devotos, ofrecen un entorno, una comunidad basada en la solidaridad entre el grupo carente de apoyo —y en desventaja— social o cultural.

La conformación mítica alrededor de la santidad de estas figuras, como sucedió con Teresa Urrea, la santa de Cabora, Malverde y más recientemente Juan Soldado, responde a la articulación de una red discursiva que aquí hemos señalado como una contranarrativa que comienza a dialogar con las narrativas maestras que posicionan a los creyentes como parte de un grupo de características negativas que en tiempos de cambios estructurales son relegados a posiciones marginales en la sociedad. El relato que hacen los creyentes de los milagros recibidos engarza una cadena de microhistorias surgida de una matriz experiencial que en este punto no busca la aceptación de las instituciones hegemónicas, al contrario, resiste la negación cultural de la que son objeto a través de la confirmación lingüística de los favores ofrecidos por los santos populares. En esta operación, que significa después de todo una estrategia narrativa, se oponen a las narrativas maestras —literarias, jurídicas o eclesiásticas— que siguen intentando ubicarlos y darles señas de identidad que los ligue a una posición denigrada en el mundo.

Así es como hemos visto que el indio rebelde, el narco o el migrante indocumentado, pueden hasta cierto punto reivindicar y ejercer la agencia moral que históricamente les ha sido negada. Por mucho tiempo relegados a un ámbito doméstico y familiar, con textos como *El jinete de la Divina Providencia* y *La insólita historia de la santa de Cabora*, —sin mencionar la enorme difusión de los corridos norteños— vemos el reconocimiento, hasta ese momento inédito, que hace la ciudad letrada de estos cultos devocionales sin el anterior juicio de valor

negativo —implícito o explícito— visto en los textos analizados en la primera parte de este trabajo. En este sentido, no obstante que pertenecen al canon literario nacional, podemos identificar a estos textos como contranarrativas, a partir de que en su discurso se oponen a los modelos de identidad sustentados en las narrativas maestras, incluida la de la literatura.

Finalmente, desde una circunstancia histórica y política muy compleja, la literatura maya contemporánea analizada aquí, propone la recuperación de su lengua literaria como parte de un proyecto de conservación y transmisión de la experiencia cultural de su pueblo. De alguna manera, asumiendo el papel arquetípico del *storyteller* benjaminiano, los autores, compiladores y narradores comunitarios del área maya yucateca, buscan dar cuenta en sus textos de la doble experiencia que ha significado el mantenimiento de su cosmovisión hacia el interior de la comunidad, y al mismo tiempo el de su confrontación con el nuevo orden que irremisiblemente ha transformado su entorno. Sin que podamos todavía evaluar los alcances y repercusiones de este programa literario a largo plazo, la producción en sí misma de los textos mayas refiere cuando menos a la emergencia de una labor escritural inédita en el ámbito letrado nacional.

Con una histórica y brutal desventaja social desde tiempos de la Colonia, los mayas han tenido que enfrentar la apropiación utilitaria de su lengua con fines evangelizadores por parte de los religiosos occidentales, hasta los intentos de desintegración y desprestigio lingüístico de los gobiernos nacionalistas mexicanos. Ante dichas circunstancias, textos como *La breve reseña de Xocén* y el de la *Santísima Cruz*, se adscriben explícitamente al proyecto de recuperación de la tradición maya —que sin embargo, podemos decir que en realidad se está recreando— sin llegar a la estrategia de la negación o la ceguera cultural de la realidad en la que están ubicados. En este sentido, es su literatura testimonio de su devenir histórico, en el que reconocen los momentos de peligro y crisis que han sufrido, igualmente es testimonio de la conflictiva confrontación con la cultura extranjera y, no obstante, es un lugar desde el que pueden también enunciar los aspectos de integración religiosa entre su cosmovisión y el credo cristiano. Se trata finalmente de la rearticulación de un lenguaje en el que buscan las coordenadas simbólicas de su posición en el mundo.

De alguna manera, lo que he pretendido en este trabajo es la revisión de esos lenguajes, unos impuestos, otros asumidos, otros más reinventados, con mejores o peores intenciones, pero que como quiera que sea nos sirven para relacionarnos con los otros y con

en el mundo. En última instancia, mi análisis, que es sin duda un esfuerzo apenas germinal y en muchos sentidos limitado, aspira a contribuir en la apertura de un diálogo crítico que vaya profundizando el examen de este tema por demás complejo y fascinante. Por mi parte, la investigación llevada a cabo me sugiere abordajes intelectuales que bien pueden conversar con las propuestas interpretativas que he apuntado a lo largo de mi investigación. Como por ejemplo, el diálogo que puede entablar la teoría poscolonial con la literatura maya contemporánea, un análisis estilístico más acucioso de la retórica eclesiástica en las obras, las preguntas inherentes a la ausencia de la teología de la liberación en los textos, una revisión más exhaustiva desde la historiografía literaria del tema de la religiosidad en la literatura mexicana en general, por supuesto, el retorno al origen novohispano de esta tradición y sus repercusiones y conflictos en el siglo XIX, la visión crítica que pueden aportar los estudios de género en relación con las instituciones patriarcales de la Iglesia, el Estado y la literatura, entre muchos otros. Mi invitación apunta a que sigamos leyendo los contornos de la letra —hereje o divina, política o estética— con la que intentamos contarnos y descifrar nuestra historia.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer, Sovereign Power And Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazer. Stanford: Stanford UP, 1998.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. "Mercado interno, guerra y revolución en Mexico: 1870-1920." *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 52, No. 2 (1990): 183-240.
- Altamirano, Ignacio Manuel. *El zarco*. Veracruz: U de Veracruz, 1943.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. México: Ediciones Quinto Sol, 1990.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.
- Andrade, Manuel J. e Hilaria Máas Collí, recops. *Cuentos mayas yucatecos. U Tsikbalilo'ob Mayab (Uuchben Tsikballo'ob)*. tomos I y II. Mérida, México: UA de Yucatán, 1999-2000.
- Arias, Jacinto, et al. *Voz profunda: antología de la literatura mexicana contemporánea en lenguas indígenas*. México: Joaquín Mortiz, 2004.
- Arias Urrutia, Ángel. *Cruzados de novela: las novelas de la guerra cristera*. Pamplona, España: U de Navarra, 2002.
- . *Entre la cruz y la sospecha. Los cristeros de Revueltas, Yáñez y Rulfo*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- Arredondo López, María Adelina. "El catecismo de Ripalda." *Diccionario de la historia de la educación en México*. Publicaciones Digitales DGsa-UNAM. Web. http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_1.htm
- Astorga, Luis. "Tráfico de drogas ilícitas y medios de comunicación." Ponencia. Conferencia Internacional Medios de Comunicación: guerra, terrorismo y violencia. "Hacia una cultura de la paz", Universidad Iberoamericana, México, D.F., 5-6 de mayo de 2003. Web. <http://catedras.uco.mx/transformac/iberoponencia.pdf>
- Azuela, Mariano. *Los de abajo*. Edición Crítica. Jorge Ruffinelli Coord. Madrid: Colección

- Archivos, 1988.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón. *Libro de los libros de Chilam Balam*. (Traducción de sus textos paralelos basada en el estudio, cotejo y reconstrucción hechos por el primero con introducciones y notas). Mexico-Buenos Aires: FCE, 1948.
- Basterra, Gabriela. *Seductions of Fate, Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*. New York: Palgrave-MacMillan, 2004.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- . *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur, 1967.
- . *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.
- Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica" en *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. tomo I. Comp. Leopoldo Zea. México: FCE, 1993. 7-32.
- Canté y Canul, Gamaliel y José Antonio Kuh y López. "¿Educación indígena, educación maya o educación intercultural?: perspectivas para Yucatán" en *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas Yucatán tu táan u noj a'almaj t'aanil u páajtalil u t'a'anal máasewal táano'ó'b*. Et al. Coord. Esteban Krotz. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Universidad de Oriente, 2008. 225-60.
- Ceballos Ramírez, Manuel. "Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)." *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 49, No. 3 (1987): 151-170.
- Concha, Gerardo de la. *El fin de lo sagrado. Modernidad y catolicismo en México*. México: Alebrije, 1993.
- Dabove, Juan Pablo. "Tomochic' de Heriberto Frías: Violencia campesina, melancolía y genealogía fratricida de las naciones." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 30, No. 60 (2004): 351-373.
- Dawson, Alexander S. "From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920-40." *Journal of Latin American Studies*. Vol. 30, No. 2 (1998): 279-308.
- Del Paso, Fernando. *José Trigo*. México: Siglo XXI, 1988.

- Domecq, Brianda. *La insólita historia de la Santa de Cabora*. México: Planeta, 1990.
- Dzib May, Andrés, Recop. *Breve reseña del pueblo de Xocén. "El Centro del Mundo"*. Valladolid, Yucatán, México: Gob. del Edo. de Yucatán; Inst. de Cult. de Yucatán; PACMYC; CONACULTA; Cult. Pop. de Yucatán, 1999.
- Early, John D. *Maya and Catholicism : an encounter of worldviews*. Gainesville, FL: UP of Florida, c2006.
- Fallow, Ben W. "Cárdenas and the Caste War That Wasn't: State Power and Indigenismo in Post-Revolutionary Yucatán." *The Americas*. Vol. 53, No. 4 (1997): 551-577.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El periquillo sarniento*. México, Porrúa, 1965.
- Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra, Edits. *Religión popular: de la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*. Mérida, México: UA de Yucatán, 2000.
- Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México: FCE,1994.
- Forsyth, James. *Freud, Jung, and Christianity*. Ottawa: U of Ottawa P, 1989.
- Franco, Jean. "El viaje al país de los muertos" en Juan Rulfo, *Toda la obra*. Madrid: Colección Archivos, 1992. 763-74.
- Freud, Sigmund. *Civilization, society and religion: group psychology, civilization and its discontents and other works*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- . *The Future Of An Illusion*. New York: Norton, 1961.
- Fías, Heriberto. *Tomochic*. 1ª. Ed. Barcelona: Maucci, 1899.
- García Ugarte, Marta Eugenia. "El Estado y la Iglesia católica: balance y perspectivas de una relación." *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 55, No. 2. (1993): 225-242.
- . "Los católicos y el presidente Calles". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 57, No 3 (1995): 131-155.
- Garro, Elena. *Los recuerdos del porvenir*. México: Joaquín Mortiz, 2004.

- Genis, José. "El compadrazgo de los santos" en *Graffylia* 2, (2003): 77-82. Web.
<http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/77.pdf>
- Gill, Mario. "Teresa Urrea, la Santa de Cabora." *Historia Mexicana*, Vol. 6, No. 4 (1957): 626-44.
- Glantz, Margo. *Borriones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (En sayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. México: UNAM-Ediciones del Equilibrista, 1992.
- Góngora Pacheco, María Luisa, et al. *Yum Santísima Cruz Tun*. Colección Letras Mayas Contemporáneas 26. Puebla: INI; SEDESOL, 1994.
- González Romero, Rosamaría. *La Iglesia católica y el Estado mexicano hoy*. Mérida, México: UA de Yucatán, 2003.
- Guzmán, Martín Luis. *La sombra del caudillo*. Edición Crítica. Rafael Olea Franco Coord. Ligugé: Colección Archivos, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Herlinghaus, Hermann. *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan, 2008
- Hinkelammert, Franz J. *Teología del mercado total: ensayos económico-teológicos*. La Paz, Bolivia: HISBOL, 1989.
- Itzigsohn, José y Matthias vom Hau. "Unfinished Imagined Communities: States, Social Movements, and Nationalism in Latin America." *Theory and Society*, Vol. 35, No. 2 (2006): 193-212.
- Johansson K., Patrick. "Los coloquios de los Doce: explotación y transfuncionalización de la palabra indígena" en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*. Coord. María Masera. Barcelona: UNAM-Azul Editorial, 2002. 211-34.
- Jung, C. G. *Psychology and Western Religion*. Princeton: Princeton UP, 1984.
- . *Psychology and Religion*. New Haven: Yale UP, 1938.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: CONACULTA, 1994.

“Las relaciones Iglesia-Estado en México, una historia de encuentro y desencuentros.”

Boletín Informativo de la Dirección General del Archivo Histórico y Memoria Legislativa, Año III No. 25 (2003). Web. http://www.senado.gob.mx/content/sp/memoria/content/estatico/content/boletines/boletin_25.pdf

Leal, Luis. “El Corrido de Joaquín Murrieta’: Origen y difusión.” *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, Vol. 11, No. 1 (1995): 1-23.

León-Portilla, Miguel y Earl Shorris, antologadores. *Antigua y nueva palabra: una antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Aguilar, 2004.

Liera, Óscar. “El jinete de la Divina Providencia”, en *La nueva dramaturgia mexicana*. Selec. Introd. Vicente Leñero. México: CONACULTA; Ediciones El Milagro, 1996.

Lindemann Nelson, Hilde. *Damaged Identities, Narrative Repair*. Ithaca: Cornell UP, 2001.

Los escritores indígenas actuales I. Poesía, narrativa, teatro. Prolog. Selec. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1992.

Los escritores indígenas actuales II. Ensayo. Prolog. Selec. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1992.

Lund, Joshua. “A Large Aggregate of Men: Garro, Renan and the Failure of Alliance.” *MLN* Volume 121, Number 2, (2006): 391-416.

M. González, Fernando. *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la cristiada*. México: Plaza y Valdés; UNAM; Inst. de Inv. Soc., 2001.

M. Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología de América Latina*. Perú: Trotta; Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Martínez de Codes, Rosa María. *La Iglesia Católica en la América independiente (siglo XIX)*. Madrid: Mapfre, 1992.

May May, Miguel. “La formación de escritores en lengua maya” en *Los escritores indígenas actuales II. Ensayo*. Prolog. Selec. Carlos Montemayor. México: CONACULTA, 1992. 113-27.

- Mendoza, Élmer. *El amante de Janis Joplin*. México: Tusquets, 2005.
- . “Una de Malverde” en *Cada respiro que tomas*. Culiacán, México: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional del Gobierno del Estado de Sinaloa, 1991. 57-8.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*. Trad. Tomás Segovia. México: Vuelta, 1989.
- . *La Cristiada*. 3 tomos. México: Siglo XXI, 1973.
- . *Pro domo mea: “La Cristiada” a la distancia*. México: CIDE, 2004.
- . *Tierra de cristeros ¡Viva Cristo Rey!* Guadalajara: U de G, 2002.
- Miller, Barbara. “The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: Las Señoras y Las Religiosas.” *The Americas* Vol. 40, No. 3 (1984): 303-323.
- Monsiváis, Carlos. “Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente” en Juan Rulfo, *Toda la obra*. Madrid: Colección Archivos, 1992. 833-42.
- Montemayor, Carlos. *Literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- . Coord. *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: CONACULTA, 1993.
- Navarrete, Heriberto. *Por Dios y por la patria*. México: Editorial Jus, 1961.
- Negrín, Edith. *Entre la paradoja y la dialéctica*. México: Colegio de México, 1995.
- . *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*. CU, México: Coord. de Dif. Cult.; Dir. de Lit.; UNAM; ERA, 1999.
- Nietzsche, Friedrich *La genealogía de la moral*. Introd. Traducc. y notas, Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Park, Jungwon. “Sujeto Popular entre el Bien y el Mal: Imágenes Dialécticas de ‘Jesús Malverde’.” *CiberLetras* 17. (2007). Web.

<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v17/park.html>

Peniche, Paola y Gabriela Solís Robleda, eds. *Idolatría y sublevación*. Mérida, México: UA de Yucatán, 1996.

Okada, Atsumi. "El impacto de la revolución mexicana: la compañía constructora Richardson en el valle del Yaqui (1905-1928)." *Historia Mexicana*, Vol. 50, No. 1 (2000): 91-143.

Orsi, Robert A. *Thank You St. Jude. Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven-London: Yale UP, 1996.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Cuadernos Americanos, 1950.

———. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1959.

———. *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. México: ERA, 2002.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Ramírez Rancaño, Mario. *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*. México: UNAM-IIS, 2006.

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: FCE, 1987.

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Revueltas, Andrea y Philippe Cheron, comps. *Conversaciones con José Revueltas*. México: ERA, 2001.

Revueltas, José. *El luto humano*. México: FCE, 1985.

———. *Dios en la Tierra*. México: ERA, 1979.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. Trad. Ángel María Garibay. México: FCE, 1986.

Roselló, Estela. *Así en la tierra como en el cielo: Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. México: COLMEX, 2006.

Ruiz Abreu, Álvaro. *Cristera, una literatura negada, 1928-1992*. México: UA Metropolitana-

- Xochimilco, 2003.
- Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Madrid: Colección Archivos, 1992.
- Salles, Vania y José Manuel Valenzuela Arce. *En muchos lugares y todos los días: vírgenes, santos y niños Dios: mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: El Colegio de México, 1997.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York-Oxford: Oxford UP, 1985.
- Sierra O'Reilly, Justo. *Indios de Yucatán*. Mérida, México: UA de Yucatán, 1994.
- Sommers, Joseph. "A través de la ventana de la sepultura: Juan Rulfo" en Juan Rulfo, *Toda la obra*. Madrid: Colección Archivos, 1992. 728-40.
- Steele, Cynthia. "Testimonio y autoridad en 'Hasta no verte Jesús mío,' de Elena Poniatowska" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, (1992): 157-183.
- Trigo, Pedro. *Cristianismo e historia en la novela mexicana contemporánea*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1987.
- Valenzuela Arce, José Manuel, Comp. *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte, 1992.
- . *Impecable y diamantina: la deconstrucción del discurso nacional*. México: COLEF-ITESO, 1999.
- Vanderwood, Paul J. *Juan Soldado: rapist, murderer, martyr, saint*. Durham, N.C.: Duke UP, 2004.
- . "El bandidaje en el siglo xix: una forma de subsistir." *Historia Mexicana*, Vol. 34, No. 1 (1984): 41-75.
- . "Millenarianism, Miracles, and Materialism." *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, Vol. 15, No. 2 (1999): 395-412.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. México: Asociación Nacional de Libreros, 1983.

Vázquez Parada, Lourdes Celina. "La guerra cristera y los procesos de canonización en México." en *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*. Edit. Fernando Armas. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia U. Católica del Perú, 2004.

———. *Testimonios sobre la revolución cristera: Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*. Guadalajara: UDG-Colegio de Jalisco, 2001.

Velasco Toro, José. "La rebelion yaqui en Sonora durante el siglo XIX." *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 48, No. 1 (1986): 237-256.

Villanueva V., Nancy B. "Aprendizaje y uso de la lengua maya de niños en edad preescolar" en *Memoria del Cuarto Congreso Internacional de Mayistas*, México: UNAM, 2003. 269-77.

Villoro, Luis. "De la función simbólica del mundo indígena" en *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. tomo II. Comp. Leopoldo Zea. México: FCE, 1993. 429-36.

Williams, Peter W. *Popular Religion In America: Symbolic Change And The Modernization Process In Historical Perspective*. Urbana: U of Illinois P, 1989.

Yépez, Heriberto. *Tijuanologías*. México: Libros del Umbral, 2006.

Se puede decir que en mayo de 1524, con la llegada de doce franciscanos a territorio mexicano comienza la historia de lo que sería el cruce de dos grandes instituciones en este país: la Iglesia Católica y lo que Ángel Rama bautizó como la ciudad letrada”.

Esta fundación doble y simultánea no sólo se trata de una continuación de la tradición religiosa y literaria hispánicas, sino que representa de hecho el inicio de una tradición que en la misma España se estaba consolidando apenas con la unificación política y religiosa de la península al final de la Reconquista, y la institucionalización de la lengua castellana con la Gramática de Nebrija. Es decir, que en América, y en nuestro caso en la Nueva España, asistimos a la consolidación de la hegemonía de estas tres instituciones: el imperio, la iglesia y la letra.

