

The Pennsylvania State University  
The Graduate School  
Department of Spanish, Italian and Portuguese

**AFTER THE STORM DIDN'T COME, THE CALM: LOVE, MEMORY, AND  
IDENTITY IN THE MODERN MEXICAN NOVEL, 1947-1963**

A Dissertation in  
Spanish  
by  
Luis Flores-Portero

© 2012 Luis Flores-Portero

Submitted in Partial Fulfillment  
of the Requirements  
for the Degree of  
Doctor of Philosophy

August 2012

The dissertation of Luis Flores-Portero was reviewed and approved\* by the following:

John A. Ochoa  
Associate Professor of Spanish and Comparative Literature  
Dissertation Advisor  
Chair of Committee

Nicolás Fernández-Medina  
Assistant Professor of Spanish

Guadalupe Martí-Peña  
Assistant Professor of Spanish

Stephen Wheeler  
Associate Professor of Classics

Chip Gerfen  
Professor of Spanish Linguistics  
Head of the Department of Spanish, Italian and Portuguese

\*Signatures are on file in the Graduate School

## ABSTRACT

My dissertation focuses on the second generation of novels of the Mexican Revolution, and on the related debate concerning the death of the revolutionary ideals of freedom, justice, and land reform. Some were pronounced dead after the 1940s.

Through the analysis of 4 novels of the “segunda novela de la Revolución;” namely *Before the Storm* (1947) by Agustín Yáñez, *Pedro Páramo* (1955) by Juan Rulfo, *The Death of Artemio Cruz* (1962) by Carlos Fuentes, and *Recollections of Things to Come* (1963) by Elena Garro, I aim to answer the following question: not whether there was still some life that could be prophesized after the death of the Revolution, but rather if there had actually been life before that apparent death.

Theoretically, to address the stagnant death prevalent in Mexico, I start from a detail left unarticulated by Joseph Sommers in *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel* (1968). In this landmark work, Sommers pointed out that the second novels of the Revolution after *Before the Storm* of 1947, introduce psychological depth and “themes of love.” In relation to the latter, I argue that they shed light on the secular, rhetorical discourse of the ruling P.R.I. (which, predictably, was not going to acknowledge the death of the Revolution). In 1942, President Manuel Avila Camacho gave a speech defending love as a necessary tool for the national construction.

From all the above, I bring up the first and main issue organizing my project, a fundamental dynamic which began in the 1940s: the un-discussable death of the Revolution and its goals could be addressed mostly literarily, and indirectly, as a stagnant death; that is, in terms of past, present, and future frustrations of love. This dynamic is

markedly different from the one of the “first generation” of the *novelas de la revolución*, and raises the second main issue I explore: how far can this sublimation of the death of the Revolution extend sustainably?

Critically informed by Frantz Fanon and Michel Foucault, the “segunda novela de la Revolución,” featuring these “themes of (frustrated) love,” comprises the core of my dissertation to elucidate Mexican neocolonialism and the latest defense of love in 1942 by the declining P.R.I. “before” the death of the Mexican Revolution. This situation ultimately addresses the theme of lifelessness in the cultural discourse beginning not only in the 1940s, but mainly in the overall history of Mexico, marked by the circular return of violence and the triumph of Evil that prevents the materialization of a “new man.”

**“*Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez o las estrategias de supervivencia de la Revolución Mexicana.”** This chapter is a good arena to explore all the above: what kind of life or love was there anytime and anywhere in Mexico, traditionally characterized by what the nineteenth-century historian José María Luis Mora Lamadrid called “esprit de corps.” Yáñez’s novel addresses not the defense of love, but rather the danger of its impossibility that ultimately leads to violence and hysteria. Relying on Frantz Fanon’s *The Wretched of the Earth* (1963), I study the desperation of the *Ancient Regime* to hold on to (neo)colonial power by imposing fears and myths, which ultimately magnifies the irrational libido of the “natives.” The end of the novel portrays the declining “settlers” facing their own fears or myth and, by extension, their own failure of the libido. This type of self-consciousness finally brings some melancholic peace to the main character of the novel: the priest Don Dionisio.

Curiously enough, Yañez found inspiration for this first novel in Gabriel Faure's *Requiem*, which I use as the thematic thread in my dissertation to articulate my thesis on this contradictory calm or death before/overlapping with the lack of Freedom and the death of the Revolution after 1940s.

**“*Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo más valer no haber nacido.”** Rulfo's novel continues addressing this sublimated death by exploring the cultural memory of Mexico's “caudillos.” In *Pedro Páramo*, it is marked by a futile search for love, which in turn is linked to death. Here, I return to Avila Camacho's defense of love as part of the political sway to the right during his presidency, which was characterized by the rapprochement of left-leaning Mexico towards the United States in the capitalistic sphere, especially in the context of the Second World War. In this chapter, I invoke as a thematic touchstone a Hollywood movie of the 1940s: Frank Capra's *It's a Wonderful Life* (1946). This film, featuring George Bailey's recovery of the memory of his life and loves thanks to Divine Providence, results in a reaffirmation and love of the community. This stands in diametrical contrast to Juan Preciado in *Pedro Páramo*, who also engages in a return to memory, but in his case this leads to impossible love, Evil, and death.

**“*La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes o la memoria del deseo (in)satisfecho.”** Here I explore what Fuentes called “the death of life,” which runs parallel to “the life of death” of his novella “*Aura*,” published the same year. Relying on Foucault's *History of Sexuality I* (1976), I approach this novel as a deathbed confession. Via this triple-voiced declaration of guilt, the character of Artemio Cruz finally discovers and begins to admit that his life and his identity (and by extension Mexico's) were determined by exactly the same oppressive powers that (t)he(y) opposed from an early

age. To articulate this position, I rely on careful close readings of the dates given in the sections narrated in third person. There is a hidden correspondence, I argue, between the events set in 1903 and those of 1503 during the Spanish Conquest, with overall implications for the history of Mexico.

***“Los recuerdos del porvenir (1963) de Elena Garro o mírame antes de quedar convertida en piedra.”*** In the last chapter I also emphasize the second issue of my dissertation, regarding how far the sublimation of the death of the Revolution can extend sustainably. Particularly, I explore the historical reach of this sublimation: how far does it go into the past, marked by identity-building confessional practices? Here I rely on Elena Garro’s novel, set during the “revuelta cristera,” as the final awareness of two warring sides trapped in a historical continuum of violence, repression, alienation, and “otherness.” Ultimately, the characters of Garro’s novel find out that they cannot dispose of the libido or their overall status as colonized subjects in search for self-recognition through love.

## TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGMENTS.....	ix
Introduction.....	1
Chapter 1 <i>Al filo del agua</i> (1947) de Agustín Yáñez o las estrategias de supervivencia de la Revolución Mexicana en el “lugar del Arzobispado” .....	46
Chapter 2 <i>Pedro Páramo</i> (1955) de Juan Rulfo o más vale no haber nacido.....	73
Chapter 3 <i>La muerte de Artemio Cruz</i> (1962) de Carlos Fuentes o la memoria del deseo (in)satisfecho.....	101
Chapter 4 <i>Los recuerdos del porvenir</i> (1963) de Elena Garro o ¡Mírame antes de quedar convertida en piedra!.....	135
Conclusion.....	167
Works Cited.....	173

## ACKNOWLEDGEMENTS

En lo que respecta al apartado familiar de mis agradecimientos, la totalidad de este trabajo, y cualquier futuro que le depare, no hubiera sido posible sin el apoyo de mis padres y hermanos, a veces hasta ayudando con el inevitable silencio y la distancia que supone vivir en otro país. Esta tesis doctoral no se hubiera hecho realidad sin la ayuda de todos los que todavía quedan al otro lado del “charco.” A este punto de mi vida regresa no menos el recuerdo de quien ya no está o se quedó en el camino. Rememoro aquí a mi abuela Margarita, una señora que apenas tuvo tiempo de disfrutar de su pensión tras jubilarse, tan merecida después de una vida dura de trabajo, especialmente tras perder a su marido una vez concluida la Guerra Civil Española. Como ella siempre me decía hasta que se murió, cuando yo contaba con 13 años, “a tu abuelo lo mataron las trincheras, y los reumas que dejaban posteriormente a muchos soldados como él.” En éstas nació mi adorada madre, que nunca conoció a su “papá,” o al menos no le dio tiempo en sus primeros 14 meses de vida. De mi abuela Margarita, la mujer que me dedicó horas incansables, recibí una férrea pero no menos útil disciplina. En conjunto, sigo agradeciéndole con días todo lo que depositó en mí, incluso alguna que otra “regañina” a causa de mis incansables travesuras.

Mientras el tiempo sigue transcurriendo y recuerdo algunas de aquellas “travesuras,” elegí desde hace ya algún tiempo el camino de la literatura, no menos disciplinario, y quién sabe si hasta peligrosamente “accidental” como le sucede al personaje de “El sur” de Jorge Luis Borges. Sea como sea, las siguientes personas cooperaron igualmente para encaminarme a las “mil y una noches” de esta profesión,



empezando por una profesora de literatura en mi último año de la “secundaria,” a la que nunca olvidaré, aunque ya ni recuerde su nombre... Si la traigo aquí especialmente es porque, aquel difícil año de mi vida –sólo comparable a los últimos–, su clase fue la única que aprobé en junio (el resto en septiembre para sorpresa de todos, incluido yo mismo) antes de entrar en la Universidad de Extremadura, Cáceres, al programa de Filología Inglesa. Los excelentes resultados cosechados allí me permiten no tener que escribir estos agradecimientos en la lengua de Shakespeare, aunque agradezco no menos los medios con que contaban para lo que finalmente podían lograr, incluido que yo acabara viajando en 2002 a este país gracias a una de sus becas de intercambio.

Si sirve de algo todo esto hoy y mañana, las siguientes personas deberían verse agradecidas o engrandecidas sin sumar un gramo a su peso real, que en oro es incalculable para mí: de mi paso por Kalamazoo College, Enid Valle es mucho de lo que renace a mi memoria cada día. De Western Michigan University, donde realicé mis estudios de maestría, Jorge Febles se merece la mayor parte del crédito, aunque cometo un error no mencionando al resto del plantel de profesores que siguen realizando una excelente labor en el programa sub-graduado y graduado de español. A ambos profesores debo su guía en los primeros meses y años tras mi llegada a este país, donde soñaba vivir cuando era muy joven y ahora sólo quiero despertar para saber si todavía es un sueño, o quizás una más de mis pesadillas. La ficción narrativa me sigue ayudando a des-cifrar este dilema.

No han derivado sin duda en una de esas pesadillas hasta ahora los excelentes consejos de dichos profesores, quienes me animaron a entrar en esta profesión. De sus resultados a corto y largo plazo, sólo ese juez implacable, el Tiempo, podrá decir si estos

profesores, a los que tanto admiro y quiero, tuvieron razón en algunas de sus predicciones. Hoy puedo agradecerles, sobre todo, el empuje y los ánimos. Con mi empeño, renovado en la lucha del día a día, espero seguir agradeciéndoles su labor con mi propia dedicación, empezando por el presente logro de doctorarme, el cual no es “moco de pavo.”

De mi paso por Penn State, agradezco cada día la confianza que Chip Gerfen depositó en mí desde el principio, cuando todavía me encontraba en Western. Gracias, Chip, por todo tu apoyo, en los momentos fáciles y muy especialmente en los no tanto. Agradezco, no menos, la labor realizada con tanta pasión y amor a esta profesión por la Prof. Priscilla Meléndez. Sin sus sabios consejos nunca hubiera sacado adelante mi artículo publicado en *Latin American Literary Review* allá por 2008.

De los compañeros o estudiantes graduados, la lista puede ser larga o corta, según se mire, pero hay una persona a la que no puedo dejar de mencionar: Juan Pablo Neyret. Con él he compartido mil y una noches en el Aleph con charlas de todo pelo, no sólo las literarias, que suelen ser las menos jugosas...

Finalmente, además de agradecer a los otros tres miembros de mi comité doctoral todas las molestias que se están tomando para recorrer conmigo este camino, la Profesora Guadalupe Martí-Peña, el Profesor Nicolás Fernández-Medina, y el Profesor Stephen Wheeler, reservo para el final a mi director de tesis, el Prof. John Ochoa. Con él sabía, desde que llegó a Penn State en 2006, que acabaría escribiendo mi tesis doctoral, y sólo me faltó comunicárselo el primer día de su primera clase aquí. De John recordaré muchas cosas, y seguramente más y más conforme pasen los años, empezando por su excelente humor, que a veces sólo hace acto de presencia en el espacio más reducido de su oficina.

Como a él le gusta decir en sus clases, lo que hacemos o leemos es "pesado," así que hay que aligerarlo, y para ello nada como buscar a veces los espacios de la literatura donde reina el humor y el desenfado, además de los fracasos.

Podría terminar este punto final de mis agradecimientos hablando de la paciencia que ha tenido John conmigo, así que prefiero confiar que, pese a todo, haya merecido la pena y esta tesis doctoral sea digna de él y de esta institución, pero sobre todo de su confianza en mí. Espero, sobre todo, que esta aventura que estoy concluyendo, tan desconocida como intransferible o insufrible a veces, no deje un recuerdo muy "pesado" a una persona que exhibe una gran dosis de humanidad (pese haber perdido algo de su peso en los últimos tiempos...), así como un excelente olfato para esta profesión, en todas sus dimensiones. Llegó a Penn State con una difícil tarea: reemplazar al Prof. Aníbal González. No me cabe ninguna duda de que su paso por aquí dejará una profunda huella, como la dejó aquél antes de su marcha a Yale University. Yo le deseo todo lo mejor, y le agradezco su compañía en este largo viaje, del que quizás hubiera preferido apearse en algún momento, algo que no me es ajeno... Este tipo de errores o carencias, los que más importan a la postre, son sólo míos y, sintiendo mucho que otros los sufran sin pedirlo, me siguen recordando por qué, no por otra razón, he elegido el complicado mundo de la literatura. Sé que, como a buen seguro me diría John, se trata de "comer menos ansias." Lo seguiré intentando, Profesor, no le quepa duda, y se lo agradeceré toda la vida, toda la muerte...

*A mi familia, por todo*

<<La pregunta no es si hay vida después de la muerte; la pregunta es si hay vida antes de la muerte>>

Julio Llamazares, *Escenas de cine mudo* (1994)

The past is never dead. It's not even past.

William Faulkner, *Requiem for a Nun* (1951)

DESDE la puerta de <<La Crónica>>  
Santiago mira la avenida Tacna, sin amor:  
automóviles, edificios desiguales y  
descoloridos, esqueletos de avisos  
luminosos flotando en la neblina, el  
mediodía gris. ¿En qué momento se había  
jodido el Perú?

Mario Vargas Llosa, *Conversación en La Catedral* (1969)

## Introduction

### **México en su encrucijada**

Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas. (Jorge Luis Borges. “La esfera de Pascal.” 1951)

En *Las buenas conciencias* (1959) de Carlos Fuentes, la voz narrativa reconstruye la evolución de la familia Ceballos y condensa, como sigue, el devenir histórico de México, antes y después de su revolución de 1910:

¿No debían los Ceballos su fortuna y posición a la buena voluntad de los gobernadores Muñoz Ledo y Antillón? ¿No habían incrementado una y afirmado otra, merced a la del general Díaz? ¿Por qué, ahora, habían de enajenarse la del general Calles? O la del general Cárdenas, cuando demostró que no sería un pelele. O, por fin, la del general Ávila Camacho, durante cuya presidencia Jorge Balcárcel se permitió el lujo de sincronizar sus creencias privadas con sus declaraciones públicas. “Siempre dije –explicaría entonces– que las Revoluciones, como los vinos, se suavizan con el tiempo. Decididamente hemos superado la etapa de los excesos.” De esta manera, y gracias a esta filosofía el tío pudo ser, sucesivamente, diputado local, director de banco y, a partir de 1942, próspero prestamista. (38)

A tenor de esta somera reconstrucción de la historia del país, el año de 1942 se erige simbólicamente en un parteaguas para el devenir de México. Éste viene marcado por dos etapas: una primera etapa, caracterizada por “excesos”, y otra segunda etapa donde parece prevalecer la ausencia de aquéllos. Igualmente, a tenor de la personalidad

de Jorge Balcárcel, a partir de 1942 el plano público y el privado empezarían a coincidir y, por lo tanto, la autenticidad del personaje se concretaría en su posición como prestamista dentro del capitalismo que finalmente arribó en México, especialmente una vez ahuyentados aquellos “excesos mexicanos” previos. Sin embargo, conforme avanza la novela de Fuentes, observamos que Balcárcel ejerce un fuerte papel autoritario sobre la familia, recalando finalmente en un burdel en busca de algo de amor. En este espacio, frente a los ojos de su sobrino Jaime Ceballos, se desenmascara la fusión del plano público y el privado de Balcárcel, quien “vio a Jaime y se paralizó en una posición ridícula. Jaime besó a la muchacha de los lunares y salió de la casa” (175).

Centrado no sobre la obra del escritor mexicano recientemente fallecido Carlos Fuentes, y sí en cambio sobre cuatro novelas de la Revolución Mexicanas escritas a partir de 1942 –o, exactamente, 1947, pese a que 1942 sobrevolará en todo momento este estudio–, el presente proyecto pretende profundizar en la frustración amorosa como un proceso paralelo para la falta de libertad en el devenir histórico y cultural de México. Con la derrota de Eros frente a Tanatos en la evolución cultural del país previa a 1942 podremos, además, ahuyentar el “cansino” debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana a partir de los años 40. Mayormente, podemos elucidar la consecuente victoria de la violencia y, en definitiva, la del Mal frente al Bien en México a raíz de fracasos o “excesos amorosos” para lo cual únicamente resta un sentimiento de compasión en el mexicano.

Todo ello podría servir para interpretar el “acto gratuito” de violencia sufrida por el gato que asesina sin compasión Jaime Ceballos al concluir *Las buenas conciencias*. Sin embargo, aquí nos limitaremos a analizar cómo la “frustración amorosa” constituye no

sólo la base temática de muchas novelas –no únicamente mexicanas– sino especialmente cuatro de la “segunda novela” de la Revolución Mexicana: *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo, *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes y *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro.

La “primera novela” de la Revolución Mexicana, por su parte, vino marcada por la “crónica” ficcional y episódica como respuesta al evento más relevante en la historia del país tras su independencia en 1821. La visión narrativa del conflicto, en novelas como *Los de abajo* (1915) de Mariano Azuela, *El águila y la serpiente* (1928) y *La sombra del caudillo* (1929) de Martín Luis Guzmán, y *El resplandor* (1937) de Mauricio Magdaleno, reflejaba la ironía y un cierto distanciamiento naturalista como prolepsis del fracaso de la Revolución Mexicana. En *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel* (1968), Joseph Sommers califica esta “primera novela de la Revolución” como formación del nacionalismo literario, extendiéndola hasta 1947 cuando se publica *Al filo del agua* de Agustín Yáñez (5). Por su parte, Walter M. Langford en *The Mexican Novel Comes of Age* (1971) señala lo siguiente:

The most common characteristics of the novel of the Revolution were pretty well established by Azuela and remained rather constant. The theme was the Revolution itself or its effects on the Mexican people in one way or another. The focus was semihistorical, documentary, often personal. As a result, little imagination is found in these works, to the extreme that their sameness of theme becomes almost monotonous and surely contributes a limitation if not an outright defect. (38)



En la vida mexicana, la “primera novela” de la Revolución moría coincidiendo con el agotamiento tras el sexenio de Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940) y sus serios intentos de poner en práctica el ideal revolucionario de “justicia, tierra y libertad”. Tras este gobierno, la sociedad mexicana tuvo que enfrentarse a una cruda realidad en forma de pregunta que principiaría en la década de los 40 con el conocido debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana. El escollo a salvar parecía ser el siguiente: cómo renovar el discurso y el proyecto revolucionario desde los órganos de gobierno encargados de ello para no caer en la desesperanza o la melancolía a todos los niveles de la sociedad. Por el camino, se necesitaba además evitar a toda costa en México un nuevo levantamiento revolucionario como el de 1910.

El año que marca el contexto de este debate social y político, con su consiguiente malestar y peligrosidad, es 1947. Ese año, voces disonantes con la acción política del Partido Revolucionario Institucional, como la de Daniel Cosío Villegas, proclaman la muerte de la Revolución.<sup>1</sup> Por su parte, ese mismo año Rodolfo Usigli hace un serio intento de llevar la tragedia clásica al teatro mexicano con el estreno de *El gesticulador*. El fracaso reconocido por el propio Usigli para lograr su empeño trágico, por la hipocresía del político mexicano que denuncia el dramaturgo, se adelanta en el tiempo a la fulminante reacción desde los órganos del poder del P.R.I. Éstos ordenan sacar *El*

---

<sup>1</sup> Más concretamente, a través de su ensayo “La crisis de México” (1947), aparecido en *Cuadernos americanos*. En *México: Biography of Power: A History of Modern Mexico 1810-1996* (1997), Enrique Krauze relata esta denuncia de Villegas como sigue: “Cosío spoke of the Revolution as a historical fact and a national program that had corresponded “genuinely and deeply to the needs of the country” but was now on its deathbed. One by one he examined each of its original intentions –the impulse toward democracy, the commitment of the people to social justice and economic improvement in country and city, the nationalist zeal, the crusade for education– explaining in each case how they had been adulterated or abandoned” (524).

*gesticulador* de la escena teatral mexicana. La razón esgrimida por la acción gubernamental, y que atañe seriamente tanto a Usigli como a Villegas, dicta que nadie en México puede atreverse a proclamar la defunción de la Revolución, ya sea abiertamente desde el ensayo o “veladamente” desde el arte teatral.<sup>2</sup>

Con anterioridad a la censura del gobierno, más concretamente en 1942, el P.R.I. ya había empezado a contrarrestar el debate que se avecinaba sobre la muerte de la Revolución Mexicana. Para lograrlo, el Presidente Ávila Camacho ensalzaba las conquistas de la revolución a principios de los años 40, así como la necesidad de continuar con la construcción nacional. En una línea retórica diferente, marcada por la auto-crítica velada, durante su sexenio se realizó un curioso llamamiento a realizar el amor comunitario mexicano.

Pasemos entonces a contextualizar mejor este manejo de la retórica avilista hacia el sorprendente poder del amor comunitario, base del presente proyecto. Ello nos permitirá elucidar la emergencia de un discurso literario coetáneo en México, tan moderno como, una vez más, “polémico” (Bajtín 274). Todo ello nos servirá además, como señala Fernando Aínsa, para “llena[r] vacíos y silencios [que] pone[n] en evidencia la falsedad del discurso vigente” (27-8).

---

<sup>2</sup> Sobre la “hipocresía del mexicano,” Usigli se apoya en Samuel Ramos y su ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) para defender que “el mexicano es incapaz de objetivarse sinceramente” (184). Esta opinión se vierte en el “Epílogo sobre la hipocresía del mexicano,” que Usigli dice haber escrito “antes de haber hecho más que trazar el primer acto” de *El gesticulador* en 1938 (*El gesticulador*, 171). Esta expresión se repite hasta siete veces más en el “Epílogo” (186, 187, 191, 194-5, 195, 203 y 220). La última mención es, sin duda, la más contundente y en ella Usigli señala lo siguiente en relación a su ‘libro:’ “lo daré por bien quemado –y toda mi obra con él– si logra consumirse en el fuego de la acción de *un* mexicano menos hipócrita y capacitado para alcanzar una objetivación sincera de su espíritu, ¿Cuándo?” (220).

En *Is the Mexican Revolution Dead?* (1970), Stanley R. Ross señala lo siguiente sobre el giro retórico del P.R.I. en la dirección del amor:

It can be argued that the years of the administration of Manuel Ávila Camacho (1940-46), perhaps with antecedents in the final years of Cárdenas, represent a period of transition, a watershed of the old and the new, of the past and the future. (...) A peak is inevitably followed by a decline. Economist Jesús Silva Herzog, a devoted Cardenista, noted the descent from the revolutionary peak during the final years of the Cárdenas administration. He observed that even the revolutionary terminology was toned down. In part, the process was the result of change in the Mexican economy and society resulting from the program sponsored by Calles and Cárdenas. In part it was a response to the growing shadow of the Second World War. The war itself accelerated the process of change in Mexico, bringing settlement of differences with the United States and alliance with the forces arrayed against the Axis, technical assistance and financial aid for the modernization of Mexican production, and accumulation of exchange. (12)

Por su parte, Silva Herzog en su ensayo de 1947 “La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico,” cuya traducción se incluye en la conocida recopilación de Ross, contextualiza el llamamiento que hace el presidente Ávila Camacho a variar el rumbo del ideal social de la Revolución en la dirección del amor:

Mexico declared war against the Axis powers on May 22, 1942. The ideas and language of the Revolution were being replaced by new words and new opinions. President Ávila Camacho spoke then of unity and love among all Mexicans –a generous and reassuring doctrine inspired by Christianity and the lovely legend of

the terrestrial paradise. The big fish no longer would eat the small, the hawk and the dove, the wolves and the lambs, the jungle tiger and the mountain goat—all would live in peace. (106-7)

La temática amorosa constituye la base de la “segunda novela” de la Revolución Mexicana, como ha señalado Joseph Sommers. Sin embargo, el crítico estadounidense no profundiza en esta declaración y de ahí, en buena medida, la razón para el presente proyecto. En *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel* (1968), Sommers aduce que la temática amorosa representa una de las grandes diferencias que separan a la “primera” de la “segunda novela” de la Revolución, coincidiendo la publicación de *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez:

Clearly the novel of this [first] period directed its focus neither on problems of ontological scope nor on the perplexities encountered by the individual in society. Rather, it encompassed the range of dilemmas facing Mexico as a nation. It is no accident that themes of love are absent, while social exploitation, corruption of political power, and the omnipresence of violence and death dominates the literature. Similarly, the failure within these works to be concerned with individual psychology is consistent with the focus on man as a member of a national body. (34)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Para cerrar el “asunto” del salto entre la “primera” y la “segunda novela de la Revolución Mexicana,” remito al lector nuevamente al estudio de Sommers, *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel* (1968), probablemente el mejor ejemplo para observar detenidamente la división entre la primera y la segunda narrativa revolucionaria. Véase también Landford (39), así como la opinión de Carlos Fuentes en *Casa con dos puertas* (1970) al respecto de *Al filo del agua*. El novelista mexicano compara, por ejemplo, la aportación de la novela de Yáñez a la narrativa mexicana con la que se da en “[l]a literatura de la Revolución Soviética, abruptamente congelada por el zhdanovismo, [que] experimenta hoy la misma necesidad de asumir, con perspectiva, todo lo no dicho durante la dictadura de Stalin” (67).

Proponemos entonces con el presente proyecto de tesis doctoral que, con el giro a la derecha de la retórica gubernamental del P.R.I. en defensa del amor cristiano, se sublimó la frustración para los ideales de la Revolución Mexicana, no cumplidos satisfactoriamente desde su formulación constitucional en 1917. En este sentido, se iba depositando discursivamente toda la carga idealista del “Contrato Social” hacia el “amor mexicano”. Como consecuencia de este giro retórico de 1942, la construcción nacional – como la lucha revolucionaria *per se*– iba a ser ahora cosa de la capacidad amorosa y el sentido comunitario del mexicano. Sin embargo, no en la inflexión comunitaria sino en la individual, la convulsa historia mexicana se había caracterizado por el egoísmo personal y el fuerte caciquismo heredado, con el consiguiente peligro de que la continuidad y no la ruptura impidiera acabar con la dinámica de egoísmo y la falta de amor que caracterizan la historia (neo)colonial del país.<sup>4</sup>

La susodicha temática amorosa, presente en el mensaje del Presidente del P.R.I. en 1942 con sus particulares fines sociales y pragmáticos, no resulta novedosa en la construcción discursiva de la Historia por el uso de dicha temática en la literatura, ahora también en la “segunda novela” de la Revolución Mexicana. En esta línea integradora del discurso amoroso en la construcción nacional, Doris Sommer, en *Fundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1993), se ocupa del plano de la ficción y el

---

<sup>4</sup> Véase *México: Biography of Power: A History of Modern Mexico 1810-1996* (1997) de Enrique Krauze. Igualmente, póngase por de pronto especial atención en las siguientes palabras de Agustín Yáñez en *El contenido social de la literatura iberoamericana* de (1944): “En esta galería de caracteres literarios quedan elaborados con precisión los diversos procesos sociológicos integradores de la historia iberoamericana y el sentido que los preside. Con efecto, la vida –realidad y ficción– de estas criaturas nos entrega las causas de fenómenos como *la subsistencia del régimen colonial* en la economía y en el pensamiento de nuestros países, el predominio de la iniciativa extranjera, el auge del imperialismo que hace fácil presa en hombres, tierras y riquezas autóctonos, el instinto revolucionario y anárquico, la propensión a las dictaduras, la inercia de las masas igualmente sometidas a la tiranía o arrojadas a la revolución, la convivencia de una extrema religiosidad y de un jacobinismo rabiosamente irreligioso” (65-6) (cursiva mía).

“romance” que recorren la novela europea y americana de mediados del XIX (13-14). Por su parte, según Hayden White en *Metahistory* (1973) ambos discursos encuentran un punto de apoyo a partir de la filosofía hegeliana de la Historia Universal, esto es, “the most poetic, taking as its subject the whole known historical world and fashioning it, in response to apprehended ideal forms, by metaphor, into a coherent poetic whole” (92).

En *The Philosophy of History* Hegel enfatiza el paralelo entre la familia y el Estado, mediados ambos por el amor, precisamente:

[The Family] live[s], therefore, in a unity of feeling, love, confidence, and faith in each other. And in a relation of natural love, the one individual has the consciousness of himself in the consciousness of the other; he lives out of self; and in this mutual self-renunciation each regains the life that had been virtually transferred to the other; (...) The Spirit of the Family –the Penates– form one substantial being, as much as the Spirit of the People in the State; and morality in both cases consists in a feeling, a consciousness, and a will, not limited to individual personality and interest, but embracing the common interests of the members generally. (42)

Sin embargo, Hegel excluye las tradiciones y el mito para la construcción de la Historia Universal, no participando aquéllos en “the working up of the historical material [as] the main point” (4):

Historiographers bind together the fleeting elements of story, and treasure them up for immortality in the Temple of Mnemosyne. Legends, Ballad-stories, Traditions, must be excluded from such original history. These are but dim and

hazy forms of historical apprehension, and therefore belong to nations whose intelligence is but half awakened. (1-2)

Para corregir a Hegel, según Carlos Fuentes, no ya la “segunda novela” de la Revolución Mexicana, sino la “literatura de la Revolución Mexicana” *per se* principia con *Al filo del agua* de Agustín Yáñez (*Casa* 67). Para el escritor mexicano, la novela de Yáñez introduce “una perspectiva capaz de soldar las realidades y mitos en un proceso”.

Como apreciaremos a lo largo de los capítulos de este proyecto, la “segunda novela” de la Revolución echa mano de mitos y creencias finalmente socavadas para explicar las realidades y el devenir mexicano. Mayormente, la literatura de este periodo obra de esta forma para apuntalar la auto-conciencia del mexicano y elucidar la peligrosa búsqueda del amor en México, convertido en otro de esos mitos. A priori, el amor defendido por el P.R.I. en 1942 podía servir para sublimar la posible frustración del ideal revolucionario, como a continuación observaremos apoyándonos en ideas de Michel Foucault. En última instancia, con sus empeños por comentar la historia de México la “segunda novela” de la Revolución problematiza el discurso gubernamental, al tiempo que desenmascara la velada crítica a lograr el ansiado ideal revolucionario.

Entonces, con la publicación de *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, se empezaron a buscar respuestas para este problemático devenir de México marcado no por el “amor mexicano,” sino por su “sentimiento de frustración” que denuncia Yáñez en *El contenido social de la literatura iberoamericana* de 1944:

Fácil es hallar la herencia indígena en el modo que tiene Darío cuando recrea temas eternos, el *Carpe Diem* por ejemplo: pero es herencia indígena mezclada, desde luego con lo español, después con aires universales, que no invalidan el

metal primario, sino lo acendran. El sentimiento de frustración, muy persistente, vuelve aquí [a] compendiarla estructura mestiza de la personalidad humana y poética. (41)

La acción de la novela maestra de Yáñez, *Al filo del agua*, primera verdadera de la Revolución Mexicana según Fuentes (*Casa* 67), se sitúa justo antes del estallido revolucionario para rastrar la “frustración amorosa” en el devenir cultural mexicano. Desde el inicio de la novela, se alerta sobre la peligrosidad en la frustración del amor. Más concretamente, al concluir el conocido “Acto preparatorio”: “Entre mujeres enlutadas pasa la vida. Llega la muerte. O el amor. El amor, que es la más extraña, la más extrema forma de morir; la más peligrosa y temida forma de vivir el morir” (19). Seguidamente, la novela se caracteriza por la búsqueda incansable de sus personajes por realizar el sentimiento amoroso, todo lo cual va dando al traste con las esperanzas y la empresa de “purificación” y “justicia” del cura don Dionisio, a quien la Divina Providencia le paga trayendo la Revolución (398). Finalmente, ayudándose de la tonalidad mortuoria del *Réquiem* de Gabriel Fauré, *Al filo* arroja luz sobre la peligrosa búsqueda circular de Eros en México, antes y después de la Revolución Mexicana, y la consecuente victoria de Tanatos. De esta forma, concluye el viaje auto-consciente de la identidad mexicana marcada por la frustración.

El recuento de la memoria cultural mexicana imbricada por las cuatro novelas que aquí se analizan, revisiona el devenir mexicano previo al “llamamiento” del P.R.I. y su fe en el “amor mexicano”. Frustrado éste a tenor de los hechos y, en especial, la violencia desatada en estas novelas, se apuntala la auto-conciencia mexicana. Esta, como “recuerdos del porvenir” a través de la literatura, viene caracterizada por lo que ha sido



con anterioridad a 1942, pero también, a tenor del título de la novela de Garro, de lo que ha sido o será a partir de entonces si recalamos en la violencia desatada en 1968 en México.

Como se apreciará en este proyecto en torno a la frustración del amor en México y la victoria del Mal sobre el Bien, esta violencia, así como la auto-conciencia mexicana, viene determinada por el pasado y no reside en el futuro, todo lo cual Jean Paul Sartre critica al respecto la obra de William Faulkner, de gran influencia en la literatura mexicana y latinoamericana en general. Maarten Van Delden aduce lo siguiente en *Carlos Fuentes, México, and Modernity* (1998):

In his essay on *The Sound and the Fury*, for example, Sartre criticizes Faulkner for creating characters who are wholly determined by the past. This, Sartre argues, is a falsification of human experience: “The nature of consciousness implies on the contrary that it leaps ahead of itself into the future: one can only understand what consciousness is by understanding what it will be.” (209-10)

Entonces, con el presente proyecto se elucidará el recuento de la memoria cultural de México en la frustración del “amor mexicano” para elucidar la conciencia y la identidad de lo que se ha sido y se será a partir de 1942. Más concretamente, tras haber fracasado la unidad nacional que dio pie al “llamamiento amoroso” del P.R.I. Este recuento, marcado por la desestabilización del Poder en nuestras novelas como un proceso para la crisis nacional, principia con la novela de Yáñez, *Al filo del agua*, situada justo antes del estallido revolucionario de 1910, y continúa en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes y *Los recuerdos del porvenir* de

Elena Garro. Como observaremos al concluir este proyecto, en la búsqueda frustrada de apuntalar la unidad nacional y el “amor mexicano”, la represión y la reacción violenta por resentimiento perpetúa peligrosamente las estructuras neocoloniales de México, así como “la dictadura perfecta” que Mario Vargas Llosa denunció en 1990. En este sentido, nuestro análisis, en torno a un fuerte determinismo en México, problematiza la opinión de al Sartre al autentificar y no falsificar la experiencia humana.

Como consecuencia de este determinismo en el devenir, todo lo cual va siendo intuido por algunos personajes de nuestras novelas, observaremos unos fuertes deseos de huida a causa de la represión ambiental y el consiguiente imperio de la violencia. Para entender mejor todos estos deseos de huida, debemos recalar en la filosofía de Friedrich Nietzsche a la hora de subvertir las creencias platónicas de las cuales se nutrió el Cristianismo. En *Religion: The Classical Theories* (1999), James Thrower resume la tesis nietzscheana en *The Twilight of the Idols* como sigue:

Nietzsche saw Christianity, as he saw all post-archaic religions, as having propagated a dualistic world-view in which life in this world was something from which men or women needed to be redeemed. This leads, Nietzsche argued, to the espousal of an ascetic ideal which denigrates life in this world and which recommends flight from it –an attitude to which Nietzsche, like Feuerbach, was vehemently opposed. Thus in *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche entreats men and women to remain faithful to the Earth and not to believe those who speak to them of superterrestrial hopes. (140)

En este proyecto observaremos cómo estas “esperanzas ultraterrenales”, donde únicamente se hayan la felicidad y la libertad según la creencia de Gabriel Fauré (Duchen

70), son socavadas constantemente por la persistente búsqueda de realizar el amor y en mayor medida, por frustración de éste, a través del uso de la violencia y el Reino del Mal que mina las esperanzas (ultra)terrenales del mexicano.

Producto de este devenir, en última instancia se ve favorecida la “dictadura perfecta” denunciada por Vargas Llosa en 1990 y, con aquélla, el neocolonialismo mexicano, caracterizados ambos por la sublimación y la manipulación de la libertad y el amor a manos del Poder. Sobre cómo se apuntala la continuidad del Poder político, en *Power/Knowledge* Michel Foucault argumenta:

In the aspect of subjection to power, there is an equal tendency to ‘subjectivise’ it by specifying the point at which the interdict is accepted, the point where one says yes or no to power. *This is how, in order to account for the exercise of Sovereignty, there is assumed either a renunciation of natural rights, a Social Contract, or a love of the master.* (énfasis mío 140)

Según el filósofo francés, el ejercicio del Poder se sustenta básicamente sobre estos dos pilares que constituyen una dualidad de dependencia: entre el “Contrato Social” y el “amor del amo”.

En el México del 1942, la defensa del “amor mexicano” por parte del P.R.I., en torno al cual gira todo este proyecto, denotaba por sí solo la ausencia de dicha unidad. La sublimación del “Contrato Social” hacia el amor, pero también la amenaza que se cernía sobre ambos pilares, ponía claramente de relieve que el ejercicio del Poder atravesaba un periodo de crisis. En este sentido, Foucault suscita la siguiente pregunta extrapolable a México: ¿representa(ba) el “discurso amoroso” en México una estrategia compensatoria para la pérdida de fe en el “Contrato Social”, como extensión de las “esperanzas

(ultra)terrenales” y, en última instancia, para contrarrestar “la muerte de la Revolución Mexicana” que amenazaba el ejercicio el Poder junto a su proyecto nacional?

Todas las novelas aquí analizadas nos permiten responder a esta pregunta, pero también llegar más lejos aún, rescatando el sentimiento compasivo que imprime Yáñez a su novela con el *Réquiem* de Gabriel Fauré. Esta arquitectura de la novela responde a la “frustración amorosa” de los personajes, su progresiva pérdida de las esperanzas (ultra)terrenales y el regreso de la violencia que ha condenado históricamente a México. Frente a la pérdida de fe, la compasión y la catarsis que experimentan varios de los personajes de nuestras novelas, empezando por el cura don Dionisio apiadándose de su sobrina María: “Bendita seas, María, bendita sea tu perdición” (398).

En México, esta dinámica de frustración progresivamente auto-consciente y el sentimiento de (auto)compasión que se va gestando para nutrir de identidad al mexicano, no ha podido evitar la continuidad del imperio de la violencia, como aconteció en 1968 en la Plaza de Tlatelolco. Esta diatriba relanzó la represión y un nuevo baño de sangre que frustraría una vez más cualquier posible conato del “amor mexicano”. Visto este devenir indirectamente a través del microcosmos mexicano del “pueblo de mujeres enlutadas” de *Al filo*, o en Comala y en Ixtepec de *Pedro Páramo* y *Los recuerdos del porvenir* respectivamente, la consecuencia final es que México, por la “frustración amorosa”, queda anclado en un “lugar sediento” (*Los recuerdos* 11) o condenado a “morir de hambre” (*Pedro Páramo* 171). Este devenir concluye con la petrificación y el nihilismo del individuo tras la imposibilidad de lograr la libertad en el amor.

En última instancia, el quehacer literario de Yáñez, Rulfo, Fuentes y Garro iban apuntalando el despertar de la auto-conciencia mexicana ante la frustrada búsqueda de

amor y unidad nacional entregada a la lucha. Como propone Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, en la empresa de la libertad y la auto-conciencia se arriesga la propia vida: “It is solely by risking life that freedom is obtained; only thus it is tried and proved that the essential nature of self-consciousness is not *bare existence*, is not the merely immediate form in which it at first makes its appearance, is not its *mere absorption in the expanse of life*” (cit. en Fanon 218)

En *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro, por ejemplo, la memoria circular de Ixtepec se pone en marcha para revisar el fuerte determinismo tras el proceso frustrado de búsqueda de libertad y realización del deseo en el microcosmos mexicano de Ixtepec, entregado finalmente al recurso de la violencia generalizada. Este proceso concluye con la frustración de la libertad y la disolución de la comunidad, simbolizadas ambas por la petrificación de Isabel Moncada como símbolo del mal en la novela (13). Todo ello socava las esperanzas ultraterrenales y convierte la vida en “*mere absorption in the expanse of life*” (Fanon 218).

El planteamiento hegeliano, base de su dialéctica en torno a la consecución de la libertad y la trascendencia en la política de reconocimientos mutuos a través del *deseo*, se problematiza si atendemos a la cosmología de la Escuela de Mileto y las teorías de Anaxímenes, marcadas por el determinismo como ley en torno a los procesos de rarefacción y la condensación de los elementos (Russell 28).

Previamente a esta frustración de la vida y la victoria final de la muerte y el Mal, personajes como Isabel Moncada o el propio Pedro Páramo ven frustrados en todo momento los fines amorosos que ponen en práctica, y con ellos la empresa de la libertad

y una política de reconocimientos mutuos. En *Black Skin, White Masks* (1952) Frantz Fanon señala lo siguiente al respecto de esta política:

At the foundation of Hegelian dialectic there is an absolute reciprocity which must be emphasized. It is in the degree to which I go beyond my own immediate being that I apprehend the existence of the other as a natural and more than a natural reality. If I close the circuit, if I prevent the accomplishment of movement in two directions, I keep the other within himself. Ultimately, I deprive him even of this being-for-itself.

The only means of breaking this vicious circle that throws me back on myself is to restore to the other, through mediation and recognition, his human reality, which is different from natural reality. (217)

De esta forma, la cosmología de la Escuela de Mileto devuelve al ser su realidad natural, especialmente una vez que se ha visto frustrada la realidad humana conformada por el amor y la libertad.

Como a continuación observaremos con nuestra lectura de estas obras literarias de la “segunda novela” de la Revolución Mexicana, el fracaso del reconocimiento del “Otro” que fomente racionalmente la compasión y el “amor del mexicano”, todo lo cual queda invalidado finalmente por el uso de la violencia, conduce al desastre de la comunidad. Esta última queda entregada a la alternativa de la lucha en pos de transformar la certeza subjetiva del ser en una realidad objetiva (Fanon 218). Frustrado el deseo o la empresa de la libertad a través del reconocimiento mutuo, el lector de novelas como *Pedro Páramo* o *Los recuerdos* encontrará en la represión del sentimiento amoroso una

explicación para la violencia desatada en estas novelas y para el determinismo y la petrificación con que concluyen.

Para encontrar una explicación a todo ello, la simbólica petrificación final del cacique de *Pedro Páramo* y de Isabel Moncada en *Los recuerdos*, pero también del cura don Dionisio en *Al filo*, quien se enfrenta a una suerte de petrificación al concluir “al filo del agua”, responde a teorías o leyes cosmológicas pre-socráticas del devenir y el movimiento o la metamorfosis de los elementos: el aire, el agua, el fuego y la piedra. En este sentido, estos tres personajes, o el propio Artemio cuyo nombre le aleja del amor de Afrodita, ven frustrados todos sus intentos amorosos. Por lo tanto, con la imbricación en estas novelas de la arquitectura mí(s)tica, se reforzará la opinión de Fuentes al respecto de *Al filo* como la fusión de realidades y mitos en un mismo plano (*Casa 67*).

Igualmente, nuestro análisis permite elucidar el nihilismo y la progresiva pérdida de fe en las esperanzas (ultra)terrenales que se escenifica en estas novelas, donde prevalece la lucha, el odio y, por lo tanto, la victoria del Mal frente al Bien y el entendimiento humano. Al observar este devenir pondremos en perspectiva el marco condenatorio de estas novelas, es decir, como prolongación de todas las esperanzas frustradas en la historia de México, incluido el “amor mexicano” defendido por el P.R.I. en 1942.

Al elucidar el devenir histórico de México como un proceso que conduce a la petrificación tras verse frustrada la búsqueda desesperada de apuntalar el sentimiento amoroso, las novelas aquí analizadas inscriben una fuerte moralidad religiosa en torno al devenir y la relevancia del Tiempo y la Justicia como jueces supremos y compensatorios

(Jaeger 159)<sup>5</sup>. Este proceso de devenir y perecer nos remite igualmente al esquema del ciclo místico de la existencia según Empedocles, que se conecta a su vez con la propia Escuela de Mileto y su formulación mítica de los elementos. En *From Religion to Philosophy* (1957), F. M. Cornford señala lo siguiente al respecto:

Empedocles' scheme of the cycle of existence, in which worlds pass into being and perish again, is an adaptation of Anaximander's stages of existence [...]. If we start from the 'Sphere' or Reign of Love, in which all the elements are fused in one mass, it is easy to recognize Anaximander's Limitless Thing, in its primal state, before the distinction of opposites has broken out. At the opposite pole, we have what he called the Reign of *Justice* –all four elements completely separated.

[...] [T]here is a significant difference between the two systems.

Empedocles interpolates the whole of the period of our world's existence between the Reign of Love and the Reign of Strife. (231)

Llevado todo ello al devenir mexicano, el “llamamiento amoroso” de 1942 pretendía inaugurar a priori un nuevo periodo en la historia del país marcado por el “Reino del Amor”, especialmente tras el periodo de larga lucha o “Reino de la Lucha” que marcó el esfuerzo por realizar el ideal revolucionario o la propia consolidación de la independencia mexicana tras la etapa colonial.

---

<sup>5</sup> En *Paidea: The Ideas of Greek Culture* (1945), Werner Jaeger describe esta evolución del pensamiento como sigue: “To the modern eye this appears to be the dawn of the majestic idea that all nature is subject to universal laws. But Anaximander was not thinking of the monotonous causal series which modern scientists construct. He was formulating a moral, not a physical law of nature. There is a deeply religious meaning in his conception that natural phenomena are *governed by a moral standard*. It is not a compendious description of events, but a justification of the nature of the universe: he shows creation to be a cosmos ‘writ large’ –namely a community of things under law. Its meaning and its purpose is the continuous and inescapable *process of coming-to-be and passing-away*” (énfasis mío 160)



Como observaremos con nuestra lectura de estas novelas, marcadas por la pérdida de fe en las esperanzas (ultra)terrenales y, con éstas, fusión de realidades y mitos en un mismo plano que ha señalado Fuentes (*Casa 67*), el regreso del “Reign of Love” se posterga al frustrarse el viaje purificador del alma a través de los cuatro elementos para reunirse con Dios, según el sistema de Empedocles: “The soul travels the round of the four elements [...] The four elements compose the bodies which it successively inhabits [...] Thus the course of the soul begins with separation from God, and ends in reunion with him, after passing through all the *moirai* of the elements” (229)<sup>6</sup>.

*El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz se rige por una inflexión de este viaje. Del ensayo de Paz, Enrico Mario Santí ha señalado:

Y cuando en el centro mismo del libro pasa a afirmar que “la historia de México es la de un pueblo que busca una forma que lo exprese” y “la del mexicano es la de un hombre que aspira a la comunión” (311-312), invoca tanto la primacía de las Formas en la concepción Romántica de la Historia como el paradigma de la peregrinación circular del Espíritu. (77)

En el microcosmos mexicano de las novelas aquí analizadas, el viaje hacia Dios o el “Reign of Love” se frustra con cada nuevo baño de sangre que restablece la primigenia

---

<sup>6</sup> En *Early Greek Philosophers* (1957), John Burnet traslada la descripción del viaje purificador a través de los elementos desde las *Purificaciones* de Empedocles:

(115)

There is an oracle of Necessity, an ancient ordinance of the gods, eternal and sealed fast by broad oaths, that whenever one of the daemons, whose portion is length of days, has sinfully polluted his hands with blood, or followed strife and forsworn himself, he must wander thrice ten thousand seasons from the abodes of the blessed, being born throughout the time in all manners of mortal forms, changing one toilsome path of life for another. For the mighty Air drives him into the Sea, and the Sea spews him forth on the dry Earth; Earth tosses him into the beams of the blazing Sun, and he flings him back to the eddies of Air. One takes him from the other, and all reject him. One of these I now aim, and exile and a wanderer from the gods, for that I put my trust in insensate strife. (222)

Caída del Hombre y, por lo tanto, el alejamiento de Dios. Todo ello acontece muy especialmente en aquéllos que reaccionan peligrosamente a la frustración del amor dando rienda suelta al Mal; como Pedro Páramo, el revolucionario Rosas de *Los recuerdos* o el hermano de Isabel Moncada, Nicolás, en la novela de Garro:

Mythically, the Fall of Man may be regarded as the passage from an original state of innocence, through a primal sin, into the troublesome condition of his present life. This myth is given in the description, contained in the *Purifications*, of the breaking up of the Reign of Aphrodite, which was the Golden Age before evil came into man's existence. It is fairly clear that bloodshed was the sin which caused the fall of man, as it was for bloodshed that the daemon is banished by the oracle of Necessity.

When the Sphere is invaded by the inrushing streams of Neikos, all the elements combine to make mortal forms. The four bodily elements compose their bodies; the two soul-substances compose a fallen, impure soul, in which a portion of Love, now scattered like a fluid broken into drops, is mixed with a portion of Strife. (238-9)

Para situar este proceso en el devenir histórico de México y el alma mexicana, debatiéndose entre el Amor y el Odio, entre el Bien y el Mal, todo lo cual desembocará histórica y trágicamente en los “recuerdos del porvenir” de un nuevo baño de sangre como el acaecido en 1968, las novelas aquí analizadas elucidan literariamente el fracaso de la empresa de auto-conciencia y la libertad en México por la continuada “frustración amorosa”. A raíz esta persistencia, surgió el llamamiento del P.R.I. en 1942. Sin

embargo, estas novelas elucidan igualmente el marco condenatorio mexicano y la consiguiente necesidad del recuento de la memoria.

Todo lo anterior conforma, a través de nuestras novelas y su fusión con el mito, el comentario indirecto al devenir mexicano, informado éste por el continuado sentimiento de frustración amorosa y la victoria del Mal frente al Bien que se asienta con el uso de la violencia. Por lo tanto, de poco iba a servir en México la invocación a la unidad nacional del P.R.I. en torno al “amor mexicano”, como solución al debate y la confrontación sobre “la muerte de la Revolución Mexicana”.

Por lo tanto, al tratarse de una peligrosa búsqueda en el mítico “Reign of Strife” que evoluciona desde la primigenia “Caída del Ser Humano”, la invitación a inaugurar un nuevo periodo basado en el amor devolvía peligrosamente a México a la persistencia del odio y la muerte, que se escenificaría finalmente con la violencia de 1968 en la Historia del país. En este sentido, la historia violenta de México, a la luz de nuestras novelas, relanza la interpretación mítica de la caída primigenia del individuo y el viaje en la alienación hacia una purificación que se frustra igualmente: “The fall of the individual soul thus means its separation from the original unity of God, the principle of Love and Harmony, and its passing into an impure state, in which it is mixed with the evil principle of Strife” (Cornford 238)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Anticipemos en este punto cómo se frustra la empresa de purificación en, por ejemplo, *Al filo del agua*, todo lo cual le permite reflexionar al narrador sobre la actuación de la Divina Providencia para relanzar la empresa de purificación y, con ésta, el advenimiento de la Revolución Mexicana frente al fracaso individual del cura don Dionisio: “¿Por qué no puede ser la revolución el instrumento de que se sirva la Providencia para realizar el ideal de justicia y pureza, inútilmente perseguido por este decrepito Cura?” (398)

Entonces, como observaremos a continuación, la memoria cultural mexicana, vista a través del análisis de nuestras novelas y marcada por la postergación continuada del ansiado “Reign of Love”, aleja no sólo la cristalización de las esperanzas terrenales, sino incluso las ultraterrenales. Éstas van perdiendo progresivamente su fe en “casi” todos los personajes de nuestras novelas. Sólo la catarsis auto-consciente de algunos de éstos, que intuyen la prevalencia del Mal en México, le dará una oportunidad a la compasión para, quizás, salvar la creencia de Fauré en las esperanzas ultraterrenales (Duchen 70).

Igualmente, esta conformación mítica del viaje del alma, marcada por la purificación del peligroso Amor, elucida la culpabilidad del mexicano, así como sus usos y abusos que recorren la construcción histórica de México. En torno a ésta se han convocado peligrosos intereses individuales o de clase como perversas inflexiones del resentimiento y del amor permeado por el odio<sup>8</sup>. Hegel habla en los siguientes términos de la peligrosidad de estos intereses individuales de cara a la organización social en base a la constitucional:

If the principle of regard for the individual will is recognized as the only basis of political liberty, viz., that nothing should be done by or for the State to which all the members of the body politic have not given their sanction, we have, properly speaking, no *Constitution*. The only arrangement that would be necessary, would be, first, a centre having no *will* of its own, but which should

---

<sup>8</sup> Un lugar común en la historia mexicana es la ausencia de un programa revolucionario que, sólo a través de una formulación constitucional de 1917, pudo concebirse y de forma retroactiva con el fin de reparar la herencia que le legó a México su sistema colonial. Véase *Is the Mexican Revolution Dead?* (1970) de Stanley Ross, donde se debate ampliamente sobre el papel que ha jugado en México la Constitución de 1917.

take into consideration what appeared to be the necessities of the State; (...) The State is an *abstraction*, having even its generic existence in its citizens; but it is an actuality, and its simply generic existence must embody itself in individual will and activity. (43)

En esta línea de construcción nacional, que en última instancia nos devuelve al fracaso no reconocido abiertamente en México de su constitución de 1917, Hegel enfatiza la necesidad de que la abstracción –el Estado– cobre vida, precisamente a través de una Constitución *de jure y de facto*. Es decir, para que la práctica última de la Libertad no se resienta con las aspiraciones individuales y colectivas fracasadas:

It is only by a Constitution that the abstraction –the State– attains life and reality; but this involves the distinction between those who command and those who obey. –Yet obedience seems inconsistent with liberty, and those who command appear to do the very opposite of that which the fundamental idea of the State, viz. that of Freedom, requires. (...) –the constitution should be at least so framed, that the citizens may obey as little as possible, and the smallest modicum of free volition be felt to the commands of the superiors; (43-4)

No dándose estas condiciones en el caso de México, se ha regresado una y otra vez a las peligrosas aspiraciones individuales, así como a su consiguiente frustración en medio de la ira y la cólera que relanzan la violencia y el Imperio del Mal para el que sólo resta la compasión humana.

El amor comunitario, base de la construcción familiar y estatal para Hegel, se convirtió en 1942 en México en el “caballo de batalla” para la conformación de un “hombre nuevo” tras el fracaso de la Revolución Mexicana. Descrito ayudándonos de un

lugar común de la literatura, que además conforma la arquitectura de la novela de Garro, el simbólico viaje de Eneas hacia la fundación de “Roma” se había frustrado en México junto con su equipaje: el ideal (revolucionario). Previamente a la auto-conciencia de este fracaso, el amor que ofrecía “Cartago” a través de la Reina Dido había sido negado, como se aprecia intertextualmente, por ejemplo, en *La muerte de Artemio Cruz*, más concretamente con el amor de Artemio por Regina. De vuelta en México, con la auto-conciencia del amor frustrado antes y después de 1942 se acercaba el nihilismo y la represión que recorre la historia neocolonial de México.

En *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (1949), Leopoldo Zea señala lo siguiente al respecto de la continuidad de estructuras represivas del Poder en México, y que impiden la cristalización de su Historia:

¿La Conquista, la Colonia, la Independencia y todas nuestras luchas liberales son ya para nosotros simple experiencia histórica? La respuesta a estas preguntas tiene que ser negativa. Si no fuera sí, si en verdad todo ese pasado fuera auténtico pasado, querría decir que habíamos empezado a realizar nuestras historia en el sentido dialéctico que señalaba Hegel. (17)

En esta misma línea, Zea añade que la Historia “no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos. Es esto lo que aún no hemos logrado, es esto lo que nos reprocha Hegel” (29).

Regresando a la condición neocolonial que denuncia Zea, esta es integrada por la fuerte dependencia no únicamente de México, sino de la totalidad de Hispanoamérica (17). De esta forma, México podía atreverse a defender incluso una constitución *de facto*

o *de jure* a partir de 1917 tras un nuevo episodio convulso. Sin embargo, ni siquiera era necesario hablar de ella en términos de papel mojado o muerto. Ya lo logran sus frustraciones continuidad de la unidad nacional. Todo ello es socavado continuamente, devolviendo el devenir y las esperanzas de México a los “extremos” previos a 1942 que suscita la lectura de *Las buenas conciencias* de Carlos Fuentes.

La condición neocolonial se sustenta igualmente bajo un latente régimen militar y sus mitos, los cuales, en la versión negativa y represiva del idealismo de “Roma”, operan para “contener” la libido de todo un país, como defiende Frantz Fanon en *The Wretched of the Earth* (54-5). Sobre los usos de la represión militar, baste la siguiente definición de “Neocolonialismo”:

Neocolonialism denotes a continuing economic hegemony that means that the postcolonial state remains in a situation of dependence on its former masters, and that the former masters continue to act in a colonialist manner towards formerly colonized states. Was there merely a change in form rather than substance? Decolonization in this analysis would really only correspond to the shift between what Gramsci called political and civil societies, that is from a society controlled by military force to one that no longer required such physical force because the hegemony of the ruling class was sufficiently established at a culture, ideological, economic and political level for it to operate by means of prestige and active consent. (cit. en Young 45)

En *The Wretched of the Earth*, originalmente publicado en 1961, Fanon teoriza sobre los procesos de descolonización mediados por la fuerza de mitos traspassados por

miedos, sin necesidad a priori de la fuerza física. Estos mitos, a través del control, luchan contra la violencia de la libido tras cada estallido de agresividad:

[L]ife goes on, and the native will strengthen the inhibitions which contain his aggressiveness by drawing on the terrifying myths which are so frequently found in underdeveloped countries. (...) This magical superstructure which permeates native society fulfils certain well-defined functions in the dynamism of the libido. One of the characteristics of underdeveloped societies is in fact that the libido is first and foremost the concern of a group, or of the family. (55)

Curiosamente, este planteamiento de la organización comunitaria en su fase descolonizadora es fácilmente apreciable en el conocido “Acto preparatorio” de *Al filo*, traspasado por la simbólica lucha de los miedos en persecución del peligroso amor (13).

En última instancia, este ejemplo de arquitectura literaria, junto al enfrentamiento entre “Roma” y “Cartago” que recorre la novela de Garro, refieren ambos la lucha entre Tanatos y Eros o del Mal contra el Bien, con la victoria de los primeros “extremos” en el devenir neocolonial mexicano. Este devenir condujo al “llamamiento amoroso” del P.R.I., permitiendo además elucidar la tensión y el debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana a partir de los años 40. El cuestionamiento del P.R.I. y su defensa del mítico amor de los mexicanos, a priori parecen contener los límites de la Libertad en base a un forzado obediencia, como apunta Hegel (44). Sin embargo, como consecuencia de la frustración final del “amor mexicano” y el reino de la violencia en todas las novelas, la “segunda novela de la Revolución Mexicana” profetizaría indirectamente nuevos episodios convulsos como la “Masacre de Tlatelolco” de 1968.



Si de profetizar se trataba, Hegel quizás hubiera sacado nuevamente a “nuestro continente” y sus “agoreros” de la Historia Universal, relegándolos al olvido, junto con sus mitos, leyendas y baladas (4). Sin embargo, todo ello es precisamente lo que México está abocado a rescatar y asimilar en la construcción historiográfica, y muy especialmente por la peligrosa frustración del “amor” como un proceso paralelo al de la modernidad frustrada en México.

Por lo tanto, la narrativa mexicana tras 1947 se ha encargado de mediar en la situación de crisis abierta nacionalmente desde los años 40, condicionada por un posible “return of the repressed.” Esto es, con nuestras novelas se alerta, por encima de todo, de un nuevo episodio de lucha entre los miedos impuestos por el dogmatismo idealista revolucionario de “Roma”, a los que se enfrentan los deseos individuales o el amor que se postula en “Cartago”. En este sentido, el amor, pese a toda la peligrosidad que encierra toda vez que desenmascara el fracaso de “Roma”, se presentaba a priori como la alternativa o la última frontera que evitase un nuevo baño de sangre en México. En este sentido, el sentido de frustración, base de la “personalidad humana y poética” para Yáñez (41), se cierne siempre peligrosamente para desembocar en la irracionalidad, la violencia y una nueva separación de la comunidad.

En los años 40, el P.R.I. y la resucitada burguesía mexicana debían contener una vez más este devenir. Sin embargo, eligieron el arma más peligrosa posible: el Amor. Éste, en un alma impura como se articula en el sistema de Empedocles, podía convocar fácilmente a su hermano gemelo: el Odio. Éste se desató proféticamente en 1968. Hasta entonces, el Poder, junto con la burguesía mexicana neoporfirista, había buscado algún tipo de freno o calma mediante el mensaje peligrosamente conciliador de Ávila Camacho

en 1942. Por el camino, no se reparaba quizás en la peligrosidad, teñido en su caso de fanatismo religioso en fase decadente para una sociedad neocolonial como la mexicana. Fanon no pasa por alto en *The Wretched* toda esta dinámica a que se enfrenta el Poder y la burguesía: “The colonist bourgeoisie is helped in its work of calming down the natives by the inevitable religion. All those Saints who have turned the other cheek, who have forgiven trespasses against them, and who have been spat on and insulted without shrinking are studied and held up as examples” (67).

El neocolonialismo mexicano se inserta indirectamente a través de la arquitectura del extensamente analizado “Acto preparatorio” de *Al filo del agua*, como suerte de tropo traspasado por el enfrentamiento entre los deseos y los miedos, tan ancestrales y míticos unos como otros. Revisitarlo nos permitirá comenzar a actualizar la totalidad de la historia mexicana –no sólo los “cambiantes” años 40– elucidando la atemporalidad, el olvido o la peligrosa circularidad en el devenir mexicano en proceso de auto-conciencia de lo que fue, es y será.

El arte narrativo de Yáñez, en torno a esos mitos o creencias que se van imbricando progresivamente, junto a la peligrosidad del amor, ocupa ahora el lugar que le corresponden en la reconstrucción histórica mexicana neocolonial, justo antes del estallido revolucionario de 1910 o en su versión reproducida para frenar la tensión de los años 40. La novela de Yáñez, que alternativamente se titula *El antiguo régimen* (5), revisa esta realidad a la luz de mitos o miedos frente a la libido o el deseo de todo un pueblo, representación a la postre del macrocosmos mexicano.

Tomando como punto de partida este entramado simbólico, reescrito con diversas entonaciones por obras posteriores de la “segunda novela de la Revolución,” como *Pedro*

*Páramo* (1955) de Juan Rulfo, *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes y *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro, el presente proyecto se preguntará una vez más entonces si podemos hablar no ya únicamente de neo-porfirismo, como lo hace Cosío Villegas en 1947. Más incluso, demostraremos aquí que se puede proponer una continuidad (neo)colonial soterrada y vertebrada por miedos al decadente sistema de “Roma” y su idealismo, como el de la propia Revolución en los años 40 por prolongación. A este sistema se enfrenta la identidad y alma del mexicano, traspasado de Amor y Odio y condenado a la frustración. Ante este final, sólo resta la compasión, como sublimación para el viaje purificador del alma, para la petrificación y la conciencia de la soledad frente a la ansiada comunión, como se desprende de *El laberinto de la soledad* (1950) de Paz:

En los casos extremos –separación de los padres, de la Matriz o de la tierra natal, muerte de los dioses o conciencia aguda de sí– la soledad se identifica con la orfandad. Y ambos se manifiestan generalmente como conciencia del pecado. Las penalidades y vergüenza que inflige el estado de separación pueden ser consideradas, gracias a la introducción de las nociones de expiación y redención, como sacrificios necesarios, prendas o promesas de una futura comunión que pondrá fin al exilio. [...]

El mexicano [...] no trasciende su soledad. Al contrario, se encierra en ella. [...]. Encerrados en nosotros mismos, cuando no desgarrados y enajenados, apuramos una soledad sin referencia a un más allá redentor o aun más acá creador. (201)

Si regresamos finalmente a la conocida síntesis de Carlos Fuentes al respecto de qué se inicia con *Al filo*, el novelista mexicano parece sintetizar –cuando no problematizar– una parte muy importante que niega Hegel para la construcción de la Historia Universal. En otras palabras, si América es un “eco del viejo mundo y el reflejo de una vida ajena” (15), traspasada fuertemente por la secularización de la moral y mitos o creencias que, por pérdida de la fe cristiana, subsisten más aquí que allí, esta mitografía no puede desecharse para la re-visión de la Historia Universal. En este sentido, el novelista mexicano, con su reflexión, parece puntualizar hacia dónde *no* debe dirigirse la asimilación, negación o el olvido que lee Zea en la dialéctica hegeliana, problematizando el filósofo mexicano no menos la filosofía del autor alemán:

De acuerdo con Hegel, América tendrá historia, *existirá*, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica, esto es, mediante un acto de asimilación.

Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar sino asimilar, esto es conservar. De acuerdo con esta lógica lo que se es, se es plenamente, para no tener que volver a serlo. [...] (15) (cursiva mía)

De todo esto se desprende que América, más concretamente el caso mexicano que nos ocupa, no ha asimilado lo suficiente para no tener que volver a repetir. En otras palabras, México parece no tener suficiente conciencia mítica e histórica toda vez que, a tenor de los hechos y la poca conciencia que de ellos se tiene, sigue problematizando el proceso de negación y asimilación. Muy especialmente, no se han asimilado, conservado o negado mitos, creencias o valores que siguen vivos en el imaginario colectivo, por no

decir que apuntalan la condición neocolonial del mexicano para seguir siendo y no dejar de ser a través del proceso de asimilación.

Una forma de acercarnos a toda esta problemática dialéctica de conservación, asimilación y negación es a través, no ya de la destrucción de lo que no se puede negar o asimilar, sino todo lo contrario: a través de la peligrosa repetición o re-elaboración de lo que se quiere negar o asimilar. En este sentido, la tonalidad mortuoria y compasiva encontrada como inspiración por Yáñez en el *Requiem* de Gabriel Fauré, y la fe de éste en el “descanso eterno” para acceder a la libertad y la felicidad (Duchen 70), sirve simbólicamente para re-crear el mito de las esperanzas ultraterrenales socavadas. Pero también, para hacer frente, una vez más, al fracaso o la frustración. Es decir, dialogando nuevamente con Zea, con esta “nueva” sublimación se alivia o afronta la imposibilidad de ser plenamente “*demócrata, liberal, absolutista [y] feudal,*” todo lo cual, en definitiva, contribuye al fracaso en la asimilación de una realidad no asimilada en su totalidad: “la colonial” (17), junto con el elenco de sus mitos, creencias o meras supersticiones.

Esta realidad colonial, reevaluada por el re-alajo simbólico de las perseguidas felicidad y la Libertad constitucional, que participan como objetivos en la construcción del Estado y la Familia según Hegel, es la “mejor constitución” sublimada que le restará a México tras el fracaso denunciado de la de 1917:

In such a collision, the concerning question is, what is the *best constitution*; that is, by what arrangement, organization, or mechanism of the power of the State its object can be most surely attained. This object may indeed be variously understood; for instance, as the calm enjoyment of life on the part of the citizens, or as Universal Happiness. (44)

Es decir, y pese a tratarse de otro mito, en el “deseo de muerte” y no en “el de vida,” parece alcanzarse finalmente según Fauré la libertad y la felicidad, antes y después de haberse desatado la lucha descolonizadora.

Por lo tanto, en este estudio observaremos que la “segunda narrativa de la Revolución,” a partir de 1947, profetizará irónica e indirectamente la sublimación de la calma, una felicidad y, en definitiva, una libertad bien diferente a la que propone Hegel para el Espíritu evolucionado y, en definitiva, para el Estado. De esta forma, una vez que ha fracasado su dialéctica en México, se (puede) desata(r) nuevamente la lucha que tampoco traerá finalmente la ansiada Libertad, felicidad o calma.

La visión historiográfica que se desprende de algunas de las obras más canónicas de la “segunda novela de la Revolución” sirve, entonces, para elucidar la defunción de la Revolución y el entramado moral secularizado que la desató. El mero hecho registrado por la Historia de hacer un llamamiento a realizar el amor, esto es, a empezar otra vez desde el principio y formar a un “hombre nuevo,” debía haber sido suficiente para enterrar el proyecto que se derivó de la lucha revolucionaria. Tras 1947, la narrativa mexicana marcada por la peligrosidad del amor consigue poner al día de forma artística el devenir histórico de México como no lo había logrado la “primera novela de la Revolución.” Ésta se había ocupado en demasía del hecho revolucionario *per se*, todo lo cual provocó que Fuentes, sorprendentemente a priori, apuntara en 1970 a la novela de Yáñez como primera de la Revolución Mexicana.

Previamente, desde los años 40 con un contexto de cambio y el peligro de un nuevo estallido revolucionario en el horizonte, el Poder empezó a buscar soluciones, pese a que sólo las acostumbradas o resentidas –retórica, represora y censora, esto es, todo lo

que apuntalase el mítico servilismo mexicano— prevalecerían al final con el tiempo si pensamos en los tristes hechos de 1968. Por su parte, las que propuso el arte literario debían servir al menos de consuelo para sobrellevar una situación circular, marcada por el intento frustrado de descolonización en México a todos los niveles durante el siglo XIX y el XX.

Michel Foucault y la vertiente teórica sobre la confesión que desarrolla en la *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976), nos serán de gran ayuda en este proyecto para abordar el peligroso dogmatismo del Poder, dador de la identidad desde el ancestral vasallaje confesional según el filósofo francés (73-4). Como se argumentará en este estudio, aquél sirve no menos para apuntalar el obediencia y, en definitiva, un sistema (neo)colonial como el mexicano marcado por la ausencia de Libertad. Mediante esta dinámica que recorre varias de las novelas aquí estudiada, se ha reafirmado el dogmatismo y el sentido de autoridad de “Roma”, así como de clase, problematizando nuevamente el velado (auto)reconocimiento recíproco o igualatorio del deseo insatisfecho que se desprende del llamamiento del P.R.I. en 1942. Para ayudarnos en este punto, no dejaremos de lado las ideas de Fanon en *Black Skins, White Masks* (1952). Este estudio, apoyándose en *The Phenomenology of Spirit* de G.W.F. Hegel, nos alumbrará para entender en qué consiste el verdadero sentimiento amoroso y la afirmación vital. Fanon concluye su estudio con la siguiente reflexión:

The disaster and the inhumanity of the white man lie in the fact that somewhere he has killed man.

And even today they subsist, to organize this dehumanization rationally.  
But I as a man of color, to the extent that it becomes possible for me to exist

absolutely, do not have the right to lock myself into a world of retroactive reparations.

I, the man of color, want only this:

That the tool never possess the man. That the enslavement of man by man cease forever. That is, of one by another. That it be possible for me to discover and to love man, wherever he may be. (231)

En otras palabras, y siguiendo la línea de Hegel, Fanon aboga finalmente por “a world of reciprocal recognitions” a través del *deseo* (218). Este último denota una necesidad y una fuerte frustración, siendo, como todos sabemos, uno de los asuntos más controvertidos de la filosofía hegeliana.<sup>9</sup>

Trasladado a México, difícilmente podía acontecer tal reconocimiento recíproco a partir de los años 40, salvo en la igualación de ese deseo frustrado e insatisfecho en el ámbito privado para algunos y en el público para casi todos. En este sentido los deseos o intereses de ambos lados, de opresores y oprimidos, lucharon largamente por sobrevivir en el mismo barco semi-hundido de la Revolución Mexicana y sus ideales. Cuando se empezó a venir abajo todo el proyecto inscrito constitucionalmente en 1917, coincidiendo con la inminente industrialización del país, el obedecimiento al dogma revolucionario, disfrazado de amor cristiano comunitario por la familia revolucionaria mexicana, representaría el primer paso dado como trampa retórica que subvertiría peligrosamente el (auto)reconocimiento recíproco.

---

<sup>9</sup> Véase *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (2011), de Robert B. Pippin.



Entonces, una vez que la autenticidad del Poder podía ponerse en duda –prueba de todo ello es el continuado debate de la Revolución Mexicana hasta los años 70– nos enfrentamos al primer síntoma de la revisitada frustración mexicana que elucida el sistema de Empedocles a través del viaje purificador del alma hacia Dios: el rencor, la cólera o la mala fe. Todo ello finalmente no se podría contener en 1968 como reacción por resentimiento del mexicano. Estos (re)sentimientos, evolucionadamente “amorosos”, son anticipados por casi la totalidad de las “segunda(s) novela(s) de la Revolución Mexicana” seleccionadas para este proyecto.

Como se desprende de todo lo expuesto, situamos a México en su encrucijada. Su historia, traspasada por su narrativa, finalmente reintegradora de mitos útiles, lanzaba un comentario sobre la mexicanidad para ayudar en lo posible al auto-reconocimiento en la frustración y los estragos del peligroso amor. Todo ello, en medio del estéril debate sobre la muerte de la Revolución. Como se apreciará, este comentario incluye la caída final de la máscara del Poder, amenazado siempre por la muerte entrópica de sus creencias y entregado una vez más al fantasma de la cólera y la consiguiente lucha.

Anticipando todo lo anterior, la “segunda novela de la Revolución Mexicana” se propuso entonces arrojar luz sobre esa gran contradicción que recorre no sólo la literatura sino la historia (neo)colonial mexicana: la recurrente sublimación de la muerte a través de esperanzas (ultra)terrenales que chocan o acaban fundiéndose con mitos en la realidad del presente. Y todo ello, en base a la cuestionada constitución de 1917, tan abstracta como obsoleta en los años 40, cuando daba comienzo el proyecto industrializador de la Revolución para la clase dirigente como sublimación a su vez de la “muerte en vida.” Estas esperanzas nacionales tampoco habían cristalizado durante la mitad del siglo XIX,

cuando surgió una novela caracterizada por el optimismo y la utopía americana, la no realizable ya en Europa como señala Sommer (13-14).

Cuestionado el proyecto de la Revolución Mexicana, las nuevas esperanzas y el optimismo que rezumaba el Poder en México exigía un renovado “comentario amoroso” desde el arte literario, el cual problematizaría una vez más el sentimiento utópico del mexicano, alejándola como el pájaro del discurso de aceptación del Premio Nobel por Octavio Paz en 1990 (s/p), o alojándola esta vez en el tiempo como se desprende del ensayo de Carlos Fuentes *Valiente mundo nuevo* de 1990 (65-70).

Entonces, con la “segunda novela de la Revolución Mexicana” y frente al optimismo recalcitrante del Poder, había llegado el momento de penetrar en su nivel de autenticidad y su cúmulo de contradicciones emanadas de su neocolonialismo (ir)reconocible, así como la empecinada defensa de su optimismo y sus mitos, traspasados por miedos y realidades, auto-conscientemente convulsas cada vez más. La auto-conciencia de todo este entramado podía haber servido para construir la nación –y no sólo para un sector de México–, pero no menos para luchar contra el olvido al que “nos” relegó Hegel. En cualquier caso, estos mitos, regresando finalmente como un boomerang para golpear a quien abusara de ellos, como señala Jean-Paul Sartre en su prefacio a *The Wretched* (cit. en Fanon, *The Fanon Reader*, xxviii), acabarían fusionados con la dolorosa realidad del presente que avanzaba peligrosamente hacia 1968. De todo ello empezó a hacer una traslación Agustín Yáñez en su novela para el contexto de 1910 o 1947 y con posterioridad.

Si la narrativa no lo mostraba con toda su crudeza, la historia del país tendría que esperar hasta los tristes hechos acaecidos en la “Plaza de las Tres Culturas” para

comprobar la peligrosidad del amor y la presencia de mitos, secularizados en la vida pública mexicana para fusionarse desde hacía ya algún tiempo con sus explosivas realidades. Todos ellos, de cuya animalización da buena cuenta Fanon en *The Wretched of the Earth* (55), pero no menos Alejo Carpentier en *El reino de este mundo* o Manuel Puig en *El beso de la mujer araña*, por poner sólo dos de los muchos ejemplos que caracterizan la novela hispanoamericana, acabarían mostrando su cara más cruda y creíble en el episodio violento de fusión más dramático con la realidad que ha vivido México: la “masacre de Tlatelolco.”

La pregunta en este punto es de dónde procedía esa violencia, si no era de un Poder en busca des-esperada de “su” auto-reconocimiento a través de la experiencia del *deseo*, una vez más. Previamente a 1968, estaban operando empero desde la narrativa los efectos hermenéuticos y catárticos para cualquier lector que se preciase a penetrar en la futura cólera y el rencor del Poder, emanados del peligroso amor. La falta de (auto)reconocimiento de esta peligrosidad por personajes poderosos e intra-históricos, como los que pueblan las novelas aquí estudiadas, entre ellos los caudillos Pedro Páramo y Artemio Cruz, nos adentraba en la peligrosidad subyacente que traspasaba a México. Finalmente, frente a esperanzas (ultra)terrenales desechadas *in extremis* para todos, México siempre se entrega(rá) a la lucha como lo hizo el propio Cuauhtémoc, al revelarse al final contra su propio sistema de creencias, subvirtiendo por el camino cualquier tipo de calma imposible.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En *El laberinto de la soledad* (1950), Paz hace un recuento de lo sucedido en otro momento de crisis de la historia Mexicana como lo fue el fin del Imperio Azteca, el cual dio paso a otro, a la postre, “antiguo régimen,” y así sucesivamente en 1910 o en el presente de 1947. Observamos que todos ellos tienen en común el sentido de la lucha, el cual acaba subvirtiendo creencias estoicas, problematizando incluso la creencia de Fauré en su réquiem a la búsqueda del descanso eterno en el “Más Allá,” como solución última

Con el fin de elucidar esta dinámica de frustración descolonizadora en México, la “segunda narrativa mexicana” tras 1947 aborda indirectamente este devenir con fracasos de tipo amoroso. La invocación al amor, registrada en la historia de México, denota una acusada falta de unidad nacional. Para explicar este sentimiento de frustración de 1942 y con anterioridad, en el primer capítulo titulado *Al filo del agua (1947) de Agustín Yáñez o las estrategias de supervivencia de la Revolución Mexicana*, regreso a la lucha simbólica entre los miedos impuestos por “Roma” y los deseos liberadores de “Cartago”, todo lo cual ha sido abordado en esta introducción. Me ayudo de esta suerte de binomio reduccionista de la historia mexicana para resaltar no sólo el salto entre la “primera” y la “segunda novela de la Revolución,” sino mayormente para buscar respuestas en forma de alivio ante la situación creada a partir de los años 40, cuando se realizó el llamamiento amoroso por la crisis del Poder. Por entonces, se imponía el debate y el enfrentamiento por la muerte de la Revolución Mexicana.

Como se apreciará, me ayudo teóricamente de las ideas de Frantz Fanon que, quizás no tan sorprendentemente, Agustín Yáñez prefiguró en su revolucionaria novela. Ambos nos alertan de los peligros que enfrenta cualquier país que históricamente se encuentra en fase de descolonización, traspasado siempre por el enfrentamiento entre mitos o miedos y la libido desatada finalmente por frustración hacia la lucha. Con la

---

ante una situación tan circular como entrópica: “La victoria del instinto de la muerte revela que el pueblo azteca pierde de pronto la conciencia de su destino. Cuauhtémoc lucha a sabiendas de la derrota. En esta última y denodada aceptación de su pérdida radica el carácter trágico de su combate. Y el drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo, parece presidir nuestra historia entera. Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad” (87). No pasemos por alto en este punto tampoco la visión de Octavio Paz al respecto de los tristes hechos de Tlatelolco, que el poeta y ensayista califica de sacrificio azteca. Véase su ensayo “Crítica de la pirámide” (369-415) en *El laberinto de la soledad*, editado por Enrico Mario Santí (1993)

inspiración encontrada por Yáñez en el *Réquiem* de Gabriel Fauré, el alivio de luto y las respuestas ante el fracaso, que encuentra consuelo *in extremis* en la actuación de la divinidad, sirven para problematizar una vez más la irracionalidad de la realidad de la lucha, traspasada de mitos. Con el final de *Al filo del agua*, en base al auto-reconociéndose en todos en la libido frustrada, se unen finalmente “los de arriba” y “los de abajo.” Todos, como argumenta Fanon leyendo a Hegel, “[a]s soon as [they] desire [they are] asking to be considered” (*Black Skin*, 218).

En el segundo capítulo titulado ***Pedro Páramo (1955) de Juan Rulfo o valer no haber nacido***, la novela de otro escritor jalisciense nos lleva al espacio de la muerte *per se*, explorando la memoria cultural del caudillo mexicano. *Pedro Páramo* viene marcado por una búsqueda fútil del amor, que a la postre desemboca en la muerte. Aquí regreso a la defensa des-esperada del amor por parte del Presidente del P.R.I Manuel Ávila Camacho como parte del viraje hacia la derecha de México. En este sentido, resalto el acercamiento de México hacia los Estados Unidos, así como los intentos de la burguesía mexicana para apuntalar el capitalismo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias. Para todo ello, en este capítulo invoco como piedra de toque temática una película de Hollywood de los años 40 marcada por el triunfo del amor comunitario y no la muerte: *It's a Wonderful Life* (1946) de Frank Capra. Este filme, que presenta a George Bailey y su recuperación de la memoria de su existencia y el amor por la comunidad gracias a la actuación de la Divina Providencia, resulta finalmente en una reafirmación de la vida. Esta dinámica se presenta en diametral contraste con Juan Preciado en la novela de Rulfo, quien devuelve al personaje y, por extensión, a México al

espacio de la memoria en la muerte y la progresiva pérdida de fe en las esperanzas (ultra)terrenales.

En ***La muerte de Artemio Cruz (1962) de Carlos Fuentes o la memoria del deseo (in)satisfecho***, exploro lo que Fuentes llamó “la muerte de la vida,” en paralelo a “la vida de la muerte” que representa su novelita “Aura,” publicadas ambas el mismo año. Apoyándome en *La historia de la sexualidad I* (1976) de Michel Foucault, analizo la novela más estudiada de Fuentes como una confesión *in extremis*. A través de esta dinámica confesional construida sobre la triada de voces, el personaje de Artemio Cruz finalmente descubre que su vida y su identidad –y por ende la de todo México– fueron determinadas por exactamente los mismos poderes opresivos a los que El(los) se enfrent(ar)ó(n) desde una temprana y lejana edad. Para articular esta posición, me apoyo en *close-readings* de fechas dadas en las secciones narradas en tercera persona. Entiendo que hay una correspondencia oculta entre los sucesos de 1903 y los de 1503, durante la Conquista de México. Éstos tienen implicaciones generales para la historia (neo)colonial del país.

Finalmente, en el último capítulo, ***Los recuerdos del porvenir (1963) de Elena Garro o mírame antes de quedar convertida en piedra***, enfatizo la segunda pregunta de mi disertación, al respecto de cuán lejos podemos viajar con la sublimación de la muerte en México, la cual encontró continuidad con la de la Revolución. Aquí exploro la extensión histórica de esta sublimación. Para ello, propongo que la novela de Garro, localizada durante la “revuelta cristera,” constituye el auto-reconocimiento recíproco y final de ambos lados de la lucha, atrapados en un continuo histórico de violencia bajo el signo de “Strife”. La petrificación final de Isabel Moncada, junto con sus esperanzas

depositadas en el amor en el contexto de Ixtepec, marcado éste por el nihilismo y la pérdida de fe en las esperanzas (ultra)terrenales, problematiza el viaje purificador del alma a través de los elementos según el sistema mí(s)tico de Empedocles.

Al concluir este proyecto, regresaré a los planteamientos de Hegel en su *Filosofía de la Historia* para problematizarlos una vez más, reflexionando sobre la importancia de la memoria forjada por creencias y construcciones mí(s)ticas frustradas en México. Esta mitografía, olvidada en su verdadera dimensión empero, ha desembocado circularmente en la identidad del mexicano, marcada por la frustración. A ésta, junto al sentimiento de inferioridad teorizado por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), se adhiere Yáñez en su conocido ensayo de 1944 (41). Para paliar esta frustración constituyente de la identidad mexicana, la importancia de la memoria o la conciencia de los hechos, imaginados a través de la literatura para recordar el futuro, como ha señalado Carlos Fuentes en diversas ocasiones, sobrevuela la “segunda novela de la Revolución Mexicana.”

La memoria, en definitiva, recorre el presente estudio en base a la moral y los mitos, tan “transculturados” como secularizados en México. Éstos, pese a todo, son necesarios para la re-construcción de la nación mexicana, que tiene el deber y el derecho de conocer su Historia. En este sentido, la segunda narrativa mexicana permite algo que postula Fernando Aínsa: “La nueva novela histórica al propiciar un acercamiento al pasado en actitud niveladora y dialogante, elimina la “distancia épica” de la novela histórica tradicional y propicia una revisión crítica de los mitos constitutivos de la nacionalidad” (28).

Para todo este recorrido, Agustín Yáñez primero, y seguidamente Juan Rufo, Carlos Fuentes y Elena Garro, imprimieron a sus novelas y visión historiográfica mexicana una fuerte carga tonal mortuoria, sublimando y problematizando esperanzas de libertad y felicidad hacia el “Más Allá.” El espacio y el tiempo del "Requiem aeternam," que planea tonalmente en la segunda novela de la Revolución con la pieza de Fauré, ahora también constituyendo un mito marcado por la ironía para las esperanzas ultraterrenales, se erige a priori en estas novelas como consuelo compasivo, trágico y catártico para los fracasos de modernización de la propia historia mexicana y sus frustradas esperanzas terrenales, inscritas secularmente en la Constitución de 1917. Sin embargo, desde la peligrosa vida del “amor mexicano”, conformado como uno más de esos mitos donde relegar la felicidad y la Libertad, pod(r)emos empezar a construir la memoria de la muerte.



## Chapter 1

***Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez o las estrategias de supervivencia de la Revolución Mexicana en el “lugar del Arzobispado”**

Las culpas que comete el enamorado en razón de cumplir su deseo, no lo son, en razón de que no es suyo ni es él el que las comete, sino el amor, que manda su voluntad.

Miguel de Cervantes Saavedra, *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (1616).

Durante los años 40, México se despertó a una difícil situación de hondo calado histórico por el progresivo deterioro del ideal revolucionario. Dicha situación respondía a los pobres resultados obtenidos con los gobiernos del P.R.I., pese a la acusada fase reformista del “cardenato” (1934-1940).<sup>11</sup> Como reacción a esta frustración nacional tan mexicana, el sexenio del Presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946) constituye el primer giro político a la derecha tras la fuerte etapa reformista anterior.<sup>12</sup> En este transcurso de malestar histórico generalizado, Agustín Yáñez publica su obra maestra *Al filo del agua* (1947).<sup>13</sup>

Frente a esta situación como “drastic showdown around the corner” a partir de los años 40 (Ross xxi), la novela de Yáñez inaugura el ambicioso trabajo de comentar simbólica e indirectamente el problemático devenir de México. Para lograrlo, la

---

<sup>11</sup> La voz más crítica con el proyecto de la Revolución Mexicana fue la del historiador y economista Daniel Cosío Villegas en su artículo de 1947 “La crisis de México” (véase la Nota 1 de la Introducción). Para acercarse a la situación de México a partir de los años 40, véase también el prefacio que abre la re-edición de *Is the Mexican Revolution Dead?* (1975) de Stanely Ross. Allí se vierte la opinión que resume con acierto la evolución política del país, así como algunos de sus logros y el ambiente que se respiraba en el país a principios de los años 70, tan circularmente afín a la situación existente desde los años 40 (xxi).

<sup>12</sup> Para apreciar los recurrentes giros de izquierda a derecha del P.R.I. desde la década de los 40, recomiendo el estudio de Michael C. Meyer, William L. Sherman y Susan M. Deeds *The Course of Mexican History* (2007).

<sup>13</sup> En una entrevista que le hizo Emmanuel Carballo, Yáñez señaló que “[su] aspiración es describir, hasta donde [le] sea posible, los problemas de México” (380).

publicación de *Al filo* introduce empero una labor alternativa de acercamiento a la realidad mexicana menos documental, suponiendo un parte-aguas frente a la “primera novela” de la Revolución Mexicana que continuaría en posteriores obras de la “segunda novela.”<sup>14</sup>

En último término, el arte literario de Yáñez con *Al filo* se inscribe en el contexto histórico-político-discursivo de lo mexicano. Al hacerlo, se empieza a absorber y a renovar la tradición ensayística proponiendo, desde la narrativa y la ficción, un acercamiento menos cronístico y, en cambio, más artístico y psicológico a la realidad individual y colectiva del mexicano. Por el camino, se iría abandonando la circularidad, la ironía y, en suma, el agotamiento con que iba muriendo la primera narrativa revolucionaria (Langford 38).

### **La lucha titánica entre los deseos y los miedos en *Al filo del agua*.**

Pese a toda la complejidad histórico-discursiva en que se inscribe la obra de Yáñez, resulta sorprendente la sencillez que contiene la visión historiográfica de *Al filo del agua*. Dicha visión reduce la historia de México a una simple lucha: entre deseos y miedos.<sup>15</sup> Con el presente ensayo, propongo que esta arquitectura de la novela de Yáñez responde a un llamamiento del gobierno mexicano en 1942 en la dirección del amor. Como se apreciará a continuación, dicho llamamiento surgió para adelantarse al persistente debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana desde los años 40. Mi

---

<sup>14</sup> Al respecto del salto entre la “primera” y la “segunda novela” de la Revolución Mexicana, véase las páginas 5 y 9 de la Introducción.

<sup>15</sup> La cita del conocido “Acto preparatorio” que abre *Al filo* resume esta lucha desarrollada con posterioridad en la novela: “En las noches de luna escapan miedos y deseos, a la carrera; pueden oírse sus pasos, el vuelo fatigoso y violento, al ras de la calle, sobre las paredes, arriba de las azoteas. (...) Los deseos vuelan siempre con ventaja, en las noches de luna; los miedos corren detrás, amenazándolos, imprecando espera, chillando: vientos con voz aguda e inaudible” (13).

contienda para *Al filo*, novela inscrita en el teoría psicoanalítica de los instintos de vida y muerte desarrollada por Sigmund Freud (Sommers 55), propone empero que la trama que sucede al conocido “Acto preparatorio” de *Al filo*, enmarcada en el contexto previo del estallido revolucionario de 1910, permite elucidar la situación circular que se vivía en México durante los años 40. En otras palabras, nos ayuda a problematizar las estrategias de supervivencia de *El antiguo régimen*, título alternativo de la novela de Yáñez (5).

El “llamado amoroso” del P.R.I. de 1942, como temprana reacción o estrategia de continuidad del Poder, salía al paso para contrarrestar la crisis del Poder y la posición de la emergente burguesía mexicana. Jesús Silva Herzog, en su ensayo de 1949 “La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico,” hace la crónica de los movimientos de supervivencia que puso en marcha el Poder en México.<sup>16</sup>

Según se desprenderá de nuestro análisis de *Al filo*, dicho “llamamiento amoroso” pretendía borrar de la memoria del mexicano el incumplimiento del “Contrato Social” de la Revolución Mexicana. Circularmente, el fracaso del amor y de la alianza nacional había acontecido igualmente antes de 1910, cuando se desató la libido individual frente al obediencia de la regla del Poder. Precisamente por ello, la visión historiográfica de *Al filo* y de buena parte de la “segunda novela” de la Revolución Mexicana se centra en la “temática amorosa.” Al hacerlo, se ahonda mayormente en la memoria recurrente de la

---

<sup>16</sup> Véanse las páginas 7 a 9 de la Introducción para apreciar el “llamamiento amoroso” del P.R.I., tan crucial para la génesis de este proyecto.

frustración en la historia de México a manos de su sentido individual egoísta desde las esferas del Poder.<sup>17</sup>

Según Joseph Sommers en su excelente estudio de 1968 *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel*, la “temática amorosa” se encuentra ausente de la “primera novela” de la Revolución Mexicana que precede a la “segunda” inaugurada por *Al filo* (34). El “Acto preparatorio” que abre la novela de Yáñez, marcado por la tonalidad del *Réquiem* de Gabriel Fauré que inspiró *Al filo* (Carballo 370), constituye el otro extremo del eje, frente a la falta de amor, que sirve de comentario indirecto a la complicada situación que se vivía en México antes de 1910 y circularmente durante los años 40. Para reforzar la disyuntiva que encierra el amor, la frase con que concluye el “Acto preparatorio” de la novela empieza a alertarnos sobre la problemática albergada en este sentimiento: “Entre mujeres enlutadas pasa la vida. Llega la muerte. O el amor. El amor, que es la más extraña, la más extrema forma de morir; la más peligrosa y temida forma de vivir el morir” (19). Entonces, la circularidad de 1910 y 1947, años caracterizados respectivamente por diferentes inflexiones del “amor mexicano,” elucidan en última instancia la persistencia en México de las estructuras (neo)coloniales de *El antiguo régimen*.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> De este egoísmo, emanado de la trampa circular constitucional de 1917 como vuelta de tuerca al proceso reformista de 1857, me ocupo mayormente en el segundo capítulo de este proyecto sobre *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo.

<sup>18</sup> No dejemos de recordar en este punto que la crítica del “Acto preparatorio” resulta casi tan amplia como la de la propia novela. Sobre el marco de *Al filo del agua* o “Acto preparatorio”, recomiendo los siguientes artículos: “El “Acto preparatorio” de *Al filo del agua*: Preludio y programa textual” de Jean Franco; “*Al filo del agua*: La inminencia del acto” de Rafael Olea Franco. Ambos ensayos se encuentran en *Memoria en interpretación de Al filo del agua* (2000). Véase también el capítulo de Joseph Sommers “Genesis of the Storm”, en *After the Storm: Landmarks of Modern Mexican Literature* (1968), pp. 37-68.

Si deseamos comprender mejor las implicaciones del “llamamiento amoroso” del Poder en 1942 que, según mi contienda, motiva la escritura de *Al filo*, debemos recalar primero en una idea de Michel Foucault. En *Power / Knowledge* (1972), más concretamente en la sección “Power and Strategies” (134-145), el filósofo francés da cuenta de la problemática que rodea al “amor del amo.” En opinión de Foucault, aquél permite cuestionar la figura del Poder: “The notion of ‘love of the master’ poses other problems, I think. It is a certain way of not posing the problema of power, or rather of posing it in such a way that it cannot be analyzed” (139). Trasladado lo anterior a México, si lo que se pretendía con el “llamamiento amoroso” del P.R.I. en 1942 era no discutir directamente al Poder, empezamos a observar algunas de las motivaciones para emplearse dicha estrategia con fines de control social. Paralelamente, era previsible que se empezara a proclamar en el país la defunción del proyecto de la Revolución Mexicana desde las voces más críticas como el ensayo de Cosío Villegas de 1947 “La crisis de México.”

Foucault amplía como sigue algunas de las claves que circundan esta dinámica del “amor del amo:”

In the aspect of subjection to power, there is an equal tendency to ‘subjectivise’ it by specifying the point at which the interdict is accepted, the point where one says yes or no to power. *This is how, in order to account for the exercise of Sovereignty, there is assumed either a renunciation of natural rights, a Social Contract, or a love of the master.* It seems to me that the problem is always posed in the same terms, from the edifice constructed by the classical jurists down to current conceptions: *an essentially negative power, presupposing on the one*

*hand a sovereign whose role is to forbid and on the other a subject who must somehow effectively say yes to this prohibition. The contemporary analysis of power in terms of libido is still articulated by this old juridical conception. (140)*  
(énfasis mío)

Como observaremos a continuación con la lectura de *Al filo*, donde se inscriben estas prohibiciones que refiere Foucault, el microcosmos mexicano reducido al “pueblo de mujeres enlutadas” (Sommers 49), va despertándose poco a poco a esta problemática. De esta forma, en el “lugar del Arzobispado” se escenifica indirectamente la articulación teórica del filósofo francés que conlleva la búsqueda de libertad individual para la realización del deseo frente a la crisis del Poder. Este último se encontraba en la difícil tesitura de seguir defendiendo con credibilidad los “derechos naturales” del “Contrato Social” puesto en tela de juicio a partir de los años 40.

El deseo y la libido en *Al filo*, magnificados autónomamente para malestar del estamento declinante en el “lugar del Arzobispado” –segundo título alternativo de *Al filo* (5)–, chocan continuamente con mitos, miedos y, en definitiva, prohibiciones que trabajan para mantener el ejercicio del Poder. Paralelamente, con el horizonte del estallido revolucionario, se va socavando ese “Contrato Social” y la alianza entre el Poder y el pueblo. En este punto tan delicado de crisis o disolución terminal, el individuo reaccionará buscando su autonomía para la realización individual del amor y paliar así la renuncia a los “derechos naturales.” Para el contexto de los años 40, este “Contrato Social” emanado de la Constitución de 1917, había sido progresivamente enterrado por el

propio P.R.I. según la denuncia de Daniel Cosío Villegas en 1947 y para dar continuidad al devenir neocolonial en México.<sup>19</sup>

**El acompañamiento tonal del *Réquiem* (1890) de Gabriel Fauré para la muerte del “amor mexicano” a la Revolución.**

*Al filo del agua* comenta indirectamente la circularidad del devenir mexicano desde su visión previa a 1910. En el país ha sobrevivido no ya el caduco proyecto de la Revolución Mexicana, sino mayormente las estrategias de *El antiguo régimen* presentes en la censura sufrida por Cosío Villegas y Rodolfo Usigli en 1947, año en que ve la luz igualmente *Al filo*.<sup>20</sup> Como consecuencia de estas primeras prohibiciones con el uso de la censura desde el Poder, se escenificaba entonces la renuncia tácita al ideal y la muerte lenta para el proyecto de la Revolución Mexicana.

Al conformar el comentario a esta situación, Yáñez no pudo encontrar mejor inspiración en el *Réquiem* (1890) de Gabriel Fauré para el fracaso o muerte de la Revolución. Esta pieza musical, marcada por un fuerte lirismo, se caracteriza por la misma sencillez que la lucha erótico-tanática de los deseos y los miedos que caracterizan

---

<sup>19</sup> Al respecto de la protección de estos “derechos naturales,” éstos tienen un fuerte significado para la lucha y el devenir mexicano que media en todos sus intentos de descolonización. En *Biography of Power* (1997), Enrique Krauze da cuenta del papel que jugaron en el proceso de independencia de México: “When Hidalgo occupied Valladolid, and his old friend Abad y Queipo excommunicated him, he responded by issuing a decree to abolish slavery. This must have been one of the earliest of such formal declarations, if not the very first, in the Americas. His conscience was clear: He was the leader of a just war and he had “decided not to make any settlement which did not provide for the liberty of the nation and the rights which the God of nature granted to all men, rights that were truly inalienable, and they should be protected with rivers of blood if it becomes necessary” (98).

<sup>20</sup> Al respecto de la censura del P.R.I., véanse las páginas 6 y 7 de la Introducción. Desde esta situación que inauguraron los años 40, emerge sin duda el comentario de Mario Vargas Llosa en 1990 al respecto de la “dictadura perfecta” en México que ha mantenido las estructuras de poder del P.R.I intactas por más de 70 años.

la evolución cultural del ser humano descrita por Friedrich Nietzsche.<sup>21</sup> Como estamos comprobando, esta lucha reintegra buena parte de la historia mexicana, así como su búsqueda desesperada y frustrada de libertad, amor y, en definitiva, modernidad.

El mensaje circular que recorre este particular réquiem inspirador de *Al filo* adquiere un significado determinante que explica su uso por Yáñez: la fe de Fauré en el descanso eterno para acceder a la verdadera felicidad y la libertad (Duchen 70). En otras palabras, la Revolución Mexicana en 1910 había estallado para apuntalar estas “esperanzas ultrarrenales”, sino en defensa de los “derechos naturales” del mexicano. Frustrados éstos, y con ellos la unidad nacional por fracaso del amor, los años 40 relanzaban un nuevo episodio de la larga lucha descolonizadora de México.

En línea con el simbolismo faureano, quien sitúa la esperanza más allá de la muerte, todos en la novela de Yáñez buscan finalmente algún descanso, ya sea a través de la lucha o de la claudicación para ésta según se trate de unos personajes u otros. Mientras, la estricta regla eclesiástica del pueblo de *Al filo* y su “Contrato Social” caduco se encargan de socavar la libertad y la felicidad, base del *feeling of power* para Nietzsche (222).

Tras el estado de excepción que inaugura el desorden en la novela, la obediencia apuntalada con sus prohibiciones se restablecerá al concluir la ficción para mantener el orden de los que permanecieron en el pueblo y no se atrevieron a sublevarse contra el

---

<sup>21</sup> En línea con la arquitectura de *Al filo* y esos deseos / miedos como “palpitating and palpable members of the community” (Haddad 523), en la Sección 23 de *Daybreak: Reflections on Moral Prejudices* (1881) Nietzsche aduce lo siguiente al respecto del origen de ambos los deseos y sus hermanos gemelos los miedos: “But because the feeling of impotence and fear was in a state of almost continuous stimulation so strongly and for so long, the *feeling of power* has evolved to such a degree of *subtlety* that in this respect man is now a match for the most delicate gold-balance. It has become his strongest propensity; the means discovered for creating this feeling almost constitute the history of culture” (217).



Poder. La propia realidad de los años 40, pese a las ansias generalizadas de realizar el ideal revolucionario de libertad, justicia y reforma agraria, vendría marcada por esta claudicación y de ahí la tonalidad fúnebre de *Al filo* y el “sweet lullaby of death” convocado por el réquiem faureano (Bell 25). De esta forma, se devolvía a México a la cruda realidad denunciada por Villegas con la frustración o renuncia del ideal revolucionario mexicano, paliado todo ello con el “llamamiento amoroso” del P.R.I. en pos de la unidad nacional.

Con el fin de paliar tamaño fracaso, igualmente el P.R.I. se mitificó e institucionalizó en 1946 con el cambio de nombre del partido en el poder. Se prolongaba así su ejercicio, al tiempo que se evitaba que cayeran completamente en el olvido los “derechos naturales” del mexicano, animado a practicar su débil capacidad amorosa comunitaria desde 1942. En este sentido, la mitificación no del “Contrato Social”, sino ahora del “amor” hizo las veces de “mitos terroríficos” frente al incipiente nuevo episodio de lucha descolonizadora o explosión de la libido, como postula Frantz Fanon en *The Wretched of the Earth*.<sup>22</sup> Al igual que Foucault, Fanon no deja al margen conceptos como “respeto por el status quo,” “sumisión” e “inhibición” (3-4). Por consiguiente, el problema de México en los años 40 seguía siendo la falta de consecución de logros nacionales visibles que, precisamente, fomentaran el “amor del amo” y no la renuncia tácita o el descanso para los “derechos naturales” y su “Contrato Social.” Estos derechos para todos, vistos indirectamente a través de la acción de *Al filo* y la introspección

---

<sup>22</sup> Como en 1910, en los años 40 se trataba de resolver una posible nueva explosión del deseo. En *The Wretched of the Earth*, Fanon argumenta lo siguiente: “In the meantime, however, life goes on and the colonized subject draws on the terrifying myths that are so prolific in underdeveloped societies as inhibitions for his aggressiveness: (...). One of the characteristics, in fact, of underdeveloped societies is that the libido is primarily a matter for the group and family” (18).

postrera del cura don Dionisio, son sublimados finalmente hacia el *will to power* para resistir al peligro un nuevo episodio de lucha descolonizadora.

Con el fin de adentrarse en las pretensiones últimas del Poder, y muy especialmente alguien que colaboró con varios gobiernos del P.R.I., Yáñez construye un juego especular para elucidar el desesperado llamamiento avilista de 1942 y su defensa del amor comunitario para mantener vivo el ideal y el orden en México. De forma problemática empero, el mexicano era llamado a amar sin más, pero también a olvidar todos los fracasos previos como se apunta con la cita del “Acto preparatorio:” “*Sal del Requiem aeternam para la memoria*” (14). Paradójicamente, como observaremos a continuación, el mexicano “de todo pelo” estaba obligado a asimilar en privado todo lo acontecido previamente antes de negar y olvidar de forma dialéctica.<sup>23</sup>

***Al filo del agua: la emergencia de la memoria del amor en la muerte.***

El instinto de la muerte y de la vida disputan en cada uno de nosotros. Esas tendencias profundas impregnan la actividad de clases, castas e individuos, y en los momentos críticos se manifiestan con toda desnudez.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950)

El “Acto preparatorio” y los primeros compases de *Al filo*, cuando reinan las prohibiciones previas al estallido de 1910 para mantener *El antiguo régimen*, nos preparan indirectamente para lo que acontecerá en México en años posteriores a 1942, cuando se hizo uso de la censura una vez fue cuestionado el “amor del mexicano.” Regresando a la novela, a partir del estado de tensión colectiva proyectada desde el “Acto preparatorio” se desarrolla la vida de un gran número de personajes en ese “*lugar del Arzobispado*” o en “*antiguo régimen*,” posibles títulos que propone Yáñez y que la

---

<sup>23</sup> Leopoldo Zea aboga por este proceso dialéctico para superar las diferentes etapas del (neo)colonialismo en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* de 1949 (15-6).

libertad del lector puede otorgar a la novela (5). Finalmente, el título que Yáñez y la historia literaria han registrado es “*Al filo del agua*,” es decir, la instantánea a priori del proceso de búsqueda de libertad que, para bien o para mal, no se puede detener. El final de este proceso sólo tiene una de estas dos salidas: amor o muerte, como se nos anuncia indirectamente al final del “Acto preparatorio” (19).

Con la inspiración o tonalidad encontrada para su novela en el *Réquiem* de Fauré como “sweet lullaby of death” para el idealismo, se ahonda en el destino de la libertad buscada por todos circularmente en México. Al final de la novela de Yáñez, y tras el tímido paso de la Revolución, prevalece un presente aparentemente petrificado y perpetuo, mediado por la lucha latente de los miedos y los deseos, aplacada por momentos para favorecer la posición del Poder. Previamente a este final, no falta de autoconciencia para el fracaso de todos, incluido el Poder personificado por el cura don Dionisio, desde el inicio de *Al filo* se nos avisa sobre una peligrosidad inminente, aunque de forma simbólica e indirecta a través de la ya conocida disyuntiva entre los deseos y los miedos. Esta arquitectura de la novela se amplía seguidamente a fuerzas inmensamente más poderosas, las cuales completan los términos de la anterior lucha: como apuntamos, el amor o la muerte. Proféticamente, estas fuerzas irán asaltando a los personajes de la novela, como se nos anticipa al concluir el “Acto preparatorio” (19).

A través del marco de *Al filo*, y pese a los propósitos de la jerarquía eclesiástica, unos deseos individuales chocan con unos temores que avisan de los peligros a que se expone la realidad del “pueblo de mujeres enlutadas” (13). De esta forma, con la novela de Yáñez y en el centro del debate histórico sobre la muerte de la Revolución Mexicana paralelo al llamamiento de 1942, arranca la importante “temática amorosa.” Ésta se

encuentra ausente de la “primera novela de la Revolución Mexicana” como apunta Sommers (34). Pese a anunciarlo, el crítico norteamericano no desarrolla el sentido último de esta temática. Ésta, como estamos observando, sirve para condicionar el propio debate cultural mexicano de los años 40 y los fracasos no reconocidos de modernidad tras la Revolución.

Para observar detenidamente toda esta problemática que puede alertar –o alterar– al Poder en México, desde el prisma narrativo Yáñez emplea la introspección psicológica con el fin de penetrar en este dilema y lucha individual sin descanso para todos en México. Todo da comienzo en el insomnio de “Aquella noche” y en el consiguiente despertar del árbitro de aquella lucha: el cura don Dionisio (47-8). Este último pone freno a su propio insomnio con el dogmatismo que conlleva la prohibición a través de los “ejercicios de encierro.” Éstos devuelven el olvido y el colectivo descanso tan mortecino como problemático con que se abre el “Acto preparatorio:”

Pueblo de mujeres enlutadas. Aquí, allá, en la noche, al trajín del amanecer, en todo el santo río de la mañana, bajo la lumbre del sol alto, a las luces de la tarde –fuertes, claras, desvaídas, agónicas– ; viejecitas, mujeres maduras, muchachas de lozanía, párvulas; en los atrios de Iglesias, en la soledad callejera, en los interiores de tiendas y de algunas casas –cuan pocas– furtivamente abiertas. (9)

Mientras el desorden se va “preparando” en el “pueblo de mujeres enlutadas,” hasta desembocar en el recuerdo amoroso e igualatorio de la sobrina María que contagia la libido al cura (397), la voluntad represora del estamento eclesiástico ya ha atenazando al pueblo que busca un soplo de libertad. Cada vez que dicha libertad se pone en práctica,

su fracaso da paso a una generalizada culpabilidad para la cual es preferible el olvido y el perdón. Esta dinámica viciosa propicia que tampoco exista la conciencia que pueda restar de los hechos o recuerdos, como señala Leopoldo Zea (29). Por lo tanto, a priori el olvido ayuda a enterrar las aspiraciones individuales que pudieran problematizar el “Contrato Social” mantenedor del orden en el “pueblo de mujeres enlutadas.” Pese a todo, la acción puesta en marcha por sus personajes, con su “irracionalidad liberadora” (Ochoa 83), va a acelerar el nacimiento de la memoria y la fusión de la comunidad en la frustración, incluido el cura don Dionisio. En la novela de Yáñez, la incursión de la memoria e historia de México emerge una vez que van fracasando los deseos individuales y el Poder se aferra al sillón de mando:

Ya pasaron dos años y no se apagan los ecos de fusilerías contra los obreros de Cananea y de Río Blanco; es público que gentes movidas por los Flores Magón atacaron varias poblaciones fronterizas; el día dos de este mes fueron proclamados el General Díaz y Don Ramón Corral, candidatos a la presidencia y vicepresidencia de la República. —¿No diz que Don Porfirio le dijo a un periodiquillo gringo, no hace mucho, que quisieran o no quisieran sus amigos dejaría de ser Presidente? (177)

*Al filo* se va erigiendo entonces como un caleidoscopio para el comentario literario e indirecto a la historia presente, pasada y futura de *El antiguo régimen* en México.

En la novela de Yáñez, el personaje principal, el cura don Dionisio, abusa de la acción represora hasta que se empieza a dar por vencido tras el capítulo central titulado “Canicas” (175-190). En este punto el eclesiástico empieza a salir de la oscuridad y del olvido para intuir sus propias aspiraciones ocultas o “derechos naturales” propios

fracasados en el huido amor de la sobrina María, el cual es únicamente revelado al final de la novela y en el espacio privado del cura. Mientras este momento se acerca, se va consumando el drama individual y colectivo del pueblo: la pérdida de la ansiada libertad, el amor y el reconocimiento mutuo para todos a través del deseo. Para adentrarse en toda esta problemática individual y comunitaria de frustración, el mayor cambio que introduce la novela de Yáñez con respecto a la narrativa anterior es el punto de vista narrativo y la introspección psicológica de los personajes (Franco 56). Este relativismo narrativo sirve para penetrar con mayor profundidad en el plano individual y la autenticidad de los personajes, incluido el Poder, cuyos anhelos de libertad chocan con la realidad colectiva que los mantiene oprimidos a todos.

Si retomamos las ideas descolonizadoras de Fanon en *Black Skin, White Masks* (1952) y su lectura de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, la búsqueda de libertad se debe saldar con el auto-reconocimiento mutuo a través del deseo (218). Precisamente, el recuerdo del deseo alejado del “pueblo de mujeres enlutadas” con la sobrina María, le sobreviene al propio cura don Dionisio hacia el final de la novela. Para mostrarlo, la profundidad psicológica de *Al filo*, en contraste con la tradición literaria anterior en México, permite acceder a las reflexiones del eclesiástico en su despertar privado de la memoria y el erotismo negados al principio de la novela con las prohibiciones los “ejercicios de encierro.” Previamente sin embargo, el cura había pretendido impulsar o variar su curso para terminar uniéndose a su desgracia:

El destino –en marcha– de sus feligreses le parecía el rodar de canicas en aquellos juegos de feria donde un impulso imperceptible modifica las derivaciones por caminos diferentes, embargando la expectación de jugadores y

curiosos. La parroquia es un gran plano inclinado en el que van rodando cientos de vidas, con la intervención del albedrío; pero sobre del cual, circunstancias providenciales reparten el acabamiento de la existencia, cuando menos es esperado (176).

De esta forma, el cura debe inexorablemente incluirse al final entre esas “canicas,” ahora más y más auto-conscientes en la falta de libertad, felicidad o amor para esta vida según la creencia de Fauré y el comentario indirecto de *Al filo* al devenir de México.

En el México pre-revolucionario retratado por *Al filo*, el servilismo de los personajes u obediencia *per se* coarta la libertad como articula Hegel en *La filosofía de la historia* (43-4). Todo ello provoca que sean retratados posteriormente e igualados finalmente como “canicas.” Estas canicas, sin ideas para actuar con éxito sobre las circunstancias que les rodean, se entregan a sus deseos irracionales emanados de la falta de libertad y el predominio del miedo que fomenta el *will to power* e impide el reconocimiento mutuo a través del deseo. Finalmente, estos deseos insatisfechos para todos y los miedos que los atenazan les empujan a la violenta acción (des)colonizadora de unos y otros por resentimiento. Ésta es la única salida que encuentran al contexto de muerte en vida o parálisis en que residen.

Dicho contexto es apuntalado desde el Poder, precisamente, por la diariamente ensayada misa de réquiem, especial para luchar contra los deseos como “[d]esafío de sombras y peligros” (378). Así, los deseos poco a poco irán desapareciendo de la novela con la pérdida de libertad para todos a manos de los miedos, las prohibiciones y la irracionalidad. Ello comienza a apreciarse durante la visita de Damián en busca de “memoria y voces de muerte” tras cometer el parricidio y muerte de Micaela:

Damián desafió la ira popular. Damián tuvo la osadía de venir. Llegó la víspera de Difuntos. (...) escuchó las voces del coro dirigido por el Padre Reyes, que ensayaba la Misa de Réquiem; una voz de soprano fue obsesionándolo, atrayéndolo, situándolo en la penumbra del atrio, frente a las rejas del curato. Era voz de muchacho y parecía de mujer. Lo que venía buscando allí estaba: memoria y voces de muerte. *Requiem aeternam dona eis, Domine*. Desafío de sombras y peligros. (378) (cursiva del autor)

Como se desprende de esta cita, la misa fúnebre que planea sobre la novela de Yáñez nos devuelve finalmente a la muerte que se anuncia retardadamente al concluir el “Acto preparatorio” como “sweet lullaby of death” para la libertad, el amor y finalmente el reconocimiento mutuo fracasado a través del deseo. Esta muerte se materializa por momentos como pecado por los asesinatos cometidos por la irracionalidad de Damián en el “pueblo de mujeres enlutadas,” para lo cual el Poder impone el consecuente castigo a manos de sus prohibiciones diarias. Seguidamente, la colectividad se “consuela” tras los trágicos hechos a través del réquiem, coincidiendo además con “la víspera de Difuntos” como una más de las innumerables fiestas del calendario mexicano. Es decir, el orden del pueblo, peligrosamente alterado por el amor y los asesinatos de Damián, se intenta apuntalar una y otra vez con esta búsqueda de descanso en vida a manos de más prohibiciones o “ejercicios de encierro.” Todo ello se materializa una y otra vez coincidiendo con la inminente celebración religiosa del “Día de los Difuntos.”

Como consecuencia de este círculo vicioso de pecados y castigos, el destino de las “canicas” del cura se va alejando de su alcance. En este punto de crisis y disolución galopante, sólo a la Providencia le corresponde decidir finalmente quién se puede salvar



del inminente caos “[m]ientras ruedan lentamente las oscuras canicas de la parroquia, [y] se precipita la vida del país” (177). Este punto geográfico central de la novela remite a la fusión de los miedos y los deseos en el *will to power* generalizado, todo lo cual se ve magnificado desde la situación irrespirable que abre el “Acto preparatorio.” Por entonces, todo se había resuelto circularmente cada mañana con la victoria de los miedos y del Poder en su faceta prohibitiva para el deseo y sus “derechos naturales” de todos, apuntalados con “[s]al del réquiem aeternam para la memoria” (14). Esto es, la misma falta de “memoria” que, en forma de consuelo, buscará resolver con posterioridad Damián, pero no menos el propio cura tras sus crímenes y conciencia del pecado amoroso igualatorio por la sobrina María (397). Por lo tanto, la violencia que trae el amor individual y su victoria momentánea, siendo “la más peligrosa y temida forma de vivir el morir” (19), aúna a la colectividad en un mismo deseo: realizar el erotismo individual frente al ambiente represor y mortal de los miedos, del que son todos víctimas tardías o tempranas, incluido el cura don Dionisio.

Esta fotografía del macrocosmos mexicano, y la mención al título dentro de la novela por parte de la memoria del pueblo Lucas Macías, impone una dinámica de cambio y circularidad al mismo tiempo presente en el regreso del pasado reprimido, como del cometa Halley (337). Esta reinstalación circular del pasado en el presente de 1910, cuando se liberaron las fuerzas peligrosas del amor individual, pone fin a la memoria del pueblo, expresado todo ello simbólicamente con la muerte del propio Macías. Previo paso a la consecución a título personal de la libertad y la felicidad con su descanso eterno, Macías tendrá tiempo de alertar al Poder personificado en el cura don Dionisio de la tormenta auto-consciente que se le viene encima (389). Es decir: como

consecuencia de su particular pérdida de libertad y amor por el reconocimiento mutuo que imprime el deseo. Efectivamente, Macías anuncia la lluvia de recuerdos y el traspaso de la memoria al cura, quien hasta entonces había vivido en el olvido víctima de la práctica (auto)represiva. Todo ello entregará al eclesiástico a un lento “sweet lullaby of death” o “descanso eterno” por la conciencia de la muerte para todos sus empeños previos.

Con el fin de resolver esta complicada situación que le sobrevendrá finalmente al Poder del cura, éste, como el colonizado según Fanon, encuentra algún tipo de consuelo en la actuación de la divinidad como hemos apuntado anteriormente. En este sentido, el eclesiástico, al no haber medido ambas la peligrosidad y la necesidad del amor para el reconocimiento mutuo que aleje el *will to power*, invocará finalmente a la Divina Providencia para justificar su fatalidad y el alejamiento de todas las esperanzas de libertad y felicidad individuales y colectivas. Como postula Fauré con el mensaje de su *Réquiem*, la libertad y la felicidad quedan depositadas en el “Más Allá” (Duchen 70).

Regresando al auto-cuestionamiento del cura, éste reza así en *Al filo*: “¿Por qué no ha de ser la revolución el instrumento de que se sirva la Providencia para realizar el ideal de justicia y pureza, inútilmente perseguido por este decrepito cura?” (398). Por su parte, Fanon establece como sigue las líneas de la introspección para este descanso final o consuelo, en el cual se inscriben las reflexiones del amo y del esclavo una vez que el mundo alrededor de ambos se viene abajo:

So one of the ways the colonized subject releases his muscular tension is through the very real collective self-destruction of these internecine feuds. Such behavior represents a death wish in the face of danger, a suicidal conduct which

reinforces the colonist's existence and domination and reassures him that such men are not rational. The colonized subject also manages to lose sight of the colonist through religion. Fatalism relieves the oppressor of all responsibility since the cause of wrong-doing, poverty, and the inevitable can be attributed to God. *The individual thus accepts the devastation decreed by God, grovels in front of the colonist, bows to the hand of the fate, and mentally readjusts to acquire the serenity of stone.* (Énfasis mío 17-18)

Entonces, *Al filo* nos “prepara” igualmente para juzgar o emitir una crítica indirecta a la peligrosa búsqueda descolonizadora de libertad y felicidad para el mexicano de todo signo, incluido el Poder declinante entregado a su particular “serenity of stone” o al “sweet lullaby of death” para su idealismo. Para completar la lucha erótico-tanática, la suerte de claudicación o *death wish* para el idealismo es sublimada hacia la emergencia o epifanía final del recuerdo del deseo individual amoroso por la sobrina María del cura don Dionisio (398). Dicha emergencia completa el esquema igualatorio de reconocimientos mutuos fracasados en el microcosmos mexicano entregado a las prohibiciones y retratado por *Al filo*.

A todo lo anterior se suma el tímido paso de la Revolución por el “lugar del Arzobispado,” recogándose así, indirectamente, el fracaso del ideal revolucionario que recorre la década de los 40 en México y cuyos pasos *Al filo del agua* re-visiona desde 1909-10. A esta dolorosa dinámica pretende sumarse esta novela de 1947, con el acompañamiento tonal del *Réquiem* de Fauré y su mensaje compasivo. Regresando *Al filo* para ir concluyendo, se reconoce en privado la frustración del deseo individual del cura y su búsqueda de purificación en el “pueblo de mujeres enlutadas.” Aquél, igualándose en

la búsqueda del colonizado, como lo puede representar Damián, “sal[e poco a poco] del particular *réquiem aeternam* para la memoria” con los recuerdos, la conciencia que tiene de ellos a través de sus propios “pecados” por soberbia, el dolor y la imposibilidad eterna de descanso hasta su muerte individual.<sup>24</sup>

Así, el propio destino del cura, ahora más que nunca “al filo del agua” o en estado de transición auto-consciente tras la pérdida de libertad y de Poder para actuar sobre su entorno, viene caracterizado por la fusión con el colonizado en el amor o el deseo individual frustrado. Todo ello va poniendo fin a la lucha en el pueblo y en México, especialmente una vez que el eclesiástico y el pueblo se funden en el auto-reconocimiento y el incipiente peligroso escarnio que se inaugura en el “lugar del Arzobispado:” “¿podrá vencer el vértigo que lo derrumba, la caída que todos esperan con sádico silencio?” (399).

Seguidamente el cura don Dionisio, igualado en la frustración amorosa con los demás, se encuentra a manos de su propio deseo individual recordado por la sobrina María: “Con la oración luchaban las imágenes del mundo, las ternuras de la tierra, el dolor de la infamia, el porvenir punzante. María pequeñita, María consentida, María precoz, ya impaciente, preguntona” (397). De igual manera, el eclesiástico se enfrenta a la conciencia del paso del tiempo y a la muerte como castigo por su propio pecado (400). Así es cazado el perseguidor de parejos deseos individuales con su política de miedos

---

<sup>24</sup> En este sentido, y retomando las ideas de Fanon, la acción represora del cura le regresa como un boomerang para igualarle finalmente a sus canicas en el fracaso del deseo y la libertad, dejándole a las puertas de la conciencia del pecado: “The work of the colonist is to make even dreams of liberty impossible for the colonized. The work of the colonized is to imagine every possible method for annihilating the colonist. On the logical plane, the Manichaeism of the colonist produces a Manichaeism of the colonized. The theory of the “absolute evil of the colonist” is in response to the theory of the “absolute evil of the native.” Jean-Paul Sartre da cuenta igualmente de este efecto boomerang en el prefacio a *The Wretched* (cit. en Fanon, *The Fanon Reader*, xxviii).

haciendo mella hasta la mitad de la novela y su capítulo-bisagra “Canicas.” A partir de entonces se hace patente la soberbia que le cuesta cara al Poder, esclavizado no ya a la continuidad de los miedos o las prohibiciones, sino a algo quizás peor: la conciencia del fracaso individual a manos del caduco “Contrato Social,” todo lo cual teñirá de melancolía su presente y su exiguo futuro.

Esta difícil situación descubierta *in extremis* imposibilitará el descanso posterior del cura, entregado al recuerdo de su libertad y felicidad fracasadas, y por el camino las de toda la comunidad. Contrariamente, ahora le resta el laberinto de la memoria y la conciencia de los recuerdos donde antes residía el olvido atemporal o esa “*Sal del Requiem aeternam para la memoria*” de sus deseos individuales y sentimiento de culpabilidad. Este deseo oculto del cura, marcadamente egoísta como la irracionalidad que recorre el pueblo, se encuentra desnudo ahora frente a la represión de la regla conventual y su “Contrato Social.” La expresión más clara del fracaso para su proyecto de purificación es la honesta compasión del eclesiástico bendiciendo a la sobrina y recordando el amor individual antes de ocupar en privado el espacio de Gabriel. Es decir, perdida la libertad se ocupa momentáneamente el espacio no del amo, sino el del esclavo una vez que se desata la catarsis.

La precaria situación individual del cura en *Al filo* reza como sigue:

Un vivo dolor no causado por el flagelo hace que cesen los azotes. ¡Cuán duro y difícil aceptar esta desgracia –que pone fin a la vida, que hace inútiles los esfuerzos ¡tantos! De toda una larga vida– como gusto de Dios! ¡cuán duro pensar, decir: “Bendita seas, María, bendita sea tu perdición! ...” (398)

---

Y de nuevo la obsesión de romper el orden para decir las palabras que tantas veces oyó en labios de Gabriel:

*Ad Deum qui laetificat juventutem meam...* (400) (cursiva del autor)

Momentos antes, la introspección del narrador ya ha penetrado en lo más recóndito del párroco y el perspectivismo narrativo que recorre la novela nos hace partícipes de los deseos de amor que albergaba don Dionisio en su pecho. Cercano el final, estos deseos y estos miedos individuales, acompañados por el “sweet lullaby of death,” surgen como una letanía del fracaso y de la melancolía por el amor individual y colectivo frustrado. Como consecuencia de este espectáculo visual introspectivo para el personaje, el lector y el narrador, éste último puede fácilmente inferir la siguiente conclusión, sin abandonar en ningún momento la focalización sobre el cura: “Dios castiga su soberbia con derrota espantosa” (397). Pese a este nivel de auto-conciencia, el cura elige evitar la confesión público del miedo y el deseo, dando continuidad a un *will to power* más auto-consciente.

Con el fin de entender el pecado del cura o del Poder, nosotros los lectores debemos regresar una y otra vez circularmente al “Acto preparatorio.” Se trata de no perder de vista –o sacar del olvido– la minuciosa arquitectura de la novela que arranca desde la lucha entre los deseos y los miedos a las prohibiciones, pero también el resultado de dicha lucha: muerte trágica como resultado del peligroso amor. Mientras todo ello se dispara, no podemos olvidar el verdadero alcance de la acción final y el drama que vive el Poder, como agente represor de un deseo que acaba desbordándole igualmente a él. Para el cura, la entropía de imágenes y este segundo despertar, tan diferente al del inicio (47-8), le insertan definitivamente en los deseos individuales de liberación que ahora, en

privado, comparte con el pueblo, así como la conciencia preclara de ser una más de esas “canicas” sin libertad.

Entonces, ante la continuidad neocolonial en México, en 1942 el Poder hizo un llamamiento al “amor del amo” por sublimación del fracaso o una renuncia al “Contrato Social,” y todo ello ante el peligro de que “el de abajo” quisiera ocupar su espacio y con él la falta de libertad. Previamente a esta nivel de auto-conciencia que elucida Fanon al concluir *Black Skin, White Masks* en línea con los postulados de Hegel, la presencia de mitos petrificados había ocupado el espacio de la búsqueda de libertad, felicidad u organización constitucional. A éstos apunta Hegel en *La filosofía de la historia* para rebajar el grado de servilismo (44). En este sentido, frente al olvido previo la memoria final del fracaso condujo al auto-replanteamiento del cura y del Poder en los años 40 acordándose del amor, aunque ya nadie creyera en él por entonces, no pudiéndose entonces evitar las prohibiciones que siguieron al “llamamiento amoroso.”

Por lo tanto, se hizo todo lo posible para apuntalar el amor comunitario, pero la comunidad buscaba nuevamente su inflexión individual liberadora para el “Contrato Social” caduco, según la crítica de Villegas, Usigli y el comentario de *Al filo del agua* de 1947. Con esta problemática sobre la mesa nuevamente, se hacía necesario un mayor nivel de auto-conciencia para México que la “segunda novela” de la Revolución Mexicana iba a traer indirectamente. Con su trabajo, se debía evitar el peligroso resentimiento a través del auto-perdón y la tonalidad compasiva del *Réquiem* de Fauré para elucidar el nuevo fracaso de liberar a México de *El antiguo régimen*. Restaba igualmente el camino del sacrificio para el Poder como artífice de la monstruosidad que finalmente había derivado en el fracaso igualatorio del deseo insatisfecho.

**Conclusión: continuidad en el espacio de la muerte.**

Con el fin de hacer más evidente esta muerte en vida que se “respira” en *Al filo* y a partir de la década de los 40 en México, la novela de Yáñez se ha propuesto llenar esas “páginas sin argumento propio” del acápite con aquello que resume la historia de México: la lucha entre los deseos y los miedos. Estas “páginas” no dejan de marcar el ritmo del conocido determinismo de la historia mexicana y sus fracasos, entre ellos la realización de la “Ciudad de Dios.”<sup>25</sup> Este mito ha acompañado siempre, como promesa, la historia de América Latina, con sus “aspiraciones proyectadas hacia el futuro y enraizadas en el pasado [de] Iberoamérica” (Yáñez, *El contenido* 45). Para esta situación circular y para un país que ve frustrada su revolución como nuevo intento descolonizador para el “antiguo régimen,” el réquiem de Fauré invitaba a una muerte lenta y dulce de la libertad, la felicidad y el “amor mexicano.” Es decir, se invitaba a un descanso para todos que desdibujaba la frontera entre vencedores y vencidos, unidos en el “sentimiento de inferioridad” y en la “frustración” que señala Yáñez en su ensayo de 1944 (41). Por lo tanto, nadie en México debía temer ahora el destino de muerte que les esperaba para el último proyecto nacional compartido. Pese a todo, el debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana iba a continuar hasta 1968, cuando se desató la irracionalidad de todo el país.

El descanso que la muerte conlleva hacia la verdadera libertad y felicidad para el colonizado –con el permiso divino según el pensamiento de Fauré, de Fanon y, ahora también, de Yáñez– reflejaba empero una solución contradictoria para el Poder tanto en

---

<sup>25</sup> Véase mi ensayo “Subversión del mito de Ciudad de México como Nueva Jerusalén en *Santa de Gamboa*” (2008)



1910 como en 1947. Hasta entonces, el “antiguo régimen” se había refugiado en un ideal que siempre acaba chocando o encuentra su sentido último con el descanso de la muerte. Por lo tanto, ambos el Porfiriato positivista y la Revolución agrarista se proponían inicialmente restituir una suerte de Paraíso terrenal y con él la realización del deseo en la forma de libertad y felicidad. Éstos empero, como nos recuerda Fauré con su réquiem o la dinámica auto-consciente de *Al filo*, son alojados finalmente más allá de la vida, invitándose a esperar su final dulcemente y no a temerlo. Sin embargo, mientras no llegue el final con la muerte, y con el permiso nuevamente de la Divina Providencia, se seguirá buscando el ideal de libertad, felicidad o justicia como observaremos en el siguiente capítulo dedicado a *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo.

Al transcurrir nuestro tiempo en este proyecto, el mexicano de todo signo tendrá mayor conciencia de todo lo que le condenó o no le pudo salvar, teniendo siempre la posibilidad de elegir entre una muerte dulce como la que propone el Réquiem de Fauré, o colérica como reacción por resentimiento o “rencor vivo” una vez más. Todo ello será apreciado en los análisis de nuestras siguientes novelas. Por ahora, muy a su pesar para México, el “antiguo régimen” de 1909 y su contexto condenatorio han regresado circularmente a los años 40 con una materialización paralela a la del ideal: la del fracaso más y más auto-consciente. Pese a todo, éste no es confesado en la esfera pública del Poder donde prima el *will to power* frente a la gran derrota nacional una vez concluida sin éxito la fase descolonizadora.

Ante la frustrada cristalización de la modernidad, alejada como ese “pájaro” que devuelve la “presencia” según Paz (“Nobel Lecture,” s/p), la conciencia que se tiene de los recuerdos es lo que resta. Especialmente, tras vivir en una realidad psicotizada por la

conocida lucha entre los deseos individuales y las prohibiciones colectivas. Todo ello convierte a la memoria en la solución para aliviar o satisfacer la búsqueda del ideal o del “peligroso amor.” Éste queda finalmente reducido en 1942 a un arma retórica de control para intentar forjar un “nuevo hombre” como el que quería traer la Revolución. En este sentido, se seguía olvidando y no reconociendo el fracaso de toda la lucha previa, cuando se había frustrado el “amor mexicano” por la comunidad. Para paliarlo, la publicación de *Al filo* planteaba no menos la emergencia de un “nuevo hombre” que supiera reaccionar ante las circunstancias con mayor conocimiento de causa y uso de la dialéctica. De ahí se desprende la calidad no sólo literaria, sino igualmente educativa de la novela de Yáñez que proseguirá en otras obras de la “segunda novela” de la Revolución.

Para poder acercarse a esta difícil situación condenada al fracaso o a la violencia descolonizadora de México, su narrativa e historia previas habían carecido de un profundo comentario crítico y, sobre todo, de un fuerte trabajo de reconstrucción de la memoria neocolonial para la dinámica del Poder. Contrariamente, el nacionalismo mexicano se había estado surtiendo en base a creencias y mitos, junto a la falta de un profundo auto-cuestionamiento. La mayor carencia que había tenido la literatura mexicana de la “primera novela” de la Revolución fue incorporar la memoria de la historia, la cual no terminaba de cristalizar para superar la realidad neocolonial denunciada por Leopoldo Zea (15-6). En México, habría que esperar hasta 1947 para empezar a incorporar una memoria capaz de explicar las causas de los grandes fracasos nacionales. Paralelamente, se podría cuestionar el “Contrato Social” o el “amor del amo” como finalmente se logra con la “segunda novela” de la Revolución.

En *Al filo*, todo ello desemboca de forma indirecta en la conciencia individual del fracaso de un solo personaje y su auto-compasión ante la realidad cambiante, pese a persistir en la continuidad no entregando el Poder. Entonces, a través de este fracaso se empieza a ahondar en el “sentido de frustración” que caracteriza al mexicano según *El contenido social de la literatura iberoamericana* (1944) de Yáñez (41). Esta auto-conciencia se reduce al plano interno donde se reconoce el fracaso de la empresa purificadora y la peligrosidad del amor individual insatisfecho de todos en México. Por lo tanto, con la novela del escritor jalisciense por primera vez se cogía por los cuernos al toro de la historia mexicana, plagada de mitografías secularizantes y secularizadas, y todo ello con el acuciente fin de hacer un comentario histórico indirecto y educativo que beneficiase a todo el país, empezando por la voluntad del Poder.

## Chapter 2

***Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo o más vale no haber nacido**

[A] just peace includes not only civil and political rights, it must encompass economic security and opportunity. For true peace is not just freedom from fear, but freedom from want.

Barack Obama, “2009 Nobel Peace Prize Address.”

Acepta con emoción lo que la vida ponga en tus manos y no intents los frutos celestes; no vengas tan lejos.

Juan José Arreola, “El silencio de Dios”, 1952

Con el presente ensayo sobre *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo, prosigue nuestro análisis de la “segunda novela” de la Revolución Mexicana. Nuevamente, nos ayudamos de la base simbólica tomada para el análisis de esta narrativa: el *Réquiem* de Gabriel Fauré. Agustín Yáñez inscribió esta particular misa fúnebre en *Al filo del agua* (1947) para conformar simbólicamente su visión historiográfica de los pasos que condujeron al estallido revolucionario de 1910 y el aparente fin de *El antiguo régimen*, título alternativo de la novela (5). Dicha visión debía resonar como comentario desde la literatura para el contexto histórico mexicano de los años 40. Por entonces, la segunda narrativa de la Revolución, caracterizada por “temas amorosos” a partir de *Al filo* (Sommers 34), ponía en tela de juicio el “amor del mexicano” invocado públicamente por el P.R.I. en 1942, al tiempo que cuestionaba la consecución de la libertad y la felicidad en México.

El sentido del réquiem llevado a la obra maestra de Rulfo elucida nuevamente, como en *Al filo del agua*, el devenir del “proyecto amoroso” de la Revolución en los años 50 como “sweet lullaby of death” (Bell 25). En este sentido, la progresiva victoria de la

muerte sobre el amor, pese a la retórica y el “llamamiento amoroso” *in extremis* del P.R.I. para reforzar la construcción y la unidad nacional, va dando forma temática al tema erótico-tanático inscrito en la “segunda novela” de la Revolución Mexicana, pero también en la historia coetánea de México.

El debate intelectual de los años 40 en México, con el transfondo del “amor mexicano,” fue cogiendo cuerpo gracias a voces críticas como la de Cosío Villegas y su conocido ensayo “La crisis de México” (1947). Éste demandaba de la vida pública mexicana un giro en la retórica gubernamental.<sup>26</sup> Entonces, se venía solicitando del Poder un reconocimiento del fracaso de la Revolución Mexicana y un nuevo acercamiento a la comunidad. El P.R.I. respondería finalmente con censura y prohibiciones tras su llamamiento desesperado de 1942, el cual pedía reforzar sin más el “amor del amo.”

---

<sup>26</sup> Al respecto de esta auto-crítica que se le solicitaba al Poder desde el intelectual mexicano, en “México: The Last Decade” (1969), traducción de un ensayo de Octavio Paz contenido en la recopilación de Stanley R. Ross, *Is the Mexican Revolution Dead?* (1975), el poeta y ensayista hace igualmente una valoración posterior de este llamamiento, al cual se sumó el del sociólogo Pablo González Casanova de quien Ross recoge una traducción de su ensayo de 1963 “El México que tiene y el México que no tiene” (210-220). En éste último se denuncian los desequilibrios del crecimiento mexicano, con especial énfasis en el ámbito rural.

Regresando a Paz, éste señala:

By freeing itself from its prison of words, the government could have broken out of another prison, a more real one, that surrounded and paralyzed it: the prison of business and of the interests of bankers and financiers. A return to communicating with the people would have meant a recovery of the authority and freedom to carry on a dialogue with the right, the left, and the United States.

Remembering, perhaps, the days in which President Lázaro Cárdenas regenerated the revolutionary movement, the sociologist Pablo Gonzalez Casanova asked for “an opening out of the regime: in order to overcome the one-party system, it is urgent that we give validity to democratic methods.” With greater clarity and concision, Daniel Cosío Villegas, one of the keenest and most respected minds in México, pointed out what in his opinion –and, I should add, in the opinion of most thinking Mexicans– was “the only remedy: to make public life truly public. (245)

Como hemos apreciado en el anterior capítulo, Michel Foucault articula esta dinámica en *Power / Knowledge* (139-140).<sup>27</sup>

Entonces, para este devenir que recorría circularmente el México posrevolucionario, condenado a buscar el ideal primero en la lucha y después en el amor comunitario, previo paso a regresar a la acostumbrada lucha con la represión y a la censura inaugurada en 1947, iba emergiendo un comentario literario dirigido a la vida pública y privada del mexicano. Ambas vienen marcadas por la frustración y la obediencia patria demandada desde el Poder para paliar aquélla. Según Hegel en *La filosofía de la historia*, dicha obediencia pone en cuestión empero la consecución de la libertad, necesaria para la construcción del Estado en base a su sistema constitucional (43-4). Para agravar esta situación aún más, la carta magna mexicana emanada de 1917 había nacido minada de trampas para favorecer el Poder absoluto y su consecuente alejamiento de sentido comunitario donde reside el amor y el auto-reconocimiento mutuo. Es decir, dicha carta magna se caracterizaba por una concentración de Poder que traicionaba su sustrato constitucional, necesario para aminorar el grado de obediencia colectiva según Hegel.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> En gran medida, el primer capítulo de este proyecto sobre *Al filo del agua* ha girado en torno a esta idea de Foucault que permite conectar política e historia mexicana de 1910 y de 1947. La teoría foucaultiana permite apreciar cómo, en la antesala de un fuerte cambio en el devenir mexicano posrevolucionario, prevalecían las anquilosadas estructuras del *El antiguo régimen*.

<sup>28</sup> Al referirme a la Constitución de 1917 como una trampa para el común mexicano, me adhiero nuevamente a la opinión de Daniel Cosío Villegas en su ensayo de 1960 “The Mexican Revolution, Then and Now.” En este nuevo escrito que da continuidad a “La crisis de México” de 1947, Villegas denuncia que la Constitución de 1917 se inspiró sobremedida en *The Constitution and the Dictatorship*, estudio del liberal porfirista Emilio Rabasa, quien era crítico con la constitución anterior de 1857. Cosío aduce: “The predominant influence of Rabasa [on the new constitutional text of 1917] resulted in the enlarging of the powers of the executive branch at the expense of the many powers which the previous Constitution had given to the legislative branch. In this way, Mexico passed into a presidential regime... The form of the new regime was actually suggested by a reactionary who wished to give posthumous justification to the

Por lo tanto, el comentario histórico-político a la evolución de México albergado en *Pedro Páramo* da continuidad al de Yáñez en *Al filo del agua* al perfilar la frustración del amor individual y, por extensión, colectivo del mexicano. En definitiva, se frustra el entendimiento social de la vida pública. Como consecuencia de esta crisis de disolución, se inauguran siempre peligrosos episodios de represión y violencia como los que recorren la convulsa historia de México y su continuada adherencia a *El antiguo régimen*. En gran medida, la búsqueda fracasada del ideal emanado de la Constitución de 1917 provenía del alejamiento del Poder del pueblo, de quien se demandaba tardíamente en 1942 el amor con el fin de salvar los muebles de la Revolución Mexicana.

Como consecuencia del fracaso la dialéctica del deseo y una política de auto-reconocimientos mutuos (Fanon, *Black Skin* 218), fue reduciéndose en México el sentido de la lucha por realizar los “derechos naturales” o el “Contrato Social” de 1917. Ello acontecía justo antes de la nueva etapa de cambio generacional del P.R.I. durante la Segunda Guerra Mundial. Por entonces, la confrontación que debía animar la vida pública y fomentar la democracia en el país, se redujo a la defensa del amor comunitario por el Poder frente a la denuncia de la muerte del “Contrato Social” de la Revolución Mexicana desde las voces más críticas.

Recalando de nuevo en su estudio de 1952, Frantz Fanon le da inicio con la siguiente aseveración que le conducirá finalmente a retomar la teoría hegeliana en *La Filosofía del espíritu* y el auto-reconocimiento a través del deseo, la resistencia mutua y el conflicto que se desata de cara a lograr la libertad: “If it is true that consciousness is a

---

dictatorial government of Porfirio Diaz. The other result of Rabasa’s influence was perhaps beneficial. The critical tone of his book made the 1917 constituents see less merit in the work of their colleagues of 1857, so they felt fewer scruples at drawing away from it” (cit. en Ross 118-9).

process of transcendence, we have to see too that this transcendence is haunted by the problems of love and understanding” (8). Fanon resalta la importancia del sentido de la lucha para avanzar en la consecución de la libertad:

Thus human reality in-itself-for-itself can be achieved only through conflict and through the risk that conflict implies. This risk means that I go beyond life toward a supreme good that is the transformation of subjective certainty of my own worth into a universally valid objective truth.

As soon as I *desire* I am asking to be recognized. I am not merely here-and-now, sealed into thingness. I am for somewhere else and for something else. I demand that notice be taken of my negating activity insofar as I pursue something other than life; insofar as I do battle for the creation of a human world –that is, of a world of reciprocal recognitions. (218) (cursiva del autor).

Para paliar el fracaso de esta dialéctica en nuestras novelas, venimos haciendo hincapié en la memoria donde se reconoce la frustración amorosa que invade igualmente al propio Poder. Esta dinámica permite elucidar indirectamente el llamamiento *in extremis* del P.R.I. en 1942, pilar de nuestro trabajo *vis-à-vis* la tonalidad del réquiem faureano para la progresiva victoria de la muerte sobre el ideal y el deseo mutuo en México.

Como respuesta a la desaparición del deseo para la gran mayoría del país, la colectividad claudicó finalmente tras el alejamiento definitivo del Poder del común y el debilitamiento de la vida pública mexicana, paliada finalmente con la institucionalización de la Revolución Mexicana en 1946. Por entonces, se reafirmaron los plenos poderes



constitucionales del P.R.I., especialmente una vez fracasado el “amor mexicano” y la lucha descolonizadora.<sup>29</sup>

Para abordar esta dinámica que conforma el manido “pesimismo rulfiano,” aquí se invocará empero el “optimismo” en línea con la teoría de Fanon o Hegel, todo lo cual retoma la “defensa amorosa” del P.R.I. para apreciar su frustración consiguiente. Como se apreciará, otra novela mexicana de la segunda narrativa revolucionaria alberga un comentario indirecto a la historia del país y su búsqueda de soluciones para el proceso descolonizador incompleto en sus estructuras de poder. Recalando en el optimismo, el peligroso amor comunitario o cristiano propuesto por el presidente Ávila Camacho en 1942 y en el contexto pre-bélico, suponía además el acercamiento de México al “bando aliado” durante la Segunda Guerra Mundial (cit. en Ross 106-7). Frantz Fanon nos recuerda en *The Wretched* a quién podía interesar realmente este llamamiento: “The colonist bourgeoisie is helped in its work of calming down the natives by the inevitable religion. All those Saints who have turned the other cheek, who have forgiven trespasses against them, and who have been spat on and insulted without shrinking are studied and held up as examples” (67).

Según se verá a continuación con el análisis que realizo de la novela maestra Juan Rulfo, difícilmente había cabida en México para asentar el amor o la comunidad celestial defendidas a ultranzas por el gobierno de Ávila Camacho que para beneficiar al mexicano, no únicamente al Poder y a la resurgida clase burguesa a partir de los años

---

<sup>29</sup> Fanon no pasa por alto esta dinámica de “back to the fold” en *The Wretched of the Earth* (18).

40.<sup>30</sup> Por lo tanto, ante este delicado contexto del México post-revolucionario, la “segunda novela” de la Revolución Mexicana seguía su andadura también en los años 50 mediando en esta problemática defensa del amor comunitario. Fracasando a todas luces en el plano individual y colectivo del mexicano, el resultado iba a relanzar peligrosamente el uso de la censura y el imperio de los miedos promovidos por el rencor del Poder para mantenerse de pie por *will to power*.

***It's a Wonderful Life (1946) de Frank Capra: el negativo fotográfico de Pedro Páramo.***

Con el fin de ahondar en este “amor mexicano” que regresó a México en los años 40 como trampa que debía apuntalar el giro retórico a la derecha del “sexenio avilista,” propongo aquí que Juan Rulfo puede haber encontrado inspiración para su a priori pesimismo justo en el plano inverso: en el optimismo. Más concretamente, en la película de 1946 *It's a Wonderful Life* de Frank Capra que, como negativo fotográfico de *Pedro Páramo*, se caracteriza por la victoria del amor comunitario en un pueblo de Estados Unidos. Con esta victoria se pone en cuestión el caciquismo y la concentración de Poder, a los cuales no escapan tanto la película de Capra en los años 40 como la historia del México post-revolucionario. Además, coincidiendo con el estreno de *It's a Wonderful Life* en 1946, México se acercaba nuevamente a su “vecino del norte” como venimos apuntando. Este desplazamiento en la política mexicana de los 40 y 50 no escapa a la

---

<sup>30</sup> Finalmente, en opinión de Octavio Paz, quien se adhiere a la opinión de varios historiadores, la década de los 40 en México coincide con el fin de la Revolución Mexicana y con el inicio de una fase marcada por la industrialización del propio proyecto revolucionario (cit. en Ross 249). Véase también la opinión de Silva Herzog al respecto del poder que fue recuperando la burguesía en la década de los años 40, caracterizados éstos en México por las estrategias de supervivencia del Poder para beneficio de sí y de aquella clase social (cit. en Ross 106).

crítica de Paz (cit. en Ross 245), por no recordar igualmente una conocida frase del general Porfirio Díaz: “México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos.”

Según se desprenderá de este ensayo que aborda las curiosas peculiaridades coincidentes entre estas dos obras de arte, tan influyentes en el cine y la literatura, el Paraíso invertido que representa Comala constituye el negativo fotográfico de una comunidad ideal como la retratada al final de la película de Capra, gracias a la intervención de la Divina Providencia. Ésta actúa para evitar el suicidio y devolverle la memoria a George Bailey, no sin antes someterle a su conocido paseo fantasmal por Potterville, pueblo sorprendentemente similar a Comala como se apreciará aquí. La comunidad ideal que trae la Divina Providencia en la película de Capra, como la propia Revolución Mexicana en la mente del cura de *Al filo* (398), destierra momentáneamente el caciquismo. El mensaje avilista de 1942 del P.R.I. invocaba sin más una comunidad como la anterior en base al amor, pese al progresivo alejamiento del Poder de la comunidad.

Como consecuencia de este alejamiento del Poder del pueblo, la inversión infernal del ansiado Paraíso es suscitada claramente por la novela de Rulfo y ha sido advertida por la crítica literaria en innumerables ocasiones.<sup>31</sup> A todo ello sumo mi análisis sobre la conformación de esta espacio infernal invertido tomando como base la película de Capra

---

<sup>31</sup> En términos generales, las lecturas de *Pedro Páramo* manifiestan una constante: Comala es un mundo inmóvil y cerrado en sí mismo sin posibilidades de esperanza para sus habitantes fantasmales. Como apunta José Carlos González Boixo, "los personajes de Rulfo se encuentran situados en medio de una realidad que les es hostil, todo se confabulará contra ellos y ningún alivio parece poder esperarse para que cambie su situación" (cit. en Rulfo, *Toda la obra*, 549). Ante este estado de cosas que conforma la dinámica de la novela, con frecuencia se apunta la visión pesimista y fatalista de Rulfo, quien parece dotar a su obra prima de un gran desaliento que recorre tanto la forma como el fondo de la acción recogida allí. Precisamente, hablar de acción en *Pedro Páramo* parece un contrasentido a tenor del uso que hace Rulfo del tiempo y el espacio.

y la intervención de la Divina Providencia ausente de Comala. Todo ello permite apreciar la búsqueda postrera de la felicidad y la libertad en la muerte como única solución conforme al pensamiento de Fauré (Duchen 70), y con el permiso de la Divina Providencia.

La búsqueda del descanso eterno redentor, el cual se solicita a la divinidad según la circularidad del réquiem de Fauré y su fe en la muerte como “sweet lullaby of death” para la libertad, la felicidad o el amor, nos devuelve a la problemática vivida a través del “amor mexicano” insatisfecho en los años 40 y 50. Esta problemática, que mantendrá vivo el debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana hasta los años 70 (Ross xxi), se traslada indirectamente en los años 50 al microcosmos literario de Comala donde surgen unos rumores que ansían dicho descanso eterno y la salvación del alma. En medio del debate que proseguía sobre la muerte de la Revolución Mexicana, la confusión a la hora de enfrentar la muerte en *Pedro Páramo* indirectamente sirve para desterrar progresivamente la ilusión. Paradójicamente, sólo el propio Pedro Páramo ausente de Comala parece disfrutar de la dulzura del “lullaby of death” que no acaba de tocar a las almas en pena del fantasmal pueblo. En Comala, la comunidad realiza la labor de reconstruir, para el paseo de Juan Preciado, la memoria fragmentada del “rencor vivo” a causa del deseo no correspondido que legó progresivamente el cacique como herencia.

Si retomamos las propias creencias de Rulfo, con *Pedro Páramo* se regresa a un cuestionamiento de la moral religiosa y sus mitos.<sup>32</sup> Se da continuidad así al auto-

---

<sup>32</sup> En una entrevista realizada a Rulfo en 1973 por Joseph Sommers, se le preguntó si *Pedro Páramo* es una novela de negación, a lo cual respondió el escritor jalisciense: “No, en lo absoluto. Simplemente se niegan algunos valores que tradicionalmente se han considerado válidos. En la novela están satirizados. Para mí, en lo personal, estos valores no lo son. Por ejemplo, en la cuestión de la creencia, de la fe” (cit. en Rulfo, *Toda la obra*, 520). Por su parte, Carlos Monsiváis ha apuntado lo siguiente sobre la dimensión religiosa en

cuestionamiento surgido al final de *Al filo del agua* en el espacio privado del cura don Dionisio. Éste se formula la siguiente pregunta *in extremis*: “¿Por qué no ha de ser la revolución el instrumento de que se sirva la Providencia para realizar el ideal de justicia y pureza, inútilmente perseguido por este decrepito Cura?” (398). Según el eclesiástico, la Divina Providencia parece actuar trayendo finalmente el ideal de pureza y justicia con el fuego revolucionario, única solución para poner fin a las prohibiciones y las tareas represivas del estamento para mantener la paz y el orden en la comunidad. Mientras se produce este auto-cuestionamiento, el párroco empieza a reconstruir el recuerdo amoroso individual de la sobrina María, huida del “pueblo de mujeres enlutadas” para buscar el “amor mexicano” en otro lugar.

La reflexión del eclesiástico, devolviendo la actuación a la Divina Providencia previo paso a auto-defenestrarse en privado acordándose del amor y ocupando en privado el lugar inferior en la jerarquía eclesiástica, coincide con los planteamientos de Frantz Fanon en *The Wretched of the Earth* sobre el fracaso de la lucha descolonizadora:

In the same way the native manages to by-pass the settler. A belief in fatality removes all blame from the oppressor; the cause of misfortunes and of poverty is attributed to God: He is Fate. In this way the individual accepts the disintegration ordained by God, bows down before the settler and his lot, and by a kind of interior restabilization acquires a stony calm (55).

---

la obra de Rulfo: “Un eje del mundo rulfiano es la religiosidad. Pero la idea determinante no es el *más allá* sino el *aquí para siempre*. La experiencia secular hace que una colectividad sólo sea capaz de concebir cielo e infierno dentro de los límites de su vida diaria, nunca como los paisajes seráficos o satánicos de la imaginaria tradicional. Los vocablos teológicos son los mismo pero el significado es muy distinto. El sustrato unificador es, sí, el pecado, pero el pecado no es algo que los personajes hayan cometido sino lo que hicieron sus padres y sus abuelos para endeudarlos con la eternidad” (En Rulfo, *Para cuando yo me ausente*, 302)

En el caso concreto de Comala, sus fanáticas creencias religiosas y la ausencia del descanso eterno, problematizan esta “interior restabilization” o “stony calm” causada por la actuación providencial, toda vez que persisten deseos insatisfechos. Esta dinámica sirve para elucidar indirectamente las ilusiones de todo México a partir de los años 40 con su “Contrato Social” fracasado y el continuado debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana para mantener vivo dicho “Contrato.”

En *Pedro Páramo* la Providencia Divina no parece ni siquiera actuar llevando a Comala el descanso eterno invocado por el réquiem faureano. Allí todos, menos el cacique, continúan suspendidos a la busca y captura de un soplo no tanto de libertad, la justicia y felicidad, sino de memoria del padre como el que busca Juan Preciado a su llegada al espacio infernal. Mientras, todos menos el cacique ansían el descanso eterno, en otros pueblos de latitudes más al norte como el retratado en la película de Capra la Providencia parece traer el descanso vital no con fuego sino con sentido de memoria y amor que refuerza a la comunidad frente al Poder absoluto de Potter. Dicho amor servirá a la postre para unir al jovial y, en definitiva, pueblo vivo, el cual celebra salir momentáneamente del yugo de su particular cacique.

Previo paso a este feliz final, en *It's a Wonderful Life* se da una restitución catártica de la memoria en el personaje de George Bailey. Esta catarsis le sirve al personaje para liberarle de sus demonios cegadores y particular uso previo de *will to power* si atendemos a su empeinado y peligroso enfrentamiento con Potter.<sup>33</sup> Finalmente

---

<sup>33</sup> En la sección 137 de *Human, All Too Human* (1878, 1886), Friedrich Nietzsche aduce lo siguiente al respecto de la dinámica del *will to power*: “For certain men feel so great a need to exercise their strength and lust for power that, in default of other objects or because their efforts in other directions have always miscarried, they at last hit upon the idea of tyrannizing over certain parts of their own nature, over, as it were, segments or stages of themselves” (cit. en Nietzsche 215).

en México, tanto en “el pueblo de mujeres enlutadas” como en Comala, sus dos personajes principales se entregan al plano privado donde únicamente resta un soplo del amor y del auto-reconocimiento fracasado del *deseo*. Ambas novelas confluyen al rescatar *in extremis* el melancólico recuerdo amoroso de la sobrina María y Susana San Juan como base de la libertad y la felicidad, también para el Poder responsable de evitar la renuncia a los “derechos naturales” y el “Contrato Social.” Mientras, en el espacio público, donde el amor ha fracasado estrepitosamente, prevalece el triunfo del *will to power* mediado por el conato de escarnio del “lugar del Arzobispado” o de las risas festivas de Comala.<sup>34</sup>

Además de las risas vengativas, clave que acercará las comunidades de las novelas de Yáñez y Rulfo a la película de Capra, la memoria es recuperada *in extremis* por el personaje de George Bailey en la catarsis redentora del final de la película. Precisamente, esta recuperación será igualmente la única salida al marcado contexto condenatorio que parece no tener fin en Comala tras la fiesta de risas que desata la ira del cacique. Éste último, entregado finalmente a la dinámica del “complejo de Edipo” y al recuerdo salvador de su infancia junto a su amor, accede con la memoria redentora a la libertad y la felicidad del auto-reconocimiento, pero también al descanso eterno otorgado por la Divina Providencia. Todo lo anterior no evita que asista(mos) a su petrificación

---

<sup>34</sup> En “La verdad y las formas jurídicas,” Michel Foucault señala lo siguiente al respecto del instinto de la risa retomando la teoría nietzscheana en oposición a ideas de Spinoza: “Spinoza decía que si queremos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y su esencia y, por lo tanto, en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar” (10)

provocada por su deshumanización vital. Va concluyendo indirectamente, tras el progresivo “sweet lullaby of death” del Poder que condena a otros al inmovilismo de Comala, la particular búsqueda fracasada del “amor mexicano,” tanto individual como colectivo. Como consecuencia de este fracaso generalizado re-conocido, el Poder, sin solución de continuidad, no habrá evitado vengarse de la comunidad con las prohibiciones de los miedos, la violencia y, en definitiva, el desprecio público de la comunidad.

### **Las peculiaridades coincidentes entre *Pedro Páramo* e *It's a Wonderful Life*.**

Al comparar la película de Capra y la novela de Rulfo, llama poderosamente la atención la genialidad del escritor jalisciense, quien parece insertar dentro de *Pedro Páramo* fuertes ecos de la película del director estadounidense para suscitar el diálogo entre ambas obras. Todo ello no ha sido advertido por la crítica hasta la fecha. En primer lugar, traigo aquí el más sorprendente de varios paralelos entre la película y la novela que, como se apreciará, requiere de una lectura atenta de *Pedro Páramo* y de los escasos datos que ha aportado Rulfo en sus entrevistas.

En repetidas ocasiones Juan Rulfo ha comentado que, a la hora de retratar los personajes de sus cuentos y de su novela, tuvo una premisa en mente durante todo el proceso de escritura: dejar de lado la adjetivación. Para ello, Rulfo ha apuntado en ocasiones que sus personajes no tienen caras y, en efecto, ésta es una de las características más llamativas de *Pedro Páramo* (cit. en Rulfo, *La ficción de la Memoria*, 546-7). Más aún, por ejemplo, la ropa de los personajes rulfianos pasa igualmente a un segundo plano, menos en un caso muy concreto: el de Eduviges Dyada. Rulfo la describe



de la siguiente forma en *Pedro Páramo*, sorprendiéndonos por los detalles empleados del atuendo:

Sin dejar de oírla, me puse a mirar a la mujer que tenía frente a mí. Pensé que debía haber pasado por años difíciles. Su cara se transparentaba como si no tuviera sangre, sus manos estaban marchitas; marchitas y apretadas de arrugas. No se le veían los ojos. *Llevaba un vestido blanco muy antiguo, recargado de holanes, y del cuello, enhilada en un cordón, le colgaba una María Santísima del Refugio con un letrero que decía: <<Refugio de pecadores.>>* (79) (cursiva mía)

En la película de Capra, y el día de la fiesta por el regreso del hermano de George Bailey, personaje interpretado por James Stewart, se reúnen brevemente fuera de la casa familiar George y su madre. La escena viene marcada por la amargura del hijo, quien, una y otra vez, ve desvanecerse sus propios sueños condicionados a abandonar el pueblo para, quizás como el propio hermano Harry, regresar algún día sólo de visita y de la mano de su recién estrenada esposa. Advirtiendo su congoja, Mrs. Bailey se las ingenia para que visite esa misma noche a Mary, su amor de juventud que entonces no acabó por concretarse. Si prestamos atención al traje que lleva la madre de George, se trata de un pomposo traje blanco de holanes o volantes, al cual acompaña un collar de perlas. Volveré sobre este último para contrastarlo con el de Eduviges. Por ahora, debe suscitar nuestra atención esta coincidencia entre el atuendo de ambas Mrs. Bailey y Eduviges Dyada, especialmente si ahondamos en la función que ocupan no ya en la realidad de la película, sino en el plano de la propia irrealidad, durante el sueño de George Bailey que da paso a su resurrección o salvación final.

Precisamente, para entender mejor por qué Rulfo puede haber dado a Eduviges el apellido “Dyada” hay que seguir ahondando en el paralelo invertido con la doble caracterización que hace Capra de Mrs. Bailey. Ya nos hemos detenido en el “retrato festivo” de este personaje. Sin embargo, en el tramo final de la película, y tras haberse cumplido el deseo de George consistente en “no haber nacido,” el desesperado personaje regresa a Bedford Falls –metamorfoseado ahora en Potterville– para re-encontrarse con sus convecinos. Como todos recordamos, nadie reconoce a George para mayor desesperación de este último, quien a lo largo de su vida ha pasado de la ilusión de abandonar el pueblo al conformismo teniendo que permanecer en él para ocuparse del negocio familiar, y de ahí al accidente final con el extravío de los 8.000 dólares que provoca su memorable intento fallido de suicidio.

Volviendo al último tramo de la película en forma de pesadilla para George, durante el recorrido por el ahora Potterville y la fuerte transformación sufrida por el pueblo original, George visita a su madre buscando el consuelo o descanso que le falta para salir de su desorientación al no ser conocido por nadie en el lugar. Como es de esperar, esta vez Mrs. Bailey no reconoce a su hijo, e incluso lo pone en evidencia al desmentir el estado actual del “tío Billy” que, como es natural a tenor de la metamorfosis del pueblo, George confunde.

En *Pedro Páramo* tenemos la imagen especular invertida de esta visita. Más específicamente, con la que hace Juan Preciado a la casa de Eduviges. Es decir, la “díada” que se completa con el personaje de Mrs. Bailey. En contraste con lo que sucede en *It's a Wonderful Life*, sobra recordar que Eduviges espera la visita de Juan Preciado, pues la madre de éste, Dolores, la tiene avisada con minuciosa exactitud frente al

desconocimiento y la extrañeza que exhibe la madre de George en la película. Dice

Eduviges:

–¿De modo que usted es hijo de ella?

–¿De quién? –respondí.

–De Doloritas.

–Sí, ¿pero cómo lo sabe?

–Ella me avisó que usted vendría. Y hoy precisamente. Que llegaría hoy.

–¿Quién? ¿Mi madre? Sí. Ella.

Yo no supe qué pensar. Ni ella me dejó en qué pensar: (72)

Sumado al desconcierto sufrido esta vez no por la madre, sino mayormente por el hijo al conocer a la primera de las sustitutas de Dolores en la novela de Rulfo, observamos además que es ahora Juan Preciado el que pone a prueba a su nueva madre: “–¿De quién? –respondí.”

Por si todo esto no fuera suficiente para ahondar en el paralelo entre la película y la novela, debemos fijarnos en un detalle que refuerza aún más la susodicha “díada:” el cartel anunciador de la casa de los Bailey no ya en Bedford Falls, sino en Potterville, su contra-imagen. En aquél se lee lo siguiente: “Ma Bailey’s Boarding House,” lo cual debe hacernos pensar en el trabajo que regentaba Eduviges en la Comala no ya del presente cuando la visita Juan Preciado, sino durante el pasado idealizado por varios personajes de la novela: “–El bueno de Abundio. ¿Así que todavía me recuerda? Yo le daba propinas por cada pasajero que encaminara a mi casa. Y a los dos nos iba a bien” (78).

No me ocuparé aquí en detalle del conocido y complejo asunto de los gemelos, tan afín a la mitología azteca y a la literatura mexicana en general. Sin embargo, una de las labores más complicadas que realiza Rulfo para su novela tras haberse podido inspirar en la película de Capra, es la figura compuesta de otras figuras o personajes que lleva a cabo tomando como referencia el de George Bailey. Ello se aprecia, por ejemplo, a través de la visita de Juan Preciado a Eduviges y con el relato que hace ésta última de Abundio. Detengámonos entonces ahora en la figura del “arriero” que se cruza con Juan Preciado en las inmediaciones de Comala, más concretamente en “los Encuentros” (67). De esta forma, observaremos nuevamente el juego de espejos que parece emparentar *Péramo* con *It's a Wonderful Life*.

Al iniciarse la película de Capra, el Cielo celebra una reunión “urgente” con el fin de salvar la vida de George antes de que éste acabe con su existencia y, por extensión, muera en pecado según la norma católica. Junto a Joseph, uno de los convocados a la reunión en el Cielo y el “director de escena” (Garbowski 42), se encuentra otra figura celestial llamada Franklin, dando forma al “gabinete de crisis.” Durante éste último, Joseph hace una reconstrucción visual de la infancia y juventud de George para aleccionar a Clarence. Esto es, el “ángel de segunda” que lleva esperando más de 200 años para recibir sus alas y finalmente, gracias al encargo de salvar a George, las podrá obtener. La primera imagen que se le muestra a Clarence representa el día de 1919 en que George salvó la vida de su hermano, Harry. A consecuencia de esta heroicidad, George se quedó sordo del oído izquierdo. Sin embargo, durante la visita de Clarence y, más concretamente, una vez que a George se le ha concedido su deseo de “no haber nacido,” éste recupera el oído pues, a fin de cuentas, nunca ha existido y, por lo tanto, tampoco

hubo oportunidad para que perdiera el sentido auditivo salvando al hermano. Éste, por supuesto y ante el nuevo estado de cosas, perdió la vida aquel día de 1919.

En *Pedro Páramo*, se trata más concretamente del hermano de Juan Preciado, Abundio, en quien tenemos que detenernos para observar el simbolismo de la función auditiva presente tanto en la película de Capra como en la novela de Rulfo. Como señalo, Rulfo elige igualmente al arriero que “recibe” a Juan Preciado para otra aparente diada y trasposición de George Bailey. La pregunta obvia en este caso es por qué. Antes de responderla, completemos la escena que, nuevamente, traza un puente entre la película y la novela en torno a la sordera de ambos George y Abundio. Otra vez, la solución la da el personaje de Eduviges que hemos venido tratando hasta ahora. Ésta relata a Juan Preciado lo siguiente:

–(...) ¿De modo que él te recomendó que vinieras a verme?

–Me encargó que la buscara.

–No puedo menos que agradeceréselo. Fue buen hombre y muy cumplido. Era quien nos acarrea el correo, y lo siguió haciendo todavía después que se quedó sordo. Me acuerdo del desventurado día que le sucedió la desgracia. Todos nos conmovimos porque todos le queríamos.

(78)

Este paralelo en torno a la sordera de Abundio y su “recuperación milagrosa” una vez muerto –como le ocurre a George al no haber existido– es finalmente puesto en duda por Eduviges, quien sorprende ahora no por su “poder de adivinación,” sino por una desorientación que, en este punto, recuerda a la sufrida por la “diada” de *It’s a Wonderful Life*. Más concretamente, Eduviges pone ahora en duda la existencia del arriero, pero no

sin antes resaltarse el impecable sentido de audición, y no ya del suicida fallido de la película de Capra, sino del parricida con éxito de la novela de Rulfo:

(...) Desde entonces enmudeció, aunque no era mudo; pero, eso sí, no se le acabó lo buena gente.

–Este de que le hablo oía bien.

–No debe ser él. Además, Abundio ya murió. Debe haber muerto seguramente. ¿Te das cuenta? Así que no puede ser él.

–Estoy de acuerdo con usted. (78)

Como es de suponer por este asentimiento final de Juan Preciado, se invierte completamente lo sucedido en la película de Capra, donde la desesperación de George Bailey provoca la ausencia de un consuelo para su nuevo estado, especialmente una vez que ni su propia madre le recuerda.

Para acabar de reforzar el paralelo entre la novela y la película, debemos fijarnos en el detalle que, como se verá, empieza a conformar los términos absolutos de la relación contrapuesta que aquí se aborda. Me refiero a la escena final de *Pedro Páramo*, la cual, en el orden de la película, ocupa el lugar previo a la pesadilla de George Bailey y su salvación final. Como se apreciará a continuación, este significativo puente entre ambas obras de arte se conecta muy estrechamente con la propia muerte de Juan Preciado a causa de los murmullos, representando éste uno de los pilares interpretativos de la novela abordados constantemente por la crítica literaria.

Como todos recordamos, Pedro Páramo muere a manos de uno de dos de los muchos otros hijos que desprecia durante su vida como cacique de Comala. En el caso de Abundio, éste recurre finalmente al padre que le despreció en busca de una limosna para

enterrar a la mujer (175). La reacción de Pedro Páramo ante esta inesperada visita es de profunda indiferencia, visto lo cual, el arriero acuchilla al cacique y éste acaba “desmoron[á]ndo[se] como si fuera un montón de piedras” (178).

En la película de Capra, es George quien recurre no ya al padre biológico que le despreció, sino al cacique de Bedford Falls antes de transformarse en Potterville. Seguidamente, se produce la negativa de Potter a devolver a Bailey lo que realmente le corresponde por ser “suyo” si lo contrastamos con el titubeo y la indeterminación al respecto de la justicia que mueven el viaje de Juan Preciado a Comala tras las palabras y muerte de la madre: “–No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro” (65).

Por otro lado, en la película y al retener los extraviados 8.000 dólares, Potter se está vengando de unas risas previas, las cuales agravan un rencor paralelo al de Pedro Páramo en la novela de Rulfo. Estas risas a las que me refiero vinieron del personaje conocido como “uncle Billy,” quien se había burlado previamente del cacique fracasado de Bedford Falls, escenificando con ello el juego de confrontación que aduce Foucault en su lectura nietzscheana (“La verdad,” 10).

En *Pedro Páramo* empero el idílico pueblo dibujado por Capra ya se ha transformado en Comala, es decir, la peor versión posible de Potterville no ya para una posible visita de George, sino para todas las almas en pena que lo pueblan. Ello acontece una vez que Pedro Páramo, a la muerte de Susana San Juan y las otras “risas conecedoras,” esta vez de casi todos los que habitan Comala en un momento festivo similar al navideño de Bedford Falls, condena a Comala al hambre cruzándose de brazos. Esta actitud es practicada habitualmente por Potter en la película de Capra.

Abundio se refiere al cacique en los primeros compases de la novela de Rulfo como un “rencor vivo.” Es decir, un resentimiento que, en definitiva, ha heredado el arriero del propio padre, alejándole de la descripción idealizada que hace de él Eduviges. Prueba de todo ello son sus dos muestras de agresividad frente a su desconocido hermano Juan Preciado en “Los Encuentros,” tan contrario todo al carácter que le había adscrito Eduviges:

–¿Conoce usted a Pedro Páramo? –le pregunté.

Me atreví a hacerlo porque vi en sus ojos una gota de confianza.

–¿Quién es? –volví a preguntar.

–Un rencor vivo –me contesto él.

Y dio un pajuelazo contra los burros, sin necesidad, ya que los burros iban mucho más delante de nosotros, encarrerados por la bajada.  
(68).

-----

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. Con usted debe haber pasado lo mismo, ¿no?

–No me acuerdo.

–¡Váyase mucho al carajo!

–¿Qué dice usted?

–Que ya estamos llegando, señor. (68-9)

Como fácilmente se desprende de todo ello, tras haber dado muerte al padre, el cambiado carácter y la recuperación del oído, o muerte simbólica de Abundio durante su



recibimiento a Juan Preciado en “los Encuentros de la eternidad,” acaban siendo objeto de sorpresa tanto para Eduviges como para el propio Juan Preciado. En este momento da comienzo la particular desorientación de Preciado que le va a conducir no a la resurrección con los murmullos que salvan a George Bailey al inicio de la película, sino a la propia muerte.

La pesadilla en que se va convirtiendo la Comala que esperaba encontrar Juan Preciado le conduce finalmente, como todos sabemos, a su muerte, como le relata aquél a Dorotea: “Me mataron los murmullos” (118). Inmediatamente después, Rulfo adjunta en cursiva una más de las descripciones de la madre que fomentaron la ilusión del hijo:

*<<Allá hallarás mi querencia. El lugar que yo quise. Donde los sueños me enflaquecieron. Mi pueblo, levantado sobre la llanura. Lleno de árboles y de hojas, como una alcancía donde hemos guardado nuestros recuerdos. Sentirás que allí uno quisiera vivir para la eternidad. El amanecer; la mañana; el mediodía la noche, siempre los mismos; pero con la diferencia del aire. Allí, donde el aire cambia el color de las cosas; donde se ventila la vida como si fuera un murmullo; como si fuera un murmullo de la vida...>> (cursiva en el original 117-8)*

Unos compases después, Dorotea, la última de las madres postizas de Juan Preciado, señala que la ilusión “cuesta caro.” Según “*la Cuarraca*,” “[a ella] le costó vivir más de lo debido.” A esto suma Dorotea lo siguiente: “Pagué con eso la deuda de encontrar a mi hijo, que no fue, por decirlo así, sino una ilusión más; porque nunca tuve ningún hijo” (119).

Resultan interesantes estas palabras de Dorotea pues, seguidamente, es ella quien pronuncia la frase más importante de la película de Capra, presente también en la novela de Rulfo: “más vale no haber nacido” (124). Es relevante, como señalo, ya que Dorotea consigue finalmente lo que siempre ha deseado: un hijo, más concretamente a Juan Preciado. Sin embargo, este final no evita que aquella profiera seguidamente una desalentadora sentencia: “Lo único que la hace a una mover los pies es la esperanza de que al morir la lleven a una de un lugar a otro; pero cuando a una le cierran una puerta y la que queda abierta es nomás la del Infierno, *más vale no haber nacido*... El Cielo para mí, Juan Preciado, está aquí donde estoy ahora” ( cursiva mía 124). Observamos finalmente que la genialidad rulfiana vuelve a invertir el Cielo y el Infierno a través de la ironía expresada aquí por “*la Cuarraca*.”

En gran medida, y para concluir este inacabado estudio comparativo de la película de Capra, la cual, como estamos comprobando, puede haber sido usada magistralmente por Rulfo para el resultado final de *Pedro Páramo*, la diferencia mayor entre ambas es cómo se produce la muerte de Juan Preciado frente a la resurrección y catarsis de George Bailey. Más concretamente, los ruegos solidarios de Bedford Falls con los que se abre *It's a Wonderful Life* salvan finalmente a George Bailey, especialmente una vez que son oídos por la Providencia Divina puesta en marcha para evitar el desastre. Sin embargo, antes de bajar a la Tierra, la Providencia personificada en Joseph necesita mostrar a Clarence quién y cómo es la persona a la que debe salvar.

Si nos fijamos en este detalle de la “película” de la vida de George que se visiona en el Cielo, podemos fácilmente argumentar que los fragmentos o “flash-backs” en tercera persona omnisciente de la vida de Pedro Páramo en la novela de Rulfo pudieron

inspirarse en la ilustración visual que hace Joseph al todavía “ángel de segunda.” Todo ello se da con la salvedad, quizás, de que lo que acontece en la eternidad celestial que fija su punto de mira en un pueblo al norte del Estado de Nueva York, difícilmente puede acontecer en otro del estado de Jalisco. Éste último vive ya de por sí en una eternidad bien distinta a la del espacio celeste.

A través de esta inversión, la cual conecta la movilidad por acción en el Cielo que está sobre Bedford Falls frente a la inmovilidad por inacción (o inanición) en Comala, situada ésta sobre el mismísimo Infierno, podemos igualmente entender mejor por qué a Juan Preciado lo matan los murmullos condenatorios de aquéllos que fueron entregados a morir de hambre por el cacique de Comala. Este hambre se traduce en el sentido de la violencia a que se expone el individuo en el juego de confrontación, risas y, en definitiva, conocimiento de las miserias del enemigo que desata la lucha para traicionar el auto-reconocimiento amoroso. Este *deseo* insatisfecho condenatorio encuentra continuidad en el “antiguo régimen” del final de *Al filo* y la censura en historia de México a mediados del siglo XX. De esta forma, en México se vino subvirtiendo la política de reconocimientos mutuos a través del *deseo* que dio paso a otra política mucho más peligrosa: la del conocimiento que inaugura un nuevo episodio de violencia. En la historia de México, la persecución del amor en 1942 y su consiguiente fracaso fue dando paso a la censura de *El antiguo régimen* en 1947 como prolepsis de la violencia desatada finalmente en 1968.

En fuerte contraste con esta dinámica del “antiguo régimen,” los murmullos redentores, incondicionales y poco deshambriosos del reconocimiento mutuo en Bedford Falls, salvan a George Bailey del suicidio, pero no sin antes pasar aquél por su propio

infierno transformador y catártico. De esta salvación que recae en la memoria recobrada por el personaje de George gracias a la acción de la Divina Providencia y el ángel redentor, están excluidos los habitantes de Comala a priori. Esta exclusión viene ocasionada por la pobre conciencia y la asimilación dialéctica de la herencia ambiental, incluidas sus creencias, que los condena a estar suspendidos en el espacio infernal de Comala sin la salvación del “descanso eterno” para acceder a la libertad, la felicidad y el amor según la referida creencia faureana.

Entonces, contrario a alcanzar finalmente estos favores divinos, el Infierno de Comala no parece tener fin y nada parece resolverse allí, a diferencia de lo que ocurre en el Cielo. Mientras, todo el relato de Juan Preciado a Dorotea puede fácilmente compararse con algo que no acontece en el pueblo de Capra: el regreso de Clarence no ya al Cielo sino su estancia perpetua en su espacio invertido, es decir, un Infierno similar al de Comala. Allí, en el otro espacio de la eternidad y siendo el caso, Clarence habría tenido que seguir esperando para ganarse sus prometidas alas, como Juan Preciado quizás lo siga haciendo a la hora de encontrar la Comala soñada. Dado el caso, la inversión de esta última es aquello con lo que se habría encontrado el ángel salvador de nombre Clarence Oddbody. Especialmente, si no hubiera existido Potterville gracias a la imaginación y magia que trae finalmente la Divina Providencia. Con su actuación, se problematiza el deseo trágico de muerte de George a través de su recuperación de la memoria en base a la acción vital humanizadora del personaje desde su infancia en Bedford Falls.

En este sentido, y pese a todos sus deseos de grandeza, a lo largo de su vida George supo conformarse y luchar contra Potter hasta un límite que permitiera, quizás, la

esperanza de diálogo y transformación del “cacique” de Bedford Falls para aminorar sus ansias de Poder absoluto. En definitiva: la supervivencia de ambos para el bien de la convivencia comunitaria reencontrada en el auto-reconocimiento del deseo y el amor. De esta forma, George no acaba ocupando el lugar de Potter desbancándole vengativamente del poder. Y todo ello, quizás a causa de la bondad del primero, compartida a priori por el arriero de *Pedro Páramo*, según descripción de Eduviges (78). Una vez más, la respuesta a esta transformación que sufre Abundio por desesperación, que le lleva a realizar el parricidio o “complejo de Edipo” ausentes en la película de Capra, pasa por el comentario a la totalidad de la historia mexicana que hace Juan Rulfo en su corta pero no menos intensa y rica novela.

Como se ha señalado al inicio de este ensayo, la respuesta a la gran diferencia entre la película de Capra y la novela de Rulfo, y que, en ambos casos, desencadena la salvación o la condena por murmullos solidarios o egoístas respectivamente, nos devuelve al espacio de lo que caracteriza la historia mexicana. Indirectamente como en *Al filo*, todo ello se reduce a la mente de personajes como Dolores, Susana San Juan y el propio Pedro Páramo. Su idealismo desaforado viene condicionado por una fuerte represión ambiental olvidada, pero no por ello menos heredada por todos en México, sin excepción. A esta represión, marcada por risas y violencia que ora desnuda al Poder absoluto ora desatan su “rencor vivo,” nadie parece reponerse, ni vivo ni muerto como se aprecia en la novela de Rulfo.

### **Conclusión: Hacia una política de auto-reconocimientos mutuos en México.**

Para ayudar en lo posible a “destejer el arco iris” que es *Pedro Páramo*, en palabras de Jorge Luis Borges (cit. en Rulfo, *La ficción de la memoria*, 454), así como el

comentario indirecto a la evolución histórica de México que alberga la novela de Rulfo, hemos observado detenidamente los profundos paralelos que conectan de forma singular el “pesimismo rulfiano” con el “optimismo capriano.” Ello nos ha permitido aportar luz y matizar el primero, a la par que entender de forma simbólica e indirecta en qué consiste este comentario de Rulfo a la historia trágica y condenatoria de México que le condujo a su revolución y a su omnipresente neocolonialismo. Este fantasma regresaría posteriormente por el peligro de una nueva confrontación armada descolonizadora como la que se cernía desde los años 40.

Las razones que ha podido tener el escritor jalisciense para hacer uso en 1955 de *It's a Wonderful Life* pueden haber pasado por mostrar, como Yáñez antes, que el “borrón y cuenta nueva” del sexenio avilista en favor del poder amoroso y comunitario del Paraíso terrenal encerraba una peligrosa trampa. Ésta refrendaba peligrosamente el histórico servilismo mexicano y la persistente dictadura del P.R.I. En otras palabras, por el camino público del amor se distraía al común del egoísmo practicado por el Poder en México para apuntalar la falta de felicidad, libertad o amor. Este último, desde hacía mucho tiempo, venía petrificándose en el proceso de descolonización fallida y, en definitiva, la deshumanización que acompaña toda represión.

En definitiva, México seguía se empecinaba búsqueda de felicidad, libertad y amor alojados en la muerte, como diría Fauré, por la falta de auto-reconocimiento mutuo; pero también en la vida si se produce una mayor la asimilación de la memoria tamizada de herencia trágica y estructuras de poder anquilosadas en la cerrazón y el egoísmo. Esta dinámica insostenible para el mexicano ha derivado en violento jacobinismo como señala Yáñez (*El contenido*, 66). Por lo tanto, México debía caminar hacia un sistema de

sociedad que diera oportunidades a la recuperación de la memoria y el diálogo para hacer su propia historia. A partir de ahí, se debía favorecer la comprensión y el entendimiento que acercara el Poder a la realidad del país tras el fracaso del amor individual, colectivo y la propia Revolución Mexicana.

Finalmente, esta falta de diálogo una vez se produjo el cuestionamiento del Poder, entregado a las risas de Comala cuando el cacique ve frustrado todo su deseo por Susana San Juan, prevenía de la peligrosidad del deseo y el amor fracasado en su política de auto-reconocimientos. El desesperado llamamiento amoroso de 1942 pretendía paliar esta peligrosa situación para beneficio del Poder y el control social en pos de construir el Estado y la Familia sobre la felicidad futura y la libertad. La falta de conocimiento para esta dinámica y frente al horizonte de confrontación, odio y violencia en México, suscitó igualmente la posterior escritura de novelas como *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes. En esta obra asistiremos a dicho diálogo del Poder con el Poder, una vez más venido a menos. Todo ello no impedirá que se intente recobrar, bajo la premisa del *will to power*, una vez que el esclavo aprenda qu(i)é(n) es realmente el amo(r).

Llegado ese punto, como antes el cura don Dionisio, ahora Pedro Páramo, seguidamente Artemio Cruz y, finalmente, el revolucionario Francisco Rosas, se tendrá que seguir dirimiendo lo que Octavio Paz llama “historia secreta de venganza de México” (cit. en Ross 247). Es decir, un secreto trágico cuya visión pesimista sólo es posible apreciar a veces, como hemos acometido en este capítulo, fijándonos detenidamente en su lado opuesto. Es decir, en ese optimismo del que todavía presumía inocentemente el Poder en México durante los años 50.

## Chapter 3

***La muerte de Artemio Cruz (1962) de Carlos Fuentes o la memoria del deseo (in)satisfecho***

Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquileo; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves –cumplíase la voluntad de Zeus– desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquileo.

Homero, *La Iliada*

El presente ensayo sobre la novela de Fuentes da continuidad al comentario histórico-político para México y su devenir neocolonial. Este comentario arrancó desde *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez para elucidar el “amor mexicano” demandado por el P.R.I. desde 1942. Con su novela, el escritor jalisciense, colaborador activo de varios gobiernos del P.R.I., colocó la vida pública y privada de México en su encrucijada neocolonial desde el acápite de su novela como título alternativo de *El antiguo régimen* (5).

Nuestro segundo capítulo sobre *Pedro Páramo*, centrado en la inspiración que Juan Rulfo puede haber encontrado en *It's a Wonderful Life* (1946) de Frank Capra, caracterizada por la victoria de un amor comunitario parejo al defendido por la discursividad avislista de 1942, elucida nuevamente los planteamientos retóricos del Poder en torno al “amor mexicano”, socavado éste en todo momento por la violencia y la entrega a la lucha sin compasión. Con su novela inscrita en el contexto mundial post-bélico, Rulfo regresa a otro pueblo jalisciense para criticar la forma atávica de ejercer el Poder en México. Precisamente, el tipo de amor que venía practicando el P.R.I. y su aliado, la burguesía, no había beneficiado al seno de la comunidad en 1955. Más bien al



contrario, el egoísmo la fue dividiendo camino de la violencia y los tristes acontecimientos de 1968.

Como respuesta a esta dinámica trágica que siempre deriva en alienación y enfrentamiento, la “segunda novela de la Revolución Mexicana” ha propugnado una “sal[ida] del Requiem aeternam para la memoria” (Yáñez, *Al filo* 14), y así paliar la falta de “amor mexicano.” Precisamente, la importancia de la memoria en la “segunda novela de la Revolución Mexicana” y especialmente en *La muerte de Artemio Cruz*, vuelve a suscitar fuertes planteamientos asimiladores de reconciliación y catarsis para el Poder y la comunidad.

En *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (1949), Leopoldo Zea efectúa una re-evaluación de la dialéctica hegeliana resaltando qué debe asimilarse o negarse para “superar” la realidad neocolonial (25). Al igual que las novelas aquí analizadas, Zea pretende dar una oportunidad a la libertad, el deseo y al “amor mexicano.” Éste no se haya en el pasado recordado por los personajes de nuestras novelas, sino en el futuro como apunta Tomás Eloy Martínez: “la ficción y la historia se escriben para corregir el porvenir, para labrar el cauce de río por el que navegará el porvenir, para situar el porvenir en el lugar de los deseos” (348-9).<sup>35</sup>

Hasta la fecha hemos observado cómo se va gestando un mayor grado de autoconsciencia para el Poder, todo lo cual no evita que sublime la falta de amor hacia la

---

<sup>35</sup> Regresando a nuestras novelas, al no hacerse pública la frustración del deseo salvo a través de las prácticas represivas o del “rencor vivo” “en [el] lugar del Arzobispado” y Comala respectivamente, los personajes se niegan a un replanteamiento de toda su empresa que podría pasar por abandonar el poder incluso. Esta posibilidad la obra simbólicamente el cura de la novela de Sherwood Anderson *Winesburg, Ohio* (1919), quien reconoce la imposibilidad de acabar con el deseo. Esta obra ha sido citada en varias ocasiones por el autor de *La muerte de Artemio Cruz* (Carlos Fuentes, 257).

represión, el egoísmo y el *will to power*. Tras el fracaso del amor, se reconoce su necesidad auto-conscientemente a través de la petrificación que se impone. Esta petrificación obra como consecuencia de la deshumanización vital que provocan las prácticas (auto)represivas y el fracaso del amor.<sup>36</sup> Si retomamos el mensaje pesimista de Gabriel Fauré y su misa fúnebre que nos acompaña en este proyecto, el ideal amoroso se haya finalmente alojado más allá de la vida, es decir, con motivo de la muerte (Duchen 70). En el “Más Allá,” que para México sigue siendo el “Más Acá” de la realidad atravesada por la muerte y la búsqueda de “amor mexicano,” desemboca el idealismo de todos nuestros personajes histórico-literarios.

En este tipo de pesimismo se con-funde la retórica del Poder y el fracaso de la Revolución Mexicana diagnosticado por las voces más críticas y lúcidas del país, como hizo Cosío Villegas tras los años 40 denunciando el fracaso de la Constitución de 1917 y el alejamiento del Poder de la comunidad.<sup>37</sup> Una salida para esta situación desesperada en México se haya en los usos de la memoria o, como defiende Leopoldo Zea, la conciencia final que se tenga de los recuerdos (29). En este sentido, con la presente lectura de *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes, se nos devolverá finalmente a otro

---

<sup>36</sup> Al respecto de la política de reconocimientos mutuos y confrontación que Fanon retoma de la dialéctica hegeliana, el psiquiatra martiniqués aduce lo siguiente en *Black Skin*: “It is in the degree to which I go beyond my own immediate being that I apprehend the existence of the other as a natural and more than natural reality. If I close the circuit, if I prevent the accomplishment of movement in two directions, I keep the other within himself. Ultimately, I deprive him even of this being-for-itself” (217). Fanon amplía seguidamente ésta como conclusión de su estudio: “Self-consciousness accepts the risk of its life, and consequently it threatens the other in his physical being. “It is solely by risking life that freedom is obtained; only thus is it tried and proved that the essential nature of self-consciousness is not *bare existence*, is not the merely immediate form in which it at first makes its appearance, is not its mere absorption in the expanse of life” (cursive mía) (218).

<sup>37</sup> Retomo en este punto el planteamiento sobre la Constitución de 1917 como una peligrosa trampa para el común mexicano. Véase Nota 4 del Capítulo 2 sobre *Pedro Páramo*.

tipo de sublimación: la identificación y satisfacción del deseo personal y colectivo con la memoria, planteamiento que se repite a lo largo de la novela: “la memoria es el deseo satisfecho” (167).<sup>38</sup>

Sólo así, para beneficio de nuevos personajes que pueblan el espacio de la muerte en la vida e historia mexicana, comentada desde su arte literario, se logrará encontrar finalmente una “*sal[ida] del Requiem aeternam para la memoria*” de cara a un posible descanso más auto-consciente, justo donde antes sólo había caciquismo, violencia y resentimiento irracional. Pese a todo, el Poder, desnudo ante sí mismo en la novela de Fuentes, se empecina a priori en el aferramiento a su sillón de mando por *will to power*.<sup>39</sup> Éste, al final de *La muerte* cuando Artemio recupere “su otra mitad,” ya no lo será. Tampoco lo era al concluir *Al filo* donde, al cabo de la empresa purificadora, en el espacio privado del cura no podía diferenciarse entre cura y monaguillo; de poder tampoco revestía el “rencor vivo” del cacique Pedro Páramo entregado finalmente al “Complejo de Edipo” sin que nadie en Comala muera (de hambre).

En la novela de Fuentes, todo lo anterior pasa a ser “colera” como se apreciará seguidamente, cuando los recuerdos de Artemio vayan transmutando su rol de “chingón”

---

<sup>38</sup> Esta cita, recurrente en la novela de Fuentes, resume y da continuidad al uso sublimador de la memoria en el espacio de la muerte con respecto a las novelas hasta ahora estudiadas. En “Juan Rulfo: Los laberintos de la memoria,” José Pascual Buxó comenta este uso sublimador tanto en el cacique como en el recién llegado a Comala: “Y no sólo es Juan Preciado quien evoca fugazmente las delicias infantiles de Sayula, sino el propio Pedro Páramo –fijo como la piedra en su sillón de inválido y teniendo frente a sí el yermo calcinado que rodea Comala– rememora también el milagro de la lluvia fecundante y del primer amor varonil” (612).

<sup>39</sup> En la sección 137 de *Human, All Too Human* (1878, 1886), Friedrich Nietzsche aduce lo siguiente al respecto de la dinámica del *will to power*: “For certain men feel so great a need to exercise their strength and lust for power that, in default of other objects or because their efforts in other directions have always miscarried, they at last hit upon the idea of tyrannizing over certain parts of their own nature, over, as it were, segments or stages of themselves” (cit. en Nietzsche 215).

en “chingado.” Ante esta dinámica que no parece conducir a una salida digna para el mexicano de todo signo, se torna imprescindible una re-evaluación de la pesada herencia neocolonial que soporta el país hasta el siglo XX. Como consecuencia de este neocolonialismo y sus rígidas leyes finalmente atisvadas por el recuento de la memoria, con el presente ensayo me detendré mayormente en la peligrosa actitud colérica. Ésta emerge desde el Poder tras su regreso circular al rol del “chingado” una vez fracasado el “amor mexicano.” A este fracaso de dimensiones nacionales asiste Artemio Cruz tras su dolorosa (re)construcción de la memoria, amenazada siempre por el olvido por el uso de las prohibiciones de los miedos, su deseo egoísta y, en suma, su *will to power* irracional. Es decir, abordo aquí la dinámica de “cólera acumulada, vieja, olvidada, siempre actual” de Artemio Cruz. Esta cólera abre y cierra la novela de Fuentes con la siempre amenazante muerte mexicana de fondo frente a la ausencia de amor (115, 404).

Entonces, aquí se pretende ahondar nuevamente en la inevitabilidad del “sentido de frustración” que caracteriza al mexicano según se desprende de *El contenido social de la literatura iberoamericana* (1944) de Yáñez (41). Como se apreciará, esta frustración, que deriva en el resentimiento del rencor o la cólera de personajes históricos-literarios con mentalidad (neo)colonial, no evita la petrificación del individuo entregado a la anagnórisis del (auto)reconocimiento en la falta de amor. Por este camino, se va alejando la libertad del mexicano, otorgándole finalmente un gran valor a la fatalidad y a la acción Providencia como acontece en todas nuestras novelas incluida *La muerte* (Fanon, *The Wretched*, 55).

No lograda la base del amor que profesan Fanon y Hegel en el “auto-reconocimiento mutuo” (*Black Skin*, 231), esto es, el objetivo final del individuo que, en

último término, es derrotado por el egoísmo y las estructuras del Poder atávicas en el México (neo)colonial, la peligrosa cólera se desata nuevamente como a continuación se observará. En última instancia, se aleja una vez más el llamamiento a realizar el frágil ideal de vida o amor comunitario lanzado por el P.R.I. en el México de 1942. Este amor, condicionado al obediencia dogmático que subvierte los planteamientos hegelianos para la con-formación del Estado (44), seguía dando vueltas en 1962 cuando ve la luz la novela de Fuentes. Mientras, se seguía en México al borde del abismo por un nuevo episodio convulso de lucha (Ross, xxi).

Con el presente ensayo, se da continuidad entonces a una dinámica trágica que evoluciona desde muy atrás en el tiempo, como señalan Zea y Yáñez, pero también Octavio Paz. Esta situación evoluciona igualmente en base a lo que señala el poeta mexicano sobre el periodo pre-hispánico en referencia al final de Cuauhtemoc, entregado finalmente a la “orfandad” por el derrumbe de sus propias creencias:

La victoria del instinto de la muerte revela que el pueblo azteca pierde de pronto la conciencia de su destino. Cuauhtémoc lucha a sabiendas de la derrota. En esta última y denodada aceptación de su pérdida radica el carácter trágico de su combate. Y el drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo, parece presidir nuestra historia entera. Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad. (87)

Por lo tanto, en México, la rebeldía que permea los intentos descolonizadores del país socavan las esperanzas (ultra)terrenales y todo el entramado de mitos y creencias.

Con el fin de reforzar aquí nuestra tesis neocolonial y observar el recurrente fracaso del proceso descolonizador de la vida pública mexicana, aquí analizaremos *La muerte de Artemio Cruz* como un ejercicio recordatorio que se torna en trampa auto-confesional para el propio Poder. Recordemos además que desde los años 40, mientras el P.R.I. demandaba “amor mexicano,” las voces más críticas de su proyecto le exigían que hiciera la vida pública pública de verdad (Ross 245). En la novela de Fuentes, como consecuencia de la progresiva auto-descolonización a manos del amor y la libertad, la memoria de Artemio le conducirá a un nuevo episodio de cólera o rebeldía circular. Indirectamente, esta actitud del personaje representa a todo un país marcado por la inexistencia del amor y su búsqueda desesperada por el individuo y la comunidad. En su lugar, se ha impuesto la impunidad o el “pillaje” según Jean-Paul Sartre (cit. en Fanon, *The Wretched*, 28).<sup>40</sup>

Frente a todo este cuestionamiento, traspasado de (re)acción por (re)sentimiento, con *La muerte de Artemio Cruz* se nos invita a abandonar un contradictorio descanso u olvido apuntalado por la impunidad y el devenir colérico de México. Este devenir no ha servido para realizar su propia Historia sino la de “otros,” que México vive como “eco” o “presencia.” En este sentido, Artemio y, por extensión México, reconocerán finalmente a través de su rebeldía una re-afirmación problemática de su identidad. Como consecuencia

---

<sup>40</sup> A esta lectura crítica de su propia obra, tan acostumbrada en Fuentes, el escritor mexicano ha sumado la siguiente opinión, tan relevante para la tesis de este ensayo sobre la “cólera” que recorre *La muerte*: Andrés Tapia: ¿Diría que se cumplió al fin la Revolución mexicana? O dicho de otra forma: ¿Murió al fin Artemio Cruz?

FUENTES: No, yo creo que Artemio Cruz es inmortal, por desgracia, nada lo mata porque siempre habrá tiburones en los mares de la política nacional y sobre todo de la economía y de las finanzas nacionales; el tipo de Artemio Cruz es un tipo muy universal, porque todos estos tiburones de las finanzas [por ejemplo]: Maxwell que se cayó de un barco y se ahogó, tantos gringos que están en la cárcel por actuar como Artemio Cruz; aquí ya tenía impunidad Artemio Cruz, es lo que pasa, y lo que debe acabarse es esa impunidad (*Carlos Fuentes* 270).

de esta dinámica que se tornará confesional para la identidad mexicana, en *La muerte* se reactivará la cólera y con ella, una vez más, el sistema (neo)colonial así como la violencia, el pillaje o la “impunidad” que lo sustenta.

*La muerte* y sus empeños para elucidar el devenir histórico-mítico de México imbrican progresivamente una dinámica de culpabilidad paralizante que va reforzando “la muerte de la vida.” El propio Carlos Fuentes ha reconocido éste como tema de su novela más estudiada para diferenciarla de *Aura*, que rastrea indirectamente la herencia europea de México o “la vida de la muerte” (cit. en García-Gutiérrez 60). En relación a la culpabilidad, que progresivamente aceptará el personaje de Artemio junto con su propio sacrificio postergado hasta el final, la (auto)confesión sólo sirve a posteriori para reactivar circularmente el sistema represor y la impunidad heredada por Artemio y México. Así, el personaje y el país se entregan a su particular purgatorio de culpabilidad transmutadas en peligroso resentimiento y ausencia de “amor mexicano.”

***La muerte de Artemio Cruz: memoria (neo)colonial y deseo (in)satisfecho***

Entonces, Artemio Cruz, un viejo de unos 70 años, despierta tras un accidente y se mira de casualidad en un espejo roto que le devuelve una imagen fragmentada de sí enfermo, todo lo cual le acaba horrorizando. Presa del pánico y del dolor, Artemio idea un plan para sobrevivir y escapar del momento presente a través de los recuerdos del pasado: “¿[Q]ué hice ayer?: si pienso en lo que hice ayer no pensaré más en lo que está pasando” (118). Sin embargo, el personaje repara en que “ayer” se enfermó y ahí surge el problema y la pregunta: ¿Cuándo, de qué y quién se enfermó? Para resolver esta incoherencia para el “chingón” a priori, la situación desesperada del personaje hace que se diga lo siguiente:

Artemio Cruz. No enfermo: no. No Artemio Cruz no. Otro. En un espejo colocado frente a la cama del enfermo. El otro. Artemio Cruz vivió. Vivió durante algunos años... Años no añoró: años no no. Vivió durante algunos días. Su gemelo. Artemio Cruz. Su doble. Ayer Artemio Cruz, el que sólo vivió algunos días antes de ayer, ayer Artemio Cruz... que soy yo... y es otro... ayer... (118)

Al resultarle complicado reconocerse en el espejo desde un principio, Artemio Cruz se debate entre la distancia y el acercamiento a su situación de crisis en el presente.

Por lo tanto, a tenor de su estado delirante resulta más útil en este punto hacer uso de la dualidad entre “chingón” y “chingado”, que propone Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950).<sup>41</sup> Como obsesión permanente de Artemio Cruz, cuando el dolor se apodera del personaje y el final se intuye más y más cerca, Artemio se verá esquizofrénicamente como chingado o como chingón, salvándole en tal caso su “cólera” o su “orgullo” como tantas veces se dice (188).

Por otro lado, en un principio la voz TÚ, producto del desdoblamiento para aferrarse al poder, sirve para reforzar el distanciamiento del calamitoso presente, proyectándose hacia el futuro como impulso para escapar. Sin embargo, y como consecuencia precisamente de este nuevo alejamiento que se superpondrá sobre el ya existente hacia la memoria del “ayer,” el personaje empieza a reproducir el sistema colonial, junto a su sistema de creencias, todo lo cual le guiará hacia el uso que haga de los recuerdos en el plano ÉL. En este sentido, desde el inicio de la novela parece traicionarse el proyecto descolonizador que pasa por la eliminación de uno de los planos,

---

<sup>41</sup> Véase el capítulo IV “Los hijos de la Malinche” (202-227). Véase especialmente la definición de “chingón” en pág. 213-14.



según Frantz Fanon en *The Wretched of the World* (1963): “The destruction of the colonial world is no more and no less than the abolition of the one zone, its burial in the depths of the earth or its expulsion from the country” (41). En *La muerte*, no ya la eliminación de este plano sino su emergencia como trampa confesional es a lo que se recurre para “salvar los muebles” de lo que siempre ha existido:

TÚ, ayer, hiciste lo mismo de todos los días. No sabes si vale la pena recordarlo. Solo quisieras recordar, recostado allí, en la penumbra de tu recámara, lo que va a suceder: no quieres prever lo que ya sucedió. En tu penumbra, los ojos ven hacia adelante, no saben adivinar el pasado. Sí; ayer volaras desde Hermosillo, ayer 9 de abril de 1959. (118)

Por otra parte, la voz dirigida a TÚ –que suponemos ser el enfermo chingado del espejo– adquiere una posición que le permite juzgar, ordenar y, en definitiva, “transformar” al gemelo enfermo, chingado y cobarde: “Tú te sentirás orgulloso de ti mismo, sin demostrarlo. Pensarás que has hecho tantas cosas cobardes que el valor te resulta fácil. Sonreirás y te dirás que no, no, no es una paradoja: es la verdad y, acaso, hasta una verdad general” (119).

Antes de dar comienzo al nivel de los recuerdos, la voz a TÚ, posicionándose como otro y diferente a su interlocutor, puede adelantar acontecimientos y formular opiniones con tinte de saber o “verdad” al respecto de la realidad que rodea a Artemio en el presente y en el pasado que iremos conociendo. En este sentido, esta voz, situada por momentos en una marcada atemporalidad circular, puede decir lo siguiente con respecto a las dos mitades de su vida y sobre un misterioso jardín:

[L]a fruta tiene dos mitades: hoy volverán a unirse: recordarás la mitad que dejaste atrás: el destino te encontrará: (...) allá, atrás, había un jardín: si pudieras regresar a él, si pudieras encontrarlo otra vez al final: bostezarás: no has cambiado de lugar: bostezarás: estás sobre la tierra del jardín, pero las ramas pálidas niegan las frutas, el cauce polvoso niega las aguas: bostezarás: los días serán distintos, idénticos, lejanos, actuales: (124)

Como se aprecia por la última frase, el susodicho jardín y sus frutas son tan actuales como la propia “cólera” del inicio, reforzándose así la permanente sublimación de una pérdida original y el trauma que circularmente regresa con un nuevo episodio de ruptura en la vida de Artemio. Retomando lo anterior en la parte final de este ensayo, esta fragmentación acaecida por primera vez cuando era un niño –recuerdo de 1903 junto a Lunero– se vuelve a reproducir con la crisis del accidente siendo ya viejo. En este sentido, regresa al presente el chingado que perdió aquel “jardín” y sus “frutas.” El lector, como los propios médicos a la hora de fijar la enfermedad del personaje, debe esperar casi toda la novela para saber la verdad con respecto a lo que ocurrió en el pasado, que produce los mismos efectos de “cólera” en el presente.

Por ahora, debemos seguir fijándonos en esa “voz virgiliana”, así como sus opiniones sobre su mujer Catalina y su hija Teresa. Por ejemplo, éstas sufren una marcada fragmentación análoga a la que sufre el personaje de Artemio teniendo, “bregando” con el rencor propio y el afecto frente a la inminente muerte del marido o padre:

[B]ostezarás: abrirás los ojos y las verás allí, a tu lado, con esa falsa solicitud: murmurarás sus nombres: Catalina, Teresa: ellas no acabarán de

disimular ese sentimiento de engaño y violación, de desaprobación irritada, que por necesidad deberá transformarse, ahora, en apariencia de preocupación, afecto, dolor: la máscara de la solicitud será el primer signo de ese tránsito que tu enfermedad, tu aspecto, la decencia, la mirada ajena, la costumbre heredada, les impondrá: (124)

Una vez fijadas las posturas, así como algunas de las voces internas y externas que conforman la dinámica de la novela para la salvación que se busca, sólo resta que el personaje empiece a recordar para huir del presente que tanto le horroriza al desconocerse en el espejo roto. Entendemos que ello se consigue, en parte, gracias a los 12 recuerdos o sueños, si atendemos a la cantidad de veces que se repite la palabra “bostezarás” en el primer tránsito hacia el nivel de Él (124).

En la primera de las visitas al archivo de la memoria –(1941: Julio 6)– Artemio se encuentra de nuevo con su mujer y su hija. Con ello se resalta la fuerte guía que representa la voz que se dirige a Tú o enfermo “chingado” en el espejo. Por otro lado, la objetividad en sus opiniones permite confiar aparentemente en la postura que toma esta voz, al igual que en la actitud que se imprime posteriormente a los recuerdos sobre Él.

A través de esta dinámica delirante que va imponiendo *La muerte*, se van “sabiendo” los secretos y la verdad resultantes de un daño de tipo sexual o amoroso acaecido mucho tiempo atrás. El atento lector empieza a intuir que la fragmentación de Artemio viene causada por una pérdida de ese jardín y sus frutas, cuya primera mención antecede al primer recuerdo. Este planteamiento inicial de *La muerte* viene reforzado por el recuerdo de 1941 que, si por un lado concuerda con la dinámica de rencor y orgullo

presente en el trauma que ha planeado hasta el momento, no se aleja mucho del momento histórico de México.

En 1941, el poder, como respuesta a una sublimación de la muerte, mantenía una imagen de fortaleza sobre sí mismo. Máxime, tras su supuesto lavado de cara mediante la puesta en práctica de reformas estructurales durante el sexenio del general Lázaro Cárdenas del Río (1936-40). Pese a esta conocida dinámica política mexicana caracterizada por los giros de izquierda a derecha como el de 1941, Fuentes alertó dejando un signo de decadencia a lo largo de este recuerdo. Para ello, debemos fijarnos que en ese año Artemio acababa de cumplir 52 años, lo cual no puede escapar a la vertiente melancólica y milenarista de la cosmovisión azteca que apreciaremos mejor con el recuerdo de 1919.<sup>42</sup>

Por lo tanto, tras el primer recuerdo, situado a la edad de 52 años, la novela empieza a afiliarse con esa “fusión de realidades y mitos en un mismo proceso” que representa *Al filo del agua* para el propio autor Fuentes (*Casa con dos puertas*, 67). Todo ello desemboca en la continuidad del pillaje que lleva a cabo Artemio o las mismas labores del cura don Dionisio. En definitiva, prosigue “El antiguo régimen” que Yáñez propuso como título alternativo de la novela. La conclusión final para esta dinámica en torno a un poder que se niega a la auto-crítica, también a principios de los 40, viene marcada indirectamente por la opinión de la mujer de Artemio que cierra el recuerdo de 1941:

---

<sup>42</sup> Como se aprecia a lo largo de *La muerte*, la crítica neocolonial que imbrica Fuentes desemboca finalmente en los inicios del siglo XVI, cuando confluyeron la cosmovisión azteca e hispánica en Mesoamérica. No es baladí recordar la crisis milenarista que acontecía al final de cada ciclo de 52 años o xiuhmolpilli, el cual daba paso a un nuevo periodo germinativo. Véase *Aztec Image of Self and Society* (1992) de Miguel León-Portilla (106). En la novela de Fuentes, y entroncando con esa “impunidad inmortal” de México que denuncia el escritor mexicano, cada periodo de 52 años no supone el final del poder de Artemio, sólo un periodo de crisis que finalmente encuentra continuidad o impunidad.

Además, ya quiero que pase esto de la boda, porque creo que va a servir para que tu padre se dé cuenta de que ya es un hombre maduro. Ojalá sirva para eso. No se da cuenta de que ya cumplió cincuenta y dos años. Ojalá tengas hijos muy pronto. De todos modos, le va a servir a tu padre tener que estar a mi lado en el matrimonio civil y en el religioso, recibir las felicitaciones y ver que todos lo tratan como un hombre respetable y maduro. Quizás todo eso lo impresione, quizás. (134)

Entonces, nos enfrentamos en este punto a un atisbo de auto-crítica proveniente de “otras” voces —o voces dentro de voces— que apuntan a la hipocresía o la falta de autenticidad en que se mueve el personaje de Artemio. Éste no se atreve a confesar explícitamente su derrota, salvo a través de otras voces ventrilocuadas o, indirectamente, con esa “cólera acumulada, siempre actual” del inicio de la novela.

La “muerte de la vida” de Artemio debe haber partido el misterioso jardín y sus frutas prohibidas de las que apenas sabemos nada todavía. Para ello, como dijimos, debemos esperar hasta el final de la novela, al igual que los médicos que intentarán curarle. Hasta entonces, la verdad que se espera extraer de la confesión de Artemio choca con una barrera enmascarada por voces y un paulatino intento de distanciamiento de un misterioso gemelo “chingado.”

Tras el triunfalista recuerdo de 1941 que no escapa al aviso milenarista de Catalina, al final del segundo segmento de Yo Artemio perdona a todos los presentes, situándose por lo tanto en una situación de poder: “Los perdono. No me han herido. Está bien, hablen, digan. No me importa. Los perdono. Pronto estaré bien. Ah” (138). De esta curación se debe desprender que quien escucha en todo momento es el Yo del presente,

quien llena esquizofrénicamente el vacío del que habla a Tú y sobre Él, coincidiendo en gran medida con la definición que Luis Beltran Almería da de “monologo” (191).

El problema mayor de *La muerte* siempre viene dado porque la voz Yo es marcadamente esquizoide una vez que se desconoce en el espejo roto y, nuevamente, su orgullo y cólera le van haciendo mudar la piel del chingado hacia el chingón con los vaivenes del dolor. Fijémonos además cómo en el posterior segmento de Tú, este último debe confesar el “pecado” de haberse impuesto a los demás movido por su orgullo: “TÚ te sentirás satisfecho de imponerte a ellos; confiésalo: te impusiste para que te admitieran como un par: (...) y te parecen intolerables la incompetencia, la miseria, la suciedad, la abulia, la desnudez de este pobre país que nada tiene” (138).

Resulta interesante este “imponerse” de Artemio ya que el segundo recuerdo de Él –de 1919– entronca con el final del primero y su dinámica milenarista frustrada en torno al final de un ciclo y a una alternancia de poder, refrendándose así la imposición del chingón que otros van a admitir como su par sin ser cuestionado. La mención del año no puede ser casual nuevamente. Si en 1941 se apuntalaba el presente de México que no escaparía finalmente a la crítica social y a la melancolía intuida y disimulada por el poder, con el recuerdo de 1919 Fuentes se retrotrae mucho más atrás en el tiempo sin olvidar el “presente” de ese año. Concretamente, Fuentes viaja ahora 400 años hacia atrás en la historia de México.

Por un lado, con el recuerdo de 1919 se reconstruye una de las muchas alternancias de poder que se dieron hacia el final de la Revolución Mexicana cuando “El antiguo régimen” veía perder su poder a manos del “nuevo.” Sin embargo, por otro lado parece estarse refiriendo a otro hecho mítico-histórico, como lo fue el supuesto regreso

del dios Quetzalcóatl con la máscara de Hernán Cortés a partir de 1519. Esta argumentación se verá refrendada mucho mejor por la cita de la novela que sigue a continuación y, muy especialmente, cuando recaemos en el recuerdo de 1903 de cara a apuntalar aquí nuestra tesis neocolonial:

Caminarás, a la conquista de tu nuevo mundo, por la nave sin un espacio limpio: cabezas de ángeles, vides derramadas, floraciones policromas, frutos redondos, rojos, capturados entre las enredaderas de oro, santos blancos empotrados, santos de mirada asombrada, santos de un cielo inventados por el indio a su imagen y semejanza: ángeles y santos con el rostro del sol y la luna, con la mano protectora de las cosechas, con el dedo índice de los canes guidores, con los ojos crueles, innecesarios, ajenos, del ídolo, con el semblante riguroso de los ciclos. (142)<sup>43</sup>

Estos ciclos, los cuales nos devuelven a la mitología azteca milenarista que coincidió con la llegada de los españoles al valle de México, se ven reforzados por el segundo recuerdo de Él que da continuidad a este segmento de Tú. Este último ya nos ha colocado previamente frente a los grandes mitos nacionales de México y el choque de culturas que se dio con la “Conquista.”

Esta colisión viene escenificada por la conversación de Artemio y el padre de Gonzalo Bernal, don Gamaliel, quien, entroncando con las palabras de Catalina en el recuerdo de 1941, rescata una opinión indirecta de la maduración que debe llegar con el

---

<sup>43</sup> Al final de esta cita, la propia lectura de José Carlos González Boixo que edita y comenta la novela de Fuentes reza así: “Referencia a las creencias religiosas aztecas. Huitzilopchtli representa el sol y vence a la luna (Meztli) para que el día haga germinar la vida. Sin embargo, es un dios <<cruel>> porque precisaba de sacrificios humanos. La referencia a los *canes guidores* refleja la tradición de enterrar junto a su amo a los perros, que le guiarían hasta <<Ulictlán>>, el lugar del descanso eterno” (142).

final de un periodo o ciclo. En esta ocasión, se prefigura –como “prev[iendo] lo que ya sucedió” (118) – la actitud del rey Moctezuma ante la llegada de Cortés. Todo ello sirve nuevamente a la voz Tú para alzarse con el poder, como ocurrió a partir de 1519 o en 1919, dándose así principio –o continuidad– a la impunidad y falta de amor que recorre la actuación de tantos Artemios en la historia (neo)colonial de México:

–No me asustan los tiempos que corren –había dicho antes, con la voz siempre exacta y cortes, modulada dentro de esos tonos, plana fuera de ellos–; ¿de qué serviría mi educación –hizo un gesto con la lupa hacia los estantes cargados de libros– si no me permitiera comprender la inevitabilidad de los cambios? Las cosas mudan de apariencia, querámoslo o no; ¿para qué empeñarnos en no verlas, en suspirar por el pasado? ¡Cuánto menos fatigoso es aceptar lo imprevisto! (143)

Con este alzamiento de 1919 –o 1519– se están subvirtiendo las reglas del juego que operan en el poder así como su estructura jerarquizada. Todo ello se problematiza, seguidamente en este segundo recuerdo, cuando Artemio recalca en la conversación con el cura Remigio Páez.

Antes de su encuentro con don Gamaliel, el cura Páez le aconsejaba a Artemio seguir respetando las estructuras sociales y, en definitiva, la continuidad del sistema colonial y sus anquilosado sistema agrario. Éste no sufrió una gran transformación tras el estallido revolucionario de 1910 salvo por la entrega ingente de tierras al campesinado mexicano:

El cura recordó que pronto se iniciaría la época de lluvias. Ya se había encargado el, con todos sus poderes, de advertirlo desde el púlpito y en cada una



de sus confesiones: es un pecado, un grave pecado contra el Espíritu Santo negarse a recibir los dones del cielo; nadie puede atentar contra los designios de la Providencia, y la Providencia ha ordenado las cosas como son y así deben aceptarlas todos; todos deben salir a labrar las tierras, a recoger las cosechas, a entregar los frutos de la tierra a su legítimo dueño cristiano que paga las obligaciones de su privilegio entregando, puntualmente, los diezmos a la Santa Madre Iglesia. Dios castiga la rebeldía y Luzbel siempre es vencido por los arcángeles –Rafael, Gabriel, Miguel, Gamaliel... Gamaliel.

–¿Y la justicia, padre?

–La justicia final se imparte allá arriba, hijo. No la busques en este valle de lágrimas. (152)

Frente a esta opinión continuista de *El antiguo régimen*, que impone el sacrificio y el trabajo por cuenta ajena como condiciones sin las cuales no se puede acceder al Paraíso de la vida eterna, Artemio habla de secularización o de una justicia terrenal. Según el personaje, sus beneficios pueden ser compartidos “si todos comprenden la fatalidad de su destino y no andan por allí, sonsacando, alebrestando, ambicionando...” (152).

Pese a este idealismo de Artemio en base a la libertad y el amor alojados en el futuro del devenir, el personaje acusa a otros del sistema explotador que Él mismo pone en práctica seguidamente para reactivar *El antiguo régimen*: recuerdo de 1924 (196-217). Ello es intuido a continuación por la “sabiduría”, la melancolía y, en definitiva, la auto-critica de don Gamaliel en el momento resignado del trasvase de poder al nuevo “chingón:”

Artemio Cruz. Así se llamaba entonces, el nuevo mundo surgido de la guerra civil; así se llamaban quienes llegaban a sustituirlo. Desventurado país –se dijo el viejo mientras caminaba, otra vez pausado, hacia la biblioteca y esa presencia indeseada pero fascinante–; desventurado país que a cada generación tiene que destruir a los antiguos poseedores y sustituirlos por nuevos amos, tan rapaces y ambiciosos como los anteriores. (155)

Paralelamente, Catalina, hija de don Gamaliel, va a ser entregada por el padre a Artemio Cruz como “premio” que se suma a su usurpación del poder por parte del personaje. Pese a portar la máscara del ideal del hermano Gonzalo Bernal, Catalina empieza a detectar en Artemio las motivaciones últimas del hambre y el deseo desbocados. Hasta este punto, la novela sigue ocultándonos como secreto el deseo sublimador frente a la primera pérdida en el pasado de la vida de Artemio, como si de la película *Ciudadano Kane* se tratase.<sup>44</sup>

Con anterioridad a 1919, esta primera pérdida acaba de ser enmascarada con una nueva pérdida: el gran amor de Artemio por Regina durante la Revolución. Nos referimos al recuerdo de 1913 (167-188). El Artemio que recalca en la casa de don Gamaliel es esencialmente la descripción que de él da Catalina: “–¿No vio usted como me miraba? – gritó la muchacha cuando el huésped dio las buenas noches–. ¿No se dio usted cuenta de su deseo... de la porquería de esos ojos?” (156).

Frente a esta situación que provoca el rechazo más absoluto, Catalina, haciendo uso de su particular “cólera” a raíz de la pérdida de Gonzalo, su hermano amado y

---

<sup>44</sup> Resulta un lugar común relacionar estas dos obras de arte. Para mayor referencia, véase el ensayo “*La muerte de Artemio Cruz and Citizen Kane: A Comparative Study*” (1982) de Lanin A. Gyurko.

traicionado por Artemio, se vengará de éste último a partir de entonces y en su vida conjunta: “[S]i nadie le explicaba la verdad, ella se aferraría a lo que creía ser la verdad. (...) No permitiría que ese cuerpo tomara un camino delicioso, espontáneo, anhelante de caricias, mientras su espíritu le dictaba otro” (158). Esta situación reforzará en ambos Catalina y Artemio una cólera que nunca les abandonará ya.

Por de pronto, Catalina quiere conocer una verdad –o secreto– que, bien mirado, va mucho más allá de las últimas horas que pasaron juntos Artemio y su hermano Gonzalo. Es decir, este secreto reside en el aparente amor incestuoso de Catalina y Gonzalo Bernal, cuyo secreto va a mostrar tímidamente la primera al recién llegado:

–[Gonzalo Bernal] No era valiente. Amaba demasiado todo... esto.

Ella se tocó el pecho y en seguida separó la mano para fingir una parábola en el aire. (146)

La difícil relación matrimonial entre Artemio y Catalina a partir de entonces viene marcada por la entrega erótica de la primera durante la noche y su rechazo posterior durante el día: “Dios mío, ¿por qué no puedo ser la misma de noche que de día?” (198). Así se va reproduciendo el rencor en ambos que permea la actuación autoritaria de Artemio durante el recuerdo de 1924. Por el camino, se cumple entonces la sabia profecía de don Gamaliel en un Artemio que ha empezado a traicionar los ideales de la Revolución, así como sus huecas palabras al cura Páez en torno al idealismo (152).

Con la actuación de Artemio como conquistador o como uno más de esos triunfadores de la Revolución, el fuerte deseo del personaje y su búsqueda desesperada de poder y placer refleja una lucha infructuosa, siempre en el segundo de los casos. Frente a esta situación debemos situar toda la ascensión maniquea de Artemio. Es decir, como

respuesta en definitiva a una situación de pérdida que no remite enteramente al presente sino a un pasado, como origen de todos los males del personaje y la cólera que le acompaña siempre. Una vez más, la fuente de todos estos males reside en la historia neocolonial. Anclado México en ella hasta 1962 cuando se publica *La muerte*, se repiten los conocidos males de impunidad.

Esta situación se reproduce claramente en 1924, apuntándose a un nuevo episodio de rebeldía descolonizadora que fracasa tras tanta lucha y sufrimiento de los mismos desheredados. Realmente, Artemio se está vengando de estos últimos sin intuir que son un reflejo de sí mismo –o su gemelo enfermo que regresará para ser sacrificado con parejo rasero. Por ahora, y a través del recuerdo de la ascensión al poder, Artemio busca compatibilizar aquel triunfo con su fracaso matrimonial amoroso. Posteriormente, éste será sublimado hacia el placer que siente por los objetos, durante el recuerdo de 1955 (343-362):

<<... mientras él me sonreía, de pie junto a la chimenea, con eso, con uno como candor... ¿Tengo derecho a negarme a mí misma una felicidad posible...?>>

(<<–Diles que me devuelvan los rifles, Ventura. Ya no les hacen falta. Ahora cada uno tiene su parcela y las extensiones mayores son mías o de mis protegidos. Ya no tienen nada que temer. (203)

La constante en el reparto de poder y la consiguiente Revolución traicionada vienen ilustradas por el recuerdo de 1927 junto al personaje del “gordo.” En este contexto se dirime una suerte de albur de chingones entre la división del bando revolucionario que dio continuidad a la lucha armada de forma interna. Como consecuencia de esta nueva

división maniquea de la sociedad entre chingones y chingados, Artemio intuye desde el inicio de la novela en el nivel de Yo que una de las mitades incluye a la otra necesariamente. En este sentido, previo paso al nivel de Tú donde la palabra “chingar” es su esencia, Artemio se dice lo siguiente en medio del insoportable dolor:

[Y]o soy un viejo, ¿eh?, un viejo lleno de manías, que tiene derecho a tenerlas porque se chingó, ¿ven?, se chingó chingando a los demás, escogió a tiempo, como aquella noche, ah ya la recordé, aquella noche, aquella palabra, aquella mujer: que me den de comer: por que no me dan de comer: lárguense: ay dolor: lárguense: chinguen a su madre: (243)

Fijémonos en algunos de los accidentes verbales o caídas de conciencia del monólogo de Artemio, como lo es ese “¿eh?” inmediatamente tras llamarse a sí mismo “viejo.” Ello le sirve para justificar maniqueamente cualquiera de sus costumbres, incluso aquellas que perjudican a los demás durante toda su vida de aparente chingón.

A pesar de todo, el personaje se empieza a reconocer en el espejo como estamos observando. Esta nueva situación que le horroriza y desemboca en resentimiento, debe encontrar algún tipo de respuesta continuada en la que medien las voces, especialmente la de la suerte de confesor que se dirige a Tú y a Él para que vuelva a sobrevivir:<sup>45</sup>

reconocerte a ti mismo:

reconocer a los demás y dejar que ellos te reconozcan: y saber que te opones a cada individuo, *porque cada individuo es un obstáculo más para alcanzar tu*

---

<sup>45</sup> En este punto me apoyo en algunas de las ideas teóricas de Michel Foucault como lo vengo haciendo a lo largo de este proyecto. Para el caso de la novela de Fuentes, me interesan algunas nociones de *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976), en especial la dinámica de saberes, placeres y poderes que se extraen del acto confesional.

*deseo:*

elegirás, para sobrevivir elegirás, elegirás entre los espejos infinitos uno solo, uno silo que te reflejará irrevocablemente, que llenará de una sombra negra los demás espejos, (...)

temerás al amor, ese día:

pero podrás recuperarlo: reposarás con los ojos cerrados, pero no dejarás de ver, no dejarás de desear, porque así harás tuya la cosa deseada:

la memoria es el deseo satisfecho

hoy que tu vida y tu destino son la misma cosa. (305) (cursiva mía)

Con estas palabras que empiezan a denotar la ilusión de la elección en los recuerdos finales de la novela, las palabras autoritarias del confesor resaltan la fractura que se produce en Artemio siempre que su incansable deseo —aquella “porquería de sus ojos” reconocida por su mujer Catalina— se impone a todos los demás. Como consecuencia, asistiremos a otros amores destinado al fracaso en la vida de Artemio, como el de Laura en París (305-315).

Conforme avanzan los recuerdos Artemio se va acercando a otro de los momentos de melancolía milenarista que se insertan cuidadosamente en la novela. Sin embargo, como los médicos que intentan salvar a Artemio, el lector debe seguir avanzando en la novela para poder entender todo esto. Al igual que el primer recuerdo de 1941, un nuevo recuerdo marcado por el declive es el de la navidad de 1955 en Coyoacán junto a la amante Lilia. Fuentes marca la gran diferencia entre ambos por el apego de Artemio a los objetos cuyo valor Lilia jamás puede entender. En otras palabras, éstos remiten a la

tradicción que caracteriza al poder representando el último de los placeres de Artemio –si exceptuamos el que puede referirse al saber de la memoria como “deseo satisfecho:”

Lilia se quejaba; pero Lilia jamás comprendería. ¿Qué podía decirle a esta muchacha un techo de vigas antiguas? ¿Qué, una ventana enrejada con opacidades de herrumbre? ¿Qué, el tacto suntuoso de la casulla sobre la chimenea, escamada de oro, bordada con hilos de plata? ¿Qué, el olor de ayacahuite de los arcones? ¿Qué, el brillo lavado de la cocina de azulejo poblano? ¿Qué, la sillería arzobispal del comedor? (346)

A partir de este punto, la acumulación de objetos en forma de placeres por parte del poder de Artemio nos debe remitir igualmente a toda una tradición frustrada y sublimadora de la verdadera felicidad perdida en el origen.

Seguidamente, la novela avanza y aprendemos que el melancólico recuerdo de 1955 representa el fin de un nuevo ciclo de 52 años en la vida de Artemio. De nuevo, la cosmovisión azteca –a la que ahora se suma la católica contrarreformista que conformó el Barroco mexicano– hace acto de presencia en el nivel de Tú justo antes del siguiente recuerdo de 1903, el más importante de la novela no sólo por su extensión. Por lo tanto, se apunta a toda esa acumulación barroca, con sus creencias y mitos, en forma de objetos durante el recuerdo de 1955. Todo ello encuentra el sentido de losa. Como depositario de toda esa carga material, mítica e histórica, este peso es soportada por la “momia de Coyoacan” como se conocía a Artemio en 1955 (354):

[L]os rebozos de Santa Maria, la marquetería poblana, el vidrio jalisciense, el jade oxaqueño, las ruinas de la serpiente, las ruinas de la cabeza negra, las ruinas de la gran nariz, los sagrarios y los retablos, los colores y los

relieves, la fe pagana de Tonantzintla y Tlacoahuaya, los nombres viejos de Teotihuacan y Papantla, de Tula y Uxmal: los traes y te pesan, son losas muy pesadas para un solo hombre: no se mueven nunca y las traes amarradas al cuello: te pesan y se te han metido al vientre... son tus bacilos, tus parásitos, tus amibas... (366)

Como veremos a partir de este momento, la pérdida original o primera debe medirse en términos de fin de la libertad, la individualidad y, en definitiva, de una felicidad que siempre tuvo los días contados antes de empezar a sublimarse hacia el poder. Ello produce que durante el resto de sus días –no solo los 12 recordados– Artemio, como “desviado” o “loco” por un deseo sublimado permanentemente a causa de una pérdida irreparable, acumule poder para intentar regresar siempre a aquel jardín y disfrutar de sus frutas prohibidas, como lo intenta el cacique de Comala en la novela de Rulfo.

La siempre convulsa historia neocolonial de México desemboca en la convergencia de realidades y mitos de un año: 1903. Éste nos devuelve al escenario de esa gran pérdida –la de la tierra– que sólo puede dar paso a otro tipo de vida, marcada por la ascensión en el poder como intento incansable y frustrado de reparar aquel doloroso origen. La vertiente barroca y sincrética que estamos observando en *La muerte*, a través de la profética voz a un Tú que rescata los mitos mexicanos para la re-conformación histórica, ha servido para contextualizar mejor qué ocurre –u ocurrió– tanto en 1903 como 400 años antes, al iniciarse la Colonia. No en vano, esta voz Tú del saber totalizador trae de vuelta toda una tradición que, conforme va avanzando la novela, se va



recordando. Por lo tanto, como en el recuerdo de 1919 –o 1519– debemos preguntarnos, en este crucial recuerdo de 1903, qué ocurrió también en 1503.

Llama la atención que en ese año, apenas iniciado el siglo XVI, fue implantada por ley en el “Nuevo Mundo” el sistema de trabajos forzosos de la *encomienda* (León-Portilla 119-20). A corto y largo plazo, éste ha sido siempre el yugo de la población indígena, también la mexicana. En un principio, supuso un profundo desgarramiento de las raíces del individuo y el apego a la tierra promovido por la mentalidad prehispánica. Para surtir la continuidad, ese año de 1503 se inaugura un sistema de vasallaje de corte medieval en los territorios conquistados por la corona española que entronca directamente con el acto de la confesión analizado por Foucault. Precisamente, aquel vasallaje y esta confesión que recorre *La muerte* convergen en base al vocablo *aveu*, el cual es analizado por el filósofo francés en *Historia de la sexualidad I* como sujeción y delegación de identidad (73-4). Sin embargo, en 1503 en México la situación era sensiblemente diferente pues no se había establecido todavía este sistema. Más concretamente, se mismo año subió al poder el rey Moctezuma, erigiéndose así otro tipo de yugo: la supremacía azteca sobre la mayor cantidad de terreno y población en Mesoamérica con anterioridad a la llegada de los españoles (Prescott 146).

No podemos olvidar en este punto que al causar la muerte de don Pedro, Artemio en 1903 –o 1503– rompe toda posibilidad de vasallaje y, en palabras de Foucault, “la garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro,” más concretamente por un poder represor (74). En definitiva, Artemio perdió ese año la condición de sujeto confesante y empezó a vivir al margen del aparato represor tras haber

sido sustraído igualmente de la tierra, así como la identidad que esta confería a través del vasallaje confesional.

Como todos sabemos, la vida del “niño Cruz” junto a Lunero era del todo irregular y de ahí que otros más poderosos –no el chingado don Pedro que acaba siendo asesinado por el niño– intentaran poner remedio a esta situación inusual que no permitía el “vasallaje confesional,” o al menos un tipo de vasallaje que problematizaba la compañía de Lunero. Entonces, al desatarse la rebeldía, en la novela Artemio escapa a los resortes del poder neocolonial, históricamente represivo y sincrético, el cual evoluciona desde un doble origen esquizoide: la ascensión al poder del represor Moctezuma y su sed de sacrificios en Mesoamérica; junto al inminente hambre de oro de los españoles en el Nuevo Mundo, quienes tuvieron que compensar su fracaso inicial con el sistema de explotación de la tierra.

Fuentes nos prepara para re-conocer toda esta dinámica trágica condenatoria para el futuro de México tras 1503. No por otra razón se repite neocolonialmente la misma situación en el presente de 1962 –o 1903. En ese momento, Artemio “sobrevive” a la (re)implantación histórica de un sistema de vasallaje basado en la explotación de la tierra. Sin embargo, este estar fuera de una suerte de “ley natural” problematiza la carga de libertad e identidad que otorga ese mismo poder y sus límites represivos. A la postre ello únicamente servirá para reproducir el mismo sistema de poder corrupto e ilimitado que ha sobrevivido con la vida de Artemio Cruz y una muerte que no llegará:

[L]es legará sus líderes ladrones, sus sindicatos sometidos, sus nuevos latifundios, sus inversiones americanas, sus obreros encarcelados, sus acaparadores y su gran prensa, sus braceros, sus granaderos y agentes secretos,

sus depósitos en el extranjero, sus agiotistas engominados, sus diputados serviles, sus ministros lambiscones, (368)

---

[H]abría aquí una frontera: luego se levantara el pedestal sombrío de las  guilas y los pedernales: una frontera que nadie derrotar : ni los hombres de Extremadura y Castilla que se agotaron en la primera fundación y después fueron vencidos sin saberlo en el ascenso a la plataforma vedada que les dejó destruir y deformar sólo las apariencias: víctimas, al fin, del hambre concentrada de las estatuas de polvo de la succión ciega de la laguna que se ha tragado el oro, los cimientos, los rostros de cuantos conquistadores la han violado; (369-370)

Por lo tanto, como en la vida de Artemio, en esencia se “destruyeron y deformaron unas apariencias” que vuelven a conectar la represión de 1503 con la de 1903, poco antes del estallido revolucionario promovido para reparar la dinámica neocolonial. Ésta se debía corregir a priori con la devolución de la tierra a la inmensa mayoría de los mexicanos tras la Revolución.<sup>46</sup>

Artemio, con su primera muerte, creía haberse librado de este sistema tan represivo que nos devuelve el origen de la cuestión agraria en México tras el recuerdo de 1903. Sin embargo, el personaje finalmente tiene tiempo para entrever el alto precio que ha tenido que pagar con su rebeldía: la fragmentación y la pérdida de identidad, recobrada al final de la novela con la confesión y la anagn rasis que hasta le otorga una suerte de perdón y reconciliación, y con ellas la libertad y el amor casi postumas:

---

<sup>46</sup>  nicamente con leer los cuentos de *El llano en llamas* de Juan Rulfo, podemos apreciar que no fue así, que las mejores tierras recaían siempre en las mismas manos. Léase para el caso “Nos han dado la tierra.”

Te detendrás en la primera plataforma de la roca, perdido en la incompreensión agitada de lo que ha sucedido, del fin de una vida que en secreto creíste eterna... (...) Pero frente a tu convulsión interna... un alfiler en la memoria, otro en la intuición del porvenir... se abrirá este nuevo mundo de la noche y la montaña y su luz oscura empezará a abrirse paso en los ojos, nuevos también y tenidos de lo que ha dejado de ser vida para convertirse en recuerdo, de un niño que ahora pertenece a lo indomable, a lo ajeno, a las fuerzas propias, a la anchura de la tierra... Liberado de la fatalidad de un sitio y un nacimiento... esclavizado a otro destino, el nuevo, el desconocido, el que se cierne detrás de la sierra iluminada por las estrellas. (398-99)

El poderoso arma de la memoria, el cual ha hecho mella en Artemio para abandonar la problemática en que se asentaba toda su vida, no tardará en recordarle algo: que la fatalidad del nacimiento en el México neocolonial empuja a un contexto altamente represivo.<sup>47</sup> Posteriormente, en 1903, el personaje creyó librarse aparentemente de un destino que sólo serviría para inaugurar otro: el de su deseo desbocado y sublimado finalmente hacia la memoria de las creencias y los mitos mexicanos, conformadores de su identidad en torno a la frustración de la libertad y el amor. Estos mitos, por su fuerte

---

<sup>47</sup> La propia elección de la fecha de Artemio en 1889 no es casual en *La muerte*. Ese año se cumplió el primer centenario de la Revolución Francesa y, para celebrarlo, París acogió una Exposición Universal marcada por la jerarquización del imperio colonial francés, pero también una melancolía por los efectos culturales del colonialismo que recuerdan a la etapa de profundo cambio generacional en México a partir de los años 40. Regresando al evento de 1889, en “Identity under Construction” (2003), Lynn E. Palermo apunta lo siguiente: “For example, an article in the *Guide bleu*, which extols the material progress of Algeria under French tutelage, concludes with the comment, “If an excessively Europeanized Algeria disturbs your nostalgia for the exotic, be sure not to leave [the pavilion] without seeing the desert [exhibit].” Expressed here is regret that progress, as defined by nineteenth-century positivism, might very well destroy what was perhaps most appealing about the colonies, their human scale and village life – qualities that may also have aroused a parallel nostalgia for the rural France fading into the industrial, urban republic” (294).

labor de rescate en la novela de Fuentes, son tan inagotables y necesarios de (auto)conocimiento como el deseo de Artemio o la búsqueda de libertad en México.

Para acabar de entender la cólera final que se desata en Artemio tras acceder al secreto de la perdición de su paraíso, que al borde de la muerte rescata con nostalgia, debemos recalar en el último recuerdo de 1889. Por entonces, el personaje, otro 9 de abril como el del accidente en el presente que precipita toda la novela, nace al México neocolonial al ser expulsado del “Paraíso.”<sup>48</sup> Esta expulsión del descanso eterno donde únicamente residen la libertad y la felicidad –como era la creencia de Fauré–, pero también ahora el amor y el reconocimiento mutuo del deseo inalcanzables en México, colleva empero y simbólicamente la resurrección de la “otredad” en suelo americano con motivo del nacimiento coetáneo de Nueva España en el siglo XVI.

Esta re-evaluación de la historia transatlántica se refuerza con lo acontecido en el último recuerdo de *La muerte*. Por entonces, la madre Isabel Cruz, indígena perseguida por haber ensuciado la sangre de los Menchaca con su embarazo, está a punto de perder su vida y la de ambos bebés –Artemio y su gemelo– justo en el momento del nacimiento (404). Como consecuencia, uno de los bebés sobrevive a una persecución en base a la defensa de esa pureza de sangre y de clase. En otras palabras, México adquiere su condición o identidad como “otredad” en paralelo o por traslación de la expulsión del “morisco” de España a principios del siglo XVII. De esta forma, se inaugura el futuro neocolonial de México y todos los intentos futuros de descolonización.

---

<sup>48</sup> Otro 9 de abril, esta vez de 1609, Felipe III en nombre de la Corona Española dictó la Orden de Expulsión del “morisco” de la Península. Esto es, desaparecía aparentemente la “otredad” que habitaba la recientemente re-conquistada España, concebida míticamente como el Paraíso desde la Antigüedad por autores como Estrabón y Homero (Pereira-Muro 35).

Volviendo al final de la novela, el mayor descubrimiento para Artemio consiste en rescatar de la memoria el sacrificio de su gemelo acontecido paralelamente a su propio nacimiento, y que ahora coincide con el sacrificio postergado del personaje. Entonces, el lector de *La muerte* ha tenido que esperar hasta este momento de la novela para atar todos los cabos de este sacrificio: el misterioso “gemelo enfermo,” gracias a cuyo sacrificio Artemio sobreviviría y con él su poder tras su accidente del inicio de la novela, es finalmente alguien que nunca nació, para su propio beneficio en el fuerte ambiente represor que le aguardaba. Por lo tanto, quizás deseando no haber nacido como “la Cuarraca” de *Pedro Páramo*, se entrega ahora al sacrificio el *otro* Artemio —él mismo— que el personaje no reconoce hasta el final, cuando, a través de todo el saber o deseo acumulado con la memoria, cae la máscara de poder que le empieza a reconciliar con la fuerza de los innumerables mitos de la historia mexicana y latinoamericana.

Estos mitos han sido re-evaluados e impulsados hacia un futuro a través de la voz Tú. Entonces, el futuro de México inscrito en la novela de Fuentes vendrá marcado por la auto-conciencia y la memoria histórica de cara a la asimilación y la negación dialéctica, cuando no el peligroso olvido, de sus mitos tras fusionarse con las realidades del presente insatisfecho. Frente a esta problemática que enfrenta la historia del mexicano, el personaje de *La muerte* se dirá de forma des-esperada lo siguiente, mientras intuye que puede haber reproducido el mismo sistema neocolonial: “YO no sé... no sé... si el soy yo... si tu fue él... si yo soy los tres... Tú... te traigo dentro de mí y vas a morir conmigo... Dios... Él... lo traje adentro y va a morir conmigo... los tres que hablaron... Yo... lo traeré adentro y morirá conmigo... solo...” (404).

Justo entonces, ante esta terrible verdad que modela la identidad auto-represora de Artemio, se desata nuevamente esa cólera “acumulada, siempre actual,” no pudiendo escaparse finalmente a una re-conformación de la identidad a través del vasallaje neocolonial y la confesión a los que ha sido devuelto. Entonces, pese a la frágil ilusión de Libertad en 1903, finalmente se ha producido el sistema auto-represor, devolviendo al personaje al terrible escenario simultáneo de 1503 que querrá volver a enfrentar.

Esta historia de la identidad mexicana, conferida por el poder represor confesional de tinte medieval –no asimilado lo suficiente antes de ser negado u olvidado según Zea– es reconstruida finalmente de forma e indirecta en lo literario, toda vez que (Hispano)América carece de historia o de realidad, que no de mitos o creencias conformadoras de su identidad y, no menos, de todas sus frustraciones.

Pese a todo, el arte de Fuentes propone una solución: el proceso de asimilación acontecerá finalmente frente a un espejo, el cual le devuelve a Artemio Cruz y a México una imagen tan fragmentada como problemática de sí mismos, incluidas las ilusiones de libertad, felicidad, poder y amor. El propio Artemio, como si además fuera poderoso cual dios, se dice constantemente en el nivel de YO: “Eso sí existe, eso sí es mío. Eso sí es ser Dios, ¿eh?, ser temido y odiado y lo que sea, eso sí es ser Dios, de verdad, ¿eh?” (261). Como ya se ha expuesto aquí, las creencias y los mitos mexicanas atribuyen a la Jusiticia Divina la esfera del Destino, incluido aquél que está cargado de fatalidad si el poder del amor es sustituido por el amor del poder.

De haberse reconocido esto último, hubiera sido más sencillo buscar el “auto-reconocimiento mutuo,” como lo intenta *in extremis* Artemio con Catalina –cada vez con más éxito– en el plano de “Yo,” pese a los fracasos del inicio de la novela: “Catalina me

roza la mano con la suya. Qué inútil caricia. No la veo bien, pero trato de fijar mi mirada en la suya. La retengo. Tomo su mano helada” (117). Esta búsqueda de (auto)reconocimiento, en el que media el deseo como nos recuerda Fanon en su lectura hegeliana, le sirve al psiquiatra martiniqués para concluir *Black Skin, White Masks* (1952):

It is through the effort to recapture the self and to scrutinize the self, it is through the lasting tensions of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world.

Superiority? Inferiority?

Why not the quite simple attempt to touch the other, to feel the other, to explain the other to myself?

Was my freedom not given to me then in order to build the world of the *You*?

At the conclusion of this study, I want the world to recognize, with me, the open door of every consciousness.

My final prayer:

O my body, make of me always a man who questions! (231-2)

**Conclusión: Caminando hacia la fatalidad de 1968.**

A manera de conclusión para este ensayo, *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes en 1962 plantea no menos la siguiente posibilidad: que el Poder probara a extender una mano al resto de la comunidad para no volver a caminar la senda de la (auto)represión, como aconteció con la violencia de 1968. Para ello, tendría que replantearse empero su superioridad, inferioridad, o la “imposibilidad de objetivarse” que



había denunciado Rodolfo Usigli en 1947. Sin embargo, la censura del “Poder” o los peligrosos llamamientos a la obediencia dogmática no cesarían en su empeño hasta el final, echando mano de la cólera como acontece al inicio y final de *La muerte* y finalmente en la historia del país. Esta fusión de máscaras en el amor insatisfecho vuelto odio, producto realidades y mitos fusionados en el devenir del país, oscurece aún más la identidad del mexicano. Reconocidas su identidad (neo)colonial y la falta de amor, Artemio reacciona por resentimiento, rebelándose incluso contra la divinidad para intentar recuperar el Poder *in extremis* (404).

Esta epifanía devuelve empero a Artemio a la fatalidad que recorre su existencia y la de México, expuesto a las dos mitades de su destino desde su re-nacimiento a la “otredad” en el siglo XVI. La cólera y el orgullo final del personaje están servidos para subvertir la catarsis y el auto-reconocimiento en la falta de la libertad y amor. Ambos permitirían “construir el mundo de TÚ [, de ÉL o de YO]” (Fanon, *Black Skin*, 232).

La persecución de esta libertad y este amor, diferidos o limitados por el aparato del poder neocolonial y confesional junto a sus mitos (ultra)terrenales, provoca la rebeldía descolonizadora del individuo. Mientras la libertad y el amor se van frustrando, se sobrevive para prorrogar nuevamente la muerte, la impunidad y la cólera del Poder que persigue estos valores con el mismo ahínco que el resto de la comunidad. Así prosigue la lucha descolonizadora en México. Así queda abierta también la novela: “...moriré” (405).



Con *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, se empezaron a buscar soluciones al devenir de México en forma de revisionismo para ciertos momentos de crisis o disolución nacional, como el de 1942 y su “llamamiento amoroso”. En este sentido, Yáñez situó la acción de *Al filo* en los prolegómenos de la Revolución Mexicana. En su deseo de elucidar los “problemas de México” a través del arte literario (Carballo 380), *Al filo*, como a continuación *Los recuerdos* y previamente *Pedro Páramo* y *La muerte de Artemio Cruz*, elucida progresivamente la frustración de la unidad o la alianza en el microcosmos mexicano, así como el conjunto de los intereses encontrados que allí se suscitan. En otras palabras, el revisionismo que da pie a estas novelas del “segundo periodo” de la narrativa revolucionaria elucida una oportunidad histórica perdida antes y después de la Revolución. Esta oportunidad se traducía en el fracaso a la hora de lograr una alianza nacional, la cual resurgiría persistentemente en el discurso oficial y con especial fuerza en 1942 a través del llamamiento hacia el “amor mexicano”.

Observar detenidamente cómo ha fracasado la búsqueda de esta alianza nacional antes, durante y después de la Revolución Mexicana está siendo nuestro cometido en este proyecto, para lo cual hemos partido del “llamamiento amoroso” del P.R.I. registrado por la Historia en 1942. El fracaso de esta empecinada búsqueda elucida el “sentido de frustración” adscrito por Yáñez para México (*El contenido* 41). El escritor jalisciense, ayudándose de la tonalidad mortuoria del *Réquiem* de Gabriel Fauré para la génesis de *Al filo*, contextualiza literariamente el llamamiento de 1942 a través de las palabras que cierran el “Acto preparatorio” de la novela de Yáñez, donde se alerta indirectamente

sobre la peligrosidad, precisamente, del amor en México: “Entre mujeres enlutadas pasa la vida. Llega la muerte. O el amor. El amor, que es la más extraña, la más extrema forma de morir; la más peligrosa y temida forma de vivir el morir” (19).

Por lo tanto, aquí trataremos de avanzar en este proyecto con un nuevo ejemplo de revisionismo de la memoria cultural mexicana en torno a la frustración en la búsqueda de unidad nacional. El recuento de la memoria que conforma *Los recuerdos* servirá para dar continuidad a los de *Al filo del agua*, *Pedro Páramo* y *La muerte de Artemio Cruz*. Todas estas novelas se encaminan a problematizar el “amor mexicano” o la búsqueda de unidad nacional en la evolución cultural del país antes y después de 1910.

“A Large Aggregate of Men: Garro, Renan and the Failure of Alliance” (2006) de Joshua Lund gira en torno al fracaso de la alianza en la novela de Garro como prolongación de la oportunidad perdida con la Revolución y el periodo que la sucedió. Al concluir su ensayo, Lund aduce: “If the copula of nation and state represents the modern articulation of hegemony and sovereignty, then the fall of the General –the local sovereign– represents a momentary loosening of this articulation and a potential *crisis of state power*” (énfasis mío 412). Como acontece en las novelas aquí analizadas, todas ellas concluyen con la crisis del poder a raíz de la búsqueda frustrada de unidad en torno al amor. Es decir, como un proceso paralelo que sirve para elucidar literariamente el devenir mexicano y la falta de unidad nacional o amor.

El “llamamiento amoroso” de 1942 en la historia de México, en torno al cual gira todo este proyecto, denotaba por sí solo la ausencia de dicha unidad. En este sentido, las palabras del Poder en 1942 supusieron el reconocimiento implícito de la muerte de la Revolución Mexicana y la apertura de un nuevo periodo en la historia del país para

afianzar la unidad nacional en torno a un proyecto de futuro. Esta nueva oportunidad que se abría a raíz del “llamamiento amoroso” del P.R.I., dando pie a las novelas del “segundo periodo” de la Revolución Mexicana y sus “temas amorosos” (Sommers 34), se cerraría, por ejemplo, con la censura del P.R.I. en 1947<sup>51</sup>. Frente a esta falta de libertad en México, las novelas aquí analizadas han realizado el trabajo revisionista que elucide las causas de la falta de alianza, unidad nacional y, en definitiva, libertad o amor antes, pero también después de 1942. De paso, todas ellas, traspasadas por la violencia, ha profetizado los tristes acontecimientos de 1968 con motivo de la masacre de la Plaza de Tlatelolco.

Para seguir ahondando en la “crisis del poder estatal”, que suscita el ensayo de Lund en torno al fracaso de la alianza, en *Power/Knowledge* Michel Foucault argumenta:

In the aspect of subjection to power, there is an equal tendency to ‘subjectivise’ it by specifying the point at which the interdict is accepted, the point where one says yes or no to power. *This is how, in order to account for the exercise of Sovereignty, there is assumed either a renunciation of natural rights, a Social Contract, or a love of the master.* (énfasis del autor 140)

Entonces, como resultado de la frustración de la unidad nacional en torno al “amor del amo” se regresa a la violencia en pos de restablecer los “derechos naturales” de los desheredados. En México, todo lo anterior llegaría a estallar finalmente con la violencia de 1968. Este nuevo brote de violencia se produjo, precisamente, a raíz de la polarización social por frustración de la unidad nacional en torno al “Contrato Social” y al “amor del amo”. Dicho de otra forma, en 1968 fracasó la empresa de auto-conciencia y

---

<sup>51</sup> Véase la página 6 de la Introducción.

de libertad en México, haciéndose patente su incompatibilidad con una política de unidad nacional y de reconocimientos mutuos.

Para lograr entender el fracaso de esta política de reconocimientos que relanzan la lucha como expresión del deseo o por la ausencia de amor, tan peligroso a tenor de la historia mexicana como alertó literariamente Yáñez al final del “Acto preparatorio” (19), en *Black Skin, White Masks* (1952), Frantz Fanon señala:

At the foundation of Hegelian dialectic there is an absolute reciprocity which must be emphasized. It is in the degree to which I go beyond my own immediate being that I apprehend the existence of the other as a natural and more than a natural reality. If I close the circuit, if I prevent the accomplishment of movement in two directions, I keep the other within himself. Ultimately, I deprive him even of this being-for-itself. [...]

When it encounters resistance from the other, self-consciousness undergoes the experience of *desire* –the first milestone on the road that leads to the dignity of the spirit. Self-consciousness accepts the risk of its life, and consequently it threatens the other in his physical being. (217-8)

Como observaremos con nuestra lectura de *Los recuerdos*, una vez se frustra el reconocimiento del “Otro” y se experimenta el *deseo*, especialmente cuando el Poder encuentre resistencia para lograr su objeto del *deseo*, se cierne el desastre sobre la totalidad comunitaria en Ixtepec. Garro sitúa este devenir durante la “Revolución Cristera”, justo cuando ambas facciones de la lucha –el Estado y la Iglesia– ven amenazado su particular objeto del *deseo*.

Para explicar literariamente el nuevo advenimiento de la violencia, la arquitectura de la novela de Garro se construye en torno a la lucha entre dos árboles: “Roma” y “Cartago”. Es decir, la fe individual depositada en el segundo de los árboles por sublimación del fracaso generalizado del primero, junto con las “esperanzas supraterrrenales” que defiende enconadamente, se erige como el último recurso compensatorio para evitar un nuevo baño de sangre<sup>52</sup>.

Para situar este proceso en el devenir histórico mexicano, Garro, como antes Yáñez y luego también Rulfo y Fuentes, escenifica la frustración de la libertad o el deseo amoroso insatisfecho como proceso paralelo al devenir mexicano y la búsqueda de unidad nacional en torno a cualquier proyecto, no únicamente la Revolución. Su fracaso en la historia de México conduce al “sentido de frustración” que denuncia Yáñez, todo lo cual se aprecia en su obra maestra con la “soberbia” del cura don Dionisio, quien pretende controlar el destino de los demás sin poder controlar el suyo; o el “rencor vivo” de Pedro Páramo en la de Rulfo; o la “cólera” de Artemio Cruz en la de Fuentes. En todos los casos, la literatura mexicana elucida indirectamente la reiterada pérdida de fe en la “grandeza mexicana”.

En última instancia, el quehacer literario de Yáñez, Rulfo, Fuentes y, como se apreciará a continuación, Garro, iban apuntalando el despertar de la auto-conciencia mexicana ante la frustrada búsqueda de unidad nacional. En *Los recuerdos*, la amenaza de disolución de la comunidad entregada a la lucha durante la revisitada “rebelión

---

<sup>52</sup> La simbólica confrontación entre “Roma” y “Cartago” retoma la intertextualidad de un episodio de *La Eneida* de Virgilio. En este episodio, Eneas decide proseguir su camino profetizado por los dioses hacia la fundación de Roma, desechando el amor que le ofrece Dido, reina de Cartago, quien seguidamente toma el camino del suicidio. Con nuestra lectura de la novela de Garro profundizaremos en la alternativa que representa “Cartago” en favor del amor y para la sublimación del idealismo y el aparente determinismo que arrastra el camino hacia “Roma”, junto con sus problemáticas (supra)terrenales.

cristera” elucida la frustración amorosa y el resorte de la lucha para obtener la libertad. Como propone Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, en la empresa de la libertad y la auto-conciencia se arriesga la propia vida: “It is solely by risking life that freedom is obtained; only thus it is tried and proved that the essential nature of self-consciousness is not *bare existence*, is not the merely immediate form in which it at first makes its appearance, is not its mere absorption in the expanse of life” (cit. en Fanon 218)

***Los recuerdos del porvenir o la auto-conciencia del fracaso de la libertad y el deseo.***

En *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro, la memoria circular de Ixtepec se pone en marcha a revisar el proceso de búsqueda de libertad y la realización del deseo en el microcosmos mexicano de Ixtepec, entregado finalmente al recurso de la violencia. Este proceso concluye con la frustración de la libertad y la disolución de la comunidad, simbolizadas ambas por la petrificación de Isabel Moncada como “mere absorption in the expanse of life”. Este planteamiento hegeliano se refuerza si atendemos a la cosmología de la Escuela de Mileto y las teorías de Anaxímenes, marcadas por el determinismo en torno a los procesos de rarefacción y la condensación de los elementos (Russell 28). Este proceso, marcado por la frustración de la libertad y el amor, se inscribe al final de la novela con fechas precisas en el epitafio de Isabel Moncada:

“Soy Isabel Moncada, nacida de Martín Moncada y de Ana Cuétara de Moncada, en el pueblo de Ixtepec el primero de diciembre de 1907. En piedra me convertí el cinco de octubre de 1927 delante de los ojos espantados de Gregoria Juárez. Causé la desdicha de mis padres y la muerte de mis hermanos Juan y Nicolás. Cuando venía a pedirle a la Virgen que me curara del amor que tengo por el general Francisco Rosas que mató a mis hermanos, me arrepentí y preferí el



amor del hombre que me perdió y perdió a mi familia. Aquí estaré con mi amor a solas como recuerdo del porvenir por los siglos de los siglos.” (292)

La permanencia o la ausencia de descanso en Ixtepec viene marcada inicialmente por su conformación como un “lugar sediento” (11). En este sentido, la frustración del General Rosas a la hora de cubrir sus necesidades amorosas determinarán el devenir de la novela. El resultado de este devenir se expresa con la siguiente cita del inicio de la novela, siendo además fácilmente trasladarse al periodo que dio comienzo en los años 40 cuando se empezó a cuestionar la Revolución y la unidad nacional: “Cuando la Revolución agonizaba, un último ejército, envuelto en la derrota, me dejó abandonado en este lugar sediento” (11). Seguidamente, la memoria de Ixtepec se reduce a la siguiente dinámica circular violenta por la frustración del “amor a solas” que se asentó en el pueblo. Todo ello conformará su porvenir: “Los lunes, muy de mañana, se retiran los ruidosos invasores dejándome algunos muertos que el Ayuntamiento recoge. Y esto pasa desde que yo tengo memoria” (12).

Frente a esta circularidad, desde el inicio se nos avisa que, del uso que se haga de los recuerdos dependerá el acercamiento a la realidad mortecina que se concita en el pueblo tras la frustración amorosa: “Yo sólo soy memoria y la memoria que de mí se tenga” (11)<sup>53</sup>. Sentado sobre una “piedra aparente”, la búsqueda de respuestas a esta situación melancólica –que bien podría acompañarse nuevamente del *Réquiem* de Fauré

---

<sup>53</sup> A lo largo de este proyecto nos hemos hecho eco de palabras similares al respecto del uso de la memoria como las utilizadas por Leopoldo Zea en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (1949):

Si, en verdad, no queremos repetir las experiencias de nuestro pasado viviéndolas como algo presente, es menester que las vivamos como historia, como pasado que es. Y la mejor manera es la de la asimilación, debemos asimilar nuestro pasado, hacernos conscientes de él. (29)

que inspiró *Al filo*— viene ahora marcada por la sed y por la violencia que se desató en el pueblo. En otras palabras, Ixtepec como “lugar sediento” es igualmente equiparable a Comala como el “lugar hambriento” que resultó de la acción de Pedro Páramo y su deseo amoroso insatisfecho: “Esperé treinta años a que regresaras, Susana. Esperé a tenerlo todo. No solamente algo, sino todo lo que se pudiera conseguir de modo que no nos quedara ningún deseo, sólo el tuyo, el deseo de ti” (139). Por lo tanto, *Los recuerdos* y la acción del Poder a través del general revolucionario Francisco Rosas, reaccionando amargamente ante su propia frustración amorosa, entronca con la novela de Rulfo, pero igualmente con la de Yáñez una vez que el cura recobra del desastre en el “pueblo de mujeres enlutadas” la memoria olvidada de su amor por la sobrina María (397).

Para encontrar respuestas a esta dinámica sedienta generalizada por la ausencia de unidad y el amor que desemboca en la violencia de estas novelas, en *Los recuerdos* la voz de Ixtepec invoca el papel revisionista de la “memoria y la memoria que de [ella] se tenga” (11). Es decir, una vez más, como en el resto de nuestras novelas, se invoca la memoria para explicar el marco condenatorio que resulta de la frustración amorosa y de la disolución comunitaria.

En su particular recuento de los recuerdos que condujeron al desastre en Ixtepec y a la petrificación final en la soledad de Isabel Moncada, la voz del pueblo recalca primeramente en la casa de los Moncada: “Allí no corre el tiempo: el aire quedó inmóvil después de tantas lágrimas. El día que sacaron el cuerpo de la señora de Moncada, alguien que no recuerdo cerró el portón y despidió a los criados” (12). En este sentido, la voz del Ixtepec rastrea las causas de la sed dirigiendo nuestra atención a la desgracia familiar que les sobrevino a los Moncada, como extensión del México criollo.

Al abordar indirectamente la historia de México marcada por la frustración del deseo, el inicio de *Al filo* y su “Acto preparatorio” venía traspasado por la disyuntiva entre los miedos y los deseos. Entroncando con esta arquitectura literaria, *Los recuerdos* nos ofrece una nueva inflexión de la misma problemática con los “inocentes” juegos de los hermanos Moncada siendo niños. Este punto inicial de la novela sirve para enmarcar la esencia de Isabel y Nicolás, enfrentados en sus planteamientos y planes de futuro, entre ellos el principal: huir de Ixtepec. Una vez que pongan en práctica estos propósitos, ya la violencia recorrerá el microcosmos mexicano para frustrarlos.

El inicio de *Los recuerdos* va adelantando los futuros efectos que devienen de cualquier intento por realizar la unidad o el amor en el microcosmos mexicano de Ixtepec. Antes de recalar en los acontecimientos en la segunda parte de la novela, cuando se frustra de forma generalizada la libertad y el reconocimiento mutuo a través de la alianza y el deseo amoroso, la memoria de Ixtepec recalca en los hermanos Nicolás e Isabel Moncada subidos a dos simbólicos árboles: “Roma” y “Cartago”. Éstos, frente a frente, “siguen cargados de frutos que se caen de maduros” (13). La memoria de Ixtepec rescata del “olvido” y el “silencio” este “jardín”, el cual regresará en la segunda parte de la novela, cuando los hermanos Moncada tomen la determinación de huir de Ixtepec ayudándo(se) a la Iglesia (263-5). Por ahora, se nos anuncia que, de proclamarse vencedor “Roma” –árbol ocupado por Nicolás– el futuro que le depara a “Cartago” –ocupado por Isabel– es esa “sal con que lo sembrará Roma”. Además, “Roma” advierte que “degollar[á los] hijos [de Cartago]”, a lo cual la voz de “Cartago” responde que “a “Roma” se le vence con silencio” (13). Es decir, se intuye el mismo silencio que la

novela rompe inicialmente para elucidar la soberbia de Roma al desechar los “poderes” de Cartago.

Este posicionamiento individualista de Isabel irá conformando el comportamiento inadecuado de la niña a los ojos del imaginario colectivo (Polit 127). En este sentido, se acusa a la niña de que ejerce o “[t]iene poderes” (13). Estos “poderes”, como a continuación observaremos, remiten a los peligrosos efectos derivados de intentar salirse del guión marcado por Nicolás subido a “Roma”. Más concretamente, una vez que Isabel dirija su amor hacia el general revolucionario Rosas.

Todos los futuros intentos de Isabel por aplacar la ira del revolucionario, sediento tras la huida de Julia Andrade, se tornan inútiles ante la frustración amorosa previa del General Rosas. Preso de la memoria circular, Rosas no puede sobreponerse a la soledad con motivo del abandono por parte de Julia junto a Felipe Hurtado al final de la primera parte de la novela. En este sentido, no es Isabel, sino su *alter ego* en la novela Julia Andrade quien dejó sediento irremediamente a Rosas. La prolepsis de este hecho futuro es introducida por Garro con la decisión de Isabel de alejarse de la actitud violenta del hermano subido a “Roma”, es decir, al “aparta[rse] despacio, cruza[ndo] el jardín y desaparec[iendo] (13).

Este mismo deseo de huida del contexto irrespirable de Ixtepec, que únicamente triunfa en los amantes Julia y Felipe Hurtado, es compartido a priori por los hermanos Moncada, todo lo cual se frustrará cuando Isabel, movida por la compasión, se aleje del

hermano y se acerque a Rosas con el fin de aplacar su ira y el sometimiento de Ixtepec durante la “rebelión cristera” que revisiona la novela<sup>54</sup>.

Desde el inicio de *Los recuerdos* se anuncia el nihilismo en el fracaso de las posiciones de Isabel y de Nicolás subidos a “Cartago” y a “Roma”, a través de “sus frutos que se caen de maduros” (13). Como consecuencia, apreciamos un fuerte deseo de huida del contexto represivo de Ixtepec que acabará frustrándose igualmente para los hermanos Moncada. Paradójicamente, estos deseos de huida se concretan triunfalmente al final de la primera parte de la novela, con el peligroso precedente no sólo de la huida del pueblo, sino mayormente del amor realizado en el microcosmos mexicano por los amantes: Julia Andrade y el extranjero Felipe Hurtado. El éxito de los amantes y la situación en que queda varado el revolucionario Rosas le dejan en una situación complicada, especialmente tras haber sublimado la lucha revolucionaria hacia el amor de Julia: “Era el tiempo de la Revolución, pero [Rosas] no buscaba lo que buscaban sus compañeros villistas, sino la nostalgia de algo ardiente y perfecto en que perderse” (79). La huida final de Isabel relanzará el recurso de la violencia como prolongación de la ya existente a manos del revolucionario: “Cuando se enojaba con Julia era el momento en que concedía todas las muertes” (78).

Para evitar este destino trágico para Ixtepec que se va intuyendo progresivamente conforme avanza la novela, Nicolás Moncada, *alter ego* de Felipe, nos muestra sus deseos tempranos de abandonar Ixtepec con sus hermanos:

---

<sup>54</sup> La compasión, la cual en mi opinión da sentido al amor de Isabel Moncada por el general revolucionario Francisco Rosas, es clave para entender la novela, introduciendo a su vez una variante en relación a las diversas interpretaciones que se han vertido sobre la acción final de este personaje femenino de *Los recuerdos*. Desarrollaré un poco más adelante este aspecto, especialmente una vez que me centre en la herencia recibida de Isabel por sus padres.

Y [Nicolás] sabía que tenían que ser los dos: huirían de Ixtepec; los esperaban los caminos con su aureola de polvo reluciente, el campo tendido para ganar la *batalla*... ¿Cuál? Los dos debían descubrirla para que no se les fuera por alguna grieta. (énfasis mío 18)

Como se aprecia, la huida viene mediada por esa “batalla” que aguarda inevitablemente al niño Nicolás. Éste, subido a “Roma”, desecha el amor o los “frutos de Cartago”, y se encamina a esa lucha que debe hallar antes de que se le escape por “alguna grieta”. Precisamente, esta “grieta” será la misma por la que huyan, a caballo y aprovechando “los frutos de Cartago”, Julia Andrade y Felipe Hurtado al concluir la primera parte (145).

Para entender mejor todos estos deseos de huida en la novela, los cuales a la postre conllevan la salvaguarda de la Iglesia, debemos recalar en la filosofía de Friedrich Nietzsche a la hora de subvertir las creencias platónicas de las cuales se nutrió el Cristianismo. En *Religion: The Classical Theories* (1999), James Thrower resume la tesis nietzscheana en *The Twilight of the Idols* como sigue:

Nietzsche saw Christianity, as he saw all post-archaic religions, as having propagated a dualistic world-view in which life in this world was something from which men or women needed to be redeemed. This leads, Nietzsche argued, to the espousal of an ascetic ideal which denigrates life in this world and which recommends flight from it –an attitude to which Nietzsche, like Feuerbach, was vehemently opposed. Thus in *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche entreats men and women to remain faithful to the Earth and not to believe those who speak to them of superterrestrial hopes. (140)

En este proyecto estamos observando cómo esas renovadas "esperanzas ultraterrenales", donde únicamente se hayan la felicidad y la libertad según la creencia de Fauré (Duchen 70), son socavadas constantemente por la persistente búsqueda de realizar el amor o, en su polo opuesto, la entrega a la lucha para alcanzar la libertad. Como observaremos conforme avance este ensayo, la compasión que puede unir a la comunidad en la catarsis se erige en la respuesta final al fracaso de ambos el amor y la lucha. En *Los recuerdos*, la arquitectura de la novela en torno a "Roma" y "Cartago", todo lo cual determina la identidad de "the primal couple of the novel" (Kaminsky 94), plantea la pérdida de fe en esas "superterrestrial hopes". En este sentido, el teatro que trae Felipe Hurtado a Ixtepec, junto con la ilusión como suerte de "amor fati" nietzscheano (117), refuerza este planteamiento, anticipando de paso todos los tristes acontecimientos que se suceden en la segunda parte de la novela.

Previamente a la llegada de Hurtado a Ixtepec, los hermanos Moncada, subidos a "Roma" y "Cartago", van intuyendo que ambas la lucha y el reconocimiento del "Otro" a través del deseo constituyen las piedras angulares para su búsqueda de libertad, como aduce Fanon (217-8). Conforme avance la novela, la suerte estará echada y, precisamente, la falta de auto-reconocimiento de los propios hermanos —uno entregado a la lucha y la otra entregada al amor en la compasión por Rosas, persiguiendo ambos los mismos fines de libertad— provocará su propia falta de auto-reconocimiento mutuo en las formas alternas de alcanzar la libertad, especialmente toda vez que ha fracasado la huida de Ixtepec.

Antes de llegar a este triste final, el deseo de huida de Ixtepec de los hermanos, a quienes se unirían los representantes eclesiásticos de "Roma" en Ixtepec, va

apuntalándose con el deseo de Nicolás para que Isabel permanezca soltera, algo que ella intuye que ocurrirá (18-19). Para ir elucidando el final de Isabel, quien, por obra del amor y la compasión, se entregará al revolucionario Rosas, debemos reparar en el simbolismo que rodea al nombre griego de Isabel: “consagrada por un juramento a Dios” (Tibón 134). En este sentido, el nombre de Isabel y su adhesión a los frutos de “Cartago” subvierten irónicamente el sentido de la huida de Ixtepec en pos de esas “superterrestrial hopes” que desecha Nietzsche, y que sin embargo persiguen los adeptos a “Roma” en *Los recuerdos*.

En *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Michel Foucault explica a través del concepto *aveu* cómo funciona el juramento confesional, inscrito irónicamente en el nombre de Isabel:

Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: (...) La evolución de la palabra *aveu* y de la función jurídica que ha designado es en sí característica: del *aveu*, garantía de condición y estatuto, de identidad y de *valor acordado a alguien por otro*, se ha pasado al *aveu*, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos. Durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección); (énfasis mío 73-4)

Ese “valor acordado a alguien por otro” retoma la empresa de la auto-conciencia en el reconocimiento mutuo de la dialéctica hegeliana. En este sentido, el posicionamiento de Isabel subida a “Cartago” y su rechazo de los postulados de “Roma”,



favorece un tipo diferente de “vínculo con otro”. En este sentido, la desgracia de Ixtepec es precipitada por el “vasallaje amoroso”, pero no de Isabel en su acercamiento a Rosas, sino de la criada Inés denunciando a los adeptos a “Roma”, como el ocultado cura Beltrán. Por el camino, se destaca el sentido último de la fiesta organizada como tregua durante la “rebelión cristera”<sup>55</sup>.

Argumentemos por ahora que en la novela de Garro este vasallaje opera trágicamente en favor del Poder, pese a no poder impedir éste la disolución de la comunidad una vez que elija la senda de la represión violenta. En este sentido, el “vasallaje” que opera en *Los recuerdos* en torno a un “torcido amor” sublima la falta de libertad y conforma indirectamente esa “dictadura perfecta” detentada por el P.R.I. en México gracias al uso de la “retórica demagógica”, según declaración de Mario Vargas Llosa en 1990 (s/p)<sup>56</sup>.

En *Los recuerdos*, la pérdida de fe en “Roma”, símbolo de la unidad nacional en torno al ideal religioso, se aprecia igualmente a través del siguiente diálogo entre la niña Isabel y la vieja Dorotea, el cual refuerza el sentido irónico del nombre de la niña “consagrada a Dios”. Es decir, se pone de manifiesto, como único juramento confesional del vasallaje, el marcado sometimiento amoroso que se planteará seguidamente hacia el general Rosas en la realidad y no en la imaginación de esas “esperanzas supraterráneas”:

–No se imaginen cosas que no existen que no van a acabar bien –les recomendó la vieja cuando los jóvenes se disponían a irse.

---

<sup>55</sup> Al respecto del “vasallaje amoroso”, remito a lo ya expuesto en torno al concepto de *aveu* que articula Michel Foucault en su *Historia de la Sexualidad I*. Véanse la página 36 de la Introducción.

<sup>56</sup> A esta opinión respondió Octavio Paz que el P.R.I., si bien no había suprimido la libertad, es cierto que “la ha[bía] manipulado” (s/p).

–Doro, lo único que hay que imaginar es lo que no existe –le contestó

Isabel desde el zaguán.

–¿Qué quieres decir con esa tontería?

–Que hay que imaginar a los ángeles –gritó la joven y besó a la vieja que se quedó pensativa en su puerta, mirando cómo se alejaban, en la calle empedrada, los tres últimos amigos que le quedaban en el mundo. (19)

Entonces, la falta de auto-conciencia de los hermanos entregados a falsas ilusiones con la huida de Ixtepec, todo lo cual ira desmontando la acción de la novela, no les permitirá reparar seguidamente en los resortes del Poder y su adhesión final a la violencia. Esta última da al traste trágicamente con todas las esperanzas terrenales y supraterraneas que queden en el microcosmos mexicano.

Por su parte, el nombre de Nicolás que procede igualmente del griego y significa “vencedor del pueblo” (Tibon 177), anticipa irónicamente el trágico final del personaje y su consagración a la lucha en su particular futura “batalla” (18). Su adhesión a la lucha queda corroborada en la novela de Garro desde el inicio, por el enfrentamiento con Isabel en los árboles “Roma” y “Cartago”. De aquella “batalla” saldría gloriosamente victorioso Nicolás junto con la hermana, uniéndose incluso a héroes que recuerdan a la antigüedad clásica: “Después se encontrarán con los héroes que los llamaban desde un mundo glorioso de clarines” (18)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Este encuentro con otros héroes parece remitir nuevamente a *La Eneida* de Virgilio, obra con la cual, como ya hemos señalado, dialoga *Los recuerdos* para socavar todos los caminos en la construcción nacional mexicana. En este sentido, no serán finalmente esos “héroes que los llama[rán] desde un mundo de clarines”, sino Isabel, que “sabe que a “Roma” se le vence con silencio” (13), quien aguardará en el Hades a todos los adeptos a Roma para mostrarles su indiferencia frente a la inutilidad del camino seguido en la búsqueda de realizar todos sus propositos.

El padre de los hermanos Moncada, Martín, es consciente que resulta peligroso hacer uso de la voluntad en *Los recuerdos*. En este sentido, el cabeza de familia intuye continuamente el futuro trágico que les espera a sus hijos en Ixtepec. Para intentar por todos los medios evitarlo, se adhiere a la posibilidad de la huida y para ello manda a dos de sus hijos –los varones– a trabajar en las minas de propiedad familiar, no sin antes cuestionar su propio deseo al coartar la voluntad de sus hijos:

Mas tarde en la cama lo asaltó una duda: ¿y si enviar a los hijos a las minas significaba violentar su voluntad? “¡Dios dirá! ¡Dios dirá!”, se repitió inquieto. No podía dormir: había presencias extrañas en torno a su casa, como si un maleficio lanzado contra él y su familia desde hacia muchos siglos hubiera empezado a tomar forma aquella noche. Quiso recordar el daño que rondaba a sus hijos y sólo consiguió el terror que lo invadía cada Viernes Santo. (24)

Para detener esta temporalidad trágica, y evitar así que se reinstale el tiempo que conduce inevitablemente al desastre en Ixtepec, en *Los recuerdos* el criado Félix realiza cada noche la acción de detener los relojes a las 9:

Sin el tictac, la habitación y sus ocupantes entraron en un tiempo nuevo y melancólico donde los gestos y las voces se movían en el pasado. Doña Ana, su marido, los jóvenes y Félix se convirtieron en recuerdos de ellos mismos, sin futuro, perdidos en una luz amarilla e individual que los separaba de la realidad para volverlos sólo personajes de la memoria. Así los veo ahora, cada uno inclinado sobre su círculo de luz, atareados en el olvido, fuera de ellos mismos y de la pesadumbre que por las noches caía sobre mí cuando las casas cerraban sus persianas. (20-21)

Frente a todos los intentos progresivamente frustrados por distanciarse o detener el curso del tiempo que conduce al desastre de los Moncada, Martín intuye que aquél es inevitable. Por esta razón, sitúa la felicidad y el amor en las “esperanzas supraterrrenales”, es decir, más allá de la muerte como era la creencia de Fauré (Duchen 70). En *Los recuerdos*, esta creencia de Fauré se mantiene viva a través de estas esperanzas, depositadas en la muerte por Martín:

Él sabía que el porvenir era un retroceder veloz hacia la muerte y la muerte el estado perfecto, un momento precioso en que el hombre recupera plenamente su otra memoria. Por eso olvidaba la memoria de “el lunes haré tal cosa” y miraba a los eficaces con asombro. Pero los “inmortales” parecían satisfechos en su error y a veces pensaba que sólo él retrocedía a aquel encuentro asombroso. (34-5)

Martín, a su vez, lleva inscrito en su nombre el sistema explotador y el vasallaje de la encomienda. Más concretamente, en una de sus tres versiones, como explica Luis Weckmann en *La herencia medieval de México II* (1984):

Las encomiendas podían ser de [varios] tipos: en feudo, poco comunes, en las cuales el encomendero entregaba al rey parte de las rentas que recibía en señal de vasallaje; de honor, de mayor dignidad, en las cuales el beneficiario conservaba todas las rentas (colectivamente llamadas la “martiniega” porque se recibían antes del principio del invierno, el día de san Martín [...]). (422)

A la falta de interés de Martín Moncada por el beneficio material, como si intuyera toda clase de derrota y retroceso – en este caso de sus rentas “martiniegas”–, se unirá la pérdida final como suerte de pago del activo más valioso que finalmente le resta:

sus hijos. Martín, conocedor de todos estos resultados proféticos, fue intuyendo desde niño el desastre que se cierne sobre su familia:

De muy pequeño, cuando su padre lo sentaba en sus rodillas, [a Martín] lo inquietaba oír los latidos de su corazón, y el recuerdo de una tristeza infinita, la memoria tenaz de la fragilidad del hombre, aún antes de que le hubieran contado la muerte, lo dejaba transido de pena, sin habla. [...] La compasión abolió al tiempo remoto que eran sus padres, lo volvió cuidadoso con sus semejantes y le quitó la última posibilidad de eficacia. Por eso estaba arruinado. (23)

Adentrémonos en este punto en los detalles que van precipitando la desgracia de Ixtepec. En este sentido, el amor, como pecado condenatorio a los ojos propios y extraños, paradójicamente liberó momentáneamente al matrimonio Moncada, pese a que le siguiera la vergüenza al haber optado por ese camino para paliar la generalizada pérdida de fe en las “esperanzas supraterrrenales”:

Ella, después del nacimiento de Nicolás, había llamado a su marido cada noche: “¿Vienes?” Recordó aquellas noches; endulzaba la voz como Francisco Rosas y llamaba a Martín: “¿Vienes?” Y su marido sonámbulo avanzaba hasta su cama, hechizado por aquella Ana desconocida, y juntos veían aparecer el alba. (238)

A este impulso le siguió la vergüenza del matrimonio Moncada, causada por la “lujuria” y la “codicia” que representó para ellos el nacimiento de Isabel:

Todos sabrían su lujuria gracias a la viveza de su hija. Se mordió la boca con ira. Isabel había venido al mundo a denunciarla. Se juró corregirse y lo cumplió, pero Isabel siguió pareciéndose a aquellas noches. Por eso a veces

[Nicolás] la temía y se quedaba triste. “Esta niña nos conoce mejor que nosotros mismos”, y no sabía cómo tratarla ni qué decirle. Avergonzado, bajaba los ojos frente a ella. (238-9)

No es el rechazo, sino la pérdida del amor lo que inaugura el resentimiento en la novela, en especial el del revolucionario Rosas: “el general, incapaz de dibujar sus días, vivi[endo] fuera del tiempo, sin pasado y sin futuro” (15). En este sentido, la frustración amorosa y de la política de reconocimientos mutuos a través del deseo desembocan en una generalizada “renuncia para los derechos naturales”, especialmente una vez que se socava el “love of the master” y, con él, el “Contrato Social” (Foucault, *Power*, 140).

El episodio escapista por antonomasia que trae la felicidad a algunos, pero que sin embargo precipita la desgracia en Ixtepec, es el milagro del amor que facilita la huida de Julia Andrade con Felipe Hurtado. Una vez más, esta nueva inflexión amorosa de *Los recuerdos* sirve para iluminar el devenir histórico mexicano y su fe puesta en la unidad nacional y el amor comunitario desde 1942. Esta fe se torna éxito únicamente en el plano individual y de una forma marcadamente magicorrealista en *Los recuerdos*. Previamente a la excepcionalidad de este hecho, el microcosmos mexicano de Ixtepec había disfrutado fugazmente de la llegada tan ilusionante como peligrosa de Felipe Hurtado. Sin embargo, éste iba a traer –y a llevarse, de ahí su apellido “Hurtado”– todo el amor que podía germinar en Ixtepec entre Julia y Rosas como extensión de “los frutos de Cartago”:

Un arriero entró al pueblo. Contó que en el campo ya estaba amaneciendo y al llegar a las trancas de Cocula se topó con la noche cerrada. Se asustó al ver que sólo en Ixtepec seguía la noche. Nos dijo que es más negra rodeada por la mañana. En su miedo no sabía si cruzar aquella frontera de luz y sombra. Estaba

dudando cuando vio pasar a un jinete llevando en sus brazos a una mujer vestía de color de rosa. Él iba de oscuro. Con un brazo detenía a la joven y con el otro llevaba las riendas del caballo. La mujer se iba riendo. El arriero les dio los buenos días.

–¡Buenas noches! –gritó Julia.

Supimos que era ella por las señas del traje rosa, la risa y las cuentas de oro que llevaba enroscadas al cuello. Iban al galope. (...)

Nunca más volvimos a oír de los amantes. (145-6)

La huida de los amantes supone la quiebra del “love of the master” y la consecuente renuncia a los derechos naturales como argumenta Foucault en *Power/Knowledge* (140). En este sentido, de triunfar la unidad en Ixtepec y, con ésta, el “love of the master” se alejaría la represión y la renuncia al “Contrato Social”, justo lo contrario a lo que acontece en Ixtepec una vez que el revolucionario Rosas ve alejarse para siempre el “amor del amo”. En este sentido, la sublimación del ideal revolucionario de Rosas hacia Julia y la posterior huida de ésta dan al traste con todas las esperanzas de alianza comunitaria. En este sentido, un Rosas que había abandonado la senda de “Roma” en su momento para situarse en “Cartago”, ve frustrados ambos intentos. Este devenir, marcado por la “temática amorosa” suscitada por Joseph Sommers para la “segunda novela” de la Revolución Mexicana a partir de *Al filo* (34), permite elucidar la situación vivida en México con la frustración del idealismo a través del debate sobre la “Muerte de la Revolución Mexicana”, así como la búsqueda del resorte amoroso durante la presidencia de Manuel Ávida Camacho en 1942 para resolver la falta de unidad nacional.

Regresando al hecho excepcional del amor realizado por los “amantes” al final de la primera parte, y frente al cuyo sentimiento habían sentido vergüenza otros como Martín Moncada, el reloj del tiempo se detiene peligrosamente en el resentimiento del Poder ejercido por el revolucionario Rosas. Esta causalidad inevitable ya había sido intuida al inicio de la novela por el amor no correspondido de Julia hacia el general Rosas, quien se empezó a volver loco antes de entregarse a la acción violenta incontrolada:

Quizás la opresión se debiera al abandono en que me encontraba y a la extraña sensación de haber perdido mi destino. Me pesaban los días y estaba inquieto y zozobante esperando el milagro.

También el general, incapaz de dibujar sus días, vivía fuera del tiempo, sin pasado y sin futuro, y para olvidar su presente engañoso organizaba serenatas a Julia, su querida, y deambulaba en la noche seguido de sus asistentes y de la Banda Militar. (15)

Invalidada toda clase de esperanza de realizarse el amor, especialmente tras abandonar la senda idealista y fundacional de “Roma”, a Ixtepec no le restan salidas salvo la huida. Frustrada igualmente ésta, se camina hacia el desastre y los resultados de un presente ya no aparente, sino real, es el que se encuentran todos conforme avanza la acción de la novela.

La segunda parte de *Los recuerdos* viene marcada por la escenificación de todos estos miedos proféticos y auto-vergüenzas que finalmente desembocarán en la (auto)compasión de varios personajes de la novela. Previamente a este final, los personajes se entregan a la violencia por la falta de fe en las problemáticas esperanzas



supraterrenales, aunque algunos, como Isabel o el propio Rosas, buscarán nuevamente refugio *in extremis* en el amor. En este sentido, se erige la alternativa del amor, pese a que de todo este devenir sólo se beneficiarán finalmente “Rodolfitos latifundistas” (265).

En su artículo, Lund aduce que con “a potential crisis of state power [a] fissure opens up, a historical opportunity that may or may not be filled by political action, the emergente of a momento in which national hegemony –the terms of horizontal identification that Renan calls “consent” may be renegotiated” (412). En *Los recuerdos* el único resultado y el beneficio que obtienen algunos frente a la “oportunidad histórica que se abre por la fisura del poder en crisis” (mi traducción 412), es la acumulación de tierras por parte de Rodolfo Goríbar, especialmente una vez que la única alianza que había reinado en Ixtepec –de Rosas con Rodolfo para mantener el primero el amor de Julia– se resquebraja con la huida de los amantes:

El Gobierno se lo había prometido [a Rodolfo] y lo había autorizado para apropiarse de las tierras que le vinieran en gana. El general Francisco Rosas lo apoyaba. Cada vez que ensanchaba sus haciendas, el general Francisco Rosas recibía de manos de Rodolfo Goríbar una fuerte suma de dinero que se convertía en alhajas para Julia. (68)

Al iniciarse la segunda parte de *Los recuerdos*, los deseos insatisfechos se saldan con el primer acto de violencia de Rosas: “a su caballo Cascabel el general le dio de tiros y nada nos quedó de su hermosura” (149). Consecuentemente, el amor fructífero del extranjero Felipe Hurtado y Julia Andrade personifica un orden de cosas que no se cumple en México, de ahí que el Poder reaccione con resentimiento. A ello coopera que el pueblo miraba al Poder pensando que el amor o “Hurtado tenía más poder que él”

(152). En este sentido, el binomio Hurtado-Andrade y su exitosa huida sirven de parteaguas en la novela para inaugurar un futuro de calamidades reducidas finalmente al silencio que se asienta sobre el microcosmos mexicano de Ixtepec y la casa de los Moncada, y que el revisionismo de la novela romperá inicialmente:

Un nuevo ritmo presidía la casa: el aire estaba hueco, los pasos inaudibles de las arañas se mezclaban al impasible tictac que corría sobre la cómoda. Una presencia inmóvil dejaba quietos los muebles y muerto el gesto de los personajes en los cuadros.

[...] Nunca más la casa de los Moncada escaparía a ese hechizo. El tiempo sin pianos y sin voces empezaba. En la cocina los criados velaban al silencio con silencio. (239)

La pervivencia de este silencio pone de manifiesto que las opciones de felicidad, amor y libertad en Ixtepec han concluido, especialmente una vez que han fracasado las opciones de “Roma” y de “Cartago”, y sus frutos se siguen cayendo de maduros (13).

Coincidiendo con la huida de los amantes y con ella la frustración de la libertad y el “love of the master”, la voz auto-consciente de Ixtepec empieza a recalar en la historia mexicana donde la unidad nacional se busca ahora no con amor sino con violencia: “Sólo su madre era capaz de decir que Calles no tenía delicadeza, cuando estaba fusilando a todos los que parecían un obstáculo para su permanencia en el poder” (153). De esta forma, perdida la libertad, irrumpe la historia convulsa del país que sorprende a la propia voz de Ixtepec: “Me preguntaba de dónde vendrían aquellas gentes capaces de actos semejantes. (...) Una ola de ira inundó mis calles y mis cielos vacíos. Esa ola que no se ve que de pronto avanza, derriba puentes, muros, quita vidas y hace generales” (163). La

clave para esta dinámica que dinamita una política de reconocimientos mutuos y de unidad nacional, la conoce Nicolás en conversación con uno de los hombres de Rosas: “– Hay que escoger entre el placer de uno y... el de los otros –dijo el hombre en voz muy baja” (169).

No para lograr realizar el placer de uno, sino para asentar el más puro nihilismo en Ixtepec, los revolucionarios van a poner en marcha la maquinaria de la represión para todo aquel que intente huir del microcosmos mexicano en busca de las “esperanzas supraterráneas”. Por el camino de este nihilismo que invalida los frutos de “Cartago” y de “Roma”, se han ido abandonando igualmente los ideales revolucionarios como recoge la voz de Ixtepec: “Entre los porfiristas católicos y los revolucionarios ateos preparaban la tumba del agrarismo” (154). A todo ello coopera la importante confesión de la criada Inés, quien, por amor paradójicamente, destapa el plan del pueblo para facilitar la salida de los hermanos Moncada y del cura Beltrán: “No busques más, de aquí salió el soplo – insistió la hija después de un largo silencio” (258). Con esta revelación propiciada por el amor a de los revolucionarios en el Hotel Jardín, se conforma la identidad maldita del oprimido como “traidor”, todo lo cual conforma simbólicamente la “dictadura perfecta” de México en torno al amor, precisamente.

Sobre la inautenticidad del amor, en su artículo Gladhart argumenta que Isabel, por ejemplo, en su acercamiento a Rosas “acts out of alienation and anger more than sexual desire. It is not lust that does motivate Isabel, but desire for a radical autonomy, for the capacity to stand apart that she sees in Rosas” (106). Por su parte, Lund ve en la actuación de Isabel un acto de resistencia frente a la hipocresía de Ixtepec (409-10). Precisamente, el acercamiento de Isabel a Rosas parece venir marcado a priori por el

deseo de huida del hermano Nicolás, con lo cual Isabel representa el sacrificio necesario en México para la realización individual del deseo de unos y no de otros, como se le refiere a Nicolás (169). Este hecho conmueve a Rosas, quien accede a los deseos de Isabel, constituyendo el único momento de la novela en que el corazón del general se ablanda.

Esta misma compasión, expresión residual del amor en la novela, es empero la que pierde finalmente a todos tras instalarse el recurso de la violencia en el pueblo, concluyendo con el intento fracasado de Rosas de salvar a Nicolás Moncada. Previamente, en su empeñamiento para huir de Ixtepec, los hermanos Moncada habían exhibido esta compasión apiadándose de la Iglesia para salvarse, con el consiguiente alejamiento de los “los frutos de Cartago”:

Desganados se refugiaron bajo la sombra de “Roma” y de “Cartago” y allí platicaron por última vez.

—¿A ti te importa que el cura viva o muera? —preguntó Isabel.

—No —contestaron ellos.

—El que debería salvarlo es su amigo Rodolfito para que le siga bendiciendo las tierras que se roba...

Los muchachos se echaron a reír de la violencia de su hermana.

—¡Tonta! Es la puerta de huida

“La puerta de huida” ahora se cerraba brutal en su última celda de la cárcel de Ixtepec.

[...]

–¿Crees que salgamos con bien? –preguntó él debajo de la sombra de “Cartago”.

–¡Quítate de “Cartago”, vente junto a “Roma”! –gritó Juan cruzando los dedos supersticioso y tocando la corteza del árbol de la victoria para ahuyentar la mala suerte del árbol de la hermana. Bajo las ramas de “Roma” hablaron con rencor de Ixtepec y recordaron las palabras y la cara regordeta de doña Elvira: “A veces la señal la dan los simples.”

–Si pasa algo malo, Rodolfito hará un negocio –dijeron proféticos. (263-4)

Entonces, ahora bajo el abrigo de “Roma”, Isabel abandona sólo momentáneamente la opción que ofrece “Cartago”, marcada por la alternativa del amor frente a la huida. En este sentido, acompañados de la Iglesia se restauraría la fe en las “esperanzas ultraterrenales”, pese a acusar a aquella institución de pillaje.

Seguidamente, una vez que es hecho preso su hermano Nicolás, Isabel, movida por una fuerte compasión hacia Rosas y bajo el siempre-presente abrigo de “Cartago”, accederá a los deseos de Rosas. Es decir, Isabel obedece el mismo “¿vienes?” utilizado por los Moncada antes de que ella naciera y se avergonzaran del amor (238). Como consecuencia de esta traición de Isabel a los ojos de Nicolás, negando como los padres los frutos de “Cartago”, éste se entrega finalmente a la lucha y al suicidio, ocupando derrotado irónica y nominalmente el trágico final que le esperaba a su hermana en “Cartago”. De esta forma, Nicolás concluye trágicamente la búsqueda de aquella “batalla” que le depararía la gloria, encontrando sin embargo en el suicidio la única salida para obtener la libertad y la felicidad más allá de la muerte que se le niega este mundo.

En este sentido, se cumple nuevamente la máxima que recorre el *Réquiem* y la creencia de Fauré (Duchen 70).

Por su parte, el general ve fracasado el último intento de traer un soplo de compasión y humanidad a Ixtepec, a pesar del nihilismo que exhibe hacia el final de la novela (272). En este sentido, Rosas comprende finalmente que no estuvo solo y que la compasión en la ofrenda de Isabel pudo servir de remedio a sus males. Sin embargo, tras la muerte de Nicolás el revolucionario Rosas abandona el pueblo a caballo y enloquecido, al tiempo que promete no volver a “perdonar a nadie” (287). En este sentido, la anagnórisis final de Rosas se reduce a una imagen que desterrará el amor para siempre de su vida: “Isabel y Julia se rompieron en el estrépito de los fusilamientos” (287).

Seguidamente, sumido de dolor y al borde del llanto, Rosas opta por la huida de Ixtepec que previamente había negado a casi todos y concedido únicamente a Nicolás. Antes de marcharse, rechaza cualquier compasión que le pudieran ofrecer sus subordinados: “Francisco Rosas, que no quería la compasión de nadie, se echó a andar por el caminillo del cementerio” (287). Previamente empero, el general había aceptado sin saberlo la compasión de Isabel y los efectos renovadores que conllevaron, pese a toda la violencia exhibida en el pueblo por el general. A esta violencia se entregó sin compasión igualmente la otra facción enfrentada en Ixtepec para facilitar una salida a la Iglesia e impedir así la lucha a la que se consagró durante la “Revuelta Cristera”<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> En *El luto humano* (1941) de José Revueltas, el personaje de “la Borrada” muestra esta misma compasión y amor hacia el asesino de Natividad, Adán (285), a quien previamente había rogado no matar (262). Por su parte, en *Las buenas conciencias* (1959) de Carlos Fuentes, el personaje de Jaime Ceballos siente compasión por su tía Asunción al descubrir una acusada falta de amor en su vida e inclinaciones incestuosas hacia el sobrino (107-8).

En conclusión, con el análisis de *Los recuerdos del porvenir* y las máscaras histórico-míticas de personajes del devenir y el alma mexicana, ha cobrado mayor sentido la inmortalidad de todos estos personajes locos de amor y de violencia de la literatura hispanoamericana (Yáñez, *El contenido* 61). Una vez más y pese a toda esta dinámica circular que conecta presente, pasado y futuro, estamos condenados a no echar más “sal” sobre la memoria cultural mexicana, ya que la memoria es la identidad como señala Borges, y sin la cual se peca de “idiotez” (35). En cambio, se trata de seguir avanzando hacia una visión retrospectiva de los pasos históricos que han conducido siempre al problemático origen condenatorio en el contexto mexicano. Como hemos apreciado en el presente ensayo, este marco condenatorio viene marcado por los intentos frustrados de lograr la unidad nacional y la pérdida paulatina de todas las esperanzas, tanto supraterrrenales como terrenales. Pese a la victoria de Tanatos en México, ello no ha evitado que se sigan haciendo llamamientos a Eros como aconteció en 1942 con el “llamamiento amoroso” del P.R.I.

Ante esta situación trágica se erige la compasión de personajes como Martín e Isabel Moncada, sabedores de que quizás no exista otra solución catártica que la unión de la comunidad en este sentimiento frente a la marcada desunión nacional y la resultante violencia que ha recorrido México durante décadas. En este sentido, la unión final de la comunidad en la catarsis y en la compasión es la única solución posible al final en soledad que le espera al Poder y, por extensión, a Isabel convertida en piedra en el deshumanizado microcosmos mexicano. Pese a este difícil panorama, personajes como Gregoria, quien escribe el epitafio de Isabel, son auto-conscientes de la desdicha mexicana y la aceptan, no sin trabajo:

Los Moncada le enseñaron el mundo de la compañía y cuando entraba en él, confiado, se lo arrebatában para dejarlo otra vez solo, entregado a la nada de sus días. [...] Gregoria se acomodó junto a Isabel y lloró con la dulzura de los que conocen la desdicha y la aceptan. Se ensimismó en sus lágrimas, sin mirar a Isabel, perdida en una soledad sin llanto. No sólo lloraba a los Moncada: una desdicha encadenaba a otra desdicha, y pocas veces Gregoria tenía tiempo de recordarlas y llorarlas. (288)

Ante esta difícil situación preñada de amargura y culpabilidad, la cual en la antigüedad clásica cargaban los dioses según Nietzsche (*Genealogía* 94), el poco amor a y la compasión ante la desdicha ha servido para que se busquen alternativas a la violencia. La actitud final del general Francisco Rosas, rechazando cualquier conato de compasión y de unión en la catarsis del microcosmos de Ixtepec, elucida la crisis momentánea del Poder, pero no menos la conformación de México como la “dictadura perfecta” careciendo de auto-crítica en el perdón de propios y extraños.

Finalmente, quizás después de todo, el llamamiento hacia la comunidad amorosa del Presidente Manuel Ávila Camacho en 1942 revestía un alto grado de auto-conciencia, conecedor así de los beneficios de empezar siempre desde cero en busca de la unidad nacional. Sin embargo, todos los buenos propósitos podían derivar en nuevos episodios de violencia, como finalmente aconteció en 1968. El tiempo y el final de *Los recuerdos*, beneficiándose de la lucha únicamente el latifundismo de algunos “Rodolfitos”, marcó la pauta tras el fuerte periodo reformista del “cardenato”. En este sentido, el “anacrónico feudalismo vestido a la moderna” seguía dando forma al “nacionalismo torcido mexicano” denunciado por Paz en *El laberinto de la soledad* (cit. en Santí 45). A todo



ello podemos sumar el sentido no menos torcido del amor y la demagógica “grandeza mexicana” que ha exhibido el Poder, sin compasión.

## Conclusion

27. Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la única venganza y el único perdón.

Jorge Luis Borges. "Fragmentos de un evangelios apócrifo."

Tras todo lo expuesto, es mi intención concluir en este punto. Para ello, regresaré a los dos pilares de esta tesis doctoral: la lucha entre Tanatos, a través del simbolismo del *Réquiem* de Gabriel Fauré que recorre *Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez, cotrarrestado aquél por Eros, con el "llamamiento amoroso" del P.R.I. en 1942. Éste último, según mi propuesta articulada en este escrito, re-lanzó la "novela de la Revolución Mexicana" hacia otros "derroteros." Más concretamente, a abrir el "melón" de la memoria, petrificada en México a través de sus mitos, valores y creencias. Todas ellas han derivado en la magnificación del deseo y, en definitiva, en un Idealismo depositado compasivamente en el "Más Allá," pero antes de nada, en el convulso "Más Acá."

Al retomar la filosofía hegeliana, con sus planteamientos para la construcción de la Historia Universal, nos hemos querido hacer eco de una problemática: la importancia de "[l]egends, Ballad-stories, Traditions," que, según Hegel, "must be excluded from such original history." Sobre aquéllas, añade el filósofo alemán:

These are but dim and hazy forms of historical apprehension, and therefore belong to nations whose intelligence is but half awakened. Here, on the contrary, we have to do with people fully conscious of what they were and what they were about. The domain of reality –actually seen, or capable of being so– affords a very different basis in point of firmness from that fugitive and shadowy element, in which were engendered those legends and poetic dreams whose

historical prestige vanishes, as soon as nations have attained a mature individuality. (2)

Ante la aparente falta de “realidad” en México –¿qué mayor ejemplo de tal que un conflicto revolucionario o una masacre como la de 1968 en Tlatelolco, profetizada por narradores ya que ésta no es labor de filósofos según Hegel?–, la “novela de la Revolución Mexicana” siempre ha buscado respuestas para esta aparente contradicción que explicase su Historia. En 1947, con *Al filo del agua*, se empezaron a encontrar dichas respuestas para problematizar los planteamientos hegelianos al respecto de qué se necesita incluir en la construcción de la Historia Universal, ya que dentro de ésta puede estar “todo” lo que ha sucedido en América y a raíz de qué.

Carlos Fuentes, con el tiempo profético a su favor, alertaría que con la novela de Yáñez se empezaron a fusionar mitos y realidades en un mismo proceso, convirtiéndose aquélla en la primera verdadera de la Revolución (*Casa*, 67). Elucidar estas palabras ha representado mi labor en este estudio, y mayormente atender al valor del mito –base de creencias– en la construcción no ya de la Historia Universal, sino de la vida de un país marcado por “la muerte de la vida”, como definió Fuentes su novela maestra, y la defensa del “amor” como otro de esos mitos.

En la muerte, precisamente, se empezaron a depositar todas las esperanzas de felicidad y Libertad de un país fracasando en sus intentos de modernización o descolonización. Todo ello aconteció especialmente una vez que Agustín Yáñez, inspirándose en el *Réquiem* de Gabriel Fauré, comenzó a aportar tonalidad al debate sobre la muerte de la Revolución Mexicana. En otras palabras, no sólo no se borraba de un plumazo la “inexistente” historia del país con su novela llena de “páginas sin

argumento previo;” además, justo cuando se cuestionaba fuertemente la acción del Poder –con el que Yáñez colaboró en diversas ocasiones–, se nos aportaba una particular visión tan historiográfica como literaria de los pasos que condujeron al estallido revolucionario de 1910.

Por el camino, se alertaba a aquel Poder de dónde exactamente quedarían alojadas sus esperanzas de construir un país si “permitía” finalmente un nuevo y peligroso episodio de violencia a partir de los años 40. En suma, se trataba de animar a reflexionar pública o privadamente sobre un fracaso que apuntaba en todas las direcciones del tiempo mexicano: su presente, su pasado y, tristemente, su futuro. Por todo ello, se debían buscar las causas de todo fracaso en México, devuelto siempre a su condición de “antiguo régimen” (neo)colonial.

A partir de 1947, con la publicación de *Al filo del agua*, México ha quedado entregado irremisiblemente a la re-educadora memoria. Ésta viene tamizada de mitos y creencias, como la “maldad” de Isabel Moncada, entregada a los revolucionarios –como el propio “cuartel Moncada,” convertido con el tiempo en escuela tras la Revolución Cubana de 1959– o, tras fracasar su fe en el amor, petrificada para los ojos desmemoriados de Ixtepec en *Los recuerdos del porvenir* de Garro. Con permiso de Dike –juez implacable de la temporalidad para los griegos– o de la Providencia, el mexicano se ha convertido siempre en esclavo del amo(r), y este último de una marcada ausencia palpable en la realidad: el auto-cuestionamiento. El no menos peligroso olvido puede haber conducido a México a la venganza, cuando no al perdón, como diría Borges. La novela de la Revolución Mexicana empero, comentando o conformando la totalidad de la historia patria en “pocas páginas,” propuso al menos el camino de la compasión y el

(auto)perdón para la evolución histórica (neo)colonial del país. En pocas palabras, se apuntaba a los “excesos” de vivir siempre “el amor en los tiempos del cólera”, y de aquel “amor” sólo podía nacer un sentimiento de compasión hacia el mexicano y su entrega a la lucha violenta por fracaso de dicho amor.

Frente al servilismo que recorre la historia de México, la llave de casi todo siempre quedará relegada al plano del Poder, desde donde puede emerger el debate para ser más libres y cuestionar cualquier andamiaje retórico sin tanto reparo o miedo. La historia del país, antes y después de su sistema colonial, perpetuará la realidad en el mito de una u otra forma, contra lo cual debe emerger siempre una mayor valentía y racionalidad. Los hechos, desatados por la fuerza del Tiempo, son el mejor ejemplo de hacia dónde se va y de dónde se procede. Si somos capaces de profetizar el camino que nos disponemos a recorrer, como lo logra brillantemente la “segunda novela de la Revolución Mexicana” con los ataques de rencor o cólera de algunos de sus personajes, podemos adivinar dónde se alojarán siempre las esperanzas de Libertad y felicidad del Estado, comandadas por cualquier Familia revolucionaria. En México, se tratará siempre del “pájaro de batalla” de la modernidad, abocado por ahora a reconocerse moderno en su narrativa polémica y no en su búsqueda interminable de paz y descanso.

Finalmente, este proyecto se vio inspirado inicialmente por una película, a la que llegué gracias al mito de la Edad de Oro que traspasa el *Quijote* de Cervantes. Nadie quizás como Luis Buñuel consigue reflejar de forma simbólica en su película *L'Age D'Or* (1929), toda la problemática tratada en este estudio. Más concretamente, a través de una de las imágenes que cierra la película: la defenestración, por parte del personaje masculino principal fracasado en el amor, de símbolos de toda índole que han conforman

su identidad. En *La muerte de Artemio Cruz*, más que defenestrar por venganza como el actor enfermo de deseo irrealizable, Carlos Fuentes idea una forma no menos “original” previo paso al olvido y al perdón: una misteriosa voz dirigida a un quizás no tan misterioso personaje, Artemio Cruz; a la sazón, la representación indirecta de todo México. A través de esta voz a Tú, supuestamente con la intención de salvar(se), se problematiza el propio futuro de absolución o condena de México, junto con la posibilidad de elegir. Por el camino, a través de esta voz “Tú” que recorre buena parte de la obra de Fuentes, se re-integran gran parte de los mitos que conforman el imaginario colectivo y muchas de las creencias del mexicano, quien es siempre traspasado en última instancia por la realidad de los hechos *vis-à-vis* la (des)petrificación de sus mitos.

En otras palabras, existe siempre la posibilidad de empezar a respirar o a vivir, abandonando el espacio de la muerte, aunque todo ello conlleve el peligro de una petrificación tan evolutiva como breve, como la propuesta por Anaxímenes de Mileto para la existencia *per se*. Es decir, los procesos vitales de condensación y rarefacción descritos por el presocrático, constituyen otra creencia en forma de alegoría para el espacio contrario al de la muerte, especialmente la mexicana. Aquella alegoría planea sobre las novelas aquí analizadas –incluyéndose *El luto humano* (1944) de José Revueltas, no analizado aquí–, alertándonos de todos los casos de petrificación, incluyéndose el del propio cura don Dionisio, siempre “al filo del agua.” Este es el camino que eligió la “segunda novela de la Revolución” al llenar los vacíos de la memoria histórico-mítica mexicana, quizás, después de todo, un simple “eco” de la europea como señaló Hegel; y quizás con una historia menos lineal que circular por el fracaso del proceso asimilador dialéctico. Fuentes se adentró en esta “polémica” para

elucidarla fuertemente con sendos “alias” en sus novel(it)as de 1962: la “muerte de la vida” vs. la “vida de la muerte.” Sobre este “asunto” versará mi siguiente proyecto centrado en la magna obra del novelista mexicano. Se trata, como simbólicamente describe el narrador de *Instinto de Inez* (2001) de Fuentes, de seguir desnudando a México como a “ese muchacho que no envejecía porque nadie lo volvería a ver” (92)

Por ahora, y regresando a su novela más estudiada, Artemio –o México– tiene finalmente la posibilidad aparente de elegir y reconciliarse con su ac(tua)ción vital, pero acaba montando en cólera como el actor de la referida película. Si elige el segundo de los caminos, pese a que el recuento de la memoria le asiste en las “últimas” horas subvirtiendo la dinámica del olvido y el Poder, es quizás por no re-conocerse como esclavo del peligroso e inexistente “amor mexicano”. Los pecados del amor, como reza la cita del *Persiles* cervantino que abrió nuestro primer capítulo, deben ser perdonados siempre, pero quizás no tanto olvidar por muy frustrante que pueda resultar para la identidad heredada, incluida la del mexicano.

**Bibliografía:**

- Aínsa, Fernando. *Reescribir el pasado. Historia y ficción en América Latina*. Mérida, Venezuela: CELARG, 2003.
- Anderson, Sherwood. *Winesburg, Ohio*. Ed. John H. Ferres. New York: Penguin Books, 1996.
- Bajtín, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993.
- Arreola, Juan José. *Confabulario*. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1973.
- Bell, Richard. "Original score provides a clearer view of heaven." *The Boston Globe* 28 March 1989.
- Beltrán Almería, Luis. *Palabras transparentes. La configuración del discurso del personaje en la Novela*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Borges, Jorge Luis. *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A., 1953.
- . "La esfera de Pascal". *Otras inquisiciones*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophers*. New York: Meridian Books, 1957.
- Caicedo Palacios, Adolfo. "Nota filológica". En *Al filo del agua*. Ed. Arturo Azuela. Madrid: Archivos, 1992.
- Carballo, Emmanuel. "Agustín Yáñez". En *Protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*. México D.F.: Ediciones del Ermitaño, 1986.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Barcelona: Seix Barral, 2004.
- Castellanos, Rosario. "La novela mexicana contemporánea y su valor testimonial". En *Juicios sumarios. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias* 35 (1966): 116-119.



- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Zaragoza: Editorial Ebro, 1962.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.
- Duchen, Jessica. *Gabriel Fauré*. London: Phaidon, 2000.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press Inc., 1967.
- . *The Fanon Reader*. London: Pluto Press, 2006.
- . *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- Faulkner, William. *Requiem for a Nun*. New York: Random House, 1951.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1977.
- . "La verdad y las formas jurídicas." Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.
- . *Power / Knowledge*. New York: Vintage Books, 1980.
- Franco, Jean. "El "Acto preparatorio" de *Al filo del agua*: Preludio y Programa Textual". En *Memoria e interpretación de Al filo del agua*. Ed. Yvette Jiménez de Báez y Rafael Olea Franco. México D.F.: El Colegio de México, 2000. 47-66.
- Fuentes, Carlos. *Adán en Edén*. México D.F.: Alfagura, 2009.
- . *Casa con dos puertas*. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1970.
- . *Instinto de Inez*. México D.F.: Alfagura, 2001.
- . *La muerte de Artemio Cruz*. Ed. José Carlos González Boixo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- . *Las buenas conciencias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959.

---. *Territorios del tiempo*. Ed. Jorge F. Hernández. México

D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.

---. *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. Madrid:

Mondadori, 1990.

Garbowski, Christopher. "Community and Comedy in Frank Capra's *It's a*

*Wonderful Life*." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 10.3 (2007): 34-47.

García-Gutiérrez Vélez, Georgina. "Génesis o la producción doble: *La muerte de Artemio*

*Cruz y Aura*". *Literatura Mexicana* 17.1 (2006): 59-81.

Garro, Elena. *Los recuerdos del porvenir*. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1963.

Press, 1991.

Gladhart, Amalia. "Present Absence: Memory and Narrative in *Los recuerdos del*

*porvenir*." *Hispanic Review* 73 (2005): 91-111.

González Boixo, José Carlos. "Los personajes femeninos en *Al filo del agua*:

Transgresión y conservadurismo". En *Memoria e interpretación de Al filo del*

*agua*

. Ed. Yvette Jiménez de Báez y Rafael Olea Franco. México D.F.: El Colegio de México, 2000. 161-173.

Goodheart, Eugene. *Desire and Its Discontents*. New York: Columbia University

Press, 1991.

Haddad, Elaine. "La estructura de *Al filo del agua*." *Hispania* 47 (1964):

Hegel, G.W.F. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Prometheus

Books, 1991.

Homero. *La Iliada*. Trad. Luis Segalá y Estalella. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968.

*It's a Wonderful Life*. Dir. Frank Capra. Perf. James Stewart, Donna Reed, Lionel

- Barrymore, and Thomas Mitchell. RKO, 1946.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture I*. Trans. Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1943.
- Kaminsky, Ami. *Reading the Body Politics: Femenist Criticism and Latin American Women Writers*. Menneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Krauze, Enrique. *Mexico: Biography of Power. A History of Modern Mexico, 1810-1996*. Trans. Hank Heifetz. New York: HarperCollins Publishers, 1997.
- Langford, Walter M. *The Mexican Novel Comes of Age*: Notre Dame, Indiana: The University of Notre Dame Press, 1972.
- Lauder, Robert E. "It's a Wonderful Life: Divine Benevolence and Love of Neighbor." In *Image and Likeness. Religious Visions in American Film Cinema*. Ed. John R. May. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991.
- León-Portilla, Miguel. *América Latina en la época colonial: España y América de 1492 a 1808*. Barcelona: Editorial Critica, 2002.
- . *Aztec Image of Self and Society*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Llamazares, Julio. *Escenas de cine mudo*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Lund, Joshua. "A Large Aggregate of Men: Garro, Renan and the Failure of Alliance." *MLN* 121.2 (2006): 391-416.
- Martínez, Tomás Eloy. *Réquiem por un país perdido*. Buenos Aires: Aguilar, 2003.
- Meyer, Michael C. *The Course of Mexican History*. New York: Oxford University Press, 2007
- Nietzsche, Friedrich. *A Nietzsche Reader*. Ed. R.J. Hollingdale. New York: Penguin Books, 1977.

- . *The Genealogy of Morals*. Ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.
- Norton, F. Rand. *Los novelistas de la Revolución Mexicana*. México D.F.: Editorial Cultura, 1949.
- Obama, Barack. "Remarks by the President at the Acceptance of the Nobel Peace Prize." The White House Office of the Press Secretary. December 10, 2009.
- Ochoa, John A. "Los finales del fin (y otros ejercicios de encierro)". En *Agustín Yáñez: Una vida literaria*. México, D.F.: El Colegio de México, 2007. 75-90.
- Palermo, Lynn E. "Liberty under Construction: Representing the Colonies at the Paris Exposition Universelle of 1889." In *The Color of Liberty. Histories of Race in France*. Durham: Duke University Press, 2003. 285-301.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ed. Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra, 1993.
- . *Ladera este*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S.A., 1998.
- . The Nobel Prize in Literature 1990 Octavio Paz >>  
[http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html)
- Polit Dueñas, Gabriela. *Cosas de hombres: escritores y caudillos en la literatura latinoamericana del siglo XX*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2008.
- Prescott, W.H. *History of the Conquest of Mexico*. New York: Phoenix Press, 2002.
- Ross, Stanley R. Ed., Preface, and Intro. *Is the Mexican Revolution Dead?*  
 Philadelphia: Temple University Press, 1975.
- Rulfo, Juan. *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. Ed. Federico Campbell. México D.F.: Ediciones Era, 2003.
- . *Para cuando yo me ausente*. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1983.
- . *Pedro Páramo*. Ed. José Carlos González Boixo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004.

- . *Pedro Páramo, El llano en llamas y otros relatos*. Barcelona: Seix Barral, 1998.
- . *Toda la obra*. Ed. Claude Fell. Madrid: Colección Archivos, 1992.
- Shakespeare, William. *Shakespeare's Sonnets*. London: Methuen Drama, 2010.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991
- Sommers, Joseph. *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel*. Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1968.
- Steinberg, Michael. "Gabriel Fauré: Requiem, Op. 48." En *Choral Masterworks: A Listener's Guide*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 131-137.
- Thrower, James. *Religion. The Classical Theories*. Washington, D.C.: Washington University Press, 1999.
- Tibón, Gutierre. *Diccionario enciclopédico comparado de nombres propios de persona*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Usigli, Rodolfo. *El gesticulador*. México: Editorial Estilo, 1947.
- Van Delden, Marteen. *Carlos Fuentes, Mexico and Modernity*. Vanderbilt: Vanderbilt University Press, 1998.
- Vargas Llosa, Mario. *Conversación en la catedral*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- . "México es la dictadura perfecta". *El País*, 1 de septiembre de 1990.  
[http://elpais.com/diario/1990/09/01/cultura/652140001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1990/09/01/cultura/652140001_850215.html)
- Vuillermoz, Émile. *Gabriel Fauré*. Philadelphia: Chilton Book Company, 1969.
- Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México II*. México D.F.: El Colegio de México, 1984
- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*.

Baltimore: The John Hopkins University Press, 1973.

Yáñez, Agustín. *Al filo del agua*. México D.F.: Editorial Porrúa, 1947.

---. *El contenido social de la literatura iberoamericana*. México D.F.: El Colegio de México, 1944.

Young, Robert J.C. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2001.

Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*. México D.F.: El Colegio de México, 1949.

## VITA

## LUIS FLORES-PORTERO

**EDUCATION**

- 2005-2012 **Ph.D. in Spanish**, *The Pennsylvania State University*, University Park, PA  
 2003-2005 **M.A. in Spanish**, *Western Michigan University*, Kalamazoo, MI  
 2002-3 **Study Abroad Exchange Program**, *Kalamazoo College*, Kalamazoo, MI  
 1994 **B.A. in English**, *Universidad de Extremadura*, Cáceres, Spain

**PUBLICATIONS****ARTICLES**

- 2008 “Subversión del mito de Ciudad de México como Nueva Jerusalén en *Santa de Gamboa*.”  
 In *Revista de Literatura Hispanoamericana* 57 (86-106).  
 2008 “Teatralidad y catarsis en *La muerte de Artermio Cruz* de Carlos Fuentes.” In *Latin  
 American Literary Review* 36.72 (5-33).  
 2006 “Oralidad, diglosia y subalternidad en *Cantos populares de mi tierra* (1877) de Candelario Obeso  
 y *Extremeñas* (1902) de José María Gabriel y Galán.” In *Signo* 31.50 (7-22).

**BOOK REVIEWS**

- 2006 Yahya Nurul Hudá y Teresa, *Layla y Machmún*, *El amor verdadero*. *Caribe* 9.1 (164-6).  
 2004 Aimée G. Bolaños, *Pensar la narrativa*. *Caribe* 7.1 (145-9).

**AWARDS**

- 2004-5 Spanish Department Graduate Research and Creative Scholar, *Western Michigan University*

**CONFERENCES AND PRESENTATIONS**

- 2012 “The Fearless Courage to Remember Other Voices: Pedro Almodovar’s *All About  
 My Mother*.” 17<sup>th</sup> Latino Symposium, *Susquehanna University*  
 2010 “Más vale no haber nacido”: La inversión trágica del optimismo en *Pedro Páramo*  
 (1955) de Juan Rulfo”. Conferencia Internacional “Utopía”, *Tecnológico de  
 Monterrey*, México  
 2010 “*Al filo del agua* (1947) de Agustín Yáñez: Sal del requiem aeternam para la  
 memoria”. 38<sup>th</sup> Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana  
 (IILI). “Independencias: Memoria y Futuro”, *Georgetown University*  
 2008 “Entre mercaderes y esmeraldas olvidadas: La ‘literariedad relativa’ de los  
*Naufragios* de Cabeza de Vaca”. La Jornada Literaria 2008, *Rutgers University*  
 2007 “Don Álvaro o la fuerza de la Inquisición”. 3<sup>rd</sup> Symposium on Hispanic Literature,  
*The Pennsylvania State University*  
 2006 “¿Purgatorio anti-catártico en ‘Talpa’ de Juan Rulfo?” Mid-American Conference  
 on Hispanic Literature, *University of Missouri*  
 2005 “Debate socio-político y visión historiográfica en *El capitán de los dormidos* de  
 Mayra Montero”. 14<sup>th</sup> Fraker Conference, *University of Michigan*  
 2004 “La búsqueda del ideal poético a través de la liberación del arte y la palabra en  
 ‘Sinfonía en gris menor’ de Rubén Darío”. 1<sup>st</sup> Caribbean Literature Conference,  
*Marquette University*  
 2004 “La pasión formal en ‘Melancolía’ de Rubén Darío: Auto-reflexividad del yo  
 poético”. 13<sup>th</sup> Fraker Conference, *University of Michigan*