

José Revueltas: *El luto humano* y el paradigma 'viviente' de un intelectual contestatario¹

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

UC-Mexicanistas

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo (Benjamin 1973: 182).

La cita de la séptima tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin se podría leer como un comentario a *El luto humano* (1943) de José Revueltas, novela publicada cuando su autor contaba con tan solo veintinueve años y segundo título de una impresionante producción narrativa que abarca tres décadas. La tesis de Benjamin, en el epígrafe de este trabajo, radicaliza la crítica de la filosofía hegeliana de la historia vista como progreso en la evolución de la razón. El antihegelianismo de Benjamin implica una profunda crítica al marxismo² y es a la vez un desmentido a cualquier forma de concebir la historia como una serie de acciones productivas a las que se suele atribuir el concepto de cultura, que, por el contrario, presupone siempre un trasfondo, excluido e invisible, de barbarie. Lo mismo vale para la escritura de la historia entendida como afirmación de un proceso cultural evolutivo. Por ello, el escritor contestatario no busca utopías, sino que asume la tarea de "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo". Es así que se podría o debería entender la "visión trágica" de la escritura de Revueltas y su compromiso despiadado con el lado oscuro de la existencia, una escritura que Álvaro Ruiz Abreu denomina "carcelaria", por expresar la impotencia del ser humano frente el poder tanatológico de órdenes políticos o religiosos.³ Si Revueltas, con su propia lectura a contrapelo de la historia providencial de la civilización, se enfrenta a utopías históricas cuya barbarie es enajenante para los seres despojados y sometidos al estalinismo del Estado mexicano, es para transformar la historia concreta. La radicalidad de Benjamin y Revueltas atañe a la historia local

¹ Agradezco a Santiago Navarro Pastor por la traducción de los capítulos II-VI, originariamente escritos en alemán.

² La crítica de Revueltas a la izquierda mexicana, que motivó su expulsión del Partido Comunista Mexicano en 1940, se expresa, además de en *El luto humano*, en *Los días terrenales*, su tercera novela, aparecida en 1949, así como en sus libros ensayísticos *México: una democracia bárbara* (1958) y *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962).

³ Revueltas fue secuestrado a causa de su activismo político y su marxismo crítico ya a los quince años, y encarcelado luego dos veces en las islas Marías y en la prisión de Lecumberri. La violencia contra las vidas que se verifica en el espacio de la cárcel es el telón de fondo de su primera novela, *Los muros de agua* (1941), y esa preocupación se prolonga hasta *El apando* (1969). Véase Ruiz Abreu (1992).

y abarca a la vez el sentido universal de la Historia, cuya filosofía, basada en la ficción abstracta de una tarea universal, representa una amenaza para las vidas concretas y particulares de los seres humanos. La "visión trágica" de Revueltas se debe entender asimismo como crítica radical de cualquier forma de orden político, tal como lo ensayara Franz Kafka en *La colonia penitenciaria*. Lo minoritario de Revueltas se acerca a lo que Gilles Deleuze define "littérature mineure": desterritorialización (en vez de universalismo), desindividuación, esto es, pérdida de la individualidad en favor de lo político y expresión del devenir de la diversidad.⁴ Por ello, la visión trágica no tiene la última palabra. El epitafio que figura en la tumba de José Revueltas – "Gris es toda teoría, verde el árbol de oro de la vida", réplica de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, una de las frases preferidas del autor mexicano– expresa la dualidad de su escritura: por un lado, la deconstrucción de abstracciones y políticas que destruyen la vida; por el otro, el profundo existencialismo que podría haberle inspirado Søren Kierkegaard y la pasión por el lado "moridor" de la vida.⁵ En su obra, la apuesta contra la muerte se da en favor de la vida concreta, de las vidas concretas de cada uno de los seres humanos desposeídos e incondicionalmente dignos de vivir. José Revueltas es, por tanto, no solamente el escritor cuya crítica al estalinismo estatal, pagada por el autor con varios encarcelamientos, fuera fuente de inspiración para el movimiento estudiantil de 1968, fundando en México lo que podríamos denominar el paradigma del intelectual contestatario que disiente hondamente del Estado, sino que es también el intelectual cuya escritura quiere abogar en favor de la vida, con lo que prefigura modelos posteriores, en auge hasta hoy en día, a comienzos del siglo XXI. Carlos Monsiváis, su digno sucesor, caracteriza a José Revueltas de la siguiente manera:

Ha vivido todas las frustraciones políticas, no se ha dejado limitar por ellas, y, rehusándose a distintas coronas de martirologio, aún preserva sus confianzas inexorables que alterna con visiones desesperanzadas y agónicas del hombre, "ese ser erróneo". No hay contradicción desde su punto de vista: el porvenir será justicia social pero el presente hereda y perfecciona un cúmulo de caos, ira, dolor, injusticia, corrupciones interiores, la impotencia política como forma de maldad (Monsiváis 1986: 121s.).

Con mi lectura de *El luto humano* intentaré demostrar en lo que sigue que, a través de una escritura altamente moderna y experimental, Revueltas logra "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo". Deconstruye los discursos de la historia mexicana, para intervenir a favor de un existencialismo tan 'total' como lo es su crítica de la condición humana bajo los rigores de una política que corresponde al marxismo paratotalitario del México de sus contemporáneos y que es a la vez una tanatopolítica universal, latente en todos los Estados modernos occidentales.⁶

⁴ Véase Deleuze / Guattari (1978).

⁵ Véase Escalante (1979).

⁶ Véase Esposito (2002).

I. El luto humano y la "política de la estética"⁷ en la escritura de Revueltas

Evodio Escalante opina con razón que *El luto humano* se distingue de otros textos por la intensidad deslumbrante de su escritura. Con una fuerte intertextualidad con respecto a los mitos bíblicos,⁸ la novela relata el éxodo de tres campesinos y sus familias, luego de unas lluvias torrenciales equiparables a un diluvio que, a la muerte de Conchita, única hija de una de las familias, destruye el pueblo, metonimia del mundo civilizado. Revueltas ubica la novela en el periodo de las rebeliones de los cristeros contra la supresión de la religión cristiana, con la que el presidente Plutarco Elías Calles da forma al discurso de la restitución de los derechos indígenas frente a la cristianización.⁹ La historia del éxodo, que sucede a unos cuantos años de bienestar y a una caída en la extrema miseria, sirve de encuadre para una historia interna tejida por los recuerdos de los personajes. En ellos, *El luto humano* evoca de manera discontinua y caótica el trasfondo de la historia de México en el siglo XX: los últimos años de la dictadura porfirista, la lucha armada de la Revolución de 1910, las guerras religiosas protagonizadas por los campesinos mexicanos entre 1926 y 1929, y la estabilización del sistema político surgido de la Revolución. Tal estabilización se manifiesta en la reforma agraria, que vive una de sus etapas más importantes en los años treinta.¹⁰ La agonía de Conchita y el luto por su muerte, que inauguran la novela, al igual que los zopilotes que esperan la muerte de los personajes y reaparecen al final del relato, son símbolos de un fin apocalíptico y constituyen a la vez el marco de una narración circular, que hace que el éxodo y el viaje agónico de los enemistados personajes no encuentren salida.

La crítica más reciente ha reconocido que las lecturas de la narrativa de Revueltas que siguen el modelo del realismo crítico propuesto por el clásico estudio de Rabadán,¹¹ basado en el estructuralismo sociológico de Lucien Goldmann, caen en la trampa de interpretaciones ideológicas a las que se resiste la estructura paradójica de la escritura revueltiana.¹² La paradoja nace de la ironía y transforma la dialéctica hegeliana en un escepticismo radical. La novela también es experimental en lo relativo a su polifonía. Mientras que el narrador parece adoptar la omnisciencia, abre paso a la autorreflexión y al perspectivismo. Junto a la omnisciencia que

⁷ Véase Rancière (2009).

⁸ Motivos bíblicos tales como el Paraíso terrenal, el pecado original, la expulsión de Adán y Eva informan asimismo novelas como *Los días terrenales* (1949), *En algún valle de Lágrimas* (1957), *Los motivos de Caín* (1958). Véase Negrín (1989: 879-890, especialmente 881).

⁹ Revueltas ataca además el centralismo del poder instaurado por el presidente Calles al fundar el Partido Nacional Revolucionario, partido único que a partir de 1947 llevará el célebre nombre de Partido Revolucionario Institucional (PRI). Véase Revueltas (1985a: 33). (Los números de página en relación con esta novela remiten a esta edición).

¹⁰ Véase Negrín (1989: 884).

¹¹ Véase Rabadán (1985).

¹² Lo mostró, por ejemplo, Edith Negrín en su obra *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas (literatura y sociedad)*. Véase Negrín (1995).

expresa la hegemonía del "ojo político", es decir, de quien observa desde una posición de poder —la perspectiva vinculada con preferencia a la figura de Adán, sicario del gobierno—, el narrador deja paso asimismo al perspectivismo y a la intertextualidad. En el universo discursivo del texto se encuentran, por ende, tanto la voz del poder gubernamental como las voces de los textos fundadores de la conciencia mexicana (por ejemplo, Sahagún). *Revueltas* perturba igualmente la lógica del poder: la omnisciencia (de Adán) se desborda, perdiéndose en los meandros del recuerdo, impulsado por una narración que se sitúa en el punto anterior a la muerte de los personajes y que evoca el recuerdo alucinado de la historia de México. El análisis de los personajes confirma este diagnóstico y agrega a la responsabilidad política también la de la Iglesia.¹³ Edith Negrín relaciona la paradoja con la visión trágica del mundo en el sentido tanto jansenista y pascaliano¹⁴ como cristiano *sui generis*.¹⁵ Lo mismo puede decirse de las paradojas espaciotemporales y las alusiones a la Revolución, a las guerras cristeras y a la reforma agraria de 1930, o de los intertextos.

Ahora bien, la denuncia de la responsabilidad histórica acerca de la declinación moral, psicológica y social del país, implícita en la novela, se vuelve invisible si se relaciona la interpretación de la obra con una solución universalista, o en referencia a la mitología de la mexicanidad, cuyas connotaciones son, por ejemplo, la pérdida del origen y de la tierra a causa de la Conquista, así como la 'redención' fracasada por la perversión de la reforma agraria, con la consecuente regresión final a la pasividad mitológica. Reconocemos en ello los mitos que Octavio Paz ofrecerá en 1950 en *El laberinto de la soledad*, publicado siete años más tarde que *El luto humano*. Sin embargo, y esta es mi tesis central, en el texto de *Revueltas* los mitos de la mexicanidad están 'estilizados'.¹⁶ La escritura pone en escena su fuerza performativa, arrojando luz sobre su poder destructor. En su primera reseña,¹⁷ Octavio Paz, que en *El laberinto de la soledad* no menciona a *Revueltas*, pareció no entender la novela o quiso poner trabas a su recepción.¹⁸ Paz critica especialmente la carencia de profundidad psicológica de los personajes; los monólogos interiores y sus contenidos filosóficos no son acordes, según él, con las facultades de los personajes, que son "gente humilde". Todo ello son presupuestos del realismo crítico, que la escritura experimental de *Revueltas* deja atrás. Como consecuencia de la

¹³ Véase Negrín (1995: 114).

¹⁴ Véase Goldmann (1959).

¹⁵ Negrín remite a Paul Ricœur y Gabriel Marcel. Véase Negrín (1995: 41).

¹⁶ La "estilización" es uno de los principales conceptos bajtinianos vinculados al dialogismo. Véase Bajtín (1989: 178ss.); asimismo Bajtín (1986 [1979]: 271 ss.).

¹⁷ Véase Paz (1987a: 570-574 y 574-584).

¹⁸ De hecho, mientras que *El luto humano* solo se mencionaba como integrante de la segunda generación de novelas de la Revolución, Juan García Ponce fue el primero en reconocer la calidad de su escritura, comparándola con la de Juan Rulfo y José Arreola. Véase García Ponce (1971: 278-306).

importancia que adquirió Revueltas durante el movimiento estudiantil, y a raíz de Tlatelolco, Octavio Paz se vio obligado a corregir –finalmente en 1979– su crítica de 1943 contra la novela de Revueltas, un comentario que probablemente contribuyó en su día a silenciar el mensaje de *El luto humano*. Sin que Paz lo mencionara en *El laberinto de la soledad*, esta novela había mostrado, de hecho, las proporciones devastadoras del efecto de "la mexicanidad", que, con Octavio Paz, irían afirmándose en el campo internacional como esencia de lo mexicano. Haciendo alusión a la metáfora de la "devolución" y de la "vuelta al origen" (Paz 1987b: 235)¹⁹, Paz presenta una fuerte mitificación de la tarea histórica de la Revolución, que, en vez de ser el ejercicio del contrapoder en favor de la democratización, sería, según él, la redención de una deuda histórica hacia las culturas prehispánicas; la devolución compensaría la culpa, sacando al mexicano del laberinto en el que él mismo lo había encerrado, representándolo de forma estática en la postura del cuerpo violentado. Paz ofrece entonces una melodramática interpretación del existencialismo a la mexicana. En el marco de esta constelación, la utopía poética y exótica de una cultura indígena "originaria" sigue afirmando el lugar arcaico en que José Vasconcelos había situado a los indígenas en *La raza cósmica* (1925), minusvalorando los recursos locales y las resistencias transversales de sus lenguas y culturas. Paz transforma "el inescindible maridaje entre raza y nacionalidad" (Basave Benítez 1992: 53) y la "mestizofilia", es decir, la mitificación del mestizo como respuesta al interrogante de la identidad nacional,²⁰ en una inmutable forma existencialista que mantiene al mexicano encerrado en su laberinto. La escritura de *El luto humano* deconstruye la mitificación, demostrando el vigor performativo de los mitos de una "génesis oscura" del 'mexicano', así como el determinismo de una visión apocalíptica (melancólica y trágica) debida a la derrota de las utopías del origen; un determinismo que encierra la conciencia de los mexicanos en el deseo de reivindicación y en una espiral de violencia.

Sin embargo, en lo que concierne a la estética de *El luto humano*, con su crítica a la carencia de realismo en la psicología de los personajes se había hallado, no obstante, un momento esencial de la escritura de la novela. Los personajes no son, en efecto, realistas, sino más bien arquetipos, meras encarnaciones de la mitología de la mexicanidad, contra la que Revueltas se manifestó públicamente.²¹ Ahora bien, mi lectura se diferencia de las anteriores por enfatizar

¹⁹ Se trata de Octavio Paz, 'Vuelta a *El laberinto de la soledad*', entrevista con Claude Fell aparecida originariamente en noviembre de 1975 en *Plural*, 50.

²⁰ Véase Basave Benítez (1992: 83). Con su análisis acerca de la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez, Basave Benítez dibuja también rasgos del pensamiento identitario y nacionalista de sus mentores (Pimentel, Riva Palacio y Sierra), de los cuales, afirma Basave Benítez, toma algunos rasgos. (Véase Basave Benítez: 99).

²¹ En 1950, año en que aparece *El laberinto de la soledad*, José Revueltas expresa, en un congreso organizado por la UNAM sobre *Posibilidades y limitaciones del mexicano*, su crítica acerca de los estudios mitificadores de la mexicanidad: "Cuando los intelectuales y profesores pretenden definir al mexicano por su sentido de la muerte, por su

precisamente la escenificación de los discursos de la mexicanidad. Aunque Revueltas escribe a favor de los oprimidos, demuestra a la vez que su óptica está capturada por la creencia en los mitos. Asimismo, el discurso narrativo de Revueltas sitúa las paradojas no solamente a un nivel semántico, sino más bien en una dimensión discursivo-epistemológica, atentando directamente contra la manera mítica de entender la historia de México y el Ser mexicano. Uno de los pasajes más evidentes es el siguiente comentario del narrador omnisciente:

Mientras persistiera el símbolo trágico de la serpiente y el águila, del veneno y la rapacidad, no habría esperanza. Se había escogido lo más atroz para representar –y tan cabal, tan patéticamente– la patria absurda, donde con el nopal con sus flores sangrientas era fidedigno y triste, los brazos extendidos por encima del agua, cruz extraña y tímida, india y resignada (Revueltas 1985a: 36).

La estructura "alucinada" del recuerdo, así como la heterogeneidad de la narración, reforzada por la paradoja del tiempo de la memoria, son además un artificio autorreferencial del narrador para dismantelar el poder de los discursos en la conciencia de los mexicanos. En la estética experimental de la novela, la paradoja lleva a cabo lo que posteriormente en los estudios culturales se denominará la deconstrucción de los discursos de la historia, leídos a contrapelo, a la manera de Walter Benjamin, o considerados genealógicamente, como postulara Michel Foucault a partir de los años sesenta.²²

II. Crítica de los discursos mitologizantes de la historia de México y afirmación incondicional de la existencia humana

En lo que sigue, exploraré en qué medida los arquetipos sirven de instrumento para la puesta en escena de discursos. Acciones y personajes son descritos de manera rudimentaria, sin generar un efecto de realidad.²³ La información es escasa e indefinida, como lo demuestra, entre otras cosas, el *genus proximum* del nombre del lugar: Sistema de Riego. Solo los recuerdos de los personajes permiten ubicar el presente de la novela en el periodo posterior a las guerras cristeras. Esta segunda historia sitúa la trama marco en la época posterior a la Cristiada e inserta el tema de la Revolución y la reforma agraria en la historia interna. Se relata ahí cómo Natividad, un reformador moderado llegado de fuera tras las convulsiones revolucionarias, moviliza socialmente al pueblo por medio de un experimento de irrigación y una huelga de campesinos, y cómo al final es asesinado por orden del gobierno. A continuación, el pueblo perdido se ve abocado a un final apocalíptico.

resentimiento, por su propensión a la paradoja y por sus inhibiciones e ilusiones seculares, no están haciendo otra cosa que literatura barata de salón" (Revueltas 1985b: 45).

²² Véase, por ejemplo, Foucault (1994).

²³ Véase Barthes (1968: 84-89).

Los motivos de la trama arquetípica proceden de varios intertextos, tales como mitos de la tradición azteca y maya,²⁴ así como que del Antiguo y Nuevo Testamento: en la historia marco, por ejemplo, un pueblo mestizo, abandonado por los dioses y caído en la miseria, repite el éxodo judío, al que es condenado por el castigo del diluvio, pero sin posible salida o redención. La historia interior describe cómo un Mesías mexicano (Natividad) inaugura la historia salvífica de México y el camino hacia el futuro, pero es sacrificado por el gobierno a mano de un exrevolucionario indígena llamado Adán, esto es, por el 'primer hombre' del Génesis del México revolucionario. Las enseñanzas "cristo"-revolucionarias de este Mesías mexicano no tendrán continuación. El renovado 'pecado original', cometido *post Christum* y contra el nuevo Mesías, acarrea la destrucción de la creación, de la propia naturaleza: el apocalipsis lo anuncia, al final de la novela, el buitre azteca, el zopilote. La evaluación de la trama es transparente: la Revolución se ha constituido en un nuevo Creador, si bien para devorar, como Cronos, a sus propios hijos (Natividad). El gesto extremo de la regresión y la situación elemental del duelo omnipresente, así como del diluvio, llevan a cabo, por lo demás, la "forma simple"²⁵ del mito del Apocalipsis, que en esta novela resulta estilizado como arquetipo anquilosado. El texto ofrece muestras claras de que el principio que informa su funcionamiento no se halla en la modelación de la destrucción apocalíptica de los ideales revolucionarios, tal como ocurre en novelas apocalípticas posteriores –como, por ejemplo, en *La región más transparente* (1958), de Carlos Fuentes–, sino en una crítica más profunda: *El luto humano* reconstruye el efecto de los mitos del Génesis y del Apocalipsis en la conciencia del mexicano y pone de relieve su responsabilidad en la génesis de la violenta historia revolucionaria del país.

En el cronotopo diluvial del marco –del dramático escenario de un paisaje devastado–, el río, turbulento y amenazador, dominante como un dios vengativo, demarca el terreno entre la 'barbarie' de los colonos y la 'civilización' del pueblo abandonado. En ese escenario, los personajes, al igual que en las parábolas bíblicas, son personificaciones alegóricas de determinados 'defectos' del mexicano que parecen ser la causa del fracaso histórico de la Revolución, gravitando sobre todos ellos la mano del gobierno en la figura de la pistola de Adán. Los recuerdos de los personajes, que se desarrollan desde el momento anterior a la muerte para regresar hasta el origen de la raza, son, por tanto, el montaje de una historia que no es sino la repetición del origen violento.²⁶

²⁴ Véase Shaldon (1985).

²⁵ Entiendo "forma simple" en el sentido de André Jolles como un gesto verbal elemental y como una disposición mental que Jolles contrasta con las formas actualizadas. Véase Jolles (1971: 96).

²⁶ La presidencia de Plutarco Elías Calles, mencionada en la obra, determina asimismo, mediante la centralización del poder a cargo del ideólogo de la nación, la política posterior: la fundación de un partido único, el Partido *Nacional* Revolucionario, que hasta 1947 no pasaría a llamarse PRI. El "fracaso" de esta fase de la Revolución

III. La historia de México: un discurso entre Génesis y Apocalipsis

Cuando se observa la estructura temporal de la novela, se hace patente que los arquetipos de la trama y los personajes alegóricos incurren en el juego de los recuerdos. Aunque estos parecen no relacionarse con la trama marco, su coherencia radica en la formación consecuente de discursos de la "mexicanidad". Todos los recuerdos retornan al origen de las razas: Úrsulo recuerda ser hijo de la indígena Antonia y de un hacendado, una llamativa réplica del nacimiento de lo mestizo a partir de los amores de la Malinche y Cortés, que en la conciencia de los mexicanos se encuentra en el origen de su Edad Moderna. Es una génesis del Nuevo Mundo, la génesis de la tez mestiza, "el génesis oscuro" (Revueltas 1985a: 64). Los recuerdos van marcando momentos relevantes de la 'Historia' de México. Se muestra que el origen de una raza vinculada a la violencia y la destrucción implica la pérdida de la lengua ("[Antonia] No encontró idioma alguno para pedir pan a los blancos" (ibíd. :63)) y de los dioses ("Resignadamente recibió Antonia la semilla con la cual morían sus dioses" (ibíd.: 64)), una desposesión cuya consecuencia inmediata es el inicio de una búsqueda de identidad que adopta la forma de venganza, de "reivindicación":

Catorce años más tarde Úrsulo veía a don Vicente [padre del bastardo Úrsulo] pendiendo de un árbol. [...] Aquél era su padre, pero una emoción dura le dominó el pecho: "Está muy bien", dijo, sintiendo su corazón como un cuchillo inamorado, él, hijo del cuchillo primero (ibíd.: 64).

Ese origen actúa como generador de una serie de actos violentos ("cuchillo primero"), que conducen directamente al gran momento del México moderno, a la Revolución. La secuencia de recuerdos dota de sentido a la Revolución en tanto que "reivindicación" de los orígenes indígenas. Pero la rebelión 'antirrevolucionaria' de los cristeros²⁷ también se inscribe en esta cadena de motivaciones que se remontan al mito del origen como experiencia de pérdida o de desposesión, dado que esta revuelta se representa como una "reivindicación" suscitada ante la recurrente privación del derecho a la propia 'identidad' religiosa por parte de los caudillos

guarda relación, según Revueltas, con el debilitamiento del movimiento obrero mexicano: el líder de la Confederación Regional Obrera (CROM), sindicato fundado en 1918, entra a formar parte del gobierno de Calles, con lo cual el sindicato queda neutralizado como institución opositora. Véase Revueltas (1980 [1962]: 33). Véase también Aguilar Mora (1978).

²⁷ El intento de Calles de desposeer a la Iglesia católica del estatuto de persona jurídica y prohibir el ejercicio de los cargos eclesiásticos desemboca en 1926 en un enfrentamiento, con ribetes de guerra civil, entre los "agraristas" (gubernamentales) y los campesinos (cristeros). Si bien la prohibición de la religión fue la chispa (véase Meyer 1977: 193), el creciente descontento de los "campesinos" había hecho estallar una errática rebelión armada contra las 'condiciones tiránicas', teniendo los campesinos que afrontar aún mayores cargas, a raíz del restablecimiento de los "ejidos", pese a la debilidad de unas estructuras latifundistas feudales (véase ibíd.: 61ss.). Las guerras cristeras representan una contrarrevolución apoyada por los Estados Unidos y el Vaticano, con un componente restaurador, y en la que los campesinos se convirtieron en juguete del conflicto entre el Estado y la Iglesia (véase ibíd.: 291-330), un conflicto que concluye en 1929 con un compromiso que desatiende los intereses de los campesinos.

revolucionarios. Con la privación del derecho a la herencia cultural de una religión que entre tanto se había convertido en mestiza y que por ende se consideraba 'propia' en la conciencia del mexicano moderno, la Revolución repite paradójicamente la desposesión de la que había acusado a la evangelización de los conquistadores. En visión retrospectiva, Revueltas reabre la historia de México. Resulta evidente que esta viene determinada por el mito de la recuperación 'legítima' de una identidad primigenia (reivindicación).²⁸ Revueltas desenmascara de ese modo una lógica inherente al discurso oficial y característico del aparato estatal de la "mexicanidad", que de forma manipuladora pone en juego sugerencias míticas y un pensamiento centrado en los orígenes.²⁹

Desde la perspectiva de una genealogía de la raza mestiza, la constelación de personajes, a primera vista psicológicamente arbitraria, se aproxima a un sistema preciso de relaciones étnicas y políticas, y de formas culturales y sociales de carácter típico. Como es de esperar, Adán, el indígena con aspecto de animal precolombino,³⁰ es quien se encuentra más cercano al origen y en el peldaño más bajo del proceso de evolución que se equipara con la civilización. Adán entiende la civilización "míticamente" y no en tanto que proceso histórico racional. Absolutiza la violencia como gesto mítico de negación:

[Su revolución] era correr por el monte sin sentido. Era pisotear un sembrado. Exactamente pisotear un sembrado. Los surcos están ahí, paralelos, con su geometría sabia y graciosa. [...] Pero el odio demanda también su establecimiento y pisar un surco se convierte en una negación fortalecedora. Entonces se desata el hombre como un animal oscuro cuyo goce simple se compone de la desolación y del caos (Revueltas 1985a: 154s.).

²⁸ La causalidad de los acontecimientos históricos, construida a partir del ritmo de los recuerdos, revela el peligro de un modo de pensar en categorías como la del origen fundado míticamente y su realización legítima, de la que resulta una historia con pretensiones de legalidad, que ya no se cuestionan, puesto que están fundadas de forma mítica. Ese problema puede constatarse especialmente en el caso de Octavio Paz: si este valora en principio la Revolución, entendiéndola como un auténtico cambio (evolutivo) que, partiendo del reformismo ilustrado y liberal del Porfiriato, llegaba a una "verdadera revelación de nuestro ser" (Paz 1985 [1950]: 122), tras los sucesos de Tlatelolco habrá de criticar el hecho histórico y desde *Posdata* (1970) vinculará su valoración positiva de la Revolución sólo con la línea zapatista, esto es, con la revuelta del sur que reivindicaba la "devolución", es decir, la "vuelta al origen" (Paz 1987a: 235). Paz quiere referirse con ello a la restitución del "derecho" primigenio a la propiedad de la tierra en su forma de ejidos comunales (véase la entrevista con Claude Fell en Paz 1987b). La justificación de ese derecho se encuentra en el mito de Quetzalcóatl, que a su vez permite identificar a los "caudillos míticos" como "héroes" de la Independencia y de la Revolución militante (Paz 1987b: 233) y no tomar en cuenta la encarnación despótica del machismo (véase *ibíd.*: 232) en el cacique o en los presidentes de la fase institucionalizada (véase *ibíd.*: 233). La opinión de los historiadores de que el espíritu de la revolución agraria zapatista representa el ímpetu revolucionario de las reformas mexicanas resulta interpretado metafísicamente con el mito de Quetzalcóatl (véase *ibíd.*)

²⁹ La valoración dicotómica de Paz que asigna carácter históricamente legítimo o ilegítimo a la realización de determinadas aspiraciones refuerza la ideología oficial del Partido Revolucionario Institucional. Por ejemplo, la interpretación de la Revolución según la cual "[e]l radicalismo de la Revolución mexicana consiste en su originalidad, esto es, en volver a nuestra raíz, único fundamento de nuestras instituciones [...]: el pasado indígena" (Paz 1985 [1950]: 130), se corresponde, en opinión de los historiadores, con el discurso oficial del aparato del Estado (véase por ejemplo Mols 1981: 23).

³⁰ Véase Revueltas (1985a: 20).

La perspectiva del Génesis y de la historia salvífica de cristianos sirve de fundamento para la caracterización racialista de este personaje: en su condición de indígena prácticamente puro, Adán ocupa el puesto del mal, en su forma de caos y estado salvaje, un estado incivilizado del que el mexicano tiene que ser 'redimido' por medio del progreso revolucionario. La idea de redención también establece un paralelo entre la Revolución y la Conquista así como la evangelización. Si esta última se había propuesto incardinar el mundo indígena en su propia historia de la redención de Cristo, la política (revolucionaria) de integración asume, nuevamente, la misma misión civilizadora y salvífica. Sin perjuicio de la forma secularizada que adopta, el espíritu progresista revolucionario, con su idéntica predestinación metafísica, ocupa el lugar de la religión.

Mediante los restantes personajes de la novela, que pueden considerarse representativos de un amplio espectro del mestizo revolucionario, se ejemplifica una objetivación histórica de los mitos fundadores revolucionarios. Con el anhelo de identidad que supone el ascenso a la raza 'civilizada',³¹ el tipo medio del mestizo incurre, en nombre de la "reivindicación", en la política del "arribismo". El instrumento para ello es la pistola:

Se encontraban desconcertados [...] Ellos hubiesen querido que continuara [...] con la sensualidad ruda y estremecedora de la muerte. Un poder como abismo se les había revelado, grandioso e inalienable. Era un poder tentador y primitivo que de pronto estaba en la sangre, girando con su veneno. Lo había perdido en los oscuros tiempos de la persecución y la paz porfirianas para ganarlo hoy nuevamente en la sangrienta lucha. Sólo dioses lo poseían, pues era el divino y demoníaco de arrebatar la vida, y si los antepasados lo practicaban con tal solemnidad y tal unción, era, justamente, porque aspiraban a compartir los atributos de la divinidad. He aquí que aquello mecánico e inteligente, tan parecido a un sexo, la pistola, se les había incorporado al organismo, al corazón. Después de esto resultaba imposible que se considerasen inferiores, capaces ya, como eran, de matar. Como un sexo que eyaculase muerte (Revueltas 1985a: 100s.).

El arma de fuego como analogía del sexo y de la técnica se convierte en símbolo elocuente de esta Revolución, puesto que ésta puede canalizar fuerzas regresivas confiriéndoles aspecto de progreso y actuación legítima. Se muestra que, en lugar de la liberación de energías sacrales y eróticas en el acto colectivo de la fiesta –una metáfora cultural de la que hace uso el discurso oficial en torno a la representación de la Revolución mexicana,³² la energía potencial de la revuelta se convierte en violencia de individuos concretos, que por medio de la destrucción del otro se constituyen en sujetos, a la par que encuentran satisfacción sexual. El equívoco ritual del sacrificio de víctimas para el logro de la unidad con los dioses se convierte así en un acto

³¹ A Úrsulo se lo califica de "piedra que aspira a vértebra imponderable, pez, reptil, pájaro, árbol" (Revueltas 1985a: 64).

³² Me refiero a la interpretación de la revolución como fiesta por parte de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

compensatorio de naturaleza narcisista,³³ una compensación que surge de la semejanza con los dioses en la acción mágico-mítica de matar.

El hecho de traicionar a su propio hermano ocurre como consecuencia de un gesto negador pervertido. Adán, que 'sacrifica' a Natividad, es calificado explícitamente de Caín. Si el gesto letal en el caso de Adán aún se presenta con fisonomía primitivo-mítica, el miserable asesinato del "compañero indio" por parte de Calixto resulta ser solo destrucción automática y únicamente expresión de codicia, algo muy alejado de todo halo mítico.

La configuración étnica de los discursos identitarios se completa con el "criollo" Natividad y su rival 'blanco' en uno de los episodios revolucionarios.³⁴ Natividad, descrito con simbolismo netamente cristiano, despierta el temperamento indígena del pueblo de Sistema de Riego, adormecido en un letargo mítico, después de lo cual la población pone en marcha medidas reformadoras.³⁵ Adán y Natividad ocupan polos opuestos en cuanto a los modelos de identidad: lo mítico-apocalíptico, frente a una historia redentora históricamente ilustrada; el gesto solipsista de negación, frente a una experiencia comunitaria y solidaria. Sin embargo, la forma mesiánica del mito no llega a concretarse en la historia de México. La 'historia' de Natividad no solo se relata *in absentia* —el Natividad 'mítico' nunca 'aparece' ante los ojos del lector—, sino que es precisamente en la memoria de Adán donde se custodia la biografía del "mesías". Adán, en tanto que representante de la 'barbarie' precolombina, no contaminada por la civilización, se halla al inicio y al final del ciclo mítico-revolucionario, mientras que Natividad representa el polo opuesto, ausente, de una historia salvífica de cuño progresivo. La conciencia del mexicano se debate entre ambos polos: un pasado negado, que puede retornar como mito imbatible con la fisonomía de "formas referidas",³⁶ o una utopía sincrética, proyectada a distancia. Esta última surge en los años treinta como arquetipo de la identidad ideal, esto es, como "mestizo superior" (Chávez), o "raza cósmica" (Vasconcelos), cuya alma criolla se puede constatar fácilmente.³⁷

En nombre del progreso y con la fórmula identitaria de lo mestizo, el partido gubernamental institucionalizado promueve los instintos regresivos de quienes se ha propuesto educar. El proceso de regresión no puede detenerse en esas circunstancias. Sistema de Riego es destruido y al mismo tiempo retrocede al origen: se petrifica. Es un diluvio sin purificación; un viaje cuya

³³ Revueltas remite al modelo psicológico de identidad de Samuel Ramos, según el cual el machismo se considera una compensación del complejo de inferioridad latinoamericano.

³⁴ En ese episodio, Natividad es rival de un capitán blanco, un aristócrata del Colegio Militar de Chapultepec (Revueltas 1985a: 148), centro de enseñanza para la elite de ascendencia española.

³⁵ Resulta claro aquí el intertexto de Vasconcelos (*La raza cósmica*), en el que a la raza blanca se le atribuye la función revitalizadora en relación con los indígenas, sumergidos en un sopor primitivo. Véase a este propósito Borsò (1994).

³⁶ "Formas referidas" no pertenecen a una inmediata actividad mental, sin embargo adoptan su estructura (Jolles 1971: 103). Se presentan entonces como actividad mental, aunque son peligrosos automatismos.

³⁷ Para un análisis detallado de los discursos sobre el mestizaje, véase Borsò (1994: 114-140).

meta es la basura, los detritos, alimento codiciado por los zopilotes aztecas. El lúcido análisis que Revueltas lleva a cabo de la ambivalencia del mesianismo revolucionario se aprecia más claramente si se presta atención, en la anterior cita de Adán, a las metáforas revolucionarias del orden, la fertilidad y el crecimiento (de abajo hacia arriba): la actividad requerida para el cultivo de la tierra de apisonar la simiente puede generar tanto el orden (ilustrado-revolucionario) como el caos de las pulsiones desatadas. Esta crítica de la Revolución muestra cómo la ambivalencia contenida en el mito se torna en metalenguaje³⁸ mediante los discursos históricos. El gesto negativo de Adán es en principio una energía difusa y sin objetivo. Es la potencialidad de acción, que solo en la rememoración de la historia política de México llevada a cabo en la novela, conduce a la destrucción del otro. Pero, en esa situación, la dirección que toma la mano de Adán la determina el gobierno, el *Dieu caché* mexicano.

IV. La modernidad de Revueltas más allá del "realismo crítico": "análisis" de la mitología de discursos

En *El luto humano*, novela de 1943, Revueltas ya practica la libertad de abordar como discursos los grandes mitos de la Revolución, que hasta la última prueba brutal de su fracaso, en la "matanza de Tlatelolco", se consideran intocables.³⁹ Ahora bien, él va más allá de un mero gesto desmitificador. El análisis de Revueltas no es una mera crítica ideológica. Contempla los mitos identitarios de la "mexicanidad" no desde el trasfondo de un concepto de realidad que ponga en evidencia la irrealidad de los mitos en relación con una visión realista de hechos empíricos, tal como lo hace el "realismo crítico" tradicional de la novela de la Revolución,⁴⁰ sino que muestra el impacto, generador de conciencia y de historia, de discursos de marchamo mítico. De ese modo, esta novela ofrece una perspectiva diferente a la causalidad meramente fáctica del discurso historiográfico. Así, el simbolismo de sus extensas digresiones se correlaciona con los elementos centrales de los discursos identitarios de la "mexicanidad", que desde el anquilosamiento de la ideología revolucionaria en los años treinta del siglo XX determinan la conciencia de los mexicanos. Junto a la cuestión del arma de fuego, anteriormente analizada, también desempeñan un papel fundamental el "antimito" de la madre-prostituta y la "cruz mestiza".⁴¹

El reverso del símbolo machista del arma es el mito del origen 'impuro' y de la madre-prostituta. Se trata de una objetivación específicamente mexicana del pecado original y del

³⁸ Se entiende por ello, siguiendo a Roland Barthes, la manipulación ideológica bajo apariencia 'mítica' (véase Barthes 1957: 230s.).

³⁹ Sobre la sintonía entre la desacralizante práctica escritural de Revueltas y la literatura de la Onda, véase Sainz et al. (1977); también Borsò (1991).

⁴⁰ Véase Portal (1981).

⁴¹ Para un análisis detallado, véase Borsò (1994).

origen, según la cual la emancipación se vincula a la separación con respecto a la madre, lo que se expresa, a modo de cumplido, en el lugar común de "hijo de la chingada".⁴² La novela muestra que la idea de "orfandad",⁴³ surgida del mito de la unión primigenia de la Malinche con Cortés, da pie en la conciencia del mexicano al conflicto de base entre la traición de la madre y la opresión por parte del padre, un conflicto cuya esperanza de resolución se cifra solo en la violencia. En la novela de *Revueltas* queda claro que, mientras la autoimagen del mexicano y sus utopías de futuro se basen en mitos originistas, que actúan como forma regresiva de una historia prístina incuestionable,⁴⁴ nunca concluirá la espiral de violencia de la historia. Este es uno de los mensajes más importantes de la novela. La imagen apocalíptica del buitre que aguarda a su víctima es menos la admonición de un instrumento de crítica social que el descubrimiento del reverso de un discurso identitario obsesionado por la cuestión de los orígenes. La cruz mestiza⁴⁵ es, en virtud de la conexión sincrética entre el sustrato indígena y la esperanza salvífica del cristianismo, la cristalización de ese entrecruzamiento de pasado y futuro.⁴⁶ La cruz mexicana desvela los paralelos ocultos de dos movimientos concurrentes, que emplean de forma análoga el 'retorno al origen' y la esperanza en la redención futura como instrumento demagógico, una posibilidad acentuada por la ambigüedad de los signos en una sociedad altamente codificada como la mexicana.

V. *El luto humano: "cepillar" la escritura de la historia mexicana a contrapelo*

⁴² Abordan estas cuestiones Paz en *El laberinto de la soledad* (1950) y Carlos Fuentes, por ejemplo en *La muerte de Artemio Cruz* (1962) y en *Tiempo mexicano* (1973), si bien su interpretación de este lugar común representa una magnificación mítica del 'trágico' estado de una identidad 'impura'. Monsiváis se pronuncia críticamente frente a la mitificación de este lugar común por parte de los dos autores mencionados (véase Monsiváis 1986).

⁴³ Véase el epígrafe 'Orfandad y legitimidad' en *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz.

⁴⁴ Entendido ello como sugestión manipuladora de mitos regresivos en torno al origen 'absoluto'. Ernst Bloch mostró de qué modo puede ser manipulada la historia primigenia para fundar y fortalecer contenidos de conciencia relativos al presente (véase Bloch 1963).

⁴⁵ En la novela, la cruz mestiza es un tocón cactáceo, a cuya bifurcación en forma de cruz está sujeto Valentín – líder cristero y sádico asesino–, siendo torturado por Adán, hasta que aquel se desangra por las heridas que este le ha infligido en un pie, martirizado cruelmente. Después de retirar el cuerpo, permanecen como reliquia de la víctima una gran mancha de sangre en el cactus y una sogá también con restos de sangre. Al pie de ese cactus se encuentran tres plañideras. La escena es una réplica distorsionada de la vela de Jesús al pie de la cruz por María, Marta y Magdalena. La contaminación del simbolismo se da en varias direcciones. Por una parte, evoca la escena de la muerte de Cristo, si bien aquí el agente es un malhechor que actúa en nombre de "Cristo Rey". La cruz, que es sagrada no solo en el cristianismo, sino que en la cultura maya también posee funciones mágicas, resulta sustituida por el tronco cruciforme, pero contorsionado, de un cactus reseco. El simbolismo azteca del cactus es, por otra parte, tan básico como el de la cruz. El cactus en el que se posa un águila con una serpiente era para los aztecas la señal de Huitzilopochtli para iniciar sus guerras de conquista; por tanto, el cactus se asocia, especialmente en la cultura azteca, con el origen. La comprensión de esta imagen es dificultosa en una cultura en la que los discursos acerca de la identidad, que se apoyan en la diferencia étnica, acaparan el simbolismo con valores concurrentes.

⁴⁶ En la novela se muestra que, independientemente del bando –ya se trate de las tropas de la revolución militante o de la antirrevolución de los cristeros–, la cruz actúa como arma en ambas facciones. Como detalle histórico puede mencionarse que también las tropas revolucionarias zapatistas llevaban la cruz al cuello.

En las novelas de Revueltas tiene lugar, como proceso estético, un verdadero análisis discursivo de la cultura y la identidad mexicanas. Este análisis es resultado de una crítica y autocrítica radicales –llevadas a cabo como principio de escritura–, que pone en práctica (y al mismo tiempo ironiza con ellas) la configuración de los discursos míticos de orígenes. La casi obsesiva iconicidad, que se sirve de todas las formas del simbolismo –desde las acciones arquetípicas hasta llegar a la alegorización de los personajes y, a la inversa, a la rememoración del fondo simbólico de imágenes y fantasmas basilares de la "mexicanidad"–, conduce a una lucha casi gigantesca y agonista entre diversas implicaciones culturales del discurso de la "mexicanidad", un discurso que en *El luto humano* domina absolutamente la conciencia, la psique y los recuerdos de cada uno de los personajes. De esta manera, la estética de la novela lleva a cabo una revisión de la escritura de la historia y de los discursos sobre el Ser mexicano. Ya en 1943 Revueltas pone en escena, además de los mitos que haría célebres *El laberinto de la soledad*, los de la "orfandad" y la "bastardía",⁴⁷ así como el de la soledad y la autodestrucción del "mexicano" en base al mito de Caín,⁴⁸ demostrando que se trata de un imaginario fantasmático aniquilador, puesto al servicio del discurso de la "devolución". Las aporías y perversiones de este discurso en la historia mexicana se llevan a la mesa de operaciones de la novela. De hecho, si bien la Revolución, que adopta aquí el semblante del presidente Calles, ejerce la labor de reivindicar el origen precristiano, lleva a cabo a su vez una desposesión de las tradiciones religiosas, cristianas, que en el siglo XX representan los recursos locales de las comunidades rurales. En el México posrevolucionario, el determinismo de la "vuelta al origen" repite el mismo gesto de expulsión de las tradiciones religiosas que los padres misioneros habían llevado a cabo contra las tradiciones precolombinas de las culturas indígenas. Además, la novela pone en escena distintas interpretaciones del mesianismo revolucionario. El Mesías de la Revolución, Natividad, antagonista de Adán, despierta al pueblo, encerrado en un sueño arcaico, con ideas de modernización y democratización, tal como las utopías del mestizaje, a partir de Andrés Molina Enríquez, deseaban sacar a los indígenas del supuesto torpor de su raza. Revueltas subraya, asimismo, la irrealidad del mito, pues Natividad es un personaje ficticio, presente solo en los recuerdos, si bien ausente, es decir, un agente muerto en el universo presente de la novela. Lo mismo vale decir en el caso de Adán: es Caín, quien lleva a cabo la aniquilación de

⁴⁷ La metáfora de la bastardía fundamenta el discurso de Carlos Fuentes sobre la peculiaridad narrativa específicamente hispanoamericana (véase Fuentes 1969) y se encuentra también en la obra del mismo autor *Tiempo mexicano* (véase Fuentes 1971).

⁴⁸ Mientras que Revueltas deconstruye el mito, mostrando el determinismo histórico de su lógica fratricida, Paz sigue poetizándolo, por ejemplo en el ensayo histórico en el que estudia la figura de Sor Juana Inés de la Cruz. Según él, el mito expresa la dualidad trágica del mexicano: "Caín y Abel en una misma alma, el resentimiento del mestizo lo llevaba al nihilismo moral y a la abnegación, a burlarse de todo y al fatalismo, al chiste y la melancolía, al lirismo y al estoicismo" (Paz 1982: 54).

Natividad-Abel. Este personaje, que parece figura clave de la historia, en cuanto que es el hombre que habita el mundo del origen y del final apocalíptico, se revela como sicario de un poder que hizo de la emancipación de "los de abajo" un simple arribismo;⁴⁹ y es por ese motivo que la entelequia de la Revolución acaba por transformar el mundo en basura, en pasto para los zopilotes.

A continuación, se tratará un rasgo importante de las descripciones que representa el aspecto constructivo de la novela: la iconicidad transmite fuertes impresiones de extrema tristeza humana, acompañadas generalmente por gestos omnipresentes de violencia. En el universo de la novela, el "luto", la única cualidad apreciable en la existencia, invita a ir más allá de una lectura basada en el análisis del discurso, hallando un mensaje existencial y un apasionado abogar por la vida.

VI. Existencialismo, materialismo y negatividad

El círculo de personajes se cierra con el párroco del pueblo, un religioso que ha quedado sin misión en la iglesia abandonada del pueblo y es asesinado de una cuchillada en el cuello durante la noche del "diluvio". El párroco, a quien corresponde la experiencia de abandonar la conciencia del teólogo frente a la evidencia más elemental del sufrimiento, se convierte en el centro del mensaje existencialista de *El luto humano*. Este ángel caído desde las alturas teológicas hasta el infierno del padecimiento terrenal aporta el mensaje moral de la novela. Y este radica en la renuncia a formas de conciencia metafísica o étnica en favor de la aceptación de la responsabilidad de cada quien, en una existencia marcada por la culpa y el sufrimiento. Al hilo de su interrogarse –determinante para él desde el principio– acerca del reconocimiento de la verdad, el cura experimenta una 'regresión', que lo hace pasar de su condición de teólogo, preocupado por cuestiones éticas, a animal y piedra.⁵⁰ La trayectoria humana del cura lo conduce al "más acá", es decir, más cerca de la existencia. Con la pérdida de su integridad 'teológica', el párroco descubre en el sufrimiento la existencia del 'otro hombre'. Este proceso desplaza la cuestión lejos de la categoría temporal de un origen mítico, tal como ocurre en los restantes personajes, pero también lejos de su opuesto, esto es, de la historia progresista de la historia interna. El destino del sacerdote es acorde con la figura global de la novela, que consiste más bien en una despersonalización, esto es, en la progresiva reducción de la identidad personal,

⁴⁹ El mestizo Úrsulo es la encarnación del mito del desarrollo, o, como diría Georges Bataille, del mito de la 'erección' del hombre: "la piedra que aspira a vértebra imponderable, pez, reptil, pájaro, árbol" (Revueltas 1985b: 4).

⁵⁰ El proceso psíquico de transformación del párroco se representa, de forma consecuente, por medio de metáforas del ámbito animal y pétreo. Véase Borsò (1994).

lo que se expone con la reiterada metáfora de la "desaparición".⁵¹ Ese proceso de despersonalización, que aparece en todos los textos de Revueltas⁵² y se vincula aquí estrechamente con el asunto de la formación de la identidad mexicana, representa la faceta constructiva de la aportación reveladora y crítica del texto. Con la asunción de la responsabilidad del hecho de matar por parte del párroco y con su creciente humanidad compartiendo sufrimientos, el gesto de negación se transforma en una humanidad concedora de la pobreza, que se sitúa más allá de la abstracción de la "idea de hombre". La proximidad del cura y de su "oponente", Adán, en el conocimiento de los padecimientos repercute en la valoración de este último personaje. Adán es el "primer hombre" de esta novela, quien al adoptar el papel de Caín asume también la responsabilidad por el pecado y la muerte.⁵³ Caín es símbolo de la responsabilidad humana a la vista de la voluntad divina, símbolo de la aceptación activa del destino doloroso, del exilio en la tierra.⁵⁴ En ello está implícita también la aceptación de la herencia de las culpas pasadas (del padre) sin su escamoteo en la esperanza de salvación, por la que podría garantizarse el retorno al estado inocente del Paraíso perdido. El materialismo de Revueltas, cercano al existencialismo de Kierkegaard, descubre repentinamente al ser humano en una pregunta ética que es planteada a la voluntad de cada cual⁵⁵ y no se halla en categorías como las de época, historia y humanidad. En el caso de una humanidad entendida de ese modo, la pobreza indígena no se considera como una señal del retroceso, llamado a superarse, de una raza. La aceptación de la culpa existencial, y no la elección del buen principio contra el mal,⁵⁶ es el camino propuesto por Revueltas para lograr la emancipación cultural, más allá de la destrucción o de la asunción del modelo de civilización de los padres. El gesto negativista de *El luto humano* lleva a cabo una toma de conciencia emancipadora acerca de su propia responsabilidad cultural. Con el desvelamiento de las contradicciones del discurso revolucionario también se revela la humanidad sepultada en el gesto destructivo de la revolución. El "pisotear" de Revueltas en el campo cultivado de la joven historia mexicana contiene la ambivalencia de la "forma simple" de la negatividad revolucionaria; una

⁵¹ Véase Escalante (1979).

⁵² Con la despersonalización, entendida como vigencia cada vez menor de categorías que definen la identidad del sujeto, se liberan energías instintivas, —esa es la tesis de Escalante (1979), con base en las teorías de Gilles Deleuze— por ejemplo en relación con *Los días terrenales* (1949).

⁵³ Sobre el mito de Caín, véase Estang (1967).

⁵⁴ Véase también la representación de la vida y obra de Revueltas por Carlos Monsiváis (1986).

⁵⁵ Me refiero al concepto de Kierkegaard acerca de la verdad existencial, tal como lo emplea en sus *Diarios*.

⁵⁶ Por ejemplo, en consonancia con el principio ético de Kierkegaard de no escoger entre el bien o el mal, sino adoptarlos ambos (véase Kierkegaard 1956-1964).

ambivalencia de amor y odio, que desea dinamitar jerarquías discriminadoras de los nuevos órdenes constituidos.⁵⁷

VII. De la dialéctica negativa a la "literatura menor": existencialismo y negación en *El luto humano* – una filosofía de la vida

El intenso compromiso de Revueltas a favor de una dialéctica negativa, su concepción de la existencia, agonista y crítica con los mitos, son una provocación dirigida a la autoimagen que, en la etapa posterior a la presidencia de Cárdenas, se ha labrado México al tener que recurrir con fuerza a la conservación de la identidad histórica de un 'México revolucionario', tras el desencanto suscitado por el reciente pasado revolucionario. La Revolución ya es, en esa fase, una fórmula institucionalizada cuyos cimientos trata de sacudir Revueltas. Su crítica del mito del Paraíso perdido y la de su reverso, el sentimiento de culpa 'genético', se dan aún sobre el trasfondo de una esperanza de regeneración de las fuerzas revolucionarias. La elección de Revueltas del 'momento' de la trama, esto es, antes de la definitiva transformación de los protagonistas en pasto de los zopilotes,⁵⁸ entraña la apelación a una regeneración y a un reinicio luego del reconocimiento individual de la culpa colectiva en el fracaso de la Revolución.

Dicho giro constructivo de la novela se debe a la confluencia de un radical existencialismo –que orienta a Revueltas hacia el más acá, hacia el "lado moridor" de la vida– y de una incondicional dialéctica negativa, una confluencia que hace de *El luto humano* una "tenebrosa operación humana",⁵⁹ que demuestra a la vez un profundo apetito de vida. La negatividad de la muerte es una forma tajante de abogar por la vida. Ya Juan García Ponce habló, refiriéndose a *El apando* (1969), de una negación como "instrumento ordenador" (García Ponce 1971: 297).⁶⁰ De hecho, el propio Revueltas propone una síntesis negativa con la que expresa su rechazo de las utopías del marxismo ortodoxo, criticando el concepto de síntesis hegeliano, inherente al marxismo:

⁵⁷ Véase el comentario de Andrea Revueltas y Philippe Cheron en su edición de *El apando y otros relatos* (en Revueltas 1983) y también Cheron (2003).

⁵⁸ Motivo frecuente de la fase tardía de las 'novelas de la Revolución', por ejemplo en *José Trigo* (1968), de Fernando del Paso, o en *Hasta no verte Jesús mío* (1969), de Elena Poniatowska.

⁵⁹ En los ensayos de *Teoría del túnel*, escritos en 1947, Julio Cortázar formula su propia visión acerca de la función ontológica de la literatura, debida a la confluencia de surrealismo y existencialismo, caracterizando al "existencialismo" de Lautréamont y Arthur Rimbaud como "una tenebrosa operación humana en la que una apetencia de ser abate las fronteras escolásticas de la razón" (Cortázar 1994: 125). Véase al respecto mi artículo sobre Julio Cortázar y *Rayuela* en Borsò (en prensa).

⁶⁰ "En toda su inhumanidad, nos muestra al hombre. Esa zona está fuera de la moral, fuera de la civilización, de cualquier moral, de cualquier civilización. Es una pura desnudez [...] cuando busca mencionarla, sólo puede hacerlo recurriendo a su negación como instrumento ordenador, echando mano del insulto, de la mera imprecación [...] que quiere ser un alarido, y crea un vacío a su alrededor, abriendo una tierra de nadie anterior a todo lenguaje, las palabras malditas, las que no debería tener entrada en el campo del saber" (García Ponce 1971: 297).

Los marxistas vulgares consideran que la dialéctica es progresiva, que va de lo menos a lo más, de lo atrasado a lo avanzado. Eso es falso, porque la síntesis puede ser absolutamente negativa. [...] La síntesis dialéctica que sigue a la interpenetración de los contrarios no da un más o un avance, nos da "una cosa sombría y totalmente negadora" del ser humano, y "afirmativa dentro de la negación" (Revueltas en Sainz et al. 1977: 38).⁶¹

El rechazo de las utopías progresistas de la Revolución tiene, pues, un fundamento filosófico y estético, precisado por cierto también en su ensayo teórico 'El realismo en arte', publicado en *La novela, tarea de México* (1946).⁶² Según Revueltas, el realismo tiene que poner en escena una "dialéctica negativa" que excluya la síntesis y se sirva de la negatividad como movimiento inacabable: "A-afirmación, B-negación de la afirmación anterior, C-negación de la negación" (Revueltas 1956: 14). Esta negatividad afirmadora conlleva, asimismo, la "interpenetración de los contrarios", cuya analogía con escritores como Georges Bataille⁶³ es evidente. Con ella, Revueltas busca las operaciones para afirmar de manera contundente una *conditio humana* esencialmente terrenal, despojada de toda constricción ideológica:

Al negar incluso al proletariado como tal, lo afirma definitivamente como hombre, como ser humano libre y ya no alienado por la explotación y por la lucha del hombre contra el hombre (Revueltas en Sainz / Ruffinelli / Frankenthaler 1977: 15).

Las operaciones implícitas de la dialéctica negativa propuesta por Revueltas son la afirmación y a la vez el despojo de la metafísica de los conceptos, así como de los elementos utópicos asociados a ellos.⁶⁴ Aunque el ensayo 'El realismo en arte' presenta una ambivalencia que por ende desemboca en posiciones cercanas a la antigua dialéctica hegeliana, la estética de la novela se corresponde de manera consistente con los mencionados principios de la dialéctica negativa.⁶⁵ De hecho, la desaparición escenificada en la novela es a la vez una despersonalización,⁶⁶ un retorno del hombre a su propia desnudez, que implica también la desmemoria, o el despojo de la memoria. En su entrevista con Gustavo Sainz, Revueltas pone en tela de juicio la desaparición como una amenaza para el futuro de la humanidad y a la vez como figura de la discontinuidad del proceso histórico:

Yo creo que el hombre no tiene otro fin último que el de su propia desaparición. La historia de la humanidad no es sino la historia de tratar de sobrevivirse la humanidad misma. No es

⁶¹ Revueltas formuló esta tesis en una entrevista televisiva con Gustavo Sainz.

⁶² Uso para este análisis la edición de *El realismo en arte* de 1956.

⁶³ Me refiero especialmente al artículo de Bataille 'Métamorphose' (en *Documents*, n° 6, 1929), que Margo Glantz tradujo al español en su versión de *Histoire de l'œil* (véase Bataille 1995: 82s.).

⁶⁴ La deconstrucción de la metafísica subyacente a los conceptos de vida y a la vez la afirmación de la vida desde su propia política –entendida como voluntad de expansión y de negación de sí misma– son la fórmula desarrollada por el filósofo italiano Roberto Esposito como base de una "biopolítica afirmativa". Véase especialmente Esposito (2004) y Borsò (2014a).

⁶⁵ También Negrín advierte sobre la contradicción entre novelas y ensayos. Véase Negrín (1995).

⁶⁶ Cabe mencionar a este respecto el concepto de "lo impersonal" de Roberto Esposito, con el que el filósofo italiano deconstruye la metafísica de la persona y propone una subjetividad que es persona y su negación a la vez. Véase Esposito (2007). Remito también a los ensayos de y sobre Roberto Esposito compilados en Borsò (2014a).

una línea ascendente, sino que es una línea abrupta, con retrocesos, con avances y retrocesos, impredecible. *El hombre no llega entonces a convertirse sino en su propia memoria*, es decir, la historia-signo. Esta historia-signo no nos permite trazar parámetros hacia el porvenir, sino en una escala muy lenta (Revueltas en Sainz et al.1977: 12).⁶⁷

Además del antihegelianismo de este pasaje –para Hegel, la memoria es "la totalidad del movimiento" de la conciencia que conserva el saber de sí mismo–,⁶⁸ cabe constatar el concepto de memoria, que según Revueltas nos enfrenta esencialmente con la ausencia de un proyecto logrado, y solamente esta memoria podrá salvar el futuro.⁶⁹ Comentando el modo en que Revueltas invierte la pulsión de acumulación dominante en Hegel, Evodio Escalante apunta acerca de *Los errores y Los días terrenales*:

No hay pues, en la concepción de Revueltas, ningún *capital acumulado*: se trata más bien [...] *de empobrecerse*, y de conquistar en el empobrecimiento una absoluta libertad radical (Escalante 1979: 96s.).⁷⁰

El mensaje de Revueltas nos atañe hoy en día: de la negación "como instrumento ordenador del imposible" brota la potencialidad del viviente, incluyendo también lo que la "historia-signo", es decir, la historia y la política escrita hasta ahora, no alcanzó a realizar. Lo imposible no es, desde luego, lo opuesto de lo posible, sino más bien la virtualidad de una *potentia absoluta*, que niega toda forma de adecuación al orden de lo posible, irremediamente contaminado por la política.⁷¹ Esta versión de lo imposible requiere el desplazamiento de los binomios y de las separaciones que fundamentan la razón política. El hombre despojado de Revueltas remite ya al viviente *tout court*, que se encuentra más allá –mejor dicho, más acá– de esquemas ideológicos, más cerca de la vida terrenal, de las intensidades que preceden a las individuaciones y las separaciones. La intensidad afectiva y pulsional de las novelas de Revueltas⁷² son un acontecimiento que podría ser una apertura hacia lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominaron un "devenir-animal", en el sentido de un "devenir-otro".⁷³ Precisamente aquí se hallan analogías con los fundamentos de lo que la filosofía actual denomina una "biopolítica afirmativa", cuyo *ethos* es liberar al viviente capturado por los

⁶⁷ La cursiva es mía.

⁶⁸ Véase Hegel (1973 [1807]).

⁶⁹ Se halla aquí una convergencia con la novena tesis de la filosofía de la historia de Benjamin (1973: 183), expresada en la imagen del Ángel y relacionada con la acuarela de Paul Klee. Entre los varios comentaristas, remito especialmente a Echeverría (2005); véase también Borsò (2014b).

⁷⁰ Escalante pone de relieve el antihegelianismo de Revueltas con respecto al sentido de la muerte: contrariamente a Revueltas, para quien la muerte posee un valor tajante como negatividad, Hegel asimila la muerte al capital de la vida, dominando la muerte y recuperando lo negativo.

⁷¹ El concepto de *potentia absoluta*, que elaboró Duns Scoto basándose en Aristóteles, y que juega un papel fundamental en autores como Leibniz y Spinoza, representa una línea central en la actual filosofía política, especialmente para Deleuze, Agamben y Esposito.

⁷² Escalante se refiere a la "máquina revueltiana" en el sentido deleuziano de "flujos" que brotan de una "actividad corporal deseante", aberrante para el orden y la razón políticos (véase Escalante 1979).

⁷³ Véase Deleuze / Guattari (1980: 318).

esquemas políticos, morales y epistemológicos.⁷⁴ Al despojo de las abstracciones discursivas responde, en la estética de la novela, la desbordante fuerza icónica del lenguaje. En las imágenes de las energías materiales de las lluvias, se manifiesta un génesis jubiloso y tenebroso a la vez. En la densidad de lo informe, en la fuerza desfiguradora de las imágenes, *El luto humano* permite vislumbrar, junto con la soledad y el martirio contemplados por el "ojo viudo", también la verosimilitud de otro orden, de un orden de lo imposible:

Había cesado el aguacero y una lluvia fría restaba tan sólo sobre aquella inmensidad informe, que no podría ser nada, campo o pueblo o tierra o lugar humano. Un sol irremediable, espectro apenas, como ojo ciego meciéndose de derecha a izquierda dentro del cielo proceloso. La lluvia tiraba a cordel sus rayas verticales y no era lluvia sino manto de palabras repetidas. Un ojo viudo para contemplar la soledad, el martirio, y que a uno y otro lado, cual campana lívida, golpeaba cardinalmente al tocar, sin sonido, la lana negra, verde, gris, torva, de las nubes (Revueltas 1985a: 81).

Bibliografía

- AGUILAR MORA, Manuel (1978): *La crisis de la izquierda de México: Origen y desarrollo*. México: Juan Pablos Editor.
- BAJTÍN, Mijaíl (1989): *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BAJTÍN, Mijaíl (1986 [1979]): *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland (1968): 'L'effet de réel'. En: Roland Barthes: *Communications*, 11, 84-89.
- BARTHES, Roland (1957): *Mythologies*. Paris: Seuil.
- BASAVE BENÍTEZ, Agustín (1992): *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLE, Georges (1995²): *Historia del ojo*. Trad. por Margo Glantz. México: Ediciones Coyoacán.
- BENJAMIN, Walter (1973): 'Tesis de filosofía de la historia'. En: Walter Benjamin: *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- BLOCH, Ernst (1963): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BORSÒ, Vittoria (en prensa): 'Julio Cortázar y *Rayuela*: Bifurcaciones imposibles y la potencia de la vida'. En: Luz Elena Gutiérrez de Velasco (ed.): *Obras vitales*. México: El Colegio de México.
- BORSÒ, Vittoria (ed.) (2014a): *Wissen und Leben: Wissen für das Leben*. Bielefeld: transcript.
- BORSÒ, Vittoria (2014b): 'Der Engel der Geschichte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Gedächtnistheoretische Umschreibungen der Katastrophe (Italien, Frankreich, México, Cono Sur)'. En: Thomas Klinkert / Günter Österle (eds.): *Katastrophe und Gedächtnis*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 75-98.
- BORSÒ, Vittoria (1994): *Mexiko jenseits der Einsamkeit: Versuch einer interkulturellen Analyse – Kritischer Rückblick auf die Diskurse des magischen Realismus*. Frankfurt a. M.: Vervuert.

⁷⁴ Véase Borsò (2014a).

- BORSÒ, Vittoria (1991): 'El nuevo problema del realismo en la novela "postlatelolco"'. En: Karl Kohut (ed.): *Literatura mexicana hoy. Del 68 al ocaso de la revolución*. Frankfurt a. M.: Vervuert, 66-84.
- CORTÁZAR, Julio (1994 [1947]): *Obra crítica*. vol I, ed. por Saúl Yurkievich. Buenos Aires: Alfaguara.
- CHERON, Philippe (2003): *El árbol de oro. José Revueltas y el pesimismo ardiente*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- DELEUZE, Gilles / Félix Guattari (1980): *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles / Félix Guattari (1978 [1975]): *Kafka. Literatura menor*. México: Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (ed.) (2005): *La mirada del Ángel: Sobre el concepto de la historia de Walter Benjamin*. México: Era.
- ESCALANTE, Evodio (1979): *José Revueltas. Una literatura "del lado moridor"*. México: Conaculta.
- ESPOSITO, Roberto (2007): *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, Roberto (2004): *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, Roberto (2002): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- ESTANG, Luc (1967): *Le jour de Cain*. Paris: Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1994): 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire (1971) '. En: Michel Foucault: *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 136-156.
- FUENTES, Carlos (1971): *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Mortiz.
- FUENTES, Carlos (1969): *La nueva novela hispanoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- GARCÍA PONCE, Juan (1971): 'Las huellas de la voz'. En: *Eco*, 22/23, 129, 278-306.
- GOLDMANN, Lucien (1959): *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1973 [1807]): 'Prólogo'. En: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Trad. por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- JOLLES, André (1971): *Las formas simples*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- KIERKEGAARD, Sören (1956-1964): *Entweder/oder*. 4 vols. Trad. por Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Diederich.
- MEYER, Jean (1977): *La cristiada*. Vol. II: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*. México: Siglo XXI.
- MOLS, Manfred (1981): *Mexiko im 20. Jahrhundert. Politisches System, Regierungsprozeß und politische Partizipation*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh.
- MONSIVÁIS, Carlos (1986): 'José Revueltas. El camarada sol, antiguo y vil'. En: Carlos Monsiváis: *Amor perdido*. México: Era, 120-125.
- NEGRÍN, Edith (1995): *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas (literatura y sociedad)*. México: El Colegio de México / UNAM.
- NEGRÍN, Edith (1989): 'El narrador Revueltas, la tierra y la historia'. En: *Revista Iberoamericana*, LV, 148-149, 879-890.

- PAZ, Octavio (1987a): 'Cristianismo y revolución: José Revueltas. Dos Notas: Primera (1943); Segunda (1979)'. En: Luis Mario Schneider (ed.): *México en la obra de Octavio Paz*. Vol. II: *Generaciones y semblanzas*. México: Era, 570-574 y 574- 584.
- PAZ, Octavio (1987b): 'Vuelta a *El laberinto de la soledad*' (1975), entrevista con Claude Fell, aparecida en *Plural*, 50 (noviembre 1975). En: Luis Mario Schneider (ed.): *México en la obra de Octavio Paz*. Vol. I: *El peregrino en su patria: Historia y política de México*. México: Era, 224-254.
- PAZ, Octavio (1985 [1950]): *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, Octavio (1982): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PORTAL, Marta (1981): *Proceso narrativo de la Revolución mexicana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- RABADÁN, Antoine (1985): *El luto humano de José Revueltas o la tragedia de un comunista*. México: Domés.
- RANCIÈRE, Jacques (2009): *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Trad. por Cristóbal Durán. Santiago de Chile: Arces-Lom.
- REVUELTAS, José (1985a): *Obras completas*. Vol. 2: *El luto humano*. México: Era.
- REVUELTAS, José (1985b): *Ensayos sobre México*. México: Era.
- REVUELTAS, José (1983): *El apando y otros relatos*. Edición de Andrea Revueltas y Philippe Cheron. Prólogo de Octavio Paz. Madrid: Alianza Editorial.
- REVUELTAS, José (1980 [1962]): *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México: Era.
- REVUELTAS, José (1956): *El realismo en arte*. México: Talleres de Impresiones Modernas.
- RUIZ ABREU, Álvaro (1992): *José Revueltas: Los muros de la utopía*. México: Cal y Arena.
- SAINZ, Gustavo / Jorge Ruffinelli / Marilyn R. Frankenthaler (1977): *Conversaciones con José Revueltas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- SHALDON, Helia A. (1985): *Mito y desmitificación en dos novelas de José Revueltas*. Oaxaca: Oasis.