

## LITERATURAS EN DIÁLOGO SOBRE FRONTERAS: LOS MUNDOS DE LA RELIGIÓN

Jesús Morales Bermúdez<sup>1</sup>  
Magda Estrella Zúñiga Zenteno\*

### Presentación

Dentro de los fenómenos perdurables en el seno de la inquietud humana, inquietud intelectual, se encuentra aquel relativo a las relaciones con la otredad cualquiera sea su nominación. Puede la inquietud mover a expresiones de soledad, como en el anacoretismo o la mística, y a explosiones inmisericordes como en las guerras religiosas. Su peso en sociedades, tanto de Oriente como de Occidente, mueve al debate sobre su papel en los procesos de civilización y pensamiento, expresión como es de la cultura. Y en tanto expresión tal, se mueve, como la cultura misma, de acuerdo a las necesidades de los grupos humanos siempre en cambio, siempre en provisionalidad. En esa ruta, ha habido momentos de su negación radical, afirmación de su muerte: muerte de Dios y de su sucedánea, la religión. El mundo moderno podría afirmarse en sí mismo, desde entonces, sin vocaciones superiores a las de sí mismo. *Ser en el tiempo*, llamó Heidegger a ese

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

\*Doctora en Antropología y Psicología por la Universidad de Salamanca, España. Investigadora de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

sentido, filosofar desde la vida fáctica, pues “el auténtico fundamento de la filosofía es la radical aprehensión existencial y la temporalización de la problematicidad; cuestionarse a sí mismo y problematizar la vida y los actos decisivos, es el concepto fundamental de todo esclarecimiento y del más radical esclarecimiento.” Mas todo es provisional, nada irreversible. Movimientos religiosos de nuevo signo se mecen por el mundo; las confesiones religiosas históricas se reformulan y diversifican. La *nostalgia de absoluto*<sup>2</sup> no aquietta a individuos, colectividades, pueblos enteros ni aun a Estados nacionales o neoimperiales. El escritor S. V. Naipaul descubre, en dos de sus libros, la dinámica del mahometanismo en sociedades modernas, unas tradicionalmente islámicas, las otras otrora hindís o de “religiones primitivas”<sup>3</sup> luego conversas al Islam; otro escritor renueva las lecturas de las cruzadas cristianas desde ojos no cristianos (Maalouf, 1989). Escritores de tradición cristiana golpeados por la modernidad, exponen sus gritos, sus dudas, ante una fe que requiere, para ellos, de lecturas novedosas o ellos mismos ser novedosos ante su fe, como se verá adelante. Es probable que en ambos tipos de autores palpite cierto halo de nostalgia por tiempos en que la guía religiosa del mundo fungiera como especie de parábola propositora de significados hacia la unidad en la diversidad, vana suposición. ¿Cómo el mundo moderno construye sus acuerdos éticos si carece de centralidad sacra; cómo pueden las sociedades alegar paridad y respeto? ¿Es el Estado vértice idólico de eticidad? La paridad entre mundos de Oriente y Occidente palpita. Lo advierte Naipaul cuando retrae a Polibio en el acápite de su libro primordial,<sup>4</sup> situando a Polibio como autor muerto en el año 118 a.C. De

<sup>2</sup> Al revisar la trayectoria de tal afirmación, Hannah Arendt escribe: “antes de comenzar a especular sobre las posibles ventajas de la situación actual, quizás sería conveniente reflexionar sobre qué se quiere decir en realidad cuando se observa que la teología, la filosofía y la metafísica han llegado a un final; ciertamente, no que Dios ha muerto, algo sobre lo que se puede *saber* tan poco como sobre su existencia (tan poco, de hecho, que incluso la palabra ‘existencia’ está fuera de lugar), sino que la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente; si algo ha muerto, solo puede ser el *pensamiento* tradicional de Dios. Y algo similar ocurre con el fin de la filosofía y metafísica” (Arendt, 2007: 36 y ss.). Dice referencia al nombre de un distinguido trabajo del eminente pensador George Steiner. *Nostalgia del absoluto* (2001).

<sup>3</sup> Véase Naipaul 1984 y 2002.

<sup>4</sup> “Hasta ahora y desde los primeros tiempos, la historia del mundo ha consistido, por así decirlo, en una serie de episodios no relacionados entre sí, cuyos orígenes y resultados están tan ampliamente separados como lo están sus localizaciones; pero, de ahora en adelante, la historia se convierte en un todo orgánico: los asuntos de Italia y África están conectados con los de Asia y Grecia, y todos los acontecimientos poseen una relación y contribuyen a un único fin”, citado por Naipaul (1984).

entonces para acá, las disputas civilizatorias y el afincamiento de las naciones laicas o creyentes, las recientes intervenciones de los países poderosos de Occidente en Oriente, en aparente pugna civilizatoria de lo moderno nominado democracia.

El presente texto se detiene en autores de Occidente, cruciales de la que podría denominarse “incredulidad creyente”, para usar la expresión de Miguel de Unamuno, con el único afán de mirar un fenómeno siempre actual, pero escasamente presente en los estudios académicos. La presente primera entrega se detiene en los fenómenos fe y obras, exclusión y estigma, desencanto y excentricidad. No contemplamos las diferencias entre creyentes y conversos ni sus comportamientos diferenciados en la gran movilidad que guardan en la época actual. Una segunda se detendrá en los debates teóricos y celebratorios, siempre desde la literatura.

### Entre lealtades y sombras

En el momento de mayor crisis, “víspera de Pascua”, según la simbología ocupada por el narrador de la novela *Los santos van al infierno* (1953), Pedro, su protagonista, comenta con un médico del hospital sobre la salud de su amigo Esteban, niño brutalmente golpeado por su padre alcohólico. En su diálogo con ese médico, “joven [...] mentalidad de extrema izquierda [...] partidario de los obreros y [que] odiaba a los sacerdotes”, Pedro le dice: “los símbolos no les importan nada a los borrachos. Y esta noche a mí tampoco. Y a usted supongo que otro tanto, ¿no es cierto?” (Cesbron, 1953: 227).

La crisis de la que hacemos referencia, en la novela, muestra una situación violenta, próxima a mutar, tanto en el desenlace de la novela como en el destino de Pedro. Crisis en cuanto tal, descubre el velo de las incertidumbres y la opacidad: “los símbolos no [...] importan nada”, no dicen nada, muros de silencio e in-significancia. ¿Qué hay que pueda significar? Sacerdote obrero como Pedro es, privilegia la acción, tal “presencia” de lo cristiano entre los trabajadores o proletarios como concibe él y por la cual padece tormentos físicos y morales, en vez de la vida contemplativa a que pareciera ser destinado por su nuevo obispo en “un convento cerca de Lille” (Cesbron, 1953: 276-279).

Y cuando ya Pedro llega al convento, ante lo vívido en él de la contradicción contemplación-acción, cuando un colega, Bernardo, su antecesor en la misión de Sagny, le confía como secreto de la felicidad que “lo esencial es que uno encuentre la línea de su alegría”, Pedro le dice sonriendo: “yo no creo que la mía pase por aquí”; la línea de alegría para Pedro discurre entre la desgracia de los otros: “estaba seguro de ello” (Cesbron, 1953: 294-295). Con esa claridad, entonces, abandona

el convento y se dirige a contratarse en aquello que “era realmente el reino de lo peor”, una mina. Situado ya en ella recupera el sentido de las cosas. El autor puede, entonces, escribir:

En el resto de Francia el sol debía estar brillando, y la hierba debía crecer [...] y el triste pájaro debía cantar [...] Aquí, empero, de la boca del infierno vio surgir a unos hombres negros de mirada blanca; hombres que llevaban luto por ellos mismos. Pedro oyó crujir la tierra, cubierta de carbonilla, bajo los pies de aquellos hombres [...] Sí, dijo Pedro, sonriendo, éste es mi país (Cesbron, 1953: 297).

Concluye de esa forma la novela y, más allá de que se trate de una apología de la Iglesia comprometida con las realidades sociales y políticas de ese tiempo, en pleno diálogo con el marxismo,<sup>5</sup> uno se pregunta cómo llegó aquel sacerdote a la clarificación de cuál fuera su lugar en el mundo. Y también, más allá de la extracción de clase de ese sacerdote, algo hay de crucial en el credo de su confesión, un catolicismo afincado en la fe con obras. Aparte del carácter apologético y simbólico de la novela, cuyo trasfondo sugiere en Pedro (sacerdote casi laico) el destino del Pedro del Evangelio de edificar una iglesia, la Iglesia de Sagny, o de los obreros, o de los pobres; aparte también de que sugiera en la figura de Bernardo el respeto o estímulo a su vocación monástica,<sup>6</sup> el activismo, el testimonio de una fe con obras

<sup>5</sup> Conviene recordar el desarrollo de movimientos de solidaridad proletaria al seno de la Iglesia católica a lo largo de los años cincuenta a setenta más o menos (también de las protestantes históricas), cuyo vigor condujo a la convocatoria del papa Juan XXIII para realizar el Concilio Vaticano II, con sendos tratados sobre el mundo y el compromiso de los cristianos con el mundo: la Constitución “Lumen gentium” y el Decreto “Ad gentes”, principalmente. Ya existían las llamadas actitudes “comprometidas” entre sacerdotes, religiosos y laicos con organizaciones políticas o en prácticas pastorales con obreros. Los llamados “curas obreros” en Francia son un ejemplo de ello; no el único. También las actitudes ecuménicas. El diálogo entre marxistas y cristianos, católicos particularmente, fue pan de esos años. Existió una abundante bibliografía producida por los involucrados. La teología de la liberación en América Latina deriva de tal ambiente. Para ilustrar el punto, puede consultarse, por ejemplo, Garaudy (1969), Metz (1970), Girardi (1971) y Blancarte (1996). Véase también el artículo de Chenu “El padre H. Godin fundador de la Misión de París”: “modesta célula cristiana en pleno mundo obrero, en pleno mundo proletario” (Chenu, 1966: 233-236).

<sup>6</sup> Recuérdese que San Bernardo de Mentón fue el fundador del monasterio de San Bernardo en el año 982. El asunto, al seno de la tradición católica, es rememorado por Hannah Arendt: “La *vita activa* [...] la forma de vida activa es ‘laboriosa’, la contemplativa es pura quietud: la activa se despliega en público, la contemplativa en el ‘desierto’; la activa se

*sine qua non* para la salvación, recorre como telón el fondo del relato, por mucho de las dudas, corrosivas dudas de su eficacia, su sentido, su autenticidad evangélicas.<sup>7</sup>

El activismo, la conversión al activismo, así roce o se mezcle en lo político, a causa de los necesitados es espina dorsal del catolicismo en su perenne tentación de volver los ojos a la Iglesia primitiva. Dice un párrafo:

Participar en la lucha al lado de los pobres, de los humillados... Ir hasta el fin, sin pensar en sí mismo... Esto es lo que Él ha hecho y es lo que Él haría hoy... Él fue crucificado por haber alterado el orden público: Por razones... políticas (se calló). ¡Ah!, ¿cómo podría explicarle? ¿De qué manera podría justificarme?<sup>8</sup>

Esa tentación, en cada cristiano, de volver los ojos a la Iglesia primitiva como recuerda Chenu, hace la diferencia histórica e ideológica.<sup>9</sup> A tal nivel ocurre en la novela que comentamos, que Pedro, en un momento, duda en torno a cuál sea en él su identidad mayor: ¿la de obrero o la de sacerdote? Es decir, hombre de obras

---

consagra a 'la necesidad del prójimo', la contemplativa a la 'visión de Dios.' (*Duae sunt vital, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deseto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*)..." (Arendt, 2007: 32 y ss.).

<sup>7</sup> Hay una página donde esto se expone: "Tratar de acercar a los muchachos a Cristo a base de encontrarles trabajo y habitación: valerse de la eficacia de las Obras. En esto ha derivado, desde hace un siglo, la Iglesia, y con ello se ha procurado una clientela de hambrientos y se ha convertido en una especie de mayordomo de los ricos, a quienes estimulando su caridad, procura un sitio en el Cielo [...] Todo esto repugna a Pedro, y he aquí que también está a punto de sucumbir. ¿Qué será de él si continúa por este camino? ¿Tendrá una buena plaza en la parroquia? ¿Se convertirá en una especie secreto de la parroquia de Sagny? Existen pillos que mendigan en las obras parroquiales después de haber sido ayudados en la calle Zola, o que van a mendigar en la calle Zola después de haber sido auxiliados en la obra parroquial. Pero, se acabó: Pedro está bien 'instalado'. Cristo no se detenía jamás. Otros podrían hacer este trabajo en la calle Zola, y él, con las manos en los bolsillos y Cristo en el corazón, podría abandonar todo aquello y limitarse a llamar a las puertas y a entrar en las casas y decir a todo mundo: ¡Salud! Porque cuando el día declina, en cada casa es Emaús. Ni tan siquiera habría qué hablar. Estar allí y sonreír... 'Estar allí'. Claro que en la calle Zola también hay muchachos que no piden nada, nada más que Cristo. Pero ¡cuántas horas se han necesitado para convencerles! Y, como ellos saben que 'interesan' a Pedro, ¡qué cara se hacen pagar su conversión! ¡Qué pesada se hace en sus brazos la abeja perdida y encontrada! Su complacencia irrita a Pedro, y la suya propia también: porque después de sus conversaciones con ellos, ¿no es cierto que cada cual está más satisfecho de sí mismo que del otro?" (Cesbron, 1953: 258 y ss.).

<sup>8</sup> Cesbron (1953: 275). Los puntos suspensivos pertenecen al texto original.

<sup>9</sup> Febvre (1956: 58 y ss. ); Chenu (1966).

u hombre de lo sagrado. La práctica religiosa del catolicismo, en sus expresiones diferentes, parece obedecer a comprensiones históricas y a alianzas también históricas, si bien permanentemente acusa, entre los creyentes, el debate en torno a cuál sea la vía más cierta. En ese sentido, el activismo es una interpretación y una posición. Recordemos cómo el meollo de diferenciación entre católicos y protestantes se traba precisamente en este principio: fe a solas o fe con obras, principio que no es de doctrina sino de cultura. En su hermosa biografía de Martín Lutero, Lucien Febvre cuenta:

En un súbito relámpago, iluminando un mundo de pensamientos y de meditaciones anteriores, Lutero lo entrevió y ya no lo olvidó [...] en el convento de Wittenberg, en la torre. ¿Se trataba de un descubrimiento doctrinal, de un conjunto de conceptos inéditos? Es bastante ridículo que algunos hayan parecido plantearse este problema [...] Todas las obras humanas, sean las que sean; todas merecen la reprobación del Apóstol. ¿La salvación? Nos proviene de sentir en nosotros, siempre, el mal activo y nuestra imperfección. Pero, también, si tenemos fe, de llevar en nosotros a Dios. De su sola presencia nace la esperanza de ser justificado... (Febvre, 1956: 283).

En este sentido, la novela *Los santos van al infierno* muestra la esperanza activa de una salvación que alcance principalmente a quienes creen, pero también a todos en torno suyo, y en el tiempo actual, no nada más hacia el futuro, en donde se vislumbra la eternidad: en el mundo de lo terreno y de lo concreto. La acción, las obras, el sacrificio propio abonan la posibilidad de asomarse a los umbrales de lo nuevo. En eso cree el Pedro de la novela y los curas obreros con él. Cuando ese Pedro de la novela se ve precisado a dejar su pequeña parroquia de Sagny, con el natural desaliento de sus feligreses comprometidos, expresa su convicción de manera nítida: “Uno no abandona Sagny. Sagny es una elección para siempre. Mejor aún: es una manera de ver el mundo...” (Cesbron, 1953: 283).

Esta expresión de la novela es en verdad notable: la afirmación de Pedro en el sentido de una elección, “una manera de mirar el mundo”, si bien la refiere él a su forma “comprometida” de llevar a cabo su vida, se corresponde en realidad a la formulación general de todo sistema religioso y a la propuesta cultural bajo la que conduce a las estructuras sociales e intelectuales en que se asienta. Pero más allá de eso, es claro, también, o así se ve en muestras históricas, que los sistemas religiosos están sujetos a corrientes de manifestación o interpretación que modulan expresiones culturales de particularidad. En términos genéricos resulta cierta

la aseveración de compartir bagajes comunes de simbolización y concepciones. En el llamado mundo de la cristiandad, como reflexiona Steiner: “las iglesias y corrientes cristianas (subrayo esta pluralidad) organizaron en gran medida la visión occidental de la identidad humana y de nuestra función en el mundo, y sus prácticas y símbolos impregnaron profundamente nuestra vida cotidiana desde el final del mundo romano y helenístico en adelante” (Steiner, 2001: 14). Pero no nos engañemos, ha persistido de manera inevitable la doble tensión: aquella de afirmar lo universal indiferenciado, de acuerdo con la frase paulina de que para el cristianismo no existe griego ni judío ni gentil, y por otro, la afirmación de las diferencias sociales y étnicas, a veces llevada a grados extremos, que cristaliza en nuevas modalidades de conflicto y de lo religioso.

En el caso de *Los santos van al infierno*, novela que nos ocupa, la experiencia de lo religioso tiene sentido, y pareciera como el verdadero y único, en el compromiso con los desheredados de la tierra, representados en aquella por: un paria anarco, excombatiente de la guerra civil española, dirigentes y militantes comunistas, desempleados, inmigrantes, prostitutas, marginales de todo tipo, cauda ésta en quienes quién sabe si algún día arraigue la valoración cristiana por un lado, pero si no esa valoración, siquiera ese móvil desprendido de ella: la solidaridad humana. La fe religiosa, pareciera la novela decir, cobra vitalidad y sentido en el mundo de los desheredados, ese mundo emergido como una pústula en las periferias de las sociedades industriales. Esas periferias, resultado como son, hasta inevitable, de una de las opciones cristianas enunciadas atrás, aquella que privilegió la libertad de conciencia individual por encima del valor de la tradición y la comunidad, el protestantismo, aparecen ante los ojos de los hombres como los mundos negados a la humanidad, negados a la cultura cristiana, negados finalmente a participar de la redención y salvación: del edén futuro.

La negación o deshumanización de esos mundos, expresión radical de uno de los fracasos culturales y civilizatorios del cristianismo, a más de las críticas derivadas de los filósofos, desde Nietzsche a Marx, fue ponderada por los escritores del naturalismo y del realismo de forma crítica e implacable. En la tradición de la novela francesa contamos con los frescos de Balzac en los que nos muestra la distancia irrecusable entre las vidas de burgueses y proletarios. Encontramos, sobre todo, la enorme degradación humana en la que se desbarrancaron los obreros o fueron desbarrancados por el monstruo devorador de las fábricas, hasta reconvertirlos en lo antípoda de su proceso evolutivo, *La bestia humana*.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Véase Zola (2002).

Pero esa *bestia humana*, inaugurada como pústula en las periferias de las ciudades, se ha expandido, también, como las pústulas, hasta las calles y plazas de las ciudades, a los hogares mismos de la burguesía. Ha extendido esa especie de degradación humana, de ruptura, o mejor, de pérdida de los valores que históricamente dieron sustento a la sociedad, para carcomer los comportamientos y el sentido de la vida, como relata apesadumbradamente François Mauriac en sus novelas.<sup>11</sup> Más todavía, la pérdida de sentido no opera nada más en las instituciones o en la vida social: ha penetrado en el corazón mismo del hombre y se ha instalado en él, como si se tratase de un sol, *el sol de Satán*, o de una *impostura*, como dramáticamente, dolidamente y de manera cimbrada descubre George Bernanos en sus novelas.<sup>12</sup> En el tono, Chenu habla de “el poder de descristianización del capitalismo” (Chenu, 1966: 237). Tal poder de descristianización, con efectos demoledores en el tono moral de la vida, ha ocurrido con la ausencia de Dios y el triunfo, aparente, de las fuerzas del mal, innombrables para la época, nos dicen aquellos autores. ¿Cómo pensar, entonces, en los ordenamientos de conciencia y práctica, las obras, si pareciera no contar con interlocutores? Pero la conciencia y el ethos, así sea en uno solo, el novelista, el creador católico, obliga a polemizar la época, como con voz atronadora hace Bernanos en su obra *Los grandes cementerios bajo la luna* (Bernanos, 1964).<sup>13</sup>

La tradición sufriente de esta literatura francesa la recoge el también novelista francés Gilbert Cesbron en esta su novela, *Los santos van al infierno*. No me interesa en este texto trazar un ejercicio de crítica literaria. Me mueve el objetivo antropológico de mirar el movimiento en los pensamientos religiosos y en las prácticas religiosas; “el distanciamiento de los espacios sociales propios”, como señala la “Introducción” al libro *Travesías de la fe*, el “ir más allá de las fronteras conocidas” (Basail y García, 2008: 9), para aventurar nuevas simbolizaciones y nuevas cargas de sentido, indudable propósito en el autor de la novela.

Gilbert Cesbron, como novelista, no está partiendo de cero, por supuesto. Si no fue parte del movimiento, sí estuvo nimbado por él, el movimiento, vigoroso movimiento francés de curas obreros y de diálogo entre marxistas y cristianos, de repercusiones en América Latina, como anotamos atrás.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Mauriac (1957).

<sup>12</sup> Bernanos (1954 y 1990).

<sup>13</sup> En la obra, el autor expone con dolor, con desaliento, el triste papel de la Iglesia católica frente la Guerra Civil española.

<sup>14</sup> Véase Blancarte (1996). También Löwy (1999).

Fue en esta demarcación continental donde cobrara alta repercusión simbólica y cultural la expresión de un cristianismo comprometido con las causas liberacionistas de la segunda mitad del siglo XX, y de tal manera importante, que el diálogo entre marxistas y cristianos no ocurrió tanto en los ámbitos teóricos, que también los hubo, cuanto en la práctica cotidiana, en la inmediatez de las acciones, en la ambivalencia de los lenguajes ocupados para simbolizar realidades compartidas y credos también compartidos, fueran el marxismo o el cristianismo.

Quien con nitidez viera esta última perspectiva fue, sin duda, el escritor mexicano José Revueltas. En buena parte de sus novelas y cuentos, *El luto humano* (1943), por ejemplo, o *Dormir en tierra* (1960) (Revueltas, 1967a: 175-336 y 1967b: 487-576), se asiste a esa especie de alegato intelectual, a ratos moral, a ratos filosófico, que centra al marxismo y sus símbolos como sustitutos del cristianismo, en trasposición de sus significantes, y a los marxistas como los relevos o herederos históricos de los cristianos en la titánica tarea, también histórica, de alcanzar la nueva tierra y los cielos nuevos.<sup>15</sup> Disidente como también fuera de todos los credos, José Revueltas se detiene en los entramados de los tribunales de la ortodoxia marxista y su presteza a preservar la justeza de práctica y doctrina. Su novela *Los errores* es precisamente eso, la crítica a “mirar por un solo agujero, que, además, es un agujero abierto hacia el interior de una cámara oscura” (Revueltas, 1964: 342).

Como si asistiéramos a un nuevo momento de “El gran inquisidor”, y a la puesta en escena de los escepticismos perdurables de Iván Karamazov, José Revueltas parece tener claro el salto de sustitución operado por el marxismo existente desde los días de Stalin como una especie de “teología sustituta”, según años más tarde escribiría George Steiner, de acuerdo con el cual esa teología sustituta tendría los “atributos [de] totalidad, por la que sencillamente quiere expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra heterodoxia, gestos, símbolos cruciales [...], características [que] reflejan directamente las condiciones establecidas por la decadencia de la religión y por una nostalgia del Absoluto profundamente arraigada” (Steiner, 2001: 19-21).

En una entrevista con Elena Poniatowska, José Revueltas dijo:

Tú trasladas la religión a las relaciones humanas y te da una especie de solución, no una solución absoluta puesto que la religión se encadena a la cotidiana idea y entonces crea el mito, el fetiche en cuyo caso tú también

<sup>15</sup> Octavio Paz dedica un texto a intentar discutir la dimensión religiosa marxista de Revueltas. Véase Paz (1987: 570-584).

tienes que someter a crítica al fetiche, desnudarlo, quedarte sin nada para entrar en algo como la razón pura kantiana, ¿no? Así vas despejando el panorama, despejando tu concepción del mundo sin poder llegar a la esencia de la verdad porque es inalcanzable. Sólo tienes verdades provisionales, pero la verdad absoluta sería Dios.<sup>16</sup>

Escritor esclarecido como lo fue Revueltas, mantuvo perdurablemente, en su vida y en su obra, la actitud crítica de despejar el panorama. A pesar de las posiciones teóricas que sostuvo, dejó en los personajes de sus novelas la posición religiosa del sentido de libertad absoluta que debe corresponder al ser humano. Esa actitud libre de los personajes respecto de los postulados del autor es la misma que éste asume en su vida. En relación con el partido, con la sociedad, interactúa dialécticamente pero desenajenadamente, iconoclastamente. Revueltas no es un personaje para el partido: es un sujeto. El partido, en cambio, merced a la esclerosis inherente a todas las instituciones y estructuras, en escaso tiempo termina por ser uno de esos ídolos ciegos que tanto señorean en los sitios arqueológicos y museos de México.

Con todo, el acto libre del ser humano, y por lo mismo del personaje en las novelas de estos autores, está vinculado directamente con la conciencia; y la conciencia, en su organización, con la ruptura de los moldes sociales que traban el desarrollo humano; en la opinión de Revueltas, es decir el marxismo leninismo; en la de Gilbert Cesbron, el cristianismo de los católicos y los no confesionales comprometido con los obreros.

Algo que está en la raíz de los personajes revuelteanos, y de alguna manera en Revueltas, y en el Pedro de *Los santos van al infierno*, o de Iván Karamazov, es el principio de la divergencia, la semilla nebulosa de la confusión, el extravío, o mejor, la exclusión. Es decir, el acto de asumir cabalmente el destino propio en las propias manos, lo cual conlleva el más alto grado de conciencia, establece la diferencia radical con el Hacedor o con quien da sentido a la existencia, llámese demiurgo, partido, religión, cuyo desconocimiento provoca el rechazo por parte de estos últimos, su necesidad de excluir, so pena de cultivar su autodestrucción.

Para el caso de estos personajes y sus autores, les asiste la posibilidad de un reconocimiento mutuo, en tanto que ambos participan de la misma actitud: ese tomar el destino en sus propias manos. Sostener congruentemente la actitud de libertad implica tanto como la negación de la propia afirmación: morir un poco,

---

<sup>16</sup> Véase Sainz (1973: 16). En la siguiente entrega nos detendremos con detalle en el asunto desde la narrativa de José Revueltas.

ser un tanto oblativos, cosa que no ocurre con las instituciones. La negación de la propia afirmación devendrá, al final, en nuevo conocimiento, en grado diferente de conciencia, en re-conocimiento, proceso que tiene que ver con las rutas organizativas y de la solidaridad, y poco, muy poco, con las exigencias formales de la institución. En efecto, la sobrevivencia del partido, de toda organización, así se trate de iglesias, está en relación directa con su afirmación. Se erigen en deber de normar, dirigir, conducir los signos; más aún, necesitan negar lo que las niega.

El peso histórico de las instituciones, pongamos por caso la Iglesia, dice nodo sustancial con el poder y es intercambiable con el poder. Lo reflexiona, por ejemplo, la novela biográfica *El fondo de la noche*, en el marco de los campos de concentración nazis, Auschwitz (Sicilia, 2012). El personaje de Javier Sicilia, el sacerdote franciscano Maximiliano Kolbe, en un extenso diálogo con su carcelero Krott, quien le espeta la incapacidad de la Iglesia para perseverar en el poder, habido durante siglos, y haber caído en la debilidad,<sup>17</sup> siente el frío letal de reconocer el peso abrumador del poder de la Iglesia:

[...] le resultaba insoportable reconocer en las manos de los papas y en las suyas las de los nazis. Sin embargo podía objetar muy poco a lo que Krott decía con una horrenda y cínica familiaridad. Enfrentado a la devastación del Lager, la idea del poder de la Iglesia se le había ido haciendo insoportable. Había algo en ella que a lo largo de los siglos mermó el Evangelio en nombre del poder que le permitiría imponer una manera de salvación y ahora, si quería sobrevivir como poder, tendría, al igual que lo había hecho con concordatos de todo tipo, que sacrificar el Evangelio en nombre del Evangelio, y pactar con los poderes nacidos de sus entrañas. ¿O no —pensó— el Estado, la raza, el ciudadano, el proletariado, sus fiestas y sus santorales, sus guerras, sus sacrificios, sus persecuciones y sus purgas, eran una calca cada vez más degradada del poder que la Iglesia construyó para llevar la salvación al mundo? (Sicilia, 2012: 153).

<sup>17</sup> “Supremacía, expansión, procesos, hogueras. Esa ha sido la mejor Iglesia. Cuando veo remanentes de ella —ya casi no los hay. Con todos los que me he enfrentado [...] me he enfrentado a una moral de esclavos—, no veo una presencia que debe desaparecer por completo, sino un espejo. ¿Acaso [...] no te reconoces en mí? ¿Acaso no era la voluntad, la voluntad de poder y no el amor bajo el que se enmascaraban, lo que los movía, esa voluntad que nosotros hemos terminado por hacer clara? Sólo el mundo que engendraron, éste, en el que estás ahora, ha podido hacer titubear a la Iglesia” (Sicilia, 2012: 154-155).

Para escapar a los desastres históricos del poder, hogueras para todo tipo de herejes incluidas, no existe otro recurso sino ahuecar ala al poder mismo y caminar en la desposesión de cualquier seguridad salvífica, en el abandono de fideísmos y credulidad, aún de la esperanza y la nostalgia por la vida. Dice Kolbe: “tenía que negar a la Iglesia que desde el siglo IV había llevado la pobreza de Jesús a la silla imperial; tenía, incluso, que negar lo que más había amado y donde había dejado lo más luminoso de su vida [...] tenía que negarse a sí mismo. Ya no estaba al borde del abismo. Estaba en él” (Sicilia, 2012: 160). La vida y su sentido no se hallan sino en el abandono de todo, en la in-significancia del propio ser, el mundo vacuo, lejano al poder y sus cantos justicieros de sirenas.

Quien, en cambio, dio muestras de comportamiento por demás ortodoxo hacia las nuevas *eklesías*, acaso por fungir con el aura sacerdotal en ambas, el poeta Ernesto Cardenal nos ofrece el relato extenso del martirologio de aquellos cristianos, católicos, por supuesto, que esforzaron sus vidas en pos del edén terreno prometido por la revolución sandinista. Los dos últimos tomos de sus Memorias, *Las islas extrañas* y *La revolución perdida* (Cardenal, 2003a y 2003b), se ofrecen como el testimonio de una Iglesia militante hacia la consecución de la promesa y, lo más maravilloso, cómo llega a las lindes de la promesa, que es como decir *Las puertas del paraíso* (1960), por usar el título de una novela prodigiosa de Jerzy Andrzejewski en la que narra la imposibilidad de acceder al paraíso, a la promesa, por cuanto es precisamente eso, una promesa, por su carácter de irrealizado. Y como si bajo ese molde se anunciara la simbología y su sentido, *La revolución perdida* da cuenta de la fuga del paraíso merced a cierto pecado original cometido que, como todo pecado original, mantiene aristas de misterio o inexplicabilidad, pues el libro pasa furtivamente por encima de él.

*La revolución perdida* se muestra, a ratos, también, como parte del alegato de “El gran inquisidor”, el poema de Iván Karamazov, en tanto somete a juicio al fundador de la doctrina por su incompreensión hacia el inestimable deseo de sujeción de los hombres, por encima del don de la libertad,<sup>18</sup> juicio, por otro lado, y alegato imprescindible al hombre contemporáneo.

## Estigma y estima

La dimensión de juicio, la dimensión de exclusión, aquella otra de alcanzar mundos mejores, diferentes, justos, son estadios representativos de la cultura de Occidente,

<sup>18</sup> “El gran inquisidor”, en Dostoyevski (1960: 393-419).

esa cultura utópica acunada precisamente en las postrimerías del cristianismo. En mucho, la tensión entre afirmar lo universal indiferenciado y la afirmación de las diferencias sociales y étnicas de que hicimos referencia párrafos atrás, demarca la historia de los últimos veinte siglos, una historia resuelta en formulaciones a cual más pretendida como verdadera en la doctrina, con sus consecuencias prácticas también verdaderas: los nuevos enunciados utópicos, y, en algún momento, en exclusiones y muerte.

Una nota de relieve en el libro *Travesías de la fe* nos sirve de engarce hacia este punto. Refiere:

El factor religioso [...] es un factor clave para la construcción de comunidades de solidaridad, la negociación de la legitimidad de su presencia, la lucha por su reconocimiento social y la convivencia en medio de la lidia con la diferencia estigmatizada [...] se advierte en fuerte correlación entre migración y la diferenciación de las experiencias religiosas (Basail y García 2008: 13).

La novela *La letra escarlata* (1849) de Nathaniel Hawthorne ejemplifica, de manera singular, las anteriores reflexiones. Ya desde su primer capítulo hace notar cómo “los fundadores de una nueva colonia, cualquiera que sea la utopía de virtud y felicidad humana que proyecten en principio, siempre ha reconocido entre sus necesidades prácticas primeras la de destinar parte del suelo virgen a cementerio, y otra a solar de una prisión.”<sup>19</sup>

La dimensión utópica sorprende en la medida de su pretensión de abolir lo actual por su naturaleza de insuficiencia, de pecaminosidad o mal; mal social muchas veces, identificable también con mal moral. Desde su origen, entonces, pretende excluir las insuficiencias y el mal, excluyendo desde ese su propósito a quienes tiendan a reproducirlo de alguna manera, con voluntad o sin ella. Las comunidades utópicas tienden a convertirse en comunidades puritanas y a resguardarse en cuanto tales, vía “exclusiones de la comunidad puritana”, dice la novela (Hawthorne, 1995: 92-93).

En ella, surge como meollo la exclusión de una mujer adúltera —que de eso trata—, empecinada en negarse a revelar el nombre de su cómplice en el pecado de adulterio, y la exclusión de su hija como consecuencia, en tanto resulta fruto del pecado, afirma el carácter y sentido de la comunidad. Dice el relato:

<sup>19</sup> Hawthorne (1995: 55). Más todavía, el signo de la condena o patíbulo. “Patíbulo que se hallaba situado casi exactamente debajo del alero de la iglesia más antigua de Boston, y que parecía ser una instalación fija allí” (p. 62).

Perla había nacido desterrada del mundo infantil. Un duendecillo del mal, emblema y producto del pecado, no tenía derecho a mezclarse con los niños bautizados [...] Veía a los niños del poblado en las cunetas llenas de hierba de las calles, o en los umbrales de sus casas, divirtiéndose según los sombríos cánones que la educación puritana permitía; jugando a ir a la iglesia, tal vez; o a azotar a los cuáqueros, o a arrancar el cuero cabelludo a los indios en simulación de pelea, o espantarse unos a otros con monstruos, como si fuera brujería. Perla los veía y contemplaba intensamente, pero nunca trató de hacer amistad con ellos [...] Lo cierto es que aquellos pequeños puritanos, pertenecientes a la generación más intolerante que nunca existió, habían adquirido una vaga idea de que, en la madre y en la hija, había algo raro, algo sobrenatural, o algo que se salía de las costumbres; por eso, en su fuero interno, las despreciaban, dando a entender frecuentemente ese desprecio con insultos (Hawthorne, 1995: 92-93).

Dramático como puede parecer el sentido de exclusión de Perla, la hija del adulterio, conlleva la dimensión simbólica de condena a consecuencia de pervertir el paraíso anhelado por los fundadores de la nueva comunidad. Hester Prynne, su hija y cuantos como ellos perseveren en las prácticas anteriores del mal, nunca tendrán posibilidad de vida buena de acuerdo con las concepciones de la comunidad puritana: “¡Ya no hay posibilidad de bien para él [padre de la niña], ni para mí ni para ti! ¡No hay posibilidad de bien para la pequeña Perla! ¡No existe ningún camino que pueda sacarnos de este funesto laberinto!” (Hawthorne, 1995: 163), acongoja Hester Prynne en medio de cierto pesar, viviendo siempre al margen de la comunidad. Al final, la excomunión es precisamente eso, vida ex-común, fuera del común de gentes o comunidad, por mucho que la práctica de aquello denominado pecaminoso se extienda entre los miembros de ella. La carga moral o de pecado es una especie de marca introyectada en el alma, dice Bergson, a la manera del hierro en el ganado. Al final, se puede vivir en la simulación. ¿Qué hace la diferencia? Muchos hay en la comunidad con pecado similar al suyo. Es indudable para la novela. “Aunque [...] Hester Prynne luchaba por creer que no había ningún semejante tan culpable como ella” (Hawthorne, 1995: 87-88). De nueva cuenta la dimensión puritana con su contracara de exclusión: “ningún semejante tan culpable”; ella la verdaderamente culpable, sin merecimiento de contacto con los demás, o lo inverso: los otros sin merecimientos de contacto con ella, la tan culpable. Perenne riña de los diferentes entre sí, de los diferentes en religión, reflexionaría Primo Levi, quien sabía de los sitios emblemáticos de exclusión y castigo (Levi, 2001).

El caso de la novela es emblemático: hace referencia explícita a la migración planificada y voluntaria de una comunidad humana que anhela dejar atrás las formas religiosas y culturales observadas hasta entonces en Inglaterra y, poniendo mar de por medio, cual si se tratase del desierto en el Éxodo de los israelitas, instaurar una nueva comunidad religiosa y de solidaridad en “los desiertos” de la Nueva Inglaterra. Van con la impronta de instaurar, ahora sí, por vez primera en la época, la grandeza pura de la Iglesia primitiva. ¿Con qué herramientas, con qué nociones? El sacrificio, la austeridad, la penitencia del cuerpo y su martirio si fuere preciso, como aquel observado anteriormente por los fundadores durante las guerras religiosas. Sin embargo del anhelo, aunque transponiendo el océano en persecución de lo nuevo, lo viejo no alcanza a desprenderse de lo nuevo, ni en sus más preclaros hombres, se le ancla como segunda piel, de modo que en la comunidad y sus mentores “las prácticas acordaban mejor con la vieja y corrompida Roma que con la luz más clara de la Iglesia nueva” (Levi, 2001: 139).<sup>20</sup>

La exclusión de los no observantes es el tema dorsal de la novela, hemos anotado párrafos atrás. Exclusión para vivir en las márgenes del poblado,<sup>21</sup> siempre con el estigma moral y simbólico (la letra A escarlata);<sup>22</sup> exclusión a través del mar y afianzamiento del estigma simbólico introyectado de manera indeleble cual marca de Caín;<sup>23</sup> exclusión por muerte y por no reconocimiento de la diferencia

---

<sup>20</sup> Dice la cita textual: “Su trastorno interior le condujo a prácticas que acordaban mejor con la vieja y corrompida fe de Roma que con la luz más clara de la Iglesia en que había nacido y se había criado. En el ropero secreto de Mr. Dimmesdale, bajo candado y llave, había un látigo lleno de sangre. Este teólogo protestante y puritano lo había aplicado con frecuencia sobre sus propios hombros, riéndose amargamente mientras tanto, y azotándose más despiadadamente a causa de aquella risa amarga. También era costumbre suya, como la de muchos otros piadosos puritanos, guardar ayuno; pero no lo hacía como ellos, para purificar el cuerpo y convertirlo en el medio más adecuado para las revelaciones celestiales; lo hacía rigurosamente y hasta que las rodillas le temblaban de flaqueza, como acto de penitencia.”

<sup>21</sup> Dice la novela: “su relativa lejanía la dejaba fuera de la esfera de aquella actividad social que ya marcaba las costumbres de los emigrantes [...] En aquella pequeña y solitaria morada se estableció Hester con su hija, con los escasos recursos que poseía, y con el permiso de los jueces, que seguían manteniendo una vigilancia inquisitorial sobre ella” (Hawthorne, 1995: 83).

<sup>22</sup> La letra A escarlata era en ella, y le era como “raíces y cadenas de su alma” (Hawthorne, 1995: 82).

<sup>23</sup> La escena, en la novela, no deja de remitir a la disquisición de Henri Bergson en torno a la culpa, a la introyección del sentido de culpa ante “delitos” definitivos, sancionables por una especie de conciencia natural, que no necesariamente por exigencia legal, como sería

particular. En definitiva, exclusión, que es el no participar de la comunidad y sus bienes, porque sin exclusión tampoco hay comunidad e institucionalidad, no hay identidad, como también ocurre, narrativamente, en partes de la obra de Revueltas.<sup>24</sup>

Es de notar en la novela *La letra escarlata* cómo la exclusión funciona en respuesta a la trasgresión de un comportamiento normativo institucionalizado y no de un principio o hecho de doctrina, es decir, una trasgresión de orden cultural. Conviene, en el caso, actualizar la reflexión de las distancias entre fe y cultura, entre fe y culto, entre fe y religión, pues de ninguna manera se identifican entre sí, aun cuando en la práctica con frecuencia se las imbrique. En la novela *La letra escarlata*, la trasgresión supuestamente “religiosa” es identificada con la procreación fuera del matrimonio, como si el acto de la reproducción humana dentro o fuera de una institución resultara en sí mismo importante para el pensamiento religioso y su práctica cuando se trata de sucesos diferentes. En ese sentido, la novela permite mirar hasta qué punto cultura y religión pueden llegar a subsumirse o sustituirse en las prácticas sociales; hasta qué punto las condenas encadenan su carencia de racionalidad y llegan a conducir a estigmas, juicios sumarios, tragedias. Lo dice con claridad: “Cómo cuadraba a gentes para quienes religión y ley eran casi idénticos, y en cuyo carácter estaban ambas tan perfectamente mezcladas que los actos de disciplina pública, desde los más leves hasta los más severos, se volvían venerables y terribles” (Hawthorne, 1995: 58).

De eso trata el suceso novelado: la trasgresión objeto de juicio y estigma se ancla en el adulterio, considerándolo tal por la posibilidad de culpa sexual de alguno de los maridos existentes en la comunidad. Un supuesto, pues la mujer se niega a referir el nombre del padre de su criatura. Carga ominosa, entonces, condenable, reprehensible, excluyente de la vida social so pena de contaminarla es la maternidad extramatrimonial. Para los mundos de la novela, representación de los mundos puritanos de las iglesias de nuevo cuño, existe, en última instancia, un temor hacia formas laterales a la institución, en tanto atentan a su posible consolidación. La

---

el caso del homicidio; véase Bergson, 1996. De allí provienen, también, las consideraciones en torno a la llamada “ley natural” inscrita en los corazones de los hombres. Véase por ejemplo Schillebeeckx, 1968. Dice la novela, a propósito de la marca: “sagrada como en el caso de Caín, la marca escarlata defiende de la muerte” (Hawthorne, 1995: 154).

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, una página de *Los errores*: “*La voz del Partido es la voz de Dios* [...] ‘Cierto. No porque Dios exista; eso está descartado. Sino porque nosotros representamos la única verdad, la verdad histórica’ [...] *Pues nosotros somos la esperanza, y además, tenemos la razón...*” (Revueltas, 1964: 340-341).

institución refulge como central, primordial, en demérito de aquello sustantivo en su origen denominado carisma.

Entre las tensiones, precisamente, de la Iglesia cristiana, sea católica como en sus orígenes o bien protestantes históricas o evangélicas de nuevo cuño, lo crucial de ellas es pretender libertad en sus orígenes y luego afirmar apego inextricable a la ortodoxia, identificada ésta con institución. Bien son ciertos los rechazos iniciales de Martín Lutero o de Calvino o de Zuinglio hacia la institución cristiana de Roma con su cauda de “tradicción” e interpretación a partir de ésta, en pos de la libertad de interpretación. Un suceso de efectos invaluable para la historia de Occidente. Pero muy pronto para advenir en nuevas instituciones con su regulación doctrinaria y jerárquica a la manera de la anterior. El furor de la sangre y la intolerancia, imbricada en la ruta de tales ortodoxias, ha teñido hasta nuestros días los suelos de las cada vez mayores denominaciones poseedoras de la verdad y, en consecuencia, de la exclusión. Y, en general, siguen reproduciendo las instituciones del derecho romano, herencia de Constantino y Justiniano, bautizadas como sacramentos, sacramentales o cultos y, en cuanto tales, con obligatoriedad ineludible.

La institución “cristiana” trasgredida por la mujer adúltera de la novela *La letra escarlata* es el matrimonio. Pero el matrimonio nada tiene que ver ni con moralidad ni con credulidad o fideísmo. Son estadios totalmente diferenciados. Es la necesidad ideológica de las instituciones (religiosa y civil) la que disuelve el velo de diferenciación para hacer posible su eje de sumisión y de dominio. Una nota, por ejemplo, de Mircea Eliade en su *Diario íntimo de la India* (1997) reflexiona: “es falso decir que la institución del matrimonio en Occidente es la obra principal del cristianismo. No. El matrimonio es la obra principal de la romanidad porque es un contrato. Es verdad que la iglesia cristiana le confiere un valor religioso, trascendental a este contrato, pero eso es secundario.”<sup>25</sup> La sustancia del matrimonio, su “esencia

---

<sup>25</sup> La cita de Eliade continúa de la siguiente forma: “Las características del cristianismo son: vivir en el Espíritu Santo, participar en la naturaleza carismática de la Iglesia y la “cristianización” [Cristo hecho carne]. El matrimonio juega un papel mucho más destacado en el hinduismo. En él el matrimonio es un contrato a través del cual los integrantes se integran a la serie invisible de los antepasados. De esta manera, es indispensable para el cumplimiento de las funciones religiosas, porque todo sacrificio (contrato supranatural con los dioses y antepasados) tiene que ser realizado por el esposo ayudado por la esposa. Más aún, el matrimonio es, para la mujer, un sustitutivo de la iniciación religiosa. Solo un hombre puede y debe ser iniciado, en cuanto llega a la pubertad. La iniciación de la mujer es el mismísimo acto del matrimonio. (No me interesan los orígenes de esta institución). El hecho es que el matrimonio es concorde y obligatorio con la función religiosa. Cosa que no ocurre con el cristianismo” (Eliade, 1998: 77). Vale hacer la anotación de que Foustel

es su aspecto legal”, reflexiona Bertrand Russell, para quien, “la institución legal no hace más que incorporar una costumbre existente no sólo entre los primitivos, sino entre los monos y otros varios animales” (Russell, 2001: 99).<sup>26</sup>

El pensador del fenómeno religioso, como fue Eliade, puede diferenciar entre las cuestiones relativas a fe, religión, tradición, cultura, sus nexos y diferencias. Existen trabajos ejemplares al respecto.<sup>27</sup> Para el no especialista en el tema las diferencias no son evidentes; lo evidente, más bien, es lo imbricado de ambos ámbitos y cómo se condicionan recíprocamente. Para el caso de Occidente, el pensamiento y en particular la literatura “presuponen un contexto cultural informado y conformado por el cristianismo” (Vahanian, 1970: 11),<sup>28</sup> independiente de la confesionalidad o irreligiosidad de sus autores. Ese contexto cultural conformado por el cristianismo, más allá de las simbolizaciones aún vitales que puedan propiciar a pueblos y comunidades humanas, ha implicado también, y de manera profunda, desilusión y desencanto.

### Desencanto, de ese encanto

De desilusión y desencanto se ha hecho eco el escritor norteamericano William Faulkner, particularmente en su novela *El ruido y la furia* (1946), en su condado inencontrable e innombrado al sur de los Estados Unidos.

Los cuatro momentos de la novela juegan con la simbología cristiana de: a) la Navidad, b) la caída o fruto prohibido, c) el paraíso perdido o Pascua y d) la redención. La simbología de la Navidad presenta el mundo de la inocencia, mundo anterior a la caída; la simbología de la caída o fruto prohibido se halla explicitada en la virginidad de Caddy, una “Caddy que no quiere que la salven [porque] ya no tiene nada que merezca la pena ser salvado porque ya no puede perder nada que

---

de Coulanges en su estudio sobre la familia romana también establece esa relación con los antepasados a través de los ritos ante el hogar de los lares familiares. Pero, claro, es una institución romana antes que cristiana. Véase Coulanges (1971).

<sup>26</sup> Morgan, en su estudio clásico de *La sociedad primitiva*, se adentra en la diversidad de modelos matrimoniales, contractuales y maneras institucionales de procreación sin cargas culturales de religión o moral. Para la revisión histórica del tema es imprescindible el libro de Coontz (2006).

<sup>27</sup> Véase por ejemplo Tillich (1959) o Lecquerc (1973).

<sup>28</sup> Prosigue el enunciado del autor: “Esta distinción y sus aplicaciones son también válidas en otros dominios que el de la literatura. Consideramos cristiano no solo lo que participa de la vocación cultural del Cristianismo, sino también lo que se desvía de ello, o, en términos de una alianza religiosa o ideológica, parece contradecirlo.”

valga la pena” (Faulkner, 1997: 332); la simbología del paraíso perdido o Pascua se expone como cuerpo general de la novela; la simbología de la redención está simbolizada en el sermón del predicador, aquel que dice: “¡Tengo el recuerdo y la sangre del cordero!” (Faulkner, 1997: 291 y ss.). La simbolización, sin embargo, sirve para plantear cuestiones críticas fundamentales de nuestra época: por un lado, el no ir a ninguna parte: ¿quién va hacia el pueblo inencontrable, quién es real allí, a qué pertenece cada quien, cuál la identidad que le compone? Nadie es ciudadano en el sitio que no le es. Por otro lado, el hecho mismo de la salvación: para que ésta exista se requiere de una expectativa, pero para que la expectativa también exista se requiere del tiempo. Sin el tiempo, en su estructuración de pasado, presente y futuro, no hay un para qué o por qué de futuro. Más si consideramos que “the time is money.”

En la novela, tanto la recurrencia a los relojes, particularmente en el segundo capítulo, como los largos párrafos sin puntuación y, por ello mismo, sin flexión uniforme del aliento ni direccionalidad normada; lo mismo que el largo largo sermón, la elipse de la novela no demarca un tiempo cronológico cuanto un presente pleno, si como tal figuramos que sólo el presente es, y se contienen en él, pasado y futuro: una continua expresión siempre de presente. Quentin, el narrador, retrae las palabras de su padre cuando le entrega el tiempo, simbolizado en el reloj que había sido de su abuelo. Le dice:

Quentin, te doy el mausoleo de toda esperanza y deseo; es más que penosamente posible que lo uses para conseguir la *reductio ad absurdum* de toda experiencia humana, lo que no satisfará tus necesidades individuales más de lo que satisfizo las tuyas o las de tu padre. Te lo doy, no para que recuerdes el tiempo, sino para que consigas olvidarlo de vez en cuando durante algún momento y no malgastes todo tu aliento intentando conquistarlo. Porque ninguna batalla se gana jamás, como él decía. Ni tan siquiera se libra. Sólo el campo de batalla revela al hombre su propia locura y desesperación, y la victoria es ilusión de filósofos e idiotas (Faulkner, 1997: 85).

En la noción de tiempo planteada por el autor, dos vertientes aparecen como complementarias. La una, como la expresión rampante de la limitación de todo en el mundo; expresión, por ejemplo, de ninguna postrimería, no paraíso hacia delante, no infierno al final o al principio: infierno en la vida de cada ser humano, en el seno de su existencia. Desde la expresión de Quentin: “Padre dice que un hombre es la suma de sus desgracias. Un día piensa que la desgracia se cansará, pero entonces el

tiempo es tu desgracia, dice padre. Una gaviota en un alambre, arrastrada y sujeta a través del espacio” (Faulkner, 1997: 86).

Pero esa misma limitación, “gaviota a través del espacio”, abre la posibilidad contradictoria a lo inesperado. Entonces, aunque ya conocemos nuestra totalidad, destino como se empeña la novela en reticular, el acaso aparece allí, un tanto en lo inesperado, un tanto en el agotamiento. Quién sabe si el circuito del tiempo agota al ser humano; le permite, en realidad, sentido de vida en plenitud en cada presente. Una especie de existencialismo a los estilos de Sartre y el San Agustín de sus *Confesiones*: “Un cuarto de hora todavía. Y después ya no seré. Las palabras más pacíficas. *Non fui. Sum. Fui. Non sum.* Una vez oí campanadas no sé dónde. Mississipi o Massachussets. Shreve tiene una botella en su baúl. *Fuí. No soy... Soy... No era*” (Faulkner, 1997: 177).

Una reflexión en torno a la perspectiva agonista y desesperada del tiempo que, ponderada en estas notas, nimba al mundo y a los personajes de la novela *El ruido y la furia*, o mejor, al mundo y a los personajes del imaginario condado de Yoknapatawpha, el espacio mítico de las novelas de Faulkner; una reflexión, señalo, que invita a una discusión pormenorizada, la ofrece el escritor luterano Gabriel Vahanian, quien entre sus muchas palabras propone las siguientes:

Cuando el tiempo se parece a una cédula, entonces la existencia temporal se vuelve una maldición, de la cual hay que huir sin nunca obtener victoria incluso a través del suicidio. Quentin se da cuenta de esto cuando dice: “Porque padre decía que los relojes asesinan el tiempo. Decía que el tiempo está muerto mientras es marcado por ruedecitas minúsculas; sólo cuando el reloj se detiene puede surgir el tiempo a la vida.” Lo que viene a decir que el ser, el nuevo ser, es cuando el tiempo surge a la vida. Pero ¿cómo surge el tiempo a la vida? Propone que se trate de la consideración de la Pascua y reflexiona en cómo el suceso de Josué que, según el relato bíblico detuvo el día para alcanzar la victoria, se trata de una expresión de consideración diferente del tiempo. Dice: “¿no fue porque en la visión del mundo de sus contemporáneos el mundo no era un reloj que giraba? El hecho importante no es si Josué realmente paró el sol, sino la actitud humana que tal imagen evoca. Pero nosotros ya no somos capaces de darnos cuenta de la realidad humana desde ninguna posición ventajosa. La sustitución de la visión del mundo imanentista por la trascendental y la atrofia de la dimensión sacra de la existencia han dado por resultado una rutina determinista como concepción del tiempo, o la vida «gobernada» por la suerte (Vahanian, 1970: 102-103).

El planteamiento de este escritor, en el sentido de que “nosotros ya no somos capaces de darnos cuenta de la realidad humana desde ninguna posición ventajosa”, guarda los implícitos de que existió otro tiempo en que sí se daban cuenta de la realidad humana desde alguna posición ventajosa; de que es preciso darse cuenta desde una posición ventajosa; de que lo ventajoso reviste características de valor que modifican cualquier otro tipo de mirada. Es posible que sea así, pero es eso precisamente lo que ha cambiado de perspectiva como tratamos de reflexionar aquí. El momento señero, en la literatura, en que se formula la puesta en entredicho de esa mirada ventajosa, que es la mirada de las postrimerías, se da en la novela de Fiodor M. Dostoyevski *Los hermanos Karamazov* (1880), sin duda la gran novela moderna que por primera vez plantea las dudas en torno a la existencia o no de Dios, al hecho de que Dios haya creado al hombre o el hombre a Dios, a la posibilidad de una ética sin Dios, al papel de las iglesias en el mundo y la sociedad, de los revolucionarios, etcétera, cuestiones acuciantes en Dostoyevski y la sociedad de su época, de lo cual nos ocuparemos en la siguiente entrega. De allí que no propongamos, de momento, ningún apartado de conclusiones.

## Bibliografía

- Andrzejewski, Jerzy (2004), *Las puertas del paraíso*, Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (2007), *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Basail Rodríguez, Alain y María del Carmen García Aguilar (2008), *Travesías de la fe. Migración, religión y fronteras en Brasil/México*, México: UNICACH.
- Bergson, Henri (1996), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid: Tecnos Editorial.
- Bernanos, George (1954), *La impostura*, Buenos Aires: Troquel.
- Bernanos, George (1964), *Los grandes cementerios bajo la luna*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Bernanos, George (1990), *Bajo el sol de Satán*, Madrid, España, Ediciones Cátedra.
- Blancarte, Roberto (comp.) (1996), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardenal, Ernesto (2003a), *Las islas extrañas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardenal, Ernesto (2003b), *La revolución perdida*, Managua: Anama Ediciones Centroamericanas.
- Cesbron, Gilbert (1953), *Los santos van al infierno*, Barcelona: Ediciones Destino.
- Coulanges, Foustel de (1971), *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Editorial Porrúa.
- Chenu, D. M. (1960), *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona: Sal Terrae.

- Coontz, Stephanie (2006), *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó al matrimonio*, Barcelona: Gedisa.
- Dostoyevski, Fiodor M. (1960), *Los hermanos Karamazov*, Madrid: Aguilar.
- Eliade, Mircea (1998), *Diario íntimo de la India 1929-1931 Novela indirecta*, Valencia: Pre-Textos.
- Faulkner, William (1997), *El ruido y la furia*, Barcelona: Círculo de Lectores.
- Febvre, Lucien (1956), *Martín Lutero*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Garaudy, Roger y Quentin Lauer (1969), *Marxistes et chrétiens face à face*, Paris : Arthaud.
- Garaudy, Roger (1971), *Reconquête de l'espoir*, París: Grasset.
- Garaudy, Roger (1977), *Pour un dialogue des civilisations*, París : Denoël.
- Girardi, Jules (1971), *Diálogo, revolución y ateísmo*, Salamanca: Sígueme.
- Hawthorne, Nathaniel (1995), *La letra escarlata*, Madrid: Valdemar Gótica.
- Lecqlerc, Jaques (1973), *Religión, ideología y política*, España: Sal Terrae.
- Levi, Primo (2001), *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores.
- Löwy, Michael (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Maalouf, Amin (1989), *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid: Alianza Editorial.
- Mauriac, François (1957), *Novelas escogidas*, Madrid: Aguilar.
- Metz, Johan Baptist (1970), *Teología del mundo*, Salamanca: Sígueme.
- Naipaul, S. V. (1984), *Entre los creyentes. Un viaje por tierras del Islam*, Barcelona: Quarto-Lasser.
- Naipaul, S. V. (2002), *Al límite de la fe. Entre los pueblos conversos al Islam*, Madrid: Debate.
- Paz, Octavio (1987), *México en la obra de Octavio Paz II*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Revueltas, José (1964), *Los errores*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Revueltas, José (1967a), *El luto humano*, en *Obra literaria*, vol. I, México: Empresas Editoriales.
- Revueltas, José (1967b), *Dormir en tierra*, en *Obra literaria*, vol. II, México: Empresas Editoriales.
- Russell, Bertrand (2001), *Matrimonio y moral*, Madrid: Cátedra.
- Sáinz, Gustavo et al. (1973), *Conversaciones con José Revueltas*, Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Schillebeeckx, Edward (1968), *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sicilia, Javier (2012), *El fondo de la noche*, México: Mondadori.
- Steiner, George (2001), *Nostalgia del absoluto*, Madrid: Siruela.
- Tillich, Paul (1959), *Theology of culture*, Nueva York: Oxford University Press.
- Vahanian, Gabriel (1970), *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era poscristiana*, Madrid: Marova.
- Zolá, Emilio (2002), *La bestia humana*, España: Renacimiento.