

“¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los españoles!”: religión e identidad en la narrativa de la Revolución Mexicana

Antonio BARREÑADA GARCÍA. Universidad de León

*"Gemían los rebaños
los caminos llenábanse de lúgubres cortejos.
Una congoja de holocaustos viejos
Ahogaba los silencios campesinos"*
Amado Nervo
"La sombra dolorosa"

"MADRE MÍA DE GUADALUPE
TÚ ME HAS DE FAVORECER
PARA NO RENDIR LAS ARMAS
HASTA MORIR O VENCER"
(Corrido)

El 15 de septiembre de 1810 el "Cura Hidalgo" –párroco del pueblo de Dolores– se pone al frente de una masa de campesinos e "inicia" el proceso de guerra que conducirá a la emancipación de la que fuera la "Nueva España" respecto de su vieja metrópoli. Para la Historia (que "es lo que de ella se dice") quedó el llamado "Grito de Dolores".

Cien años más tarde –tan sólo unos pocos después de que aquella vieja metrópoli haya dejado de serlo definitivamente– cuando se están consumiendo los últimos fuegos de los festejos con que el pueblo y el gobierno de México conmemoraban su constitución como estado independiente, estallaba la rebelión armada en la que convergerían diversos procesos violentos que, a lo largo de un período extenso, pretendieron conseguir la transformación del viejo estado centenario en un nuevo México. Cien años después de la Independencia se luchaba por la Liberación. Entre las tropas insurrectas están presentes las imágenes de la Virgen del Tepeyac y se gritan nuevamente las viejas consignas que, frecuentemente, dedican especial atención a la "salud de los gachupines".

Tópicos se han hecho los debates sobre el establecimiento de límites cronológicos para el proceso conocido como Revolución Mexicana. Incluso, no resulta fácil la coincidencia en la entidad misma referida por esa etiqueta: si la "Revolución Mexicana" consiste en un proceso democrático-burgués con distintas fases, "ritmos revolucionarios", grados de desarrollo y distintos estratos de protagonistas (obrerros, campesinos, clases medias, oligarquías,...) o, como indicara Jean Meyer, son varias las revoluciones mexicanas que existen en el espacio, en el tiempo y en el entramado social (las norteñas, de Madero, Carranza y los sonorenses, la del sur de Zapata o la "cristera" del altiplano, entre otros posibles ejemplos).

Si –soslayando, entre otros, los antecedentes de junio de 1906 en Cananea, la fundación de los Círculos de Obreros Libres y el Partido Liberal de los Flores Magón– se ha venido a aceptar el Plan de San Luis de octubre de 1910 como detonante del proceso, por cuanto supone de manifestación pública de rebeldía frente a la dictadura de Porfirio Díaz y se ha entendido que esta proclama promueve los alzamientos armados del mes siguiente, no ha sido tan fácil convenir en la datación de un acta de clausura de las hostilidades, de los enfrentamientos, o en un parte final de guerra.

Para los entusiastas del cronómetro que fija una historia estanca se podrían señalar las 17 horas del día 2 de mayo de 1917 (momento en que Venustiano Carranza jura la Constitución de Queretaro ante el Congreso) como punto culminante del proceso. Con ello se estaría en consonancia con algunas opiniones de quienes consideran el paso del Primer Jefe a Presidente constitucionalista como momento que pone fin a la etapa "destruktiva" de la Revolución. Una década más de luchas por el poder (con la violenta desaparición de los protagonistas) o significativos procesos considerados involucionistas (como la Guerra o Revueltas "Cristeras") se desarrollarán todavía antes de que el régimen post-revolucionario se institucionalice; antes de que el ciclo se cierre (¿en falso?).

No menos tónica ha sido y sigue siendo la falta de acuerdo en cuanto a la catalogación de obras literarias que pueden ser agrupadas bajo el epígrafe de "Novela de la Revolución Mexicana".

Guías de narradores como la de Max Aub (Aub, 1969); profundos estudios sobre el Proceso, como los de Marta Portal (Portal, 1977); reflexiones como las de Adalbert Dessau –para quien *Al filo del agua* (1947) de Yáñez concluía el ciclo–, Francisco Javier Ordiz –que lo extiende hasta la segunda mitad de los años 50–; autorizadas opiniones, como la de Carlos Fuentes (Fuentes, 1969, p.15) considerando que *Pedro Páramo* (1955) de Rulfo lo cierra como "llave de oro", u otras que estiman *La muerte de Artemio Cruz* del propio Fuentes (1962) como clave de ese arco novelador; nuevos estudios presentados en encuentros monográficos, como los recientemente puestos en marcha en Sevilla (Barroso, 1996) y otras consideraciones (Rojas, 1975) que hacen llegar a relatos del ámbito chicano, como *Pocho* (1970), de

José Antonio Villarreal, *Barrio Boy* (1971) de Ernesto Galarza, e incluso *Peregrinos de Aztlán* (1991) de Miguel Méndez, epígonos de la Novela de la Revolución, ensanchan hasta el espacio de obras que desarrollan su nuevo drama en la caja negra del recuerdo (si no es que éste se convierte en mero telón de fondo para la narración, al modo de lo que muy recientemente, en soporte cinematográfico, se realizaba en *Un embrujo*, de Carlos Carrera) los límites de este mundo narrativo.

Elena Barroso Villar sintetizaba esta indefinición al manifestar que

La novela de la Revolución Mexicana, uno de los fenómenos literarios más amplios y elocuentes de la literatura hispanoamericana, configura un conjunto de relatos cuyo cosmos narrativo tiene que ver con aquella convulsión del país. Nacido casi con los acontecimientos primeros, permanece abierto, si bien es obligado precisar que no hay opinión unánime acerca de su limitación cronológica final. (Barroso, 1996, "Introducción", p. 9)

No podemos pretender revisar el nomenclátor de este extenso conjunto de relatos, ni pretendemos tampoco agotar las variaciones sobre un determinado tema a lo largo de todo ese extenso ámbito. Nomás intentamos considerar algún aspecto del lugar ocupado por la ideología religiosa de origen colonizador hispánico, el mestizaje y la religiosidad resultante en la formación de la conciencia de los hechos revolucionarios desarrollados en México a partir de 1910, los elementos iconográficos surgidos en el desarrollo de esa conciencia y la presencia de estos elementos en la novelística enmarcada en el difusamente cerrado *Ciclo de la Revolución*.

Pretendemos incidir sobre esos aspectos que consideramos resultantes de la "transposición religiosa" y que, inmersos en una situación caracterizada por el anticlericalismo y el anticolonialismo, resultan integrados en la afirmación como Nación de México frente a España y se resuelven en la "legitimación religiosa", respuesta a la "orfandad" mexicana. Nomás, esto pretendemos.

Al diseccionar minuciosamente el "*Proceso*" Marta Portal observa que "una de las notas políticas de la Revolución Mexicana que se hizo letra de ley en 1917 es el anticlericalismo" (Portal, 1977, p. 301).

Se entiende que el enfrentamiento con la Iglesia Católica viene propiciado por el abandono que ésta venía haciendo desde los tiempos coloniales de su vocación misional, alineándose con las oligarquías criollas, y considera la gran investigadora que

La religión católica es una religión impuesta por el conquistador, superpuesta a anteriores creencias, como lo fue la lengua. Pero así como la tras-culturización lingüística implica, a la larga, un cambio íntimo, una sustitución involuntaria de la forma interna del lenguaje indígena por la forma

colonizadora, (...) la religión transpuesta sólo exige la actitud externa, el ritual del culto, dejando la conciencia y la voluntad en libertad para adherirse o no íntimamente al nuevo orden sobrenatural. (*Ibidem*)

La exacerbada defensa del indio frente al conquistador de Fray Antonio de Montesinos, de Fray Bartolomé de las Casas, de Fray Juan Ramírez y tantos otros; los tiempos evangélicos de los "doce" franciscanos y sus misiones; la apologética del ser nacional del dominico Fray Servando Teresa de Mier (conocido como "José Guerra"), de tantos miembros ilustrados de la poderosa Compañía, o el liderazgo emancipador de los guerrilleros Miguel Hidalgo y Costilla, José María Morelos y Pavón, José María Mercado y tantos otros, todo ello y tanto más, no puede haberse resuelto en un absoluto abandono, en una consumada traición, lo cual justificaría el declive, la defenestración de la ideología y la operatividad del catolicismo en el México finisecular.

La "Constitución y Reforma" del 57 se constituyó en un avanzado proyecto de estado liberal que el porfirismo vino a interrumpir con las claudicaciones que el anticlericalismo español contemplaba

Pocas, poquísimas escuelas, muchos miles de frailes con sus respectivos conventos y planteles de envilecimiento,... (Saratoga, M., "El Nerón Mexicano", *Tierra y Libertad*, Barcelona, 24,VIII, 1910, p. 10, *apud* Delgado Larios, 1993, p. 18)

con la misma óptica con que lo hacen los propios revolucionarios mexicanos

...Señalando el cielo con un dedo demoniaco y deletreando páginas de absurdos libros, corre el sacerdote a la casa de la ignorancia; predica la caridad y se enriquece en el despojo; habla mentira en nombre de la verdad, reza y engaña; trabaja, trabaja. ¿Para que trabaja? Para embrutecer a los pueblos y dividirse con los déspotas la propiedad de la tierra... (Praxedis G. Guerrero, "Trabajando", *Regeneración*, nº 6, Los Ángeles, 8 oct. 1910, *apud* Somoza/Miguélez, ..., p. 39)

La Iglesia, en la Nueva como en la vieja España, estableció ese sistema de relación con el Estado en el que el apoyo mutuo, la integración, produjo el "clericalismo estatalista" o el "estatalismo clerical" en el cual se confunden ciudadano y creyente. No podemos obviar que la España de la Conquista se define más en cuanto a un concepto religioso que a una idea política. Diría Azorín que en la España del XVI "la religión constituye la patria".

Pero, significativamente, frente a lo que aconteció en la Península, la Iglesia en las Américas limitó la autoridad del estado y se constituyó en alternativa a éste que supo sobreponerse al declive del poder civil colonial.

Tanto en México como en España el clericalismo precipitó un anticlericalismo igualmente radical e intransigente, reactivo frente a una sociedad jerárquica regida por un Estado-Iglesia.

Las furias iconoclastas populares de la Revolución mexicana, y —con gran similitud— cuanto proceso revolucionario en el primer tercio del XX en España ocurre, no dejan de reflejársenos como resurgir de la medieval violenta confrontación entre los defensores de la evangélica pobreza y la "abominable Babilonia".

Para los conservadores y católicos militantes tanto la *Pax* porfiriana como la Restauración en el caso de España representaban un balance positivo, en tanto que la Revolución y los brotes revolucionarios peninsulares se enfocaron como destrucción de la obra civilizadora, barbarie, vuelta a la anarquía.

Para los partidarios del cambio, para los liberales y para los anticlericales (no siempre coincidentes), la Revolución mexicana aparecía como el primer impulso social regenerador del siglo XX, que se producía en un país hispánico, y que coincidía en gran manera con el propio regeneracionismo español.

Desde España la Revolución mexicana se contempla en sus múltiples aspectos con las contradictorias visiones que los distintos sectores tienen tanto del estricto acontecer revolucionario ultramarino como de la misma situación española y de los problemas de transformación del régimen establecido que ésta arrastra. Desde España la situación mexicana se vive intensamente como trasunto de la reflexión crítica sobre el propio "Problema de España" y como orientación sobre las posibles vías de solución al mismo.

Desde México, la España de las semanas y las décadas trágicas, la tierra de donde venían los anarquistas como Florencio Bazona —apoyo de los Flores Magón en su *Regeneración*—, José Muñúzuri —editor de *El Hijo del Trabajo*—, Juan B. Villarreal —que presidiera el Gran Círculo de Obreros de Zacatecas—, o Amadeo Ferrés, impulsor de la Constitución de la Casa del Obrero, esa España no puede ser contemplada a la misma luz que la patria de la numerosa colonia integrada tanto por las oligarquías de hacendados y comerciantes que vivieron estrechamente vinculados a la elite del régimen porfiriano, plutócratas como Avelino Montes, monopolista del hanequén que se vio involucrado en el apoyo económico más directo a sectores reaccionarios, tantos otros comerciantes de abarrotes, de las "tiendas de raya" o de otros comercios que, como en el caso de la toma villista de Torreón, se convirtieron en objetivo preferente del asalto de las tropas revolucionarias. Cuando en una segunda ocasión los hombres de Villa atacaron esa misma ciudad, el "Centaurus" hizo expresa en una nota de prensa (Illades, 1985, 195) la situación con respecto a aquellos españoles:

De conformidad con concepto que tengo de la justicia, deseo notificar a todos los gobiernos extranjeros que tengo informes positivos que los *espa-*

ñoses residentes en Torreón están apoyando a las fuerzas federales de allí, y que es mi objeto *ejecutar* a esos españoles si los capturamos. Estoy haciendo esa declaración ahora para que no se exprese sorpresa más tarde, y para dar a los españoles la oportunidad de abandonar el país antes de que caigan en mis manos.

Espero que este aviso que doy a los estados y a España, será aceptado como un aviso amistoso. La última vez que tomamos a Torreón cogí a setenta y un españoles, quienes me prometieron que no harían otra vez armas contra mí; pero ahora he descubierto que todos los españoles en Torreón están armados, y repito que los *fusilaré* si los cojo y echaré del país aquellos contra quienes no tengo pruebas.

Indudablemente, los enemigos "gachupines" se identifican dentro del mismo esquema con los miembros del estamento (y, aquí, aún lo es) religioso. Desde las altas dignidades "romanas" hasta el desplazado clero rural y menor, pasando por una importante clase de formadores, educadores, integrados en las poderosas órdenes religiosas de las que el jesuitismo es manifiesto exponente. Los jesuitas, máximos propagadores de la devoción y el Patronato de Nuestra Señora de Guadalupe, del Sagrado Corazón y San Luis Gonzaga; los jesuitas, cuya expulsión de los dominios de Carlos III provocó la primera significativa revuelta "nacional" mexicana contra el Soberano español.

No se hace muy difícil incidir en la importancia del papel jugado por las ideologías emanadas de los ámbitos religiosos en el afianzamiento de las conciencias regionales, nacionalistas y nacionales.

La adecuación a una determinada nacionalidad emergente del modelo hecho clásico de las *escrituras sagradas* no ha sido ocasional ocurrencia de movimientos religiosos minoritarios (al estilo del *Libro* del profeta Joseph Smith). Tampoco "la religión es la patria" es un concepto operativo únicamente en el XVI hispánico.

Jacques Lafaye –discípulo de Marcel Bataillon– publicó en 1974 en Gallimard (y en 1977 apareció en español, en el FCE) su minucioso estudio sobre la espiritualidad sincrética como integrante de la conciencia mexicana, titulado *Quetzalcóatl et Guadalupe (La formation de la conscience nationale au Mexique)*, en el cual se profundiza en las claves de la yuxtaposición religiosa ocurrida en la Nueva España entre las creencias precolombinas y las aportadas por los españoles. Tomando como eje central la correspondencia sincrética de Quetzalcoátl con Santo Tomás y la diosa madre Tonantzin con la Virgen de Guadalupe, Lafaye hacía fluir la configuración nacional mexicana por el cauce de la Religión.

En el prefacio a esta obra Octavio Paz nos recordaba con Ortega y Gasset

que "la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias. Un hombre se define más por lo que cree que por lo que piensa". (Lafaye, 1977).

Que la crisis de las instituciones religiosas clásicas haya sido en determinados momentos significativa no ha implicado la caída de la religiosidad. Es más: tales crisis han sido coincidentes con la reafirmación del sentir religioso, especialmente de un pueblo como el mexicano, que, "después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional" (Lafaye, *loc. cit.*).

El pueblo, protagonista "coral", es una constante evidente en obras de la Revolución y, si bien en las más tempranas pervive la "excusa" realista de la referencia biográfica individualizada, en las "nuevas" (superrealistas y neorrealistas fueron consideradas) –incidentes sobre el punto de vista psicológico y la realidad interior– como *Al filo del agua* o *Pedro Páramo*, ese pueblo se caracteriza recurrentemente como marcado, engendrado y enterrado, por una conciencia religiosa, católica –ortodoxa y heterodoxamente entendido (creencia y transgresión)– que define, domina, limita y explica los dramas que se desarrollan.

La Novela de la Revolución muestra la distorsión generada entre los novelistas que la relataron, rememoraron o utilizaron y el pueblo que la realizó (novela para el pueblo, con el pueblo como protagonista, pero hecha por "catrines"). La Novela de la Revolución da fe, también, de la distorsión obrada entre el pueblo en armas a la sombra de los caudillos del Panteón oficial y el pueblo aferrado a María Santísima y a Cristo Rey. La consideración, el estudio de la novela de la Revolución manifiesta esa misma distorsión, y, no puede dejar de apreciarse que la obra de escritores como el propio Juan Rulfo, Elena Garro o Fernando del Paso no ha gozado del mismo tratamiento que "la otra" –casi pareciera "la única"– novela de la Revolución. No cabe confrontar posiciones ideológicas, ni siquiera temáticas; ni se pretende acentuar el papel de novelas como *Los Bragados*, de José Guadalupe de Anda, que presentan una rígida interpretación vinculada con una determinada actitud religiosa. No es necesario.

No es "cristera" la novela que más patentiza el hecho religioso. *Al filo del agua* es fundamentalmente, por literaria, ambigua. El conflicto repetidamente señalado como medular, la confrontación *tradición/modernidad*, (inmovilidad / movimiento), utiliza a la religión como condensador de aquella frente a lo que, entorno a una incipiente –desdibujada– revolución, se avecina. No es que pretendamos considerarla, precisamente, apologética, pero no resulta fácil acercarse al mundo de ese "lugar del Arzobispado, cuyo nombre no importa recordar" sin una más que mínima culturización en lo católico. Casi resulta difícil sin una cuidada formación seminarística.

En ella la multivocidad de ese personaje comunitario es el "Pueblo de muje-

res enlutadas", que se constriñe en su conciencia tradicional como autodefensa frente a la revolución que viene del Norte contagiando a sus emigrantes:

Vientos que traen cizaña, cizaña ellos mismos, más pernicioso que la de los arrieros. (Ya no digamos la sangría en las familias, en los campos. No se sabe qué sea peor: la ausencia o el regreso.) –“Peor es que vuelvan” dice la mayoría de las gentes. –“Ni les luce lo que ganaron.” –“Y aunque les luzca, ya no se hallan a gusto en su tierra.” –“Muchos ya no quieren trabajar, todo se les va en presumir, en alegar, en criticar.” –“En dar mal ejemplo, burlándose de la religión, de la patria, de las costumbres.” –“En sembrar la duda, en hacer que se pierda el amor a la tierra, en alborotar a otros para que dejen la patria miserable y cochina.” –“Éstos son los que han traído las ideas de masonería, de socialismo, de espiritismo.” (AFA, p.95)

Se ha señalado (Barroso, 1996, “Claves de significación de *Al filo del Agua*, de Agustín Yáñez”, NRM, p. 33) que “en *Al filo del agua* la experiencia religiosa enlaza con la concepción medieval de esta vida sin valor en sí misma, mero tránsito hacia la única importante, la que aguarda tras la muerte”.

Podríamos establecer a modo de un sistema de ecuaciones (quizás un silogismo) con la opinión de Kenneth M. Taggart (1983, *Yáñez, Rulfo y Fuentes: El tema de la muerte en tres novelas mexicanas*, Madrid, Playor), quien afirmaba que

Los conquistadores españoles (...) Aferrados tenazmente a los valores tradicionales, animados y vigilados por los curas, fundaron las colonias españolas partiendo de la única base filosófica, la única realidad que conocían. Para ellos, de acuerdo con el precepto de la Edad Media, esta vida era solamente el camino para llegar a la otra. (...). (Taggart, 1983, p. 12)

Para concluir, igualando, que la conciencia religiosa aquí aludida es la del colonizador, la de la vieja España. Es el catolicismo (como la lengua) arcaizante de ese México, interior e interno, “de estirpe española”.

Etapa de tránsito, regreso a la “Madre”... “¿No oyes hablar a los muertos?”. El huérfano perdido en el mundo busca la voz de sus muertos. Escatología convergente hacia una mística nacional: La muerte, punto de encuentro fundamental entre la religiosidad de esa medievalizada cristiandad española y las creencias indígenas. La obsesiva vivencia de la muerte se convierte en un tema reincidente, acentuado por la confluencia de culturas hasta lo que se ha considerado grado de complacencia. En *El luto humano*, novela “existencial” (se ha dicho), el acoso de la muerte angustia a ese grupo solo, abandonado de Revolución y de Religión, sin justificación para vivir el dolor.

La Religión, en cuanto a lo teológico, en cuanto a lo mítico y mitológico, traza el destino inexorable – “con el dedo de Dios se escribió”– de la tierra única –“como México no hay dos”–: *Non fecit taliter omni nationi*, reivindicaban el Salmo 147 los jesuitas que promovían la imperial, la Nueva Roma, mexicana, la Nueva Jerusalén de la emancipación intelectual de 1730, en una ajustada interpretación de la profecía apocalíptica para la provisión de la nueva y definitiva sede santa. Ese es el referente sobre el que se traza la geografía, física y humanamente mítica de la Tierra Santa –“Herederás la tierra” (*La muerte de Artemio Cruz*)–, de los lugares y personas de *Al filo del Agua*, de tantos otros textos que reescriben la toponimia bíblica.

Y sobre esa tierra *teomítica*, el cainismo. El descubrimiento del profundo bárbaro, del asesino, del otro, el hermano matador inmisericorde. El cainismo, que se convirtió en estereotipo de la Revolución, sirviendo como modelo para relatos de otras revoluciones (considérese lo que respecta al *Chumachuco* de Crémer).

La religiosidad, como vivencia que el individuo y la comunidad tienen de los mitos, ritos y tradiciones asumidas como propias e identificativas, no puede dejar de apreciarse en las múltiples manifestaciones que se hacen patentes en la atmósfera, en el ambiente de las novelas de la Revolución. Forman parte de esa religiosidad integrantes como las celebraciones (*fiestas*), religiosas, que se constituyen en coordenadas de tiempo (de forma absoluta en *Al filo del agua*), espacio y sentir (sentimiento de lo triste y lo trágico), como la Semana Santa o el Día de Difuntos. Y forma parte de la religiosidad (y vale la delimitación “religiosidad popular”) el culto, la veneración (incluso adoración) a la Virgen del Apocalipsis 12. Guadalupismo, argumento del ser mexicano, redención del malinchismo, de la chingada, de la conversión por la espada a través de Tonantzin, de la madre, la que siempre ha sido más admisible para los cristianos nuevos que el Cristo –nos cita Marta Portal cómo en *La Negra Angustias*, el autor expresa la sensibilidad religiosa de la coronela con lo que se califica como “exabrupto feminista: ¿Este se lo pones a tu sombrero: yo no necesito machos que me cuiden... Búscame una estampita de la Virgen de Guadalupe”, con el que rechaza la protección de una estampita de Nuestro Señor de Chalma. (1977, p. 310, nota 87)

Pero, tampoco la religiosidad en lo trascendente, individualizado, como búsqueda de sentido para la existencia, es ajeno a las obras de este ciclo, una vez que la acción y su crónica dejan espacio a la introspección que se le acostumbra a negar al mexicano. Y sí, *La muerte de Artemio Cruz*, es el más claro ejemplo, con el desdoblamiento que no se reduce a una crisis de identidad, sino que se convierte en desenmascaramiento y acto de confesión.

La Religión no resulta especialmente dinámica para una narrativa del movimiento. Es necesario personalizarla, convertirla en un personaje central, pero sometido a la variabilidad de las presiones y orientaciones.

Se dice que la novela mexicana no tiende a crear personajes, sino tipos. Cabría reconsiderar si la amplia galería de clérigos que encarnan la religión en las novelas mexicanas de la Revolución constituyen una original creación de tipos o podrían vincularse con elementos más genéricos, con *standards* reutilizados (¿Podríamos recordar a Pérez de Ayala, incluso a Manuel Bueno?)

Pero, clichés o no, no todos los curas pueden estereotiparse en un acartonado arquetipo. Reducir todos los curas a zopilotes puede ser excesivamente simplista; al menos, reducirlos al mismo tipo de zopilotes.

Los sacerdotes católicos de la novelística de Revueltas (*El luto humano*), de Rosario Castellanos (*Oficio de Tinieblas*) y de otras obras, son –nos dice Marta Portal– “personajes españolizados (de órdenes religiosas españolas) o fuertemente “romañizados” en los seminarios mexicanos”.(1977, p. 304)

No obstante, cabe recorrer una variada gama de representantes de la clase sacerdotal, una diferenciada galería de tipos:

Ya en su novela de preparación, *Los fracasados*, Azuela destaca una figura del cura sermoneador que intenta promover revueltas que saquen de la indiferencia posterior a la Reforma a un pueblo irredento, necesitado de liberación.

Por el contrario, el padre Jeremías de *Los Caciques* no es más que otro con-fabulador que, en la sombra, esgrime sus argumentos de autoridad eclesiástica en contra del movimiento liderado por “ese pobre hombre Madero, que no sólo lleva la lepra del libre pensamiento, sino también la del masón, espiritista...”.

El espectro más amplio, la mayor posible variación, nos la presenta *Al filo del Agua*: Desde el conservador, reprimido, obseso sexual, diabólico hipócrita padre José María Islas al optimista, aperturista, padre Abundio, pasando por el cruce de personalidad, de significación, de representación, que supone Don Dionisio, confesor, severo y solemne, pero tierno y conmovedor también, “padre putativo” de lo que es Marta y de lo que es María. Confesor y confeso de haber fracasado en su intento de administrar la conjunción entre la ley divina y la ley humana.

El padre Remigio Páez, esbirro del amurallado usurero don Gamaliel Bernal (sonoridad de Conquista), que se asusta ante la sombra del revolucionario Artemio Cruz, ha vivido complaciente con el rematista de los bienes del clero, tal como supo convivir la Iglesia con el porfirismo postjuarista. “Y la Iglesia permanente, fundada por los siglos de los siglos, volvería a entenderse con los poderes de la ciudad terrestre”.

En Comala, el padre Rentería, en el yermo del pesimismo, asume su papel como responsable del *Pecado*, la opresión del pueblo, y se consagra como víctima

...entor, a través de su propia penitencia en el odio, asumiendo, con el canto de los gallos, su traición. Marta Portal lo salvaba de la condenación al estimar que "hay una gran piedad en estos sacerdotes rurales de la narrativa mexicana por el pueblo, por su miseria, por su dolor, por sus pecados...", una especie de desesperanzada piedad cósmica (como si sabiéndose delegados del poder de Dios se culpasen de la "vulnerabilidad" de Dios ante las estructuras). En general, no han perdido la fe, ni la caridad, los ha abandonado la esperanza (es una mezcla de impotencia y auto-culpabilidad).(1977, p. 309)

De gran interés resulta el complemento, a modo de *alter ego*, al sacerdote católico que representan muestras de reminiscentes sacerdocios vernaculares, como el profético y administrador de la palabra, de la historia, del viejo Lucas Macías, o el mágico y matriarcal de Matiana en Tierra Santa.

Al observar en detalle estas y otras caracterizaciones puede apreciarse una estimable diferencia entre el sacerdote españolizado o romanizado (incluso "colectivo", como el Manuel Mandujano de *Oficio de Tinieblas*) y el sacerdote vinculado, "leal" al pueblo. Lo religioso se constituye en una afirmación más de lo mexicano, enfrentado a lo español.

El 24 de septiembre de 1952 Agustín Yáñez leía su discurso de ingreso al Colegio Nacional titulado "La literatura como testimonio de la realidad nacional". Hace tan sólo unos meses (16 de junio de 1998) Eugenia Revueltas pronunciaba en la UNAM la conferencia titulada "Las relaciones entre la historia y la literatura: una galaxia interminable". Las coincidencias en el análisis que ambos hacían acerca de la conjunción, la implicación de la literatura y la historia mexicanas tienen especial asunto argumental en la Revolución.

Los decretos "anticlericales" y "anticoloniales" (incluso "xenófobos") de Plutarco Elías Calles, la aplicación estricta del articulado de la Constitución de 1917 ("del artículo 33", también), la reivindicación de un clero indígena, incluso el intento de crear una Iglesia nacional –al modelo británico–, daban carácter oficial a los sentimientos revolucionarios de afirmación nacional en lo referente a la Religión. Pero la actuación política frente al extranjero, el criollismo asumido por el mestizo y el indio, no podía ir más allá. Con acierto Belén Alonso señalaba en su comunicación para este Congreso ("Al filo de la tormenta") que "en el pueblo de *Al filo del agua* no es la política, sino el sentimiento contenido lo que provoca el cambio".

No era cierto lo que desde los púlpitos "apocaliptizaban" los curas activistas de la Liga Católica: La Revolución no pretendía asesinar a "diosito". Y a "diosito" no lo mataron los revolucionarios, no sólo por la conversión de "Saulo" Vasconcelos y otros compañeros, sino porque "diosito" baja a las posadas de Aztlán para darle la vuelta de la tortilla a Santa, y porque sin él no podrían seguir esos "don Pedro Zamudio" –como el del Valle de Hinojosa-Smith– negándose a enterrar

los muertos, ¡con razón!, porque les han mentado la madre.

Nomás, la bola rodaba, como en la Independencia, como en la Revolución Liberal de 1857, por la pendiente de *lo que no se quería ser*. No se quería ser si no se era México, aunque no se pueda afirmar lo mexicano si no se afirma lo contrario.

Referencias bibliográficas

Obras, ediciones citadas y abreviaturas, en su caso, utilizadas:

AUB, Max. 1969. *Guía de narradores de la Revolución mexicana*. Presencia de México, 4. México. Fondo de Cultura Económica. (GNRM)

AZUELA, Mariano. 1915. *Los de abajo*. Ed. Crítica, Jorge Ruffinelli, Coord. Madrid, Archivos, CSIC, 1988, Colección Archivos N^o 5. (LA)

BARROSO VILLAR, Elena (Ed.). 1996. *Narrativa de la Revolución mexicana: La Revolución en las artes y en la prensa*; (conferencias de los encuentros I y II sobre el Ciclo Narrativo de la Revolución Mexicana), Sevilla, Universidad. (NRM)

DELGADO LARIOS, Almudena. 1993. *La Revolución mexicana en la España de Alfonso XIII, 1910-1931*. Salamanca, Consejería de Cultura y Turismo, Junta de Castilla y León. (RME)

FUENTES, Carlos. (1962), 1978. *La muerte de Artemio Cruz*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, N^o 34. (MAC)

ILLADES, Carlos (Comp.). 1985. *México y España durante la Revolución mexicana*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Diplomático Mexicano. (MEDRM)

LAFAYE, Jacques. 1974. *Quetzalcóatl et Guadalupe (La formation de la conscience nationale au Mexique)*. Gallimard; 1^a ed. en español: 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. Madrid. F.C.E. España, S.A. (QG)

PORTAL, Marta. 1977. *Proceso narrativo de la Revolución Mexicana*. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, Ediciones Cultura Hispánica. (PNRM)

ROJAS, Guillermo. 1975. "Tres epígonos de la novela mexicana de la Revolución". De colores. Vol. 1 N^o 4, ----

RULFO, Juan.(1955), 1983 Ed. crítica, José Carlos González Boixo, *Pedro Páramo*. Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, Nº 189. (PP)

SOMOZA, Óscar U. y MIGUÉLEZ, Armando. 1997. *Literatura de la Revolución mexicana en el exilio: Fuentes para su estudio*. México, U.N.A.M., Cuadernos de Cuadernos, Nº 8, 1997. (LRME)

TAGGART, Kenneth M.. 1983. *Yáñez, Rulfo y Fuentes: el tema de la muerte en tres novelas mexicanas*. Madrid, Playor, Col. "Nova Sscholar". (YRF)

YAÑEZ, Agustín. 1947. *Al filo del agua*. Ed. crítica, Arturo Azuela, Coord. Madrid, Archivos, CSIC, 1992, Colección Archivos Nº 22. (AFA)