

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Los Angeles

Memorias construidas, traumas colectivos y comunidades destruidas:

la manifestación y mitificación de la Guerra Cristera (1926-1929) en Juan Rulfo, Agustín Yáñez

y Jesús Goytortúa Santos

A dissertation submitted in partial satisfaction of
the requirements for the degree of Doctor of Philosophy
in Hispanic Languages and Literatures

by

Eduardo Kolesov Díaz

2024

© Copyright by

Eduardo Kolesov Díaz

2024

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

Memorias construidas, traumas colectivos y comunidades destruidas:
la manifestación y mitificación de la Guerra Cristera (1926-1929) en Juan Rulfo, Agustín Yáñez
y Jesús Goytortúa Santos

by

Eduardo Kolesov Díaz

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures

University of California, Los Angeles, 2024

Professor Maarten van Delden, Chair

Twentieth century Mexico was a period of monumental shifts and changes. The century began in earnest with the Mexican Revolution in 1910 under the banner of free and fair elections without reelection. What proceeded were massive social upheavals and violence, ending with the new constitution of 1917. This new constitution guaranteed newfound rights as well as limited the power of millenarian institutions like the Catholic Church in Mexican lands. Tensions from the overt attack on religious freedoms culminated with the 1926-1929 Cristero War. During this

short three-year period the Mexican Revolution was put into question, so much so, that it nearly ended the revolutionary process. The Cristero War was a moment in Mexican history in which religious freedom as well as community preservation were hard-fought. This process had massive consequences in the development of Mexico; yet it is seldom talked about in official narratives. It led to the creation of the PRI and the PAN, the centralization of power in Mexico City and other significant social changes. Yet there is a marked silence in political and social discourse when talking about the Cristero War, despite it being ever-present in literature.

“Memorias construidas, traumas colectivos, comunidades destruidas: la manifestación y mitificación de la Guerra Cristera (1926-1929) en Juan Rulfo, Agustín Yáñez y Jesús Goytortúa Santos” (Constructed Memories, Collective Traumas, and Destroyed Communities: The Manifestation and Mythification of the Cristero War (1926-1929) in Juan Rulfo, Agustín Yáñez and Jesús Goytortúa Santos) analyzes how Rulfo, Yáñez, and Goytortúa remember the Cristero War in their narratives. The dissertation argues that despite the strong censorship that the Cristero War received, to the point of not forming part of the official state narratives, authors such as Juan Rulfo, Agustín Yáñez, and Jesús Goytortúa Santos have participated in the preservation of the collective memory of the conflict through their narratives. This dissertation explores the connection between generational trauma, memory, and the impacts on community following the Cristero War and how it manifests in Juan Rulfo’s *El llano en llamas* (1953) and *Pedro Páramo* (1955), Agustín Yáñez’s *Al filo del agua* (1955) and *Las vueltas del tiempo* (1973), and Jesús Goytortúa’s *Pensativa* (1945). The dissertation is structured around three guiding concepts: trauma, the impacts of trauma on people in communities (chapter 1), how community preservation and protection form part of the Cristero narrative (chapter 2), and how memories and collective memory are created and preserved through Cristero semiotics (chapter 3). My

research utilizes five novels and a short story written in Spanish and published and/or written in the decades after the Cristero War. Ultimately, I claim that these fictions written in the post-war era have been fundamentally informed by the experiences of the Cristero War and bridge a vital gap in Cristero Studies and Mexican history in general: the human experience of the war and the diverse actors. I encourage a rereading of these works to bring light to a seldom talked about sociohistorical period in Mexican Studies.

The study and analysis of these works through the lens of the Cristero War offer an exceptional insight on the impact of the war on Mexican Culture. While the Cristero War has remained in large part housed within Mexican Regional Studies, most of the research has primarily focused on the historiographic work, while little has been done in the area of literary and cultural studies. Although most critics of Cristero Studies agree on the need to study the impacts of the Cristero War in cultural productions, the official narratives continue to argue that the war itself was not important or simply a reactionary footnote in the annals of Mexican history. Nevertheless, this dissertation argues that the Cristero War was an exceedingly important period in Mexican Development, providing nuanced readings of important literary works to demonstrate and prove how the Cristero War impacted each author and how each author contributes to how the Cristero War is remembered. My work fully centers the war, putting it into dialogue with other periods of Mexican history. My dissertation is, therefore, an original contribution to the ever-growing field of Cristero Literary Studies.

The dissertation of Eduardo Kolesov Díaz is approved.

Jorge Marturano

Patrícia Martins Lino

Fernando Pérez Montesinos

Patricia Arroyo Calderón

Maarten van Delden, Committee Chair

University of California, Los Angeles

2024

Артёму, любви моей

To my love, Artem

*Para mi familia, mis abuelos
y todos mis antepasados*

A mi querido Santa Cruz de Las Flores

ÍNDICE

I.	Introducción.....	1
	a. Historiografía y contexto histórico.....	4
	b. Memoria, trauma y comunidad.....	11
	c. Literatura y género cristero.....	16
	d. Organización de la tesis.....	24
II.	Fantasmas y charlatanes: violencia y trauma en <i>El llano en llamas</i> y <i>Pedro Páramo</i>	29
	a. Las mujeres y Anacleto Morones.....	33
	b. <i>Pedro Páramo</i> y traumas fantasmagóricos.....	53
	c. Conclusión.....	86
III.	Semblanzas de una sociedad moribunda: muerte de la comunidad cristera a lo desconocido en <i>Al filo del agua</i> y <i>Las vueltas del tiempo</i>	88
	a. La comunidad en el centro de las novelas de Yáñez.....	102
	b. Damián y María, Yáñez y la comunidad desaparecida.....	118
	c. La familia revolucionaria: Yáñez y el nuevo estado.....	138
	d. Conclusión.....	152
IV.	Pensativa del Arco: memoria colectiva y creación mítica en <i>Pensativa</i>	156
	a. La estrella cruzada de Roberto y Pensativa y la nueva identidad cristera.....	163
	b. La semiótica cristera de <i>Pensativa</i>	181
	c. La sublimación de Pensativa- memoria de la santa viva, mitología nueva.....	194
	d. Conclusión.....	219
V.	Conclusiones.....	221
VI.	Bibliografía.....	225

ACKNOWLEDGMENTS

Everything I have accomplished thus far is thanks to the support and love of my husband, Artem Kolesov and my dog Luna. He deserves this doctorate as well for staying up and listening to my thought process. A large part of the arguments in this text are thanks to our late-night walks through the neighborhood, listening and bouncing ideas off each other. Thank you for keeping me grounded and pushing me to continue when frankly I just wanted to quit. Thank you for making sure I eat and do other things besides just work. Every single word in this dissertation was written thanks to him. From the bottom of my heart, thank you. Thank you, Luna, for forcing me to take breaks and for your unconditional love. Thank you for believing in me, Artem.

Estoy inmensamente agradecido con mi director de tesis, el profesor Maarten van Delden. Gracias por su mentoría, por su generosidad intelectual y por su dedicación sin límites. Más que nada, gracias por tomarme bajo su ala en un momento incierto, sin usted este texto no existiera. Gracias por mantenerme enfocado en mi trabajo y guiándome de regreso a la tierra cuando trato de volar muy alto. Gracias por escuchar mis ideas, que sé que a veces eran locuras, pero gracias por dejarme explorar y gracias por tener paciencia conmigo. Estoy también sumamente agradecido por los miembros de mi comité doctoral los profesores Patricia Arroyo Calderón, Fernando Pérez Montesinos, Patricia Lino y Jorge Marturano. Gracias por sus comentarios, sus recomendaciones y su apoyo. Quiero darle un agradecimiento especial a la profesora Patricia Arroyo Calderón y al profesor Fernando Pérez Montesinos. No saben el impacto que ustedes han tenido en mi formación. Patricia, tu conocimiento interminable ha sido modelo para mí desde la primera clase que tuve contigo hace ya muchos años cuando yo todavía era undergrad. Fernando, tus clases han sido mis favoritas y más iluminadoras. Tu conocimiento historiográfico y tu apoyo

es el sostén de este trabajo. Si pudiera hacer otro doctorado sería en historia, gracias a ti. En un momento muy oscuro en mi vida, tu clase en 2020 era lo que me daba esperanza y es lo que revivió mi interés en el conocimiento.

Estoy agradecido por mis abuelos que me nutrieron con historias familiares. Le doy gracias a mi mamá Corina, ya a sus casi 90 años, que en mi niñez inculcó en mí la importancia del conocimiento. Le doy gracias a mis papás Adalberto e Imelda que, aunque nunca entendieron exactamente que es una disertación o un doctorado, siguieron animándome para continuar. Gracias por inculcar la importancia de la perseverancia, gracias por enseñarme que significa trabajar. Es extraño pensar que inmigraron a este país de Jalisco, México para trabajar en los campos agrícolas de California solo con la idea de hacer una vida mejor para nosotros y ahora seré el primero en conseguir un mentado doctorado. No hubiera pasado sin las decisiones difíciles que tomaron y su apoyo. También le agradezco a mis hermanos Carlos y María, mis sobrinos Damián y Kunis y a mi cuñada Yvette por recordarme de la importancia de la familia. Aunque no siempre concordamos, siempre seremos familia. Le dedico este doctorado a mi familia. También le doy una dedicación especial a mi papá Beto, que descanse en paz. Usted, con toda su empatía, apoyo, cariño y generosidad me enseñó que significa ser hombre y que significa ayudar a tu comunidad. Usted que aprendió a leer ya de viejo porque nunca pudo ir a la escuela, usted que tuvo una niñez tan difícil, usted que trabajó como bracero por años —gracias, no sabe el cariño y la admiración que le tengo. Me hubiera gustado que usted estuviera aquí con nosotros para celebrar esto.

Estoy agradecido con los profesores y el personal administrativo del Departamento de Español y Portugués de la UCLA. Gracias en especial al profesor Javier Patiño por su generosa ayuda en lo feo del mercado laboral académico y por estar con mi cohort desde el inicio. Su clase

fue el inicio de mi carrera académica y desde entonces me he sentido apoyado por usted. Muchas gracias a Gloria Tovar por toda su ayuda durante estos ya siete años. A la profesora Juliet Falce-Robinson, gracias por todo lo que me ha enseñado sobre docencia, su pedagogía ha sido instrumental en mi formación como educador. Gracias también al profesor Jared McBride del programa del Cluster en Political Violence y gracias también al Latin American Institute y su ayuda económica.

Gracias asimismo a las personas que generosamente tomaron el tiempo para hablar conmigo y facilitaron mi trabajo en Guadalajara el verano de 2022. Gracias al Colegio de Jalisco por dejarme pasar tanto tiempo en la biblioteca central, sin ustedes no hubiera podido terminar este trabajo. Gracias al cuerpo administrativo del Colegio de Jalisco por ayudarme navegar las páginas de la INEGI y por proveerme materiales para proyectos futuros.

Gracias a los compañeros del programa, ya doctores, por ser mentores y amigos. Ustedes me guiaron por todo esto: Julia González Calderón, Laura Muñoz y Verónica García Moreno, al igual que Kristal Bivona e Isaac Jiménez. Gracias también a mis compañeros en todo esto: Angélica Waner y, otra vez, Julia González Calderón, sin ustedes todo este proceso hubiera sido un infierno. Gracias por darme alegría en esto que llamamos el doctorado. Special thanks also to Carol and Rob Schickel for your immense support throughout all of this. Thank you, Carol, for listening to me and encouraging me to continue in my studies. I cannot express how thankful I am to both of you.

Lastly, but not least important, I would like to thank my friends from the Central Valley, Michael Arroyo, Sarah Jones, and Miranda Tanzillo. Thank you for encouraging me to do a doctorate even when I was ready to dip out of this. Thank you for listening to me complain and thank you for reminding me to live. Thank you, Michael, for your constant encouragement and

for believing in me. Thank you, Sarah, for coming to visit me, listening to me, and just overall making my life better whenever we see each other. Thank you, friends!

VITA

EDUCATION

- Ph.D. Candidate in Hispanic Languages and Literatures, University of California, Los Angeles.
April 2022.
- M.A. Spanish Literature, University of California, Los Angeles, June 2019.
- B.A. Spanish Literature, University of California, Los Angeles, September 2016.
- Jacobs University (Bremen, Germany), 2012-2013

PUBLICATIONS

- “Santificación, habladuría y destierro: la posguerra Cristera y la mujeres de ‘Anacleto Morones’, de Juan Rulfo”. Chapter. *El cuerpo femenino en la literatura mexicana: aliado o enemigo*. Universidad de las Américas, Puebla. Puebla, Mexico. Forthcoming, 2024.
- Mariquita. *Párrafo*. University of California, Los Angeles. 2022.
- “Masculinidad, antisemitismo y nación en *María* de Jorge Isaacs”. In *Mester*, 47(1), University of California, Los Angeles. 2018.

PRESENTATIONS

- "Poderío central, apocalipsis campesino y la (¿contra?)revolución Cristera mexicana; el caso en dos novelas de Agustín Yáñez". Latin American Studies Association. Bogotá, Colombia. Accepted.
- “Comunidades rearticuladas: el pueblo cristero en la novela *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos”. 29 Congreso de Literatura Mexicana Contemporánea. University of Texas, El Paso; Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Ciudad Juárez, Chihuahua, Mexico; El Paso, Texas, USA. March 1, 2024.
- “Ghost of the Revolution: Jalisco and the Cristero War”. Lecture. Latin American Cultures. UCLA. November 9, 2023.
- “Mártires charlatanes: el caso de mujeres en *El llano en llamas* de Juan Rulfo”. Congreso Internacional de Literatura Mexicana: S. XVII-XXI. UNAM. Mexico City, Mexico. October 25, 2023.
- “Santificación, habladuría y destierro: la posguerra Cristera y la mujeres de ‘Anacleto Morones’, de Juan Rulfo”. Latin American Studies Association. Vancouver, Canada. May 25, 2023. *Selected Presentation*.

“Medio ambiente campesino: metáforas campesinas y la modernidad explotadora en ‘Entre la piedra y la flor’, de Octavio Paz”. Latin American Studies Association. San Francisco, USA. May 07, 2022. *Selected Presentation*.

“Traumas en los campos de Jalisco: Las mujeres de Rulfo en *Pedro Páramo*”. Lecture. Literature in Historical Context. UCLA. February 10, 2021. *Selected presentation*.

“La raíz en que emana: Federico García Lorca”, Invited Guest Lecture, Literary Masterpieces of Spain, CSULB, November 24, 2020. *Selected presentation*.

“¡Con qué Mambelle, Mambelle, oh!” Lydia Cabrera y los orígenes afrocubanos en *Cuentos negros de Cuba*. Latin American Studies Association. Guadalajara, Mexico. May 13, 2020. *Selected presentation*.

“Los traumas del llano: La Guerra Cristera en *El llano en llamas* de Juan Rulfo”. Symposium Presentation. Symposium on Trauma, Memory, and Justice in Central American and Mexican Culture. UCLA. March 18, 2018.

FELLOWSHIPS AND GRANTS

Latin American Institute Graduate Student Summer 2022 Research Grant, Mellon Foundation, 2022

Dean’s Scholar Summer Grant, 2018-2019

Department of Spanish and Portuguese Fellowship, 2017-2018

Introducción

Como en ensueño, soy niño otra vez. Escucho la voz de mi abuela Carolina— más joven, pero con el mismo timbre que tiene hoy a sus casi 90 años. Estoy en la casa de mis abuelos, en Santa Cruz de Las Flores, Jalisco, México. No hay que olvidar el municipio, San Martín Hidalgo, como mis papás nos inculcaron. Es una casa antigua, heredada a mi abuelo Beto de parte de su papá y heredada a mi bisabuelo por su papá y así sucesivamente por generaciones incontables. Es una casa peculiar y misteriosa, según mis tíos y la gente del pueblo, está embrujada. Hay leyendas de la casa que dicen que se ven ánimas vagabundeando en la noche y que se escuchan lloriqueos y gritos desencarnados. Yo diría fenómeno común, siendo que la casa es antiquísima. Sin embargo, recuerdo la voz de mi abuela Carolina contándome, “en esta casa hay túneles que se usaban durante la Cristiada para sacar a gente cuando llegaban los cristeros. Quedaron muertos ahí”. Con un poco de terror, quedé captivado por esta historia. Efectivamente, la casa de mis abuelos Beto y Carolina tiene un túnel que sale a los límites del pueblo y efectivamente hay esqueletos de muertos que quedaron ahí, abandonados durante la guerra¹. En la casa de mis otros abuelos, de mis abuelos María y Chón, en el mismo pueblo tenían un tapanco² por encima de las alcobas en donde, según mi abuela María, decían que, durante la Guerra Cristera, escondían a muchachitas de bandidos para no ser robadas. Recuerdo esa casa del siglo XVIII con su tapanco inmenso y tenebroso. Como si fuera mi propia memoria, puedo imaginarme como, al saber que los bandidos ambiguos estaban entrando al pueblo, la familia que vivía en esa casa durante la

¹ Anecdóticamente, cuando se renovó la casa y se decidió sellar el túnel ya en los 90, mi abuelo Beto tomó la decisión de dejar los huesos de los difuntos ahí en el túnel. Cómicamente, en mi opinión, tomó esa decisión porque, según él, al fin y al cabo, ya estaban ahí. Entonces, hasta la fecha, por debajo de una pared gruesa de 1 metro, hay un hueco que da un eco espeluznante en donde sabemos que están sepultados unos muertos sin nombre.

² Un tapanco es una plataforma ubicada generalmente por encima de otro espacio, como un *loft*. Era muy común en comunidades rurales y casas viejas porque generalmente por debajo del tapanco estaban las habitaciones y la plataforma de arriba se usaba para guardar objetos o tiliches, como decía mi abuela María. También se usaba para preservar y almacenar productos agrícolas.

Cristiada corría para subir a las mujeres y niños al tapanco para esconderlos hasta que pasara el bullicio armado. Estas historias impregnaron mi imaginación desde niño, haciéndome pensar ¿cómo fue ese momento para los que lo vivieron? Cada reunión con mis abuelos volvía a las historias de la Cristiada.

Pero mi experiencia es sumamente común. En Jalisco y para los jaliscienses en la diáspora, historias como estas son comunes. No obstante, fuera de las comunidades del occidente, muy poco se sabe de la Guerra Cristera. Este proyecto nace de las memorias de las pláticas de mis abuelos sobre las memorias colectivas de lo que pasó en la comunidad y la necesidad de conocerlas mejor. Porque detrás de cada conversación sobre la Cristiada, se sentía tristeza y rencor. La Guerra Cristera no figura dentro de las narrativas nacionales, pero sí en el ámbito regional. Su memoria sigue viva en Jalisco y en el occidente, evolucionando y cambiando con cada sucesiva generación porque las memorias siempre son únicas y nunca se reproducen exactamente igual (Sontag). Asimismo, este proyecto nace con la necesidad de explorar el vacío que hay sobre el impacto cultural que tuvo la Guerra Cristera. Es sumamente importante ya que de tierras Cristeras salieron varios autores imprescindibles que impactaron para siempre la literatura mexicana. De igual modo, las narrativas de la guerra siguen en cuestión. Sucedió que en 2022 mientras hacía investigación en el Colegio de Jalisco, me puse a platicar con un investigador del colegio que muy amable me pasó una copia de una novela poco conocida de Agustín Yáñez, *Ceguera roja*. En nuestra conversación sobre la Guerra Cristera, al criticar la guerra y sus motivos, el investigador, un poco molesto en lo que había dicho, me corrigió para resaltar que los cambios habían sido impuestos por el poder central demostrando dialécticas importantes sobre cómo se entiende la Guerra Cristera ya múltiples generaciones a distancia.

De aquí parte al proyecto actual. Mi proyecto explora las manifestaciones de la Guerra Cristera (1926-1929), un levantamiento popular religioso que se desató en contra del gobierno mexicano después de la Revolución mexicana, y como se presenta en la literatura.

Concretamente, mi tesis estudia las manifestaciones de este conflicto en las obras de Juan Rulfo, Agustín Yáñez y Jesús Goytortúa Santos. Analizo la representación literaria de la Guerra Cristera para iluminar como cada autor participa en el acto de rememoración a través del análisis de marcadores de trauma generacional, memoria, la creación de memoria y comunidad. De esta manera, problematizo las narrativas de la Guerra Cristera en el occidente de México y los impactos que el estatus canónico de Rulfo, Yáñez y Goytortúa tienen en la transmisión de sus memorias del conflicto devastador en su literatura. Mi trabajo deconstruye las dinámicas sociales de los ambientes literarios de las novelas para indagar cómo se entendían los personajes. Asumo la postura de que cada novela se ambienta de alguna forma después de la Guerra Cristera y, con la excepción de *Las vueltas del tiempo* y *Pensativa*, la guerra no es totalmente visible a propósito. En la obra de los tres autores también hay una construcción mimética y crítica de las divisiones rígidas de clase, el poder eclesiástico y de género. Este trabajo argumenta que a pesar de la fuerte censura que recibió la Guerra Cristera, llegando hasta no formar parte de las narrativas e historia oficial, autores como Juan Rulfo, Agustín Yáñez y Jesús Goytortúa Santos han participado en la preservación de la memoria colectiva del conflicto a través de sus narrativas. Concretamente, se explora la conexión entre trauma generacional, memoria y la creación y preservación de la comunidad tras la Guerra Cristera y sus manifestaciones en *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *Al filo del agua* (1955) y *Las vueltas del tiempo* (1973) de Agustín Yáñez y *Pensativa* (1945) de Jesús Goytortúa Santos. La tesis centra la producción cultural del posconflicto como actos de rememoración. Asimismo, las obras de los

autores son artefactos de memoria colectiva entrañando un mundo literario fuertemente influenciado por la Guerra Cristera. Tomo esta aproximación con el objetivo de interpretar como los autores recuerdan la guerra y como nosotros como lectores podemos entender esas memorias como parte de la formación cultural mexicana.

Mi análisis entiende que rigen ciertas expectativas de género sobre las mujeres y los hombres en las novelas y en la crianza de los tres autores. Tomo las expectativas de género puestas sobre ambos géneros, por ejemplo, mujeres honradas/subyugadas/ángeles del hogar y mujeres deshonradas/rebeldes/seres sexuales con hombres pasivos/activos para entender los ambientes femeninos complejos que crean los autores, tomando en cuenta al mismo tiempo que la visión de cada autor es primeramente masculino y heterosexual. Examino como las experiencias comunitarias y mayormente no-combatientes en las novelas presentan dolor y trauma en el desgarramiento individual, familiar y comunitario del conflicto que se presenta en cada autor para revelar los problemas y ansiedades sociales en la época de posguerra. Asimismo, la comunidad se presenta como hilo conductor en todos los textos, la ansiedad comunitaria con relación a la transformación social vista en el siglo XX. Esto es con el fin de delinear y entender la importancia de la Guerra Cristera en la creación literaria de Rulfo, Yáñez y Goytortúa; cómo su producción literaria establece narrativas de la guerra basadas en sus propias memorias, cómo se relaciona con la memoria colectiva de la guerra y por ende cómo influye al canon literario mexicano.

Historiografía y contexto histórico

Ya existe bastante historiografía sobre la Guerra Cristera. Los orígenes de los estudios cristeros dentro de la academia mexicana e internacional nacen con el historiador y académico francés Jean Meyer y su obra seminal: *La rebelión cristera: el pueblo mexicano entre la Iglesia y*

el Estado 1926-1929 (1971). El trabajo fundacional de Meyer señaló la apertura del tema cristero en la academia mexicana —aunque no necesariamente para mexicanos debido a la supresión intelectual del estado. Cabe señalar que el libro de Meyer fue recibido muy bien en México, aun así, el tema cristero, como tema de estudio, permaneció generalmente inaccesible para académicos mexicanos. La investigadora Ute Seydel señala el “olvido institucional” de la Guerra Cristera debido a la censura estatal (40) como una de las razones por la cual la guerra no se estudió detalladamente. Además, otros investigadores destacan que los estudios literarios sobre la guerra permanecen “olvidados” en México debido a la falta de interés por parte de la academia institucional mexicana (Ruíz Abreu 18). Esto no quiere decir que no hubo investigadores después de Meyer que investigaron el tema cristero, sino para señalar que la investigación no era por parte del sistema académico institucional mexicano ni por académicos mexicanos en el inicio del campo de estudios cristeros. Incluso la década de los 50 y la Guerra Fría abrió el paso en México a la censura. Según Laura Pérez Rosales, “[la] Iglesia y Estado pusieron sobre la mesa los criterios para calificar de ‘conveniente’ o ‘inconveniente’ lo que la sociedad debía ver, oír, vestir, la forma de divertirse, hablar o juzgar [...] coincidieron en su rechazo de lo que consideraron actividades ‘inconvenientes’” (82). Es decir, la iglesia y el estado colaboraron para formar las narrativas culturales e históricas de México, dejando lo inconveniente, como la mancha que fue la Guerra Cristera para ambos bandos, por fuera. El trabajo de Meyer suele enfocar el motivo del conflicto en la idea de la libertad religiosa del pueblo mexicano en contra del estado laico y opresor. Pese a la gran importancia de este aspecto, el estudio de Meyer termina por hacer a un lado otros posibles motivadores del conflicto como la reforma agraria y la pérdida del poder político de algunos sectores de la sociedad mexicana.

Asimismo, el trabajo historiográfico del historiador soviético Nicolás Larin ilumina dimensiones de la Guerra Cristera que Jean Meyer pasa por alto, como los orígenes de las tensiones históricas entre el estado, en sus varias versiones históricas, y la iglesia. La obra, *La rebelión de los cristeros*³ (1965), de Larin es iluminadora. A través de un análisis extenso de periódicos y textos eclesiásticos, Larin traza como las relaciones entre la iglesia y el estado cambiaron a través del siglo XIX, explotando en la Guerra Cristera ya el siglo XX. Él deduce como, durante la guerra con Estados Unidos y la Reforma, la iglesia fue declarada traicionera a la patria. No obstante, viendo su poder limitado y reducido con el avance del siglo, la iglesia invierte en organización política, aprovechando el poder organizativo de las mujeres. Creando así las herramientas políticas y organizativas para hacer posible la Guerra Cristera. De este texto, se puede apreciar como las relaciones entre la iglesia y el estado cambiaron y el papel que las comunidades locales tuvieron. La historiadora María Teresa Fernández Aceves, en su texto *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México* (2015), desarrolla un análisis detallado del rol que el género ha tenido en el desarrollo sociocultural de México. El trabajo de Fernández Aceves ilumina organizaciones como las *Damas de la caridad*, que ayudaron a organizar al pueblo para la elección del primer partido y gobernador católico. Asimismo, el trabajo de Fernández Aceves ayuda matizar el desarrollo del tropo común en las narrativas e historias cristeras que apuntan a la mujer como instigadora y promotora de la lucha religiosa.

³ Interesantemente el texto original, primero publicado en ruso *Борьба церкви с государством в Мексике* (Borba tzerkvi s gosudarstvom v Méksike) es uno de los primeros textos historiográficos publicados sobre el tema de la Guerra Cristera. De hecho, sale antes de la obra magistral de Meyer que continúa siendo la referencia paradigmática del campo. Es un texto sumamente interesante pero muy poco leído, sin embargo, dentro del extenso catálogo de la biblioteca personal de Agustín Yáñez, encontré el texto de Larin. Es un texto que merece ser leído más. El título en ruso es más descriptivo ya que significa “La lucha entre la iglesia y el estado en México” y Larin consigue detallar esa larga historia.

Javier Olivera Ravasi en *La contrarrevolución Cristera* (2018) continúa la línea de Meyer, apoyando la narrativa de la defensa religiosa, llegando al punto de describir al conflicto como: “uno de los episodios más gloriosos de la Iglesia del siglo XX” (5). El texto de Olivera Ravasi ayuda para entender más al marco ideológico de los cristeros, pero no avanza de las narrativas ya establecidas por su parcialidad hacia la iglesia. Julia Preciado Zamora presenta una perspectiva diferente en *Por las faldas del volcán de Colima: Cristeros, agraristas y pacíficos* (2007). El argumento de Zamora se aleja de Meyer e ilumina al asunto de la reforma agraria y el elemento racial en el conflicto como elementos imprescindibles. El historiador Matthew Butler aporta un estudio de suma importancia sobre la guerra con su texto *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29* (2004). Butler aporta matices que profundizan las dinámicas de la guerra y las razones multifacéticas por las cuales las comunidades rurales se alzaron. Él demuestra que la guerra no fue tan blanco y negro como una reacción religiosa hacia el estado laico revolucionario como postula Meyer o un conflicto simplemente entre identidades políticas como postula Jennie Purnell. Además, Butler y Zamora proveen la perspectiva desatendida de los agraristas —la antítesis de los cristeros. Mi proyecto toma el trabajo de Meyer en conjunto con los de Julia Preciado Zamora, Matthew Butler, Nicolás Larín y María Teresa Fernández Aceves para fundar el trasfondo histórico que uso para leer las novelas y para entender el conflicto en general. El estudio historiográfico de la Guerra Cristera es complejo e incompleto. Hay varias interpretaciones y visiones contradictorias del conflicto que complican su lectura. No obstante, este trabajo reúne varias visiones para intentar crear un análisis más redondo. Ahora bien, en la investigación de este proyecto y en una conversación con

el historiador de política mexicana Jürgen Buchenau⁴, muy poco estudio se ha hecho sobre los no combatientes. Hay una gran cantidad de textos historiográficos que abarcan las organizaciones políticas de mujeres y actores activos en los movimientos sociales de a fines del siglo XIX y principio de siglo XX. Pero muy poco estudio se ha centrado en las experiencias de las poblaciones civiles. Es un área de estudio que beneficiaría enormemente el campo de estudios cristeros y que la literatura sería imprescindible para desarrollar.

En términos generales, la Guerra Cristera fue un conflicto armado y religioso que duró de 1926-1929. El occidente de México se encontró embrollado en una guerra religiosa catastrófica que devastó a la región y destruyó a las comunidades rurales, familias y estilos de vida. Las batallas se centraron en las comunidades del centro-occidente mexicano. Estas comunidades se alzaron en contra del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928) y el gobierno federal. La razón del conflicto nace en la nueva constitución revolucionaria mexicana de 1917. Aunque la nueva constitución garantizaba nuevos derechos, fue rechazada por parte de la población debido a la óptica de secularización forzada. Más que nada, fueron seis artículos específicos que catalizaron la rabia de las comunidades religiosas en contra del gobierno. Mariana Guadalupe Molina Fuentes resume:

- a) el artículo 3, en el que se establece que la educación es laica, gratuita, y obligatoria para todos mexicanos, b) el artículo 5, en el que prohíbe el establecimiento de órdenes monásticas [...] c) el 24, a través del cual reconoce la libertad de creencias y de culto pero la práctica de éste último se restringe a los templos y los domicilios privados; d) 27 en el que se reafirman que los bienes inmuebles de las organizaciones religiosas pasan a

⁴ Autor del texto *The Last Caudillo, Álvaro Obregón and the Mexican Revolution* entre muchos otros textos importantes en materia política de la Revolución, la Guerra Cristera y la historia política de México. Es considerado una de las voces académicas recientes más importantes sobre el periodo.

ser propiedad de la Nación; y el 130, que le otorga a los poderes federales la facultad de reglamentar en materia de culto religioso y elimina la personalidad jurídica de las organizaciones confesionales. (173)

Estos artículos de la constitución de 1917 limitaban severamente los poderes de la iglesia en México, sin embargo, los artículos no se aplicaron hasta la presidencia de Calles. La modificación del Código Penal de la Constitución de 1917 impulsó la Guerra Cristera, conocida como Ley de Tolerancia de Cultos. La ley complementaba al artículo 130 de la constitución porque hacía ejercer los reglamentos sobre el culto aplicando consecuencias penales. El 21 de junio de 1926 se instauró la modificación por la cual se agregaban penalizaciones en base de multas a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130. Además, requería que el clero se registrara con el gobierno federal o enfrentarse a encarcelamiento o deportación. También reducía el número de sacerdotes en cada pueblo y región y expropiaba definitivamente las propiedades y bienes de la iglesia. Ambas facciones beligerantes intentaron negociar los cambios de la ley y los artículos de la constitución con el gobierno federal, pero esto fracasó. El 31 de julio de 1926 se clausuraron todos los templos por orden del arzobispado de México y el día siguiente empezó la contienda armada.

Es importante señalar las tensiones peculiares que hicieron estallar la guerra. Leyes anticlericales habían existido en alguna forma u otra en las constituciones previas, no obstante, nunca se habían aplicado a pleno vigor. En cierto sentido, la iglesia esperaba que con la constitución de 1917 esto sería igual. Sin embargo, la presidencia de Plutarco Elías Calles (1924-1928) quebró con las tradiciones previas, aplicando las leyes nuevas a plena vigencia. Para historiadores como Nicolás Larín, la aplicación de la constitución fue retribución por la traición percibida de parte de la iglesia al apoyar el golpe de estado y dictadura de Victoriano Huerta.

Asimismo, la iglesia había invertido mucho en el sinarquismo católico y los aparatos políticos que eventualmente se convierten en la Liga, creando un poder político que no había tenido antes. De igual forma, el historiador Matthew Butler apunta a que había un gran resentimiento en la población campesina al tema de la tierra. Entonces para 1926, todo estaba listo para un desastre. La guerra inicia con levantamientos desorganizados y esparcidos por el occidente y el bajío de México pero pronto se convierte en guerra fratricida⁵— en otras palabras, familia contra familia, hermano contra hermano, vecino contra vecino, comunidad contra comunidad. De esta manera lo expresan varios autores en sus narrativas como Jesús Goytortúa Santos pero también otros como Juan Rulfo y José Revueltas. En fin, como Jean Meyer señala, hubo desplazamientos poblacionales forzados, migraciones forzadas y permanentes, persecución real y una política de tierra quemada que destruyó mucho y dejó aproximadamente 250,000 muertos en un periodo de 3 años. Dejó una huella profunda en las zonas afectadas, pero después de los acuerdos de paz firmados en 1929 por la iglesia y el gobierno federal, sin representación cristera, se pasó amnistía y se quedó todo en silencio a nivel nacional. La guerra recibió una censura oficial al nivel nacional. Mientras la guerra nunca disfrutó reconocimiento en las narrativas oficiales, la memoria colectiva del evento permaneció y permanece viva en las viejas tierras cristeras.

La guerra puso a las comunidades rurales y, en menor medida, ciudadanas de la sociedad centro-occidental en guerra contra el gobierno federal. Los Altos de Jalisco se presentó como la cuna y mayor centro del conflicto pero la guerra se extendió por todo el centro-occidente del país. Además, dividió a las comunidades y familias de la región en base de su afiliación política. El conflicto se convirtió en el evento más brutal y traumatizante que Jalisco y la región occidente

⁵ Término usado por varios historiadores y por escritores como Juan Rulfo para describir el contexto personal de la Guerra Cristera.

habían experimentado en memoria reciente. Sin embargo, el trauma de la guerra nunca fue tratado o sanado y por ende fue transmitido de una generación a otra. Este fenómeno de transmisión generacional es más evidente en las historias familiares de las antiguas batallas cristeras a través del cuento oral lo cual mantiene viva la memoria de la guerra. Como novelas, las obras de Rulfo, Yáñez y Goytortúa igual mantienen una perspectiva de la guerra individual pero que contribuye a la memoria colectiva igual que el cuento oral.

Memoria, trauma y comunidad

El marco teórico que informa el análisis de la memoria en las novelas seleccionadas se apoya en la teoría de memoria colectiva de Susan Sontag que desarrolla en su libro *The Pain of Others*. Sontag propone: “All memory is individual, unreproducible— it dies with each person. What is called collective memory is not remembering but a stipulating: that *this* is important and this is the story about how it happened, with pictures that lock the story in our minds [...] which encapsulate common ideas of significance and trigger predictable thoughts and feelings” (89). Toda memoria es construida y toda memoria colectiva es una decisión deliberada tomada por un grupo o comunidad para recordar una narrativa particular —desde este punto de vista— veo cómo es que Rulfo, Yáñez y Goytortúa recuerdan a la época de posguerra Cristera para analizar como participan indirecta y directamente en esta estipulación. Mientras que la teoría de Sontag se relaciona a las memorias del Holocausto en las generaciones que no vivieron las atrocidades del evento, su análisis de la memoria colectiva apoya como la memoria colectiva es una construcción particular con un propósito definido. Así mismo, la teoría de Sontag se puede entender con el concepto de memoria-imaginario y transmisión generacional de Arianna Cecconi y Marc Augé. El concepto de ellos postula que los imaginarios individuales en las generaciones de posconflicto crean memorias a través de los sueños. La transmisión y creación de la memoria

pasa a través de historias, típicamente familiares, los cuales tienen el efecto de contribuir a la memoria colectiva, transmitiéndose en sí a la siguiente generación, efectivamente continuando en la colectividad histórica. Los textos de Rulfo, Yáñez y Goytortúa no solo se construyen en base de una perspectiva particular de la Guerra Cristera, sino también como novelas contribuyen a la memoria-imaginario. Sus visiones de la guerra y las comunidades Cristeras recreadas en sus textos contribuyen a la memoria y memoria colectiva porque fijan en la mente del lector una visión de la guerra quieran los autores o no.

Ahora bien, es importante notar que la Guerra Cristera fue un evento polarizador. Como la historiografía ha demostrado, existen versiones contradictorias de la guerra, reflejando las posturas y acercamientos que los historiadores tomaron al igual que sus fuentes primarias. Asimismo, Rulfo, Yáñez y Goytortúa tienen visiones contrastantes, aunque no en todo, de la guerra —reflejando el acercamiento al conflicto de cada uno. De los tres, Rulfo sufrió más pérdidas personales de lo cual sus memorias del conflicto son filtradas por ese dolor, reflejándose en sus narrativas. Goytortúa, por su parte, es el más interesante ya que su visión de la guerra es construida en su totalidad por las historias de amigos cristeros, de acuerdo con la bibliografía limitada que existe de él. De este punto, este trabajo toma el análisis de administración de la memoria del español Antonio Navalón y como las memorias del mismo evento son fluidas dependiendo de la perspectiva. Esto se une con el concepto de políticas de memoria colectiva de la uruguayana Ana María Martínez de la Escalera y el concepto de memoria, política y violencia de la argentina Pilar Calveiro. Ambas hablan de las políticas de memoria tras las dictaduras militares del cono sur y América Latina y como se construyen memorias oficiales y extraoficiales del mismo evento. Su trabajo habla de la multiplicidad de memorias influenciadas por la

dicotomía víctima/victimario. Debemos entender que la memoria de la Guerra Cristera se basa en esa dicotomía y gran parte de las narrativas Cristeras manifiestan versiones de esta dicotomía.

Conecto las teorías de Sontag, Martínez de la Escalera, Calveiro y Cecconi, entre otros, con el concepto de posmemoria que Marianne Hirsch desarrolla en *The Generation of the Postmemory*. Hirsch analiza como los hijos de los sobrevivientes del Holocausto son los herederos de las memorias y traumas de sus padres y como esas memorias continúan afectándolos. Uso la postura de Hirsch para fundar mi argumento de la manifestación de la Guerra Cristera como evento fundamentalmente traumático para las comunidades cristeras que se refleja en narrativas literarias. Aplico la teoría de Hirsch para indagar como los personajes en la obra de Rulfo y Goytortúa asumen las memorias y sentimientos de sus padres y familiares para evocar memorias de los espacios en donde ambulan. Para Juan Preciado, en *Pedro Páramo*, veo como retoma las memorias de su mamá, Dolores Preciado para crearse una visión de Comala y como este, después de ver el estado fantasmagórico del pueblo, asume los sentimientos de pérdida y muerte que experimentó su madre y toda la comunidad. En el personaje de Roberto, en *Pensativa*, veo como él se relaciona con su comunidad y el silencio al tema cristero que encuentra y como asume la paranoia del pueblo. Ato la paranoia que asume Roberto con el silencio a la memoria de la guerra y analizo como las comunidades Cristeras asimilaron el silencio en paranoia. Es con el fin de indagar como el hecho de no hablar de algo no conlleva olvido y como se pueden transmitir sentimientos y memorias de una generación a otra. Mi argumento ve a la memoria de la guerra en ellos como elemento de transmisión familiar y comunitaria. El propósito de esta forma de análisis es para demostrar como la memoria construida en la novela es subjetiva pero pasada a través de vínculos familiares y comunitarios.

Así mismo, en mi tesis entiendo al concepto del trauma a través del lente establecido por Cathy Caruth en *Unclaimed Experiences: Trauma Narrative, and History*. Entiendo el trauma como algo “not locatable in the simple violent or original event in an individual’s past [or collective past], but rather in the way that its very unassimilated nature—the way it was precisely *not known* in the first instance— returns to haunt the survivor[s] later on” (4). Entiendo el trauma en las novelas como eventos y situaciones particulares en cada autor. En Rulfo, indago la violencia de género y veo como las mujeres de Rulfo han experimentado traumas que han cambiado fundamentalmente como se relacionan a la comunidad. Además, presento como los hombres también son afectados por la violencia de género sistemática, ya sea física o espiritual, en las obras. Para entender el trauma en *Pensativa*, veo la clave emocional de los personajes: el lloriqueo, la rabia, la desconfianza y el odio de los personajes. Los ex-cristeros de la novela desconfían de Roberto por ser de la Ciudad de México y representante del nuevo México. Aún más, veo con profundidad el trauma particular de *Pensativa* como la heroína Cristera de la novela y persona que evoca tristeza, lágrimas y empatía por los horrores que pasó/tuvo que cometer. En las obras de Yáñez, aplico el concepto de trauma de Caruth en una forma más figurativa. Mi enfoque es ver el silencio y olvido como una manifestación del trauma a través del vínculo entre las dos obras que analizo en este proyecto. El hilo conductor entre los tres autores con relación al trauma es el silencio.

Ahora bien, las obras de Rulfo, Yáñez y Goytortúa tienen claras similitudes en su temática, sin embargo, difieren en la postura que toman y el grado de crítica de la guerra que hacen en su narrativa. No obstante, el hilo unificador entre todas las novelas es la comunidad. El tema de la comunidad, su preservación y continuación, fue una preocupación importante para las comunidades cristeras y una motivación para muchos en unirse a la batalla. La comunidad es el

centro de la identidad construida en cada novela y, por ende, la teoría de comunidades imaginadas de Benedict Anderson es importante para este proyecto. Anderson postula: “[...] it is imagined as a *community*, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imagining” (7). Un fenómeno de la Guerra Cristera es como la comunidad se llegó a percibir como un espacio igualitario debido a que el conflicto se vio como un ataque de afuera. Se entiende como un momento en donde las divisiones de clase o género se habían borrado de alguna forma. Cada autor toma una postura diferente hacia la comunidad, pero se perciben sentimientos de ansiedad o tristeza hacia la destrucción de la comunidad. De los tres, la narrativa de Rulfo presenta elementos de trauma hacia la destrucción de la comunidad y todo lo que alguna vez fue. Agustín Yáñez también se preocupa de la sobrevivencia de la comunidad pero su postura es más exploratoria de las dinámicas que llevaron a muchos unirse a la guerra, se puede decir que es más académica. Finalmente, la comunidad en Goytortúa es fascinante porque en *Pensativa* se muestra el proceso de rearticulación de la identidad comunitaria en la posguerra, un momento histórico muy poco visto. La Guerra Cristera, como la Revolución, se peleó en cierta medida con la idea de proveer la salvación de la comunidad y no se puede entender la guerra sin entender cómo se construye la identidad comunitaria y su memoria colectiva.

Desde esta postura, uno a las teorías de memoria con, Hirsch, Caruth y Benedict Anderson en mi propio marco teórico para argumentar que Rulfo, Goytortúa y Yáñez transmiten una memoria colectiva estipulada a través de la literatura que informa a las producciones literarias posteriores y asimismo comunican las memorias traumáticas de comunidades poseídas

por un pasado violento y opresor que nunca pudo ser procesado y asimilado. De igual forma, entiendo el trauma social de la guerra como Ute Seydel postula como “[...] una herida en el tejido social que no logró cicatrizar durante décadas” que no presenta únicamente traumas sociales sino colectivos que impactan la identidad colectiva del centro occidente debido a la desestructuralización que presenciaron las comunidades (40-41). Recalco, central al análisis de los tres autores es el concepto de la comunidad y el trauma visceral que fue el conflicto para las comunidades que sufrieron cambios fundamentales en sus formas de vivir. Este trabajo ve a Comala y las comunidades de Amula en “Anacleto Morones”, el pueblo sin nombre de Yáñez y Santa Clara de las Rocas de Goytortúa como representaciones de estas comunidades profundamente impactadas por la guerra. Los habitantes de los pueblos ficticios están tratando de conceptualizar un futuro en donde el pasado sigue vivo y los habitantes no han podido y quizás nunca podrán superar. En mi lectura, los tres autores presentan este miedo y trauma hacia la desestructuralización de la comunidad. Además, veo al concepto de propaganda y consciencia histórica que postula Vázquez Parada, cuyo concepto nace de la teoría de conciencia histórica de Hans-Georg Gadamer, para entender como los textos de Yáñez, Goytortúa y Rulfo contienen una conciencia histórica propia en donde los tres forman una visión particular, pero con elementos colectivos de la guerra. De aquí, mi objetivo es igual que Vázquez Parada: “en avanzar en la comprensión de la conciencia histórica de la Cristiada, con la incorporación de nuevos sentidos donde se expresa abiertamente la subjetividad y se asume como parte fundamental de la comprensión” (21) pero a través de la vía literaria.

Literatura y género cristero

Meyer provee una mirada al género cristero literario con su publicación *El coraje Cristero y Antología del cuento Cristero*. Con estos textos, tenemos los primeros intentos de

grabar y preservar los testimonios cristeros de la guerra para un público más amplio e internacional. El texto, *Antología del cuento Cristero*, es de gran interés porque, como señala Ruíz Abreu en su obra pionera *La cristera, una literatura negada*, el texto de Meyer recopila una selección importante de cuentos cortos como “Goyo” de Dr. Atl, “Dios en la tierra” de José Revueltas, “1927” y “Luto en primavera” de Alfredo Leal Cortés y “La noche que lo dejaron solo” de Juan Rufo entre otros. La antología de Meyer presenta una mirada al corpus literario cristero poco estudiado, con la excepción de Rufo y Revueltas. Sin embargo, es importante señalar la parcialidad de Meyer hacia la narrativa del bando cristero. Ruíz Abreu señala que mucha de la literatura Cristera que salió durante el conflicto y directamente después del conflicto era generalmente testimonial en forma y muchas veces mala por las técnicas simples, el carácter naturalista decimonónico y además por “la huella del nacionalismo [cristero] de los años treinta” que tenía sus propios héroes y mitos distintos a la Revolución (20). Más que nada, estilísticamente esta literatura no tenía una poética propia. Asimismo, Ruíz Abreu señala la diversidad de la literatura cristera desde el inicio, por ejemplo, diarios de campaña, epistolarios, periódicos, etc. que proveen narrativas importantes en los textos que reflejan a la sociedad ante grandes cambios (74-84). Otros compiladores de antologías de literatura Cristera, como la de Monseñor James T. Murphy titulada *Saints and Sinners of the Cristero War: Stories of Martyrdom from Mexico*, iluminan cuentos folclóricos importantes que nacieron de los mitos y leyendas de la guerra, pero desde una perspectiva religiosa. En el texto, *Memoria cultural acerca de la Revolución Mexicana, la Guerra cristera y el cardenismo: Aportes desde la cultura visual y las letras* (2018), Ute Seydel hace un estudio importante de cómo los conflictos armados en México durante la primera parte de siglo XX y el periodo de reconstrucción impactaron la memoria y cultura popular mexicana. Seydel ilumina como la memoria cultural cristera sigue

presente en la televisión y literatura— aunque es solo un capítulo del texto de Seydel- Margarita León Vega provee uno de los análisis más recientes de la novela de Jesús Goytortúa Santos, una de las novelas de este proyecto.

No obstante, existe poca investigación sobre las manifestaciones de la Guerra Cristera en la literatura mexicana y menos sobre la obra de Rulfo, Yáñez y Goytortúa —por lo menos tomando la guerra como elemento central para entender sus obras. Ruíz Abreu señala que “[d]urante mucho tiempo, la novela cristera se leyó y escribió en la clandestinidad por cuestiones políticas” (19). Esto se debe por las fuertes tensiones sociales durante el conflicto y el carácter antirrevolucionario de los cristeros. Es decir, en gran medida, los grupos cristeros no se apegaban a los nuevos valores de la Revolución que enfatizaban el estado laico, la reducción o destrucción del poder eclesiástico y el fortalecimiento del poder central en México. La Revolución iba directamente en contra de la identidad profundamente católica de unos sectores, mayormente rurales, de la sociedad centro-occidente del país. Como bien afirma Gilberto Aranda Bustamante, “[l]a dirigencia política que emergió de la Revolución se propuso reorganizar la sociedad mediante la acción de un Estado laico que reemplazaría a la religión como el elemento capaz de conferir cohesión social, legitimidad y, lo más difícil, sentido de pertenencia” (71). La reorganización de la sociedad mexicana bajo el lema revolucionario presentó, propiamente, una crisis identitaria para muchos, especialmente las comunidades rurales del centro-occidente en donde existía una relación profunda y casi simbiótica con la iglesia. Asimismo, “[...] el anticlericalismo del Estado revolucionario fue un acicate dinámico para el activismo político y militante católico expresado en organizaciones confesionales ciudadinas y en el mundo rural por medio de los campesinos cristeros” (Aranda Bustamante 72). La Guerra Cristera fue un momento unificador para muchas personas.

Además, la época de reconstrucción después de los conflictos armados —la Revolución y la Guerra Cristera de 1926-1929— presentó la oportunidad de una transición para la república en términos culturales. El prólogo de José María Muriá en el texto de Lourdes Celina Vázquez Parada titulado, *La Guerra cristera: Narrativa, testimonios y propaganda*, ilumina otro factor de la dificultad de los estudios literarios sobre la guerra. El autor afirma que “[p]or un lado, los temas ‘regionales’ eran vistos por encima del hombro; por otro, la jerarquía eclesiástica no dejaba de preferir que se soslayara lo más posible la memoria del alzamiento popular aquel [...]” (14). Como otros académicos señalan, los primeros años del periodo posrevolucionario se caracterizaron por la promoción del nacionalismo cultural por parte del Estado (Seydel 23) lo cual no deja el estudio y promoción de temas regionales, eso es sin tomar en cuenta el elemento de la iglesia.

Dentro de la academia mexicana durante el siglo XX, se vio una preferencia por las narrativas del poder central y la identidad nacional dominante mientras que se ignoraba o desvaloraba las identidades regionales. Las obras de Yáñez, Rulfo y Goytortúa, que emanan de las identidades regionales y cuyos estudios en base de temas y estructuras sociales ya se han hecho, reconocen la importancia de la sociedad rural del centro-occidente mexicano. De la misma manera, se destaca la importancia de la religión y la iglesia católica en la obra de los tres autores. Como los tres son oriundos del centro-occidente, la influencia de la religión es inescapable y aparente. Sin embargo, la Guerra Cristera tomó una forma de proyecto nacional con intenciones nacionales apoyado por organizaciones como *La Liga Nacional Para la Defensa de las Libertades Religiosas* que formaron la supuesta rama ideológica del movimiento cristero, localizada mayormente en los centros urbanos, como Guadalajara y la Ciudad de México. Los soldados cristeros, campesinos y rancheros en su gran mayoría, vivieron como extraños a los

ligueros procedentes de la ciudad (Arias 201). Los combatientes, la gente que experimentó la guerra y tuvo una aproximación tangible al conflicto, fueron la gente campesina, pueblerina y ranchera —los tres escritores del enfoque de este proyecto tienen esta procedencia pueblerina en común. Además, como ya señalado anteriormente por Meyer y otros académicos, la guerra en su gran mayoría fue un evento regional concentrada en el centro-occidente de México.

Asimismo, Ruíz Abreu y Vázquez Parada subrayan un elemento central de este momento histórico —la iglesia misma decidió olvidar la guerra después de que firmaron los acuerdos de paz. Sin embargo, ¿por qué están en boga los temas cristeros si la iglesia decidió irse primero por la ruta del olvido? Vázquez Parada desarrolla un argumento en base a esta pregunta. Ella postula que Jalisco y la iglesia se encuentran en un momento de crisis de identidad: “[...] una sociedad emplea [recursos como iconografía e imágenes] cuando, en situaciones de crisis, percibe amenazadas sus creencias. Este es el contexto en el cual fueron canonizados los que la jerarquía católica consideró como mártires de la guerra cristera” (20-21). Estamos en un momento de incertidumbre del futuro del poder hegemónico de la iglesia sobre la cultura e identidad jalisciense. La iglesia y el estado de Jalisco están guiando una nueva narrativa fundada en un acercamiento mucho más estrecho con los temas cristeros. Quizás por esta razón es importante ver críticamente la canonización de catorce personas jaliscienses en 2005 por el papa Juan Pablo II después de décadas de intentos de beatificar y canonizar personajes populares de la guerra, porque presenta un momento claro del proceso de creación de memoria colectiva a través del aparato eclesiástico. Como explica Vázquez Parada, el sexenio del presidente Salinas (1988-1994) marcó el restablecimiento de relaciones exteriores con el Vaticano debido al cambio al

artículo 130⁶ de la constitución (33). A raíz del cambio salinista a la constitución, después de décadas, la iglesia católica inicia el proceso de beatificación de los cristeros en 2000 y posteriormente santificación en 2005. Luego de ninguneo a nivel nacional, el estado y la iglesia ve a los catorce santos jaliscienses como algo de orgullo. Tomando inspiración del estudio de *mémoire collective* de Maurice Halbwachs, Astrid Erll plantea que la memoria colectiva o memoria cultural se transmite a través de discursos y medios —oral, escrito, visual y audiovisual— por el espacio y el tiempo (Erll 43). La iconografía religiosa y la palabra escrita tienen la misma capacidad de crear la memoria colectiva; el tema cristero en la literatura es igual de importante que las reliquias de los mártires.

¿Cómo se relaciona la cuestión de memoria colectiva de la Guerra Cristera con las obras de Rulfo, Yáñez y Goytortúa si estos produjeron sus escrituras durante las décadas de los 40, 50 y 70? Quizás Esperanza López Parada puede explicar su importancia: “Y, sin embargo, a través de este estudio no es posible seguir calificándola así [la literatura y temas cristeros]: ni monstruo de museo ni escritura sin consecuencias. Resulta, de hecho, fascinante descubrir sus implicaciones en toda la narrativa posterior” (12). Yáñez, Rulfo y Goytortúa han afectado las narrativas posteriores de una forma u otra. Pero es importante señalar que Yáñez y Rulfo han tenido un alcance más extenso y profundo que Goytortúa. Los impactos de la Guerra Cristera se manifiestan en múltiples formas dentro de las novelas de estos escritores, revelan las ansiedades,

⁶ Artículo constitucional que establece penas judiciales y fiscales por violar los artículos anticlericales de la constitución. Véase sección historiográfica.

la soledad, la mortandad y la tristeza de la época de posguerra además de que Rulfo⁷, Yáñez⁸ y Goytortúa⁹ desarrollan sus propias ideas sobre el conflicto. Es importante analizar la Guerra Cristera en la obra de estos autores porque de los tres, dos tuvieron un alcance profundo en la literatura mexicana. Las memorias del impacto de los conflictos armados en México se presentan en la obra de Rulfo, Yáñez y Goytortúa, pero debemos analizar la producción de estos escritores desde la perspectiva de la narrativa cristera porque históricamente fue este conflicto que impactó las tierras natales de los tres más que la revolución en donde se focalizó en el norte y sur del país (Purnell). La importancia de la Guerra Cristera en la narrativa de los tres cae en la influencia que cargan sus obras, cada generación informa a la siguiente y nada existe en un vacío. Por ende, los tres participan en la creación de una memoria colectiva de la guerra que se transmite al canon literario mexicano indirectamente.

Álvaro Ruíz Abreu provee un magnum corpus de la producción literaria del género cristero. Él expone la gran variedad de la producción literaria que cae bajo lo que sería este género. Es difícil clasificar cualidades específicas que denominen a un texto como cristero, Ruíz Abreu dice: “El tema [corpus literario cristero] exigía más que un aparato teórico de una sola escuela, un conjunto de conceptos y apuestas metodológicas extraídos de varios autores” (20). La

⁷ Rulfo, por su parte, es imprescindible en la literatura mexicana y latinoamericana. Como señala el académico Alberto Vital: “A pesar de ser aparentemente muy breve, la obra de Rulfo sigue siendo seductora para lectores, críticos, escritores y académicos. El corpus de su narrativa permanece como un momento particularmente esbelto, como una fase hasta ahora insuperada, de conciencia y realización del arte literario en un puñado de páginas” (elem.mx). La obra de Rulfo ha tenido un impacto fuertísimo en el espacio literario y cultural, sigue siendo paradigma de la literatura mexicana y latinoamericana- no se puede negar la influencia de Rulfo en la literatura que salió posterior a su obra relativamente breve.

⁸ Yáñez también impactó el campo de la literatura mexicana con sus novelas y altos cargos políticos, el más influyente siendo Secretario de Educación Pública de México. En 1973, recibe el Premio Nacional de Letras como reconocimiento por sus contribuciones al campo de las letras mexicanas.

⁹ Goytortúa recibió el Premio Lanz Duret por *Pensativa* en 1944 lo cual ayudó a que la novela alcanzara reconocimiento y éxito con los lectores cuando se imprimió para un público general en 1945 (Enciclopedia de la literatura en México). Señalo que esta novela de narrativa Cristera tuvo tanto éxito que en 1970 Raúl de Anda adaptó la novela de Goytortúa para el cine con el título *Sucedió en Jalisco*.

heterogeneidad de la literatura Cristera señala la gran cantidad de fuentes e influencias que informan la literatura cristera. Para este proyecto, el magnum corpus de Ruíz Abreu es imprescindible porque construye una fundación para el campo de la literatura cristera. Es importante notar que mientras existen otros estudios sobre el corpus cristero, Ruíz Abreu hace un análisis amplio de los géneros literarios disponibles. En *Entre la cruz y la sospecha (Los Cristeros de Revueltas, Yáñez y Rulfo)*, Ángel Arias analiza detalladamente los elementos de la Guerra Cristera en las obras de José Revueltas, Agustín Yáñez y Juan Rulfo. En su texto, delinea las claves que revelan la existencia de la guerra en los ambientes de la novela. En las obras de Yáñez y Rulfo, Arias explora las referencias cortas de los cristeros y la representación que reciben los sacerdotes en las novelas de ambos, tema de este trabajo también. La obra de Goytortúa no tiene los mismos matices literarios como los textos de Rulfo y Yáñez ya que es aparente a primera lectura que *Pensativa* es una novela Cristera en su totalidad. Tomando todos estos elementos en cuenta, Rulfo, Yáñez y Goytortúa están participando en el acto de rememoración y la creación de memoria —desde la perspectiva de Susan Sontag que postula que toda memoria es construida— deliberadamente, como en el caso de Goytortúa, o indirectamente, como en el caso de Rulfo y Yáñez (Sontag 89). La literatura funciona como memoria. Sus novelas funcionan como marcos de la memoria colectiva de la Guerra Cristera. Sin embargo, es importante señalar que la memoria de los autores no es toda abarcadora ni totalmente colectiva porque como individuos cada uno tiene su subjetividad que informa como se relacionan al tema cristero.

Ruíz Abreu sugiere que no fue hasta la década de 1940 que la guerra consigue una literatura con su propia poética. Él declara, “[...] este tipo de literatura —la criollista, la Cristera— representaba un atraso, el símbolo del subdesarrollo cultural, que pudo romperse

solamente a partir de 1940, cuando la novela empezó a revelar un mundo complejo, ambiguo” (79). Ruíz Abreu sigue la línea de Carlos Fuentes y su concepción de la literatura criollista —una novela primitiva— para conceptualizar la primera fase de la literatura Cristera. La segunda fase se caracteriza por lo que Ruíz Abreu llama una transcendencia del asunto cristero para llegar a una realidad literaria que crea su propia “poética” (79). En esta segunda fase encontramos a Goytortúa, Yáñez y Rulfo. Esta fase representa la síntesis de la guerra y el periodo de posguerra dentro de un mundo literario propio que se alimenta de las memorias y experiencias de Yáñez, Rulfo y Goytortúa. La guerra fue un tema crucial para la producción literaria de los tres. Aunque parezca contradictorio explorar las narrativas cristeras y sus influencias en autores canónicos, es precisamente este estatus y la accesibilidad fácil que se hace importante el análisis a través de un prisma cristero. Para recalcar, la literatura de Rulfo, Yáñez y Goytortúa funcionan de esta forma como marcos de la memoria colectiva de Jalisco y el centro-occidente de México sobre la Guerra Cristera que influye a toda la producción literaria posterior. Para el análisis de la memoria cristera en la narrativa mexicana, se presentan los tres capítulos de este trabajo dedicados a la obra de cada autor, cuyos resúmenes están a continuación.

Organización de la tesis

Memorias construidas, traumas colectivos y comunidades destruidas: la manifestación y mitificación de la Guerra Cristera (1926-1929) en Juan Rulfo, Agustín Yáñez y Jesús Goytortúa Santos se divide en tres capítulos. Cada uno de los capítulos se aproxima al tema cristero desde su propio acercamiento personal al conflicto. Cada capítulo engloba uno de los tres temas centrales de la tesis: memoria, trauma y comunidad. No obstante, los temas se solapan hasta cierto punto en los capítulos debido a las similitudes narrativas y temáticas cristeras de cada autor. La violencia y el trauma, colectivo y personal, infunden como las comunidades e

individuos afectadas por la Guerra Cristera se vinculan al espacio nuevo dejado por el conflicto, así como el trauma se transmite a sucesivas generaciones son los ejes centrales del primer capítulo, “Fantasmas y charlatanes: violencia y trauma en *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* en la época pos- cristera”. En este capítulo analizo como el trauma de la Guerra Cristera se manifiesta en obras seleccionadas de Juan Rulfo. Reoriento los contextos de *Pedro Páramo* y *El llano en llamas* para desarrollar mi argumento a través de la perspectiva de la Guerra Cristera. Contextualizo las mujeres de *Pedro Páramo* y argumento que, para entender la disyuntiva de las mujeres de Comala, es imprescindible ver a la Guerra Cristera como uno de los orígenes de esa disyuntiva. Usando el concepto de trauma de Cathy Caruth, analizo el personaje de Susana San Juan y alego que su sufrimiento es un síntoma del trauma de la Guerra Cristera —su comportamiento errático es una forma de estrés pos-traumático que termina matándola. Asimismo, analizo profundamente el personaje del Padre Rentería, representante obvio del poder de la iglesia en la sociedad jalisciense. Mi argumento se funda en la responsabilidad, directa e indirecta, del Padre Rentería en el colapso de Comala, la destrucción de la tierra y la aparición de fantasmas en el pueblo —compuesto casi en su totalidad de mujeres. Más aún, veo al personaje de Juan Preciado como el representante del trauma generacional de la generación posguerra jalisciense. La desolación del sur de Jalisco que presenta Rulfo es la devastación de la Guerra Cristera. Por ende, Rulfo presenta la consciencia histórica de la destrucción, muerte y trauma que está íntimamente atada a los eventos del movimiento cristero.

La segunda obra literaria de Juan Rulfo que analizo en mi proyecto es *El llano en llamas*. Siguiendo los temas psicológicos vistos en *Pedro Páramo*, Rulfo muestra el estado mental y la memoria de varios personajes. Esta tesis se concentra en “Anacleto Morones”, un cuento sobre un grupo de mujeres en búsqueda de un testigo de los presuntos milagros de Anacleto Morones.

El capítulo explora las dinámicas de género y trauma. El análisis del cuento se enfoca en las dificultades que enfrenta la mujer en la sociedad pos-cristera y los traumas que nacen a causa de la violencia de género. Analizo minuciosamente las interacciones de las mujeres en “Anacleto Morones” y aplico los principios de una lectura cerrada junto con el entendimiento del trauma que postula Caruth para intentar explicar por qué las mujeres del cuento están intentando santificar a un conocido charlatán. La tesis argumenta que, para racionalizar el dolor y sufrimiento, las mujeres necesitan posicionar los eventos de la guerra dentro de la moral comunitaria o enfrentar consecuencias extremas como el ostracismo y el destierro. A partir de estas obras, delinearé cómo funciona la escritura de Rulfo para crear una memoria infundida por el trauma de la Guerra Cristera que es transmitida indirectamente a través de su literatura.

El segundo capítulo, “Semblanzas de una sociedad moribunda: muerte de la comunidad cristera hacia lo desconocido en *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo*”, explora cómo es que el concepto de la comunidad motorizó el conflicto armado. Analizo las novelas *Al filo del agua* (1947) y *Las vueltas del tiempo* (1973) de Agustín Yáñez y argumento que la cuestión de la comunidad y la Guerra Cristera solo se entiende al conectar las dos novelas en este capítulo. El diálogo entre las dos novelas es importante porque provee un entendimiento sobre la posición de Yáñez hacia el movimiento cristero. En *Al filo del agua*, Yáñez recrea las condiciones culturales en Jalisco que culminaron con un aire optimista hacia los cambios que podría traer la Revolución. Yáñez hace una construcción mimética de las rígidas estructuras sociales y jerárquicas de su pueblo natal. *Al filo del agua* está compuesta por múltiples viñetas que se juntan para formar una imagen de las condiciones sociales de una comunidad jalisciense antes de la Revolución y la Guerra Cristera. La segunda novela que se estudia en esta sección es *Las vueltas del tiempo*, se ambienta en la época pos-cristera, concretamente, en el funeral del

presidente Calles. La novela es interesante por la inexistencia de acción, sin embargo, la narrativa se localiza en las mentes y memorias de personas impactadas por las maniobras de Calles. Yáñez presenta el sinsentido del conflicto y sitúa al lector casi 20 años después, en donde argumenta que nada cambió después de las guerras. El capítulo explora las razones por las cuales María Ortega y Damián Limón abandonaron su comunidad para unirse al conflicto armado. Analizo los cambios drásticos que han pasado María y Damián desde sus comienzos en *Al filo del agua* a *Las vueltas del tiempo*. Mientras María va de ser una muchacha con esperanza de vida limitadas a una mujer con gran poder político y financiero, Damián tiene el cambio opuesto. El capítulo analiza como María y Damián, entre otros elementos, tomaron la decisión de unirse a la Revolución y la Guerra Cristera con el propósito de proteger su comunidad e indaga lo que la comunidad significa para Yáñez. Las dos novelas son reflejos de la propia vida de Yáñez. Asimismo, el capítulo explora la falta de cambio social y la repetición de dinámicas de poder en México posrevolucionario.

En el tercer y último capítulo, “Pensativa del Arco: memoria colectiva y creación mítica en *Pensativa*”, examino como la narrativa de Jesús Goytortúa Santos participa en la creación de la memoria colectiva de la Guerra Cristera y como por su parte contribuye al proceso de mitificación de la guerra. La novela es un gran ejemplo de la literatura Cristera, distinto a las novelas de temática cristera como, las obras de Yáñez y Rulfo ya que estas son de temática cristera. Es decir que la novela de Goytortúa es, en su totalidad, una novela sobre la Guerra Cristera. *Pensativa* es una novela particular ya que se ambienta en el periodo directamente después de la guerra, cuando la memoria de los eventos del conflicto seguía fresca en la mente de la comunidad. Este capítulo analiza como Goytortúa, persona que no vivió la guerra en carne propia, participa en la creación de una memoria colectiva. El capítulo indaga como se crean

marcadores comunitarios nuevos a partir de la Guerra Cristera con la finalidad de crear nuevas mitologías comunitarias. De tal manera, Pensativa, la heroína de la narrativa simboliza el arquetipo del mártir cristero. En el capítulo, analizo como es que Goytortúa crea una hagiografía a través de Pensativa, creando elementos de memoria colectiva que sirven como modelos comunitarios. Asimismo, usando las teorías de Doris Sommer, al crear nuevas memorias tematizadas, *Pensativa* se convierte en literatura fundacional para la patria chica que conforman las comunidades cristeras. En efecto, las memorias extraídas del texto de Goytortúa contribuyen a la memoria colectiva de la guerra y consigue construir una literatura regional que impacta como las comunidades cristeras se perciben.

**Capítulo 1: Fantasmas y charlatanes: violencia y trauma en El llano en llamas y Pedro
Páramo en la época pos-cristera**

*Me di cuenta que su voz estaba hecha de hebras humanas, que su boca tenía dientes y una
lengua que se trababa y destrababa al hablar, y que sus ojos eran como todos los ojos de la
gente que vive sobre la tierra*

(Juan Rulfo, Pedro Páramo, 108)

La Cristiada fue un episodio traumático para el occidente de México lo cual se refleja en la literatura que proviene de esta región. Mucha de la literatura de Juan Rulfo presenta los rasgos de la Revolución mexicana, pero a la vez también vemos la Guerra Cristera reflejada en sus obras. En “Anacleto Morones”, en *El llano en llamas*, vemos una vía para procesar el trauma sufrido por las mujeres durante la guerra. Una forma de procesar los robos o violaciones que ocurrieron durante la guerra es beatificar a los *mártires* de la guerra. En “Anacleto Morones” se presenta cómo un deseo de beatificación por parte de las mujeres como una forma de absolver la violencia sufrida. En *Pedro Páramo* vemos como la Guerra Cristera envuelve al texto y como Susana San Juan y las mujeres fantasmas de Comala siguen en el mundo terrestre debido a las memorias y traumas que no han podido superar. Asimismo, el viaje de Juan Preciado a Comala presenta las memorias sofocantes de los antepasados, transmitidas a la segunda generación. Las obras de Rulfo reflejan el trauma y la memoria colectiva de la Guerra Cristera en el occidente por la forma en la cual las mujeres buscan racionalizar la violencia sufrida y las implicaciones que esos traumas tienen en la conciencia de las nuevas generaciones. El mundo traumático que

refleja Rulfo en estas obras denota lo destructivo e irracional que fue este conflicto armado. Como episodio histórico, la guerra estalló a causa de la aplicación de algunos artículos de la constitución de 1917 con relación al culto religioso. La Cristiada, como también se llamaba, creó divisiones entre comunidades vecinas y dentro de las mismas comunidades que desbarató el sistema social del occidente mexicano.

Ahora bien, es importante recalcar qué fue la Guerra Cristera. En términos más simples, fue una guerra en contra del gobierno federal que había impulsado la ley de tolerancia de cultos o simplemente denominada la ley Calles la cual limitaba el poder de la iglesia. La ley consistía en la aplicación de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la constitución de 1917, todo con relación a la iglesia y el clero, adjuntada con penalizaciones severas como multas y la deportación de sacerdotes (Molina Fuentes 173). Es importante notar que la Ley Calles en sí no prohibía el culto religioso, pero sí requería que todos los sacerdotes fueran registrados. La investigadora Lourdes Celina Vázquez Parada resalta en su libro *La guerra cristera: Narrativa, testimonios y propaganda*: “Una afirmación común entre las personas que vivieron la época, es que el cierre de los templos, que fue la causa principal que motivó al pueblo a levantarse en armas, fue una decisión de las autoridades civiles” (66). Vázquez Parada señala que, para la población, la clausura de los templos se veía impulsada por los gobiernos civiles, lo cual sugiere que la Guerra Cristera se pueda interpretar como una reacción a la actitud anti-eclesiástica del gobierno de Calles. Por lo tanto, Vázquez Parada nos da una perspectiva diferente para entender como inició la guerra. Ella dice: “Ahora sabemos con certeza que la jerarquía católica, y no la autoridad civil, tomó esa decisión [de cerrar los templos]” (66). La jerarquía eclesiástica cerró los templos como protesta a la aplicación de los artículos de la constitución de 1917 que limitaba el número de clero por población y hacía que todo cura en territorio mexicano tuviera que ser mexicano

además de que expropiaba las tierras de la iglesia y limitaba el poder jurídico de dicha identidad. Es sumamente importante resaltar que la iglesia no fue un simple actor indefenso y que la culpa no cae solamente en el gobierno federal porque la narrativa histórica de la guerra es la de una población religiosa protegiendo sus derechos de culto. La postura establecida es verdadera pero solamente en parte porque no logra captar ambos bandos ni las razones diversas por alzarse —un tema que este trabajo deja para otros investigadores como Matthew Butler, Lourdes Vázquez Parada y Julia Preciado Zamora. La iglesia trató de llegar a un acuerdo con el gobierno de Calles para parar la aplicación de la ley pero los intentos fracasaron y, a consecuencia, cerraron los templos y estalló la guerra. La guerra se peleó entre los cristeros y los agraristas y federales. Los Agraristas, como señalan Julia Preciado Zamora y Jean Meyer, era el grupo combatiente que apoyaba el gobierno federal debido a la promesa de distribución de tierras. Este grupo era sumamente diverso, como los cristeros, pero se diferenciaban por la meta en el conflicto. El conflicto fue una reacción a los cambios gubernamentales y comunitarios que implicaban la constitución revolucionaria. Por lo tanto, las razones por las cuales comunidades enteras decidieron alzarse en contra del gobierno federal son diversas y muchas veces ambiguas. Asimismo, Rulfo capta esa ambigüedad en su literatura, aunque Rulfo es claro en su desacuerdo con el conflicto. Lo que la Cristiada presenta más que nada es la ruptura en comunidades bien establecidas y es precisamente esta ruptura que informa la obra de Rulfo. Las mujeres de “Anacleto Morones” y el pueblo de Comala son los sobrevivientes y víctimas campesinas que experimentaron el alzamiento en contra del anticlericalismo callista y la respuesta agrarista/federal sin ser, por lo menos sin evidencia y con la excepción del padre Rentería en *Pedro Páramo*, participantes activos del conflicto. Todo es para señalar que los cristeros y la

Iglesia, como los agraristas y federales, tienen responsabilidad en la destrucción y violencia del conflicto.

Para contextualizar al autor de las obras de este trabajo, Rulfo nace en Sayula, Jalisco como Juan Nepomuceno Carlos Pérez Vizcaíno el 24 de mayo de 1917 en una familia terrateniente y adinerada (Munguía Cárdenas 9-18). La familia de Rulfo se enraíza fuertemente en la región sur del estado de Jalisco, el primer registro del apellido se presenta en 1774 en Querétaro en donde nació Juan Manuel de Rulfo, pero llegó a residir en el sur de la intendencia de Guadalajara. Los Rulfo conforman el origen paterno de Juan Rulfo. De la vía materna, los Vizcaíno, Rulfo es originario de otra familia prestigiosa de hacendados. Estos eran propietarios de múltiples haciendas en los llanos cerca de la Sierra de Amula (29). Es importante demostrar los orígenes privilegiados de Rulfo porque es este aspecto que también da forma a su entendimiento del mundo y como él se relaciona con los conflictos armados que sucedieron en la región porque la crianza de uno impacta cómo nos relacionamos con el mundo. Rulfo es del campo, pero no es campesino, lo cual informa su postura. Pensando en su cuerpo novelístico, Rulfo entiende la mentalidad hacendada privilegiada debido a su procedencia. La experiencia de Rulfo es imprescindible ya que, como Rosario Castellanos, da una mirada íntima al mundo de la élite rural. No es decir que él cree en esa forma de pensar, sino que tiene experiencia de primera mano del mundo hacendado sumamente importante y elusivo. Es una posible explicación por la cual *Pedro Páramo* representa la clase hacendada muy detalladamente. Para la familia de Rulfo; “Los Vizcaínos fueron primordialmente gente de campo, hacendados que dilataron sus latifundios por las zonas del bajo y costero de Jalisco, cuya actividad se vio frenada por los *bandoleros* (énfasis es mía) pseudo-revolucionarios y finalizó con el reparto de tierras que propició la revolución” (29). Los conflictos armados del principio de siglo XX afectaron

fuertemente a la familia de Rulfo. Poco antes de la Guerra Cristera, el papá de Rulfo fue asesinado en su hacienda lo cual tuvo un gran impacto en él. Durante la Cristiada, Rulfo y su hermano se encontraron en Guadalajara estudiando. En 1927, la madre de Rulfo fallece en San Gabriel sin que él y su hermano se dieran cuenta. Fue durante este tiempo que él y su hermano mayor pasaron al orfanatorio Luis Silva en Guadalajara (Munguía 24). Para Rulfo, el campo y San Gabriel, en específico, dejaron huella en su ser y en su literatura. Todos los pueblos que Rulfo trata en su obra se localizan en el llano de Sayula. Por esta razón es importante reconocer la conexión que Rulfo tiene con esta tierra y como esas conexiones informan al mundo que pinta Rulfo en su cuerpo literario.

Las mujeres y Anacleto Morones

El cuento “Anacleto Morones” refleja el caos de la Guerra Cristera. La narrativa acontece después de la guerra lo cual nos deja ver el efecto que tuvo el conflicto en la población. La trama se centra en la interacción entre el protagonista Lucas Lucatero y “Diez mujeres, sentadas en hileras, con sus negros vestidos puercos de tierra” (249). Todas son mujeres religiosas de familias reconocidas o tienen una reputación en las comunidades en el área por donde acontece el cuento. El sitio es ambiguo, pero sabemos que está cerca de la Sierra de Amula. El propósito de la búsqueda de las mujeres es encontrar a Lucas Lucatero para poder testimoniar los supuestos milagros del presunto cristero, Anacleto Morones. La implicación de estas diez mujeres es interesante por el modo que aparecen en la escena. Ellas son el enfoque del cuento, el cuento empieza: “¡Viejas, hijas del demonio! Las vi venir a todas juntas, en procesión. Vestidas de negro, sudando como mulas bajo el mero rayo del sol [...] Negras todas ellas. Venían por el camino de Amula, cantando entre rezos, entre calor, con sus negros escapularios grandotes renegridos sobre los que caían en goterones el sudor de su cara” (247). Las mujeres se presentan

en la escena como figuras fantasmagóricas caminando a su destino determinado. La descripción de la vestimenta nos presenta la imagen de mujeres en luto. El negro crea la imagen de tristeza y muerte y el modo por cual se le presentan a Lucas Lucatero puede verse como fantasmas persiguiéndolo. Lucas Lucatero dice: “Yo estaba acucillado en una piedra, sin hacer nada, solamente sentado allí con los pantalones caídos, para que ellas me vieran así y no se me arrimaran. Pero sólo dijeron: “¡Ave María Purísima!” Y se fueron acercando más” (247). La aparición de las mujeres se nos presenta como entidades hostigando a Lucas Lucatero por la manera que se siguen acercando a él aunque está en posición de defecación.

El elemento de la reputación de las mujeres es importante porque establece la dinámica de poder entre las mujeres, Lucas Lucatero y la comunidad. En el ámbito tradicional la reputación es importante para mantener un estatus respetable y para preservar el honor de la familia (Fernández Aceves). La imagen de la familia determina los recursos y las oportunidades para los miembros de dichas familias para encontrar trabajos y parejas para el matrimonio. La habladería, en el sentido de chismes y rumores, puede hundir a las familias para nunca ser rescatadas de un estatus social reprochable. Lucas Lucatero demuestra ser consciente de esta rígida estructura social de las comunidades chicas y cerradas. Al momento de responder la pregunta de las mujeres de por qué se había ido a esconder, Lucas Lucatero dice: “No me escondo. Aquí vivo a gusto, sin la moledera de la gente” (249). La moledera es una forma de decir la plática y propagación de rumores —nace del verbo moler y es lo que hacen las gentes figurativamente con la gente que están moliendo— están destruyendo su carácter y su persona. Es una práctica común en muchas comunidades por cual se nos revela la reputación de las mujeres en el área por donde acontece el cuento. El texto señala:

—[Las mujeres] Traemos un encargo. Te hemos buscado en Santo Santiago y en Santa Inés, pero nos informaron que ya no vivías allí, que te habías mudado a este rancho. Y acá venimos. Somos de Amula.

—[Lucas Lucatero] Yo ya sabía de dónde eran y quienes eran; podía hasta haberles recitado sus nombres, pero me hice el desentendido. (248)

La cita señala que Lucas Lucatero es conocido por los pueblos —esto puede ser por su estrecha relación con Anacleto Morones o por una vida en la región anterior que es desconocida por el lector. Sin embargo, el “Somos de Amula” es significativo porque implica que las mujeres asumieron que Lucas Lucatero desconocía la identidad de ellas. Además, Lucas Lucatero nos revela que sí las conocía y “podía hasta haberles recitado sus nombres,” lo cual implica que las mujeres tienen una reputación conocida. La dinámica que se nos presenta es importante porque se nos muestra una posible razón por la cual las mujeres están apegadas a la idea de santificar a Anacleto Morones. Ellas saben de las molederas de las gentes y opinan que las comunidades en el área cargan de ellas. Lucatero revela que las mujeres han tenido sexo, si no con Anacleto Morones, con el mismo Lucatero (regresaré a este punto más adelante).

Ahora es sabido que las mujeres están en el área para tratar de convencer a Lucas Lucatero que se vaya con ellas para que él pueda certificar los supuestos actos milagrosos de Anacleto Morones. El proceso de beatificación¹⁰ con el propósito de santificar a Morones nos sitúa por lo menos una década después de los hechos de la Guerra Cristera. Postulo una década porque para ser beatificado se necesita reunir una multitud de comprobantes de actos milagrosos

¹⁰ Beatificación es la segunda etapa en el proceso de canonización. De acuerdo a United States Conference of Catholic Bishops, se produce después de que la diócesis y otras organizaciones eclesiales hicieran una investigación rigurosa de la vida y otros elementos para determinar si hay un nivel de virtud o martirio atribuido a la persona. Esto conlleva la necesidad de comprobar un acto milagroso.

lo cual tardaría mucho tiempo y se sabe que se desató otro movimiento cristero durante la segunda mitad de la década de los 30, aunque no tan sangrienta. En la vida real, el largo proceso de beatificación y canonización de los “mártires” de la guerra culminó el 20 de noviembre de 2005 con la canonización de varios cristeros por el Papa Benedicto XVI. La verificación de los hechos milagrosos es importante porque sin ellos, la iglesia católica es incapaz de declarar a la persona como milagrosa o milagroso. Sin embargo, aunque Lucas Lucatero les dice a las mujeres que Anacleto Morones era muy mala persona y mentiroso, ellas se niegan a escuchar lo que él les está diciendo. Es un patrón que vemos en las mujeres del cuento:

—[Lucas Lucatero][...]¿Y qué me cuentan de Edelmiro, todavía tiene cerrada su botica?

—Edelmiro murió. Hizo bien en morirse, aunque me esté mal el decirlo; pero era otro maldoso. Fue de los que le echaron infamias al Niño Anacleto. Lo acusó de abusionario y de brujo y de engañabobos. De todo eso anduvo hablando en todas partes. Pero la gente no le hizo caso y Dios lo castigó. Se murió de rabia como los huitlacoques. (253)

Lucas Lucatero les pone el cebo del tema de Edelmiro a las mujeres para empezar la conversación de Anacleto Morones y la supuesta santidad de Anacleto Morones. El tema de Edelmiro aparece como una indagación simple y de buena fe sobre la condición del pueblo y municipio de las mujeres, aun así, revela la reputación de Anacleto Morones en el pueblo. Se le acusó de abusionario, de brujo y de engañabobos. Abusionario es una persona que abusa de los otros, en este caso sería de la confianza de las personas y, posiblemente, el abuso de las mujeres —de brujo por los supuestos actos milagrosos como la curación de la sífilis del marido de una de las mujeres/congregantes con su saliva y de engañabobos por hacer creer a la gente que lo que estaba haciendo eran milagros y no estafas y raptos. La línea “de todo eso anduvo hablando en todas partes” demuestra la forma en que se expanden los rumores. Pancha estaba feliz de que

había muerto Edelmiro porque este había ido por todos los pueblos y rancherías en el área hablando mal de Anacleto Morones. Esto no implica que Edelmiro haya ido por toda la región con el propósito de hablar de Morones, sino demuestra el poder de la habladuría. La conciencia del poder destructivo de la habladuría enmarca la desesperación que tienen las mujeres para conseguir la beatificación de Morones. Ellas tienen conciencia de las cosas que son dichas sobre ellas y conocen el poder perjudicador de los rumores y la habladuría.

Es importante hablar sobre la percepción de la mujer en el ámbito de la sociedad jalisciense. En un sistema rígido y tradicional, se puede asumir que todo y todos tiene su utilidad y puesto en la sociedad y la comunidad —la mujer, el hombre, la familia, todos tienen una posición establecida que todos siguen— se presume de ser un sistema estable (Fernández Aceves). Tanto por sí que Ángel Arias señala la importancia de la mujer de acuerdo con su análisis: “es ella quien lanza a los hombres al combate en defensa de la religión” (177). Es un estereotipo de la mujer jalisciense y de la mujer mexicana que vemos en varios críticos literarios, la idea de que es la mujer quien manda. Sin embargo, esa lectura es simplista y no capta la realidad de la mujer jalisciense y mexicana. El mismo Rulfo en una entrevista declara y como cita Arias: “En todo Jalisco y en el Bajío es la mujer la que manda. No sólo eso, la mujer hizo la cristiada porque obligaba a los hombres a ir a pelear, al marido, a los hijos. Los acicateaban: «Si tú no vas es que no eres hombre», y en Jalisco decirle a un hombre que no es hombre es la peor ofensa” (177-178). Rulfo acierta que la mujer jalisciense parece tener un poder de mando dentro de la sociedad jalisciense, un aspecto de la cultura de la región que se percibe en la obra de Rulfo. No obstante, lo que Arias y Rulfo no parecen captar, Rulfo lo capta inconscientemente, es que el matriarcado existe dentro del propio patriarcado y es limitado por el mismo sistema patriarcal de Jalisco que impone severas ataduras morales sobre la mujer. La cita de Rulfo nos

revela las varias posicionalidades del supuesto matriarcado. La supuesta obligación de tener que ir a pelear se basa en la idea de que las mujeres, quizás por la moral religiosa que se les impone, deben proteger la moral de toda la familia y la comunidad. Si los hombres no seguían las órdenes de las mujeres dejaban de ser hombres —perdían su hombría.

No obstante, esta observación parece postular un oxímoron: la mujer manda y si no escuchaban la orden dejaban de ser hombres. Si esta fuera la realidad de la mujer jalisciense —no existiera la imposición de la moral sexual que el sistema patriarcal impone sobre la mujer pero que no parece impactar al hombre. Lucas Lucatero nos demuestra esta doble moral en su relación pasada con Nieves García: “Nieves... Nieves. Cómo no me voy a acordar de ti. Si eres lo que no se olvida... Eres suavcita. Me acuerdo. Te siento todavía aquí en mis brazos. Suavcita. Blanda” (251). La implicación es obvia: ambos han tenido relaciones sexuales pero las pausas de Lucas Lucatero implican que no se acordaba muy bien de Nieves quizás por la cantidad de parejas sexuales o por el tiempo que tenían en sin verse. También puede indicar que Lucas Lucatero está jugando con las emociones de Nieves. Nieves dice que tuvo que confesarse por sus “pecados”, una implicación de la moral de la sociedad en donde la mujer no tiene derecho a su autonomía sexual y debe confesarse de sus pecados. El análisis de la mujer en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz en donde trata de indagar la identidad mexicana y el de la mujer mexicana en “Máscaras mexicanas” dice: “La mexicana simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, materia fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen” (41). Como Paz postula, para la sociedad mexicana y jalisciense la mujer se convierte en un ídolo para el uso del hombre. Entonces también sería incorrecto decir que en Jalisco es la mujer la que manda y la que causó la Cristiada. El matriarcado en efecto existe, pero se limita dentro del patriarcado, un

aspecto que han señalado otras autoras como Rosario Castellanos y Elena Garro. Además, decir que la guerra fue azuzada por las mujeres, borra la complejidad de la guerra y sus diferentes motivaciones mientras que mantiene a las mujeres en castigo. Esto no es decir que no hubo mujeres que impulsaron y promovieron la guerra sino para señalar lo absurdo que es decir que la mujer fue quién hizo la guerra y la más responsable del conflicto. Negaría la culpabilidad de las manipulaciones del clero, controlado por hombres, los hacendados tratando de mantener su poder y el papel importante del gobierno federal.

La mujer, como todos los combatientes, es víctima del juego de ajedrez de la clase gobernante de Jalisco: la iglesia, los terratenientes y el gobierno federal. Es aquí en donde recaigo en la importancia de esas mujeres. Todas las mujeres que se le presentan a Lucatero fueron víctimas de violaciones durante la guerra o por lo menos se implica que fueron robadas. En términos de guerra, los cuerpos de mujeres suelen convertirse en formas de subyugación de un bando al otro. Pancha, una de las mujeres del grupo dice: “Soy, sí, pero no me robó nadie. Ésas fueron puras maledicciones. Nos perdimos los dos buscando garambuyos. Soy congregante y yo no hubiera permitido de ningún modo [...]” (248). Pancha señala el efecto que tiene la simple idea del robo, afecta la reputación y requiere una explicación en defensa de la mujer — como es la meta con la beatificación de Morones. El robo de una mujer es sinónimo a una violación, el uso de robo para determinar estas ocurrencias constituye el marco temporal de la primera mitad del siglo XX ya que todavía era una deshonra familiar que las mujeres tuvieran relaciones sexuales antes del matrimonio sin importar la situación en que se encontraban. El robo es una experiencia traumática que impacta la vida de la víctima para siempre. Como supone en un contexto de guerra, las mujeres son llevadas a fuerzas por bandoleros o soldados. Muchas veces se las llevan lejos de las familias de las mujeres para que no tengan la opción de regresar al

hogar familiar. Dada la importancia de entender cómo sucedieron estos episodios de robo de mujeres durante el conflicto armado, puede resultar útil recordar un episodio de robo femenino que Elena Garro presenta en su libro *Los recuerdos del porvenir*. Garro dice:

Ella no respondió. Así llamaron a la puerta de su casa aquella noche [...] Ella abrió la puerta y vio que unos ojos fulgurantes que le echaron una cobija a la cabeza, la envolvieron, la levantaron en vilo y la arrancaron de su casa. Eran muchos hombres. Ella oía voces [...] Unos brazos la entregaron a otros, la subieron a un caballo [...] Se iba ahogando debajo de la cobija como ahora que Luisa la llamaba y que ella se cubría la cabeza con las sábanas sin saber por qué. El miedo la había paralizado. No se atrevía a hacer ningún movimiento que le procurara aire. (45)

Aquí Garro ejemplifica detalladamente un proceso de robo que sufrió uno de los personajes de la novela. Claramente vemos lo brutal que el robo fue para la muchacha y el efecto traumático que la experiencia tuvo en ella. El arrancamiento de la mujer de la casa familiar constituye un evento traumático que conlleva efectos psicológicos para la víctima. La cobija que la cubre y la voz de Luisa le recuerda el momento en que fue robada por un grupo de hombres. La voz y la cobija desencadenan el miedo que sintió cuando la robaron y la paraliza totalmente porque siente que está otra vez reviviendo el evento traumático.

La parálisis y el miedo que revive la víctima es parte de un trastorno de estrés postraumático. Cathy Caruth nos dice que el estrés postraumático viene de una respuesta demorada a un evento aplastante, el robo en este caso, que, “[...] takes the form of repeated, intrusive hallucinations, dreams, thoughts or behaviors stemming from the event [...] along with numbing [...] and possibly also increased arousal to (and avoidance of) stimuli recalling the event” (200). El trastorno de estrés postraumático puede manifestarse en varias formas, puede

que la víctima del evento traumático reviva el evento en un sueño o alucinación, también puede reaccionar con repugnancia a un estímulo o bloqueo total del evento. En el caso de esta novela vemos al trastorno manifestarse en una alucinación desencadenada con la repugnancia al estímulo de la voz. Las mujeres en “Anacleto Morones” también sufrieron del robo entonces podemos asumir que tuvieron una experiencia similar a la de la mujer en la obra de Garro. Pancha nos deja saber que ella no fue robada a instancias de Lucas Lucatero que pone énfasis en: “[...] la que se dejó robar por Homobono Ramos?” (248). Es dudoso si Pancha fue robada o no, lo cierto es que la sociedad del llano reconoce a Pancha como “la que se dejó robar”. Tomando en cuenta que a través del cuento vamos descubriendo que Lucas Lucatero decía la verdad sobre Anacleto Morones, es probable que Pancha sí fue robada por Ramos lo cual significa que también sufrió el trauma del robo o violación.

Ahora bien, es importante ver el impacto que el robo de mujeres tiene en ellas. Como suele ser en sociedades cerradas, la habladuría de la gente del pueblo tiene gran impacto en cómo los habitantes se comportan e interactúan entre ellos. Existe en los pueblos un miedo a lo que dirá la gente de ellos y ellas y en “Anacleto Morones” vemos que Pancha exhibe varias veces un miedo sobre lo que dirán de ella. Pancha dice: “Pero luego vienen los dichos de la gente. Luego pensarán mal” (261). Pancha tiene miedo de lo que dirá la gente de ella si descubren que pasó la noche en la casa de Lucas Lucatero. Aquí Pancha se presenta indecisa sobre la propuesta de Lucas Lucatero, no porque no quiere pasar la noche con él, sino por el miedo que tiene si la gente del pueblo descubre que se quedó a dormir en la casa de él. El miedo que presenta Pancha se funda en el miedo que tiene de la habladuría pueblerina que dirá que se dejó robar otra vez y las ramificaciones que ser robada tiene para ella. En pueblos pequeños como Amula, las mujeres son negadas la oportunidad de tener una vida sexual fuera del matrimonio y el robo, algo que

siempre es involuntario para las mujeres, constituye un acto sexual condenable por la sociedad. El robo de mujeres y el hecho de que Anacleto Morones dejó a la región sin vírgenes (258) demuestra que las violaciones de mujeres fueron en cierta medida un acto de violencia sistemática que afectó a toda la región durante la guerra. Rita Laura Segato, en *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, exalta cómo la violencia contra mujeres en guerra se presenta. Ella dice:

Esta violencia corporativa y anómica se expresa de formas privilegiadas en el cuerpo de las mujeres, y esta expresividad denota precisamente el *esprit-de-corps* de quienes la perpetraron, se “escribe” en el cuerpo de las mujeres victimizadas por la conflictividad informal al hacer de sus cuerpos el bastidor en el que la estructura de la guerra se manifiesta [...]. (344)

Estas mujeres son víctimas de estas atrocidades de guerra. Sus cuerpos se convierten en botines de guerra que traumatizan e impactan a las víctimas para siempre.

Se puede argumentar que las violaciones de mujeres durante la Guerra Cristera no fueron tan descontroladas en la época porque no existen cifras exactas sobre el número de violaciones. Pero la sistematización de la violencia durante la guerra demuestra que la violencia contra mujeres era algo muy probable. Jean A. Meyer dice en su obra *The Cristero Rebellion* que la guerra: “[consisted] of clearing the civilian population completely out of a given area, before ravaging the area systematically” (164). La destrucción de la vida civil fue un esfuerzo sistemático, afectando a todo aspecto de la vida civil. Meyer dice también: “The atrocities that characterize all revolutionary wars are the expression of passions and of the logic that find their outlet in horror and sadism. Terror was supposed to be a deterrent: this was the reason for the mass executions, the public hangings, the exposure of corpses, torture, and, at the strategic level,

the policy of scorched earth” (164). Estas cualidades de sadismo extremo las vemos en la Guerra Cristera a través de los testimonios de ambos bandos, los periódicos de la época y otras fuentes de la época. Las tropas federales recibieron entrenamiento estadounidense en cómo atacar a poblaciones con violencia sistemática (Meyer). Meyer dice: “Torture was systematic, and was used not only to obtain information but also to prolong suffering, and to oblige Catholics to renounce their faith, since death was not sufficient to persuade them [...]” (165). El trauma de las violaciones sistemáticas tiene muchas consecuencias en las vidas de las víctimas. El trauma no para simplemente en la violación, sino que también tiene un efecto en cómo la comunidad se relaciona con las víctimas.

La comunidad suele rechazar a las mujeres que fueron violadas. En “Anacleto Morones” vemos que las mujeres tienen miedo de ser excomulgadas de la comunidad porque la gente dirá que se dejaron robar. El robo causaría que la gente hable mal de ellas, destruyendo su honor y reputación en el proceso. Pancha nos da una mirada a lo que le puede pasar a una mujer si la comunidad piensa que fue robada. Ella dice: “Acuérdate, Lucas, de las pobres hijas de Hermelindo que hasta se tuvieron que ir para El Grullo porque la gente chiflaba la canción de «Las güilotas» cada vez que se asomaban a la calle, y sólo porque tú inventaste chismes” (254). Pancha nos da un ejemplo de la estigmatización de dos mujeres que tuvieron que salir de la comunidad de Amula porque Lucas dijo que se las robó. La falta de comunidad o la excomunicación de la comunidad es un miedo de las mujeres que se le presentan a Lucas Lucatero. Ellas van en grupo a la casa de Lucas Lucatero para que no haya sospecha de las intenciones de las mujeres porque estar a solas con un hombre puede aparentar que se las robaron. Quiero marcar lo común que fueron los robos durante la guerra. Para esto tomo el testimonio de uno de los generales cristeros llamado Victoriano Ramírez, “El Catorce”, que habla

de las múltiples mujeres que se llevó. Ramírez dice: “Si dijeran que yo desgracio muchachas a la fuerza o que las que se juntan conmigo están contra su voluntad, no digo que no” (Guízar Ocegüera 96). Durante la guerra las mujeres robadas se convierten en concubinas de sus raptos, lo cual deja a las mujeres en desgracia. Son llevadas a la fuerza, aunque Ramírez nota que a veces se van por voluntad propia, lo cual limita el nivel de aceptación en la sociedad al terminar la guerra, porque al final terminan desgraciadas.

Todo esto es para llegar a la pregunta ¿por qué buscan estas mujeres beatificar y eventualmente canonizar a Anacleto Morones si sabemos que él no es un hombre bueno y que todas ellas fueron robadas o violadas por él? Las mujeres se presentan a Lucas Lucatero como las congregantes del “Santo Niño”, el apodo religioso que usan para referirse a Anacleto Morones. Siguen a Anacleto Morones por los supuestos milagros que él había hecho y, como Pancha y las otras mujeres nos dejan saber, el hecho de que todas se acostaron con él en algún tiempo pasado. Curiosamente, el investigador Ángel Arias demuestra o propone que Anacleto Morones tiene su fundación histórica en dos personajes de la Guerra Cristera: “El P. Madrigal fue sacerdote de Michoacán contrario a los arreglos del 29 [...] [y] En su ausencia, un excombatiente cristero, Moisés, asume la dirección del grupo [...]” (188). Arias se refiere a un Padre que renegó a los acuerdos para finalizar la guerra. Este sacerdote fue hasta Roma para hablar con la jerarquía católica sobre su desacuerdo. El Padre Madrigal nunca regresó de Roma y Moisés tomó cargo del grupo que funda, la Cruz de Palo (186), y declara al Papa como anticristo y crea nuevos sacramentos. Arias argumenta que Rulfo basa Anacleto Morones en estos dos personajes históricos para presentar la hipocresía de la población religiosa. Arias propone que la búsqueda por canonizar a Morones a pesar de ser perverso es lo que ejemplifica la hipocresía de la

población supuestamente religiosa (190). Pero eso no cambia la probabilidad de que estas mujeres fueron forzadas a tener relaciones sexuales con Morones.

Por esta razón yo argumento que la beatificación de Morones funciona como un método o herramienta para procesar el trauma que sufrieron estas mujeres. Las mujeres en “Anacleto Morones” están dispuestas a beatificar y eventualmente canonizar a Morones a cualquier medida sin importar las consecuencias. Ellas se niegan a ver a Morones como nada más que un santo a pesar de que Lucas Lucatero les revela que Morones nunca hizo milagros, que fue un charlatán y que además tuvo una relación incestuosa con su hija. Lucas Lucatero dice: “Adentro de la hija de Anacleto Morones estaba el hijo de Anacleto Morones” (258). Aun así, las mujeres se niegan a creer lo que dice Lucas Lucatero. Pancha simplemente responde: “Eso tú lo inventaste para achacarle cosas malas” (258). Es una negación absoluta a lo que dice Lucas Lucatero sobre Morones, atribuyendo lo que dice Lucatero a que es supuestamente un mentiroso. Asimismo, Arias argumenta que la figura de Lucas Lucatero funciona como la personificación humorística de la verdad y dice que: “Con él se alude al evangelista, San Lucas, quien en el prólogo a su evangelio advierte a su interlocutor, Teófilo, que va a proporcionarle el relato exacto y ordenado de la vida de Jesucristo” (186). Quizás sea coincidencia que Lucas Lucatero y San Lucas tengan el mismo nombre, pero Arias plantea la idea de la conexión entre estos dos personajes convincentemente. En el cuento de Rulfo podemos ver el desarrollo de la vida de un Cristo grotesco: milagros dudosos, la supuesta santidad que posee, y la tumba cubierta con piedras para que Morones no pueda resucitar (Rulfo 262). Lucas Lucatero se nos presenta como el heraldo de la verdad. El agua de arrayán funciona como una bebida que despierta la verdad. Arrayán se usa para hacer una bebida curativa y antiséptica. Es de interés como Lucas Lucatero les ofrece a las mujeres agua de arrayán cada vez que les revela más verdades sobre la vida de Anacleto

Morones. En un momento que les revela a las congregantes que los milagros de Morones eran falsos (Rulfo 255-256), Pancha ordena a las otras mujeres que se arrodillen para rezar y así combatir a las blasfemias de Lucas Lucatero. Él las ignora y simplemente les pregunta: “¿Quieren más agua de arrayán?” (Rulfo 257). Una de las muchachas, Filomena, reacciona con vómito: “echó fuera toda el agua de arrayán que se había tragado, revuelta con pedazos de chicharrón y granos de huamúchiles” (Rulfo 257). Filomena reacciona así porque Lucas Lucatero les está diciendo la verdad, de lo cual tenemos certeza al final del cuento, y el agua de arrayán funciona como medicina para curar el trauma que sufrieron a manos de Morones. Casi todas las revelaciones de la vida verdadera de Morones están acompañadas con el agua de arrayán. El agua de arrayán es el vínculo con las memorias y verdades que las mujeres se niegan a ver.

La beatificación de Anacleto Morones se puede entender como una vía para procesar lo sucedido. Estas mujeres fueron víctimas de una violencia que las estigmatizó dentro de su comunidad. Si vemos a Anacleto Morones como el perpetrador, es difícil entender por qué las mujeres están tratando de beatificar a Morones. El investigador Dominick LaCapra desarrolla la idea de ausencia y pérdida por lo que es aplicable a la situación de las mujeres en “Anacleto Morones”. El dice: “In converting absence into loss, one assumes that there was [...] some original unity, wholeness, security, or identity that others have ruined, polluted, or contaminated and thus made “us” lose. Therefore, to regain it one must somehow get rid of or eliminate those others— or perhaps that sinful other in oneself” (58). Es esta idea de pérdida de unidad o integridad que es de interés para las mujeres que vemos en el cuento. Estas mujeres están, en cierto sentido, tratando de recuperar algo perdido, algo que se puede considerar pecado haber perdido. Las mujeres están tratando de recuperar la *santidad* que la virginidad llevaba. Lucas

Lucatero nos dice: “Dejó sin vírgenes esta parte del mundo [...]” (258). Lucas Lucatero les dice a las mujeres que Morones sí robó las virginidades de las mujeres de la región. Pancha y las mujeres no niegan la afirmación de Lucas Lucatero. Además, justifican a Morones diciendo: “Eso lo hacía por pureza. Por no ensuciarse con el pecado. Quería rodearse de inocencia para no manchar su alma” (258). La justificación que da Pancha de las acciones de Morones contra las mujeres es irracional por el simple hecho que la violación de mujeres no lleva a la santidad. Es un acto violento contra las mujeres y las mujeres del cuento están justificando las acciones de Morones, llamándolas acciones de pureza.

La virtud o santidad de Morones es interesante porque son las mujeres que lo están poniendo en un pedestal. La santificación de Anacleto Morones es como las mujeres procesan los robos que sufrieron para tratar de recuperar lo que perdieron. Es casi como si las mujeres están desesperadas para beatificar a Morones, rezando para que Dios interceda por ellas y haga que Lucas Lucatero vaya con ellas para atestiguar los milagros de Morones. Sin embargo, LaCapra nos presenta una posible razón por qué estas mujeres quieren que Morones sea beatificado. Él dice:

In terms of loss, the object of desire is specified: to recover the lost or lacking object or some substitute for it. If the lost object is divine or Edenic, the goal may be a new god or heavenly city, possibly a secular hero or a utopia that will save the people and legitimate the self as well as confirm the identity of the follower. (59)

Las congregantes de Morones están tratando de divinizar a Morones para recuperar el objeto perdido, que en el caso de las mujeres es la *pureza* que perdieron al ser violadas. El trauma aquí se presenta en ser estigmatizadas por la sociedad en que viven. Ellas están tratando de reemplazar lo perdido a través de la divinización de su violador para así justificar el trauma que

sufrieron. Pero las mujeres dejan saber que el trauma de ser robadas todavía las afecta: “Todas dijeron que eso sí que no, porque qué diría la gente cuando se enteraran de que habían pasado la noche solitas en mi casa conmigo allí dentro. Eso sí que no” (251). Es el miedo de ser estigmatizadas y rechazadas lo que dirige a las mujeres a querer santificar a Morones y negar quedarse en la casa de Lucas Lucatero. Para las congregantes, es traumático ser arrancadas de sus comunidades y desterradas por las acciones de un hombre y lo que la gente puede decir de ellas. Por esta razón, las mujeres salen enojadas de la casa de Lucas Lucatero al escuchar las verdades sobre Morones. La furia se puede ver como una respuesta de estrés postraumático. Es una respuesta a la memoria de la guerra. Es imposible encubrir las acciones de Morones en una comunidad habladora, pero a través de la beatificación de Morones quizás pueden limpiarse de las acciones pecaminosas de éste en los ojos de la comunidad.

El robo y el abandono son eventos traumáticos para las personas que los experimentan. En el contexto de la sociedad jalisciense implican una pérdida profunda para la mujer. La mujer es negada su sexualidad, algo que se nos revela al final del cuento después de que Lucas Lucatero haya convencido a Pancha que se quedara a dormir con él. Pancha le dice a Lucatero:

Después ella me dijo, ya de madrugada:

—Eres una calamidad, Lucas Lucatero. No eres nada cariñoso. ¿Sabes quién sí era amoroso con una?

—¿Quién?

—El Niño Anacleto. Él sí que sabía hacer el amor. (262)

Se nos revela que Pancha sí tuvo sexo con Anacleto Morones y que ella sí disfrutó de su relación sexual con él. La implicación es que Pancha y las mujeres están conscientes de la verdad de

Anacleto Morones. Se puede pensar que Rulfo presenta la supuesta hipocresía de la mujer jalisciense —supuestamente religiosa, pero participa en actos sexuales con la persona que están tratando de beatificar. Pero lo que hace es fortalecer el miedo que tienen las mujeres de la habladería de las gentes mientras que también vemos la imposición de la moral sobre la mujer. El miedo específico que tiene Pancha al quedarse a dormir con Lucas Lucatero es lo que dirá la gente de ella. Sabe que será hostigada y excomunicada de la comunidad e implicaría un destierro traumático para Pancha y para las mujeres. Dentro de la teoría de trauma, Caruth señala: “Trauma is not locatable in the simple violent or original event in an individual’s past, but rather in the way that its very unassimilated nature —the way it was precisely *not known* in the first instance— returns to haunt the survivor later on” (4). El trauma no yace necesariamente desde un punto simple o hacia el evento original del pasado de la persona que sufre del trauma sino en la forma que la persona no ha procesado y asimilado el evento o los eventos, pero ese evento desconocido continúa conmoviendo la vida de la víctima en la forma de una repetición continua. La situación de Pancha y de las mujeres es el de la continua repetición del pasado —una estigmatización social que las sigue y hace que revivan sus pecados reales o impuestos. Ahora bien, está el caso de Nieves y Lucas Lucatero. Nieves es una congregante de Anacleto Morones que tuvo una relación previa con Lucas Lucatero, esta relación resultó en embarazo y culminó en aborto. Efectivamente representa el ejemplo más contundente de trauma y síndrome de estrés posttraumático ya que sale corriendo cuando Lucas Lucatero habla de la relación previa (Rulfo 252). Aunque fue Lucas Lucatero quien dejó a Nieves en desgracia, la beatificación de Anacleto Morones beneficiaría la situación de Nieves porque Morones funcionaba como líder de Lucas Lucatero y así extendiendo divinización a la situación de Nieves porque Lucas Lucatero se convertiría por defecto apóstol del “Santo niño”. También se puede conjeturar que ser

congregante implica haber tenido relaciones sexuales con Anacleto Morones sin importar otras relaciones. No obstante, se puede analizar desde una postura que asume la posición de líder y objeto del movimiento religioso que ostentada Morones como factor determinante. Asimismo, todo lo que hicieron él y su grupo han impactado las vidas de la gente de la región y más que nada, la precepción social de las mujeres congregantes. Conjuntamente, la continua habladuría de las gentes sobre las mujeres y congregantes de Anacleto Morones presenta un constante recuerdo. Las mujeres del cuento no pueden olvidarse de los hechos porque la comunidad no olvida. ¿Qué vías les quedan a las mujeres que se encuentran en la situación de las congregantes en una sociedad como la de Jalisco en donde la moral y las expectativas de la feminidad presiden sobre las mujeres en todo momento? En realidad, las únicas opciones que las mujeres tienen a su disposición es aceptar la decaída social, el destierro o, como postulo en mi lectura, la santificación del hombre que arruinó su reputación.

Ahora bien, es importante señalar las lecturas que se han hecho de las mujeres en “Anacleto Morones”. Regresando al detallado análisis de Ángel Arias, muchas lecturas del cuento suelen conectar los textos con personajes reales de la Guerra Cristera ya mencionado y cito:

La historia real, cargada de elementos verdaderamente sorprendentes, en los que se expresan las desviaciones a las que puede conducir a una religiosidad deformada, sirve a Rulfo como excelente *materia prima* para construir un relato que, tras el juego humorístico que impregna toda la narración, no oculta la sátira mordaz. A través de la comicidad se denuncian las aberraciones de esa fervorosa exaltación religiosa. Al mismo tiempo, el narrador, un *pelado* descreído, arranca la hipócrita careta que, detrás de los

escapularios renegridos, los suspiros y las plegarias, pretende ocultar la perversión de los vicios. (189)

En el cuento es obvio que Rulfo está satirizando el aspecto religioso de la sociedad jalisciense y hace una sátira de la divinización de personajes que no lo merecen como el caso del ficticio Morones, pero también en el caso de personajes reales que fueron beatificados y canonizados después. Es una visión crítica de Jalisco válida, no obstante, creo que se puede ver de otra forma. Desde el principio del cuento tenemos la omnipresencia de la religión y en las descripciones de las mujeres: “Venían por el camino de Amula, cantando entre rezos, entre calor, con sus negros escapularios grandotes y renegridos, sobre los que caían en goterones el sudor de su cara” (247). Esta imagen, ya mencionada, de las mujeres que nos crea Rulfo se puede ver como humorística por la descripción ridícula de las mujeres, pero en ella también vemos un síntoma de la relación subyugadora de la sociedad jalisciense. Los negros escapularios son significativos porque representan la religiosidad y son objetos que se usan comúnmente, sin embargo, el tamaño grandote de los escapularios que llevan las mujeres por sus cuellos simboliza la carga que la religión impone sobre las mujeres. Es símbolo de la tradición religiosa de Jalisco que las ahoga.

El poder que ejerce la religión, las expectativas de las mujeres y las relaciones sexuales impuestas sobre ellas o aceptadas voluntariamente presentan un trauma para ellas porque después de la guerra, a pesar de que se considera que los cristeros perdieron la guerra y que una sociedad revolucionaria y moderna sería establecida, la vida en los ranchos y pueblos rurales siguió igual que antes y con las mismas imposiciones de género. Las mujeres están a riesgo de sufrir una ruptura de su madre o quizás más bien buscaban destruir a la madre que se nos presenta como la cuna del pueblo rural jalisciense, como postula Freud en su teoría del psicoanálisis, pero la sociedad nunca cambió y ahora es necesario que asimilen lo que pasó durante la guerra. Álvaro

Ruiz Abreu señala: “El sector femenino fue el sostén de la guerra, la Liga, brazo ideológico y político de los cristeros, llegó a contar con más de un millón de miembros, en sus diferentes zonas; pero lo importante es que ‘en todas partes, las mujeres aventajaban indiscutiblemente a los hombres’ y tuvieron un papel decisivo en la rebelión [...]” (154). Si bien las mujeres tuvieron un papel importante en la guerra como arma ideológica de la guerra, ¿qué sucedió con esas mujeres después de la guerra y con las mujeres no combatientes o involucradas en la organización ideológica de la guerra? Muchos pueblos y ranchos de Jalisco y la zona occidental de México experimentaron conflicto, como lo demuestra Meyer, entonces sería lógico asumir que muchas gentes fueron víctimas sin tener una conexión directa con el conflicto.

Por esta razón propongo que la culpabilidad de la mujer en la guerra, aunque no absuelta, viene en gran medida por la memoria colectiva de Jalisco y el occidente. Susan Sontag postula que la violencia convierte a las personas en objetos, les quita lo que ella llama *peoplehood* (12). Visto a través de este concepto, las mujeres de “Anacleto Morones” han perdido su *peoplehood* o identidad. Pancha ya no es Pancha, sino Pancha *la que se dejó robar*. *La que se dejó robar* se convierte en su única identidad porque es lo único que ve la gente. De esta manera, Pancha y las mujeres del cuento pierden la multidimensionalidad identitaria que conlleva *peoplehood*. Todos los que formaron parte del conflicto, directa e indirectamente tienen culpabilidad en la guerra. El hecho de que la guerra fue azuzada con el lema de la religión no implica que las mujeres son responsables de todo. Postulo que la memoria de la guerra ha nublado las razones de la guerra y ha tratado de recalcar, como Rulfo y los críticos literarios apuntan, que la mujer fue el motor de la guerra. Sin embargo, “All memory is individual, unreproducible— it dies with each person. What is called collective memory is not remembering but a stipulating: that *this* is important and *this* is the story about how it happened, with the picture that lock the story in our minds” (Sontag

89). Toda memoria es irreproducible y por ende falible. Lo que llamamos memoria colectiva es un contrato que nosotros como miembros del grupo hemos acordado para decidir qué fue lo que pasó y cómo fue lo que pasó. En el contexto de “Anacleto Morones” es obvio que Rulfo presenta la locura de la guerra y lo fallido que fue la causa a través de la ridiculez de la situación expuesta en el cuento pero creo que también nos da una mirada hacia como hemos decidido recordar la guerra —como una por la cual la mujer azuzó todo el conflicto sin formar un reproche directo al elemento masculino de la guerra que también tuvo sus razones para participar en la guerra y que además formaba parte de la misma cultura religiosa de Jalisco y el occidente.

***Pedro Páramo* y traumas fantasmagóricos**

Ahora pasamos a la novela y obra maestra de Juan Rulfo. Esta novela es de suma importancia no por el simple hecho de ser una obra maestra sino por el grado de la manifestación del trauma de la Guerra Cristera en los pueblos como Comala. Las mujeres de Comala, más que nada Susana San Juan, y la muerte de Juan Preciado representan la desilusión y defraude de las gentes más impactadas por la guerra. La novela tiene varias lecturas, pero este trabajo se funda en Comala y sus habitantes durante la Guerra Cristera. Es importante situar el ambiente de *Pedro Páramo* para dar sentido al sentimiento de fragmentación de tiempo que presenta la novela. El tiempo en *Pedro Páramo* ha sido tema de mucho debate entre diferentes críticos literarios. En general, la novela se ve a través del género narrativo de la Revolución mexicana porque hay referencias a la Revolución y por ende los eventos de la novela y la caída de Comala y Pedro Páramo es atada al movimiento revolucionario y la época posrevolucionaria. La Guerra Cristera es vista como el último empuje y episodio de la Revolución. El personaje de Fulgor Sedano, el mayordomo o caporal, pierde la vida en un encuentro entre un bando de hombres que se decían llamar revolucionarios. Se implica que son personajes del movimiento revolucionario —quizás

villistas o zapatistas— se puede asumir que pertenecen a la Revolución mexicana porque indican que están en la zona para expropiar las tierras del hacendado del área. La reunión de Pedro Páramo con este bando de revolucionarios presenta uno de los pocos instantes en donde se nos revela la condición social de la comunidad de Comala y la Media Luna. Como mencionan críticos como Ruiz Abreu y Alba Sovietina Estrada Cárdenas, el mundo de Comala presenta el ambiente campesino de Jalisco —subrayo al ambiente como jalisciense y no mexicano general— porque la cosmovisión que empapa al mundo literario de Juan Rulfo es el mundo conservador y ultra religioso de Jalisco.

La novela presenta la época Porfiriana de hacendados, el ambiente revolucionario y termina durante la época cristera (Arias 195-196). La Guerra Cristera se representa sutilmente en una conversación entre Abundio y madre Villa/Villalpando —es una conversación sobre la muerte de la esposa de Abundio y como no pudo comulgarse antes de morir porque el padre Rentería se encontraba en la revuelta. El texto dice: “-¿Qué, no fuiste a ver al padre Rentería? - Fui. Pero me informaron que andaba en el cerro. -¿En cuál cerro? - Pos por esos andurriales. Usted sabe que andan en la revuelta. - ¿De modo que también él? Pobres de nosotros, Abundio. - A nosotros que nos importa eso, madre Villa. Ni nos va ni nos viene. [...]” (212). Esta conversación nos revela varias cosas. En primer lugar, vemos que las tierras alrededor de Comala están en revuelta y entendemos que el padre Rentería ha entrado a la revuelta como combatiente. Meyer nos señala que el clero mexicano nunca participó en la Revolución mexicana. La participación del padre Rentería en una revuelta implica que al momento de la conversación entre Abundio y madre Villa, la zona de Comala se encontraba en plena Guerra Cristera. Meyer señala que es durante este momento que vemos la participación de los sacerdotes en un conflicto armado en México.

Rulfo hace referencias diminutas a los conflictos armados. Vemos instancias de la Revolución y la Guerra Cristera de modo que quizás indique que no hubo impactos directos de los conflictos en la comunidad de Comala. Por lo tanto, la participación de los habitantes de Comala en el movimiento revolucionario no es evidente en la novela. La única excepción que vemos es en la participación del Tilcuate, pero sabemos que su participación en la Revolución es porque Pedro le pide que tome armas para proteger sus propias tierras. Pedro le pide al Tilcuate que consiga algunos hombres para que se unan al conflicto y que él tome el control del bando revolucionario. Esto significa que la participación en la Revolución fue más por interés por parte de Pedro Páramo que a causa de los comalences, por lo menos abiertamente. Asimismo, se deja conocer el poder del hacendado en Jalisco durante la época. La participación del hacendado en el conflicto de parte de los revolucionarios revela la entrada oportunista de los terratenientes. Ellos se unían al bando que estaba en condición de victoria o que iba a garantizar la protección de sus tierras mientras veían cómo evolucionaba la situación para después brincar bandos. Esto implica que los hacendados en la zona de Jalisco manipulaban la situación para ver qué les beneficiaba mejor. Funcionaba para mantener el estatus quo en sus tierras. Así mismo, con la participación voluntaria del padre Rentería en el conflicto, el estatus quo en Comala se ve impactado —por supuesto no directamente. El Tilcuate se une al bando de los cristeros porque dice que le gusta el grito cristero, muy probable siendo “viva Cristo Rey y la Virgen María” —aunque Pedro le ha ordenado que se una al bando ganador o al que parece que vaya a ganar el conflicto. El oportunismo de Pedro Páramo es indicativo de la actitud de la clase terrateniente mexicana y jalisciense de la época. Jean Meyer sustenta esta postura al señalar que la clase terrateniente hacendada apoyó el gobierno hasta que se vio abandonada (103).

Así mismo, Estrada Cárdenas y Ruíz Abreu marcan que, dentro del contexto de la novela, las estructuras sociales de Comala no se derrumban hasta la muerte de Susana San Juan, la cual ambos sitúan durante la Guerra Cristera. Como ya he mencionado, la fragmentación del tiempo dificulta la temporalidad de la novela, sin embargo, se sabe que Juan Preciado llega a Comala significativamente después de los eventos en el pueblo. Hay múltiples referencias de la vejez de todo —Ruíz Abreu y Arias sitúan la llegada a Comala por parte de Juan Preciado en la década de los 40 a 50. Este marco temporal encuadraría, como ellos ya han mencionado, con la época en la cual Rulfo se encuentra escribiendo la novela —tiempo después de los traumas que sufrió Juan Rulfo durante la Guerra Cristera. La caída de Comala queda en los hechos históricos de la zona y por tanto se puede asumir que quedaría dentro del marco de la Guerra Cristera. Arias dice: “La historiografía de Pedro Páramo se sitúa de este modo en un período que abarca desde la época dorada del sistema caciquil durante el porfiriato [...] y concluye con la guerra cristera” (195-196). Este es el marco temporal que voy a asumir.

De esta forma se entiende la guerra textualmente en este análisis. Al final de la novela, sabemos que Pedro Páramo deja que el pueblo se muera porque los campanazos de la iglesia que anunciaban la muerte de Susana San Juan fueron confundidos por el pueblo y rancherías colindantes como campanazos festivos. Primero, es importante señalar que esta confusión es de esperar —es común usar las campanas de las iglesias en los pueblos y las rancherías para anunciar el inicio de tiempos de fiesta, asimismo las campanadas funcionan para marcar el tiempo también. Ahora bien, Pedro Páramo toma las festividades que se armaron en Comala como una señal de falta de respeto al fallecimiento de Susana San Juan. La escena se presenta de la siguiente forma:

La Media Luna estaba sola, en silencio. Se caminaba con los pies descalzos; se hablaba en voz baja. Enterraron a Susana San Juan y pocos en Comala se enteraron. Allá había feria. Se jugaba a los gallos, se oía la música; los gritos de los borrachos y de las loterías. Hasta acá llegaba la luz del pueblo, que parecía una aureola sobre el cielo gris. Porque fueron días grises, tristes para la Media Luna. Don Pedro no hablaba. No salía de su cuarto. Juró vengarse de Comala:

—Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre.

Y así lo hizo. (209)

La Media Luna se encontraba en luto mientras que Comala había entrado en feria sin que la gente del pueblo y las rancherías colindantes supieran que la razón por la cual se escuchaban los campanazos era por la muerte de Susana San Juan. Es importante notar que la mañana que muere Susana San Juan es un 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción —día religioso para la Virgen María— lo cual le agrega un elemento más a la simbología de Susana San Juan y su papel representativo de la mujer jalisciense del que hablaré más adelante.

No obstante, lo más llamativo es como la decisión de dejar morir a Comala por parte de Pedro Páramo fue suficiente para que en realidad muriera el pueblo. Demuestra el poder del cacicazgo de Pedro Páramo. En este punto la Guerra Cristera se hace evidente. Ya hemos visto que Pedro ha mandado al Tilcuate a pelear en las revueltas y guerras de la zona para proteger sus tierras y, por extensión, Comala —para recordar, el texto hace referencias a la Revolución mexicana y la Guerra Cristera brevemente. El transcurso del tiempo, a pesar de su fragmentación, hace evidente que la muerte de Susana San Juan y la decisión de Pedro de dejar morir a Comala están claramente conectadas porque Pedro dice explícitamente que va a dejar al

pueblo morir. Sostengo que la muerte de Susana San Juan y Comala ocurre durante la Guerra Cristera porque después de la muerte de Susana, Pedro entra en una depresión en donde pasa el resto de sus días en un equipal sentado. Por el odio y rencor que carga hacia los habitantes de Comala, él deja de proteger y trabajar sus tierras. Además, como se hablará más adelante, cuando Abundio mata a Pedro por no darle ayuda para enterrar su esposa, Susana San Juan ya había muerto y él pasaba todo el día en el equipal viendo al pueblo y el padre Rentería se encontraba en la contienda armada (Rulfo 212-216). Sería lógico asumir que Pedro retiraría la orden de protección que la había dado al Tilcuate el momento que Pedro decidió que iba a dejar morir a Comala como acto de venganza. Pedro da la decisión de dejar morir la comunidad cuya implicación es dejar secar las tierras para crear hambruna y también quitar toda protección armada que Pedro le había concedido al pueblo.

Si bien se puede argumentar que la ambigüedad deja abierta la interpretación que postulo, la estructura de como Rulfo ordena estos fragmentos claves da indicaciones del ambiente cristero de la novela. Recordemos que este fragmento viene directamente después del fragmento sobre la muerte de Comala. El segmento va de esta forma, es relativamente corto y parece insignificante:

El Tilcuate siguió viniendo:

—Ahora somos carrancistas.

—Está bien.

—Allá se ha hecho la paz. Andamos sueltos.

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

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

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

—Pero si somos irregulares. Nos consideran rebeldes.

—Entonces vete a descansar.

—¿Con el vuelo que llevo?

—Haz lo que quieras, entonces.

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

—Haz lo que quieras. (209)

Este fragmento señala la Guerra Cristera en la imaginación de Pedro Páramo y Comala. Es de notar que Pedro Páramo es ambivalente a los conflictos armados, carrancistas, federales, cristeros —para él lo más importante es la protección de sus tierras de posible devastación y saqueo.

El trauma de la muerte de Susana San Juan en la mente de Pedro Páramo es evidente. Estrada Cárdenas hace un análisis detallado sobre la muerte y el discurso de género: “La muerte de la Media Luna tiene su origen en la muerte de Susana San Juan, de ella derivan la tristeza de Pedro Páramo y el abandono de sus tierras, la huida de la gente hacia otros rumbos y la consecuente muerte de Comala. Dentro de la muerte de la hacienda y el pueblo ubicamos a Dorotea, a Susana San Juan y a Pedro Páramo [...]” (94). La idea que postula Estrada Cárdenas implica que la venganza de Pedro Páramo viene a raíz de la muerte de su único amor verdadero. Por ser dueño de toda la tierra que encapsula Comala, tiene un poder inimaginable sobre la tierra. Es aquí en donde quiero señalar otro elemento sobre la condición de Comala que se nos presenta

al inicio de la novela y el pueblo que conocemos en la segunda parte. Estrada Cárdenas menciona que el pueblo está abandonado, esto es evidente durante los fragmentos de Juan Preciado en donde conoce a Abundio, Dorotea, Eduviges, Damiana, Donis y su hermana — regresaré a este personaje importante más adelante. Ellos son los únicos personajes que conocemos en la primera parte de la novela que interactúan con Juan Preciado. Comala es un pueblo abandonado casi en su totalidad, como se ve en el siguiente diálogo entre Juan Preciado y Abundio: “No, yo preguntaba por el pueblo, que se ve tan solo, como si estuviera abandonado. Parece que no lo habitara nadie. / (Abundio) No es que lo parezca. Así es. Aquí no vive nadie” (107). Abundio confirma el estado deshabitado del pueblo. Tanta es la condición de abandono de Comala que se describe la condición del interior del pueblo de esta forma: “Miré las casas vacías; las puertas desportilladas, invadidas de yerba. ¿Cómo me dijo aquel fulano que se llamaba esta yerba? «La capitana, señor. Una plaga que nomás espera que se vaya la gente para invadir las casas [...]»” (107-108). La imagen de las casas que se nos presenta es la de un pueblo totalmente abandonado, casas antiguas de adobe con los techos de teja caída y las puertas y ventanas destruidas por el tiempo y el abandono. El crecimiento de la capitana —una planta con propiedades curativas pero que se propaga e invade en donde crece— indica que dentro de las casas había matorrales, por lo tanto, indica que Comala ya ha estado abandonado por mucho tiempo cuando llega Juan Preciado. La historiografía de la región corrobora la condición de abandono de los pueblos que presenta Juan Rulfo ya que es el sur de Jalisco de donde emanan *Pedro Paramo* y *El llano en llamas*. Como individuo, la experiencia de Rulfo crea memorias particulares del sentimiento de soledad y abandono que él mismo experimentó en el orfanato pero que también experimentó su comunidad en el sur del estado. Es importante notar que, como dicen Jean Meyer y Julia Preciado Zamora, para la región de Jalisco y el occidente la Guerra

Cristera impactó las vidas cotidianas de la gente común en una forma drástica que no se había visto tanto durante la Revolución mexicana. Se evidencia en la novela por la ambivalencia que presenta Pedro Páramo por la cuestión ideológica de la Revolución y los conflictos armados en general pero también por la forma en la cual la novela pasa la Revolución sin más referencias que la escena con los revolucionarios campesinos. No es para argumentar que la novela y obra de Rulfo, como obra ficticia, es un texto histórico cuyo propósito es contar la historia de la guerra. Subrayo que los sentimientos y memorias de la guerra que presenta Rulfo reflejan una parte de la memoria colectiva de la guerra —la soledad y hambruna de pueblos enteros durante y después del conflicto.

Como ya mencionado, Pedro Páramo manda el Tilcuate a unirse al bando de los revolucionarios. Los hombres que matan al caporal de Pedro Páramo son forasteros, pero parece que se habían levantado en armas sin saber exactamente el motivo (190-191), Pedro Páramo ve esto como algo oportuno para proteger sus tierras. La conversación entre el Tilcuate se presenta:

—¿Quién crees tú que sea el jefe de éstos? – Le [Pedro Páramo] preguntó más tarde al *Tilcuate*.

—Pues a mí se me figura que es el barrigón ese que estaba en medio y que ni alzó los ojos. Me late que es él... Me equivoco pocas veces, don Pedro.

—No, Damasio, el jefe eres tú. ¿O qué, no te quieres ir a la revuelta?

—Pero si hasta se me hace tarde. Con lo que me gusta a mí la bulla.

[...]

—[...] Y volviendo a nuestro asunto, procura no alejarte mucho de mis terrenos, por eso de que si vienen otros que vean el campo ya ocupado. Y venme a ver cada que puedas o tengas alguna novedad.

—Nos veremos, patrón. (192-193)

Pedro Páramo se une al bando que había llegado en la Media Luna y asesinado a Fulgor Sedano con la intención de expropiar las tierras de los hacendados de la región. En relación con los hacendados, Jean Meyer señala el aspecto del interés propio (Meyer 103). Además, Meyer va más allá para refutar la idea de que los hacendados usaban a los cristeros como una especie de guardia blanca. Él dice:

Finally, the theory of a conspiracy by the big landowners who were making use of the Cristeros, that is to say their peons, as ‘White Guard’ does not stand up to an examination first of their attitude to the Cristeros and second their attitude to the Government. A socio-economic gulf is quite apparent: the rich sided with the Government and denounced the Cristeros as the ‘shirtless ones, sandal-wearers, cattle-eaters, down-and-outs’. (87)

Meyer está totalmente en contra la idea de que los cristeros estaban trabajando con la clase hacendada, tanto que tacha la idea de conspiración. Este trabajo no es para refutar la postulación de Meyer, sin embargo, no se puede sobrepasar cómo la conveniencia sí fue un gran motor para los hacendados, como se puede ver en la novela de Rulfo. La clase social de los peones no importa porque para los hacendados, todos eran dispensables, como Sedano, Aldrete, todas las mujeres de Comala, hasta el Tilcuate y los que no se podían comprar como el padre Rentería. Rulfo demuestra que la clase hacendada sí usó los cristeros como guardia blanca para proteger sus riquezas, contrario a lo que postula Meyer, pero sin la connotación religiosa. Sostengo que es

importante recordar que Rulfo tiene una cercanía al tema de la clase hacendada privilegiada. Aunque toda memoria es individual, como postula Susan Sontag, se puede entender la construcción del cacicazgo en *Pedro Páramo* en base de las estructuras de poder que recrea Rulfo de una clase social particular en la novela. Fue más por la preservación propia de manera que el estatus socioeconómico de los religionarios es insignificante. La involucración de Pedro en la Guerra Cristera, a través de Tilcuate como representante, enfatiza que los hombres de fachas pobres que mataron a Sedano también se unieron a la Cristiada con el Tilcuate e indirectamente trabajaron para proteger las tierras de Pedro.

Absolutamente todos los habitantes de Comala, como es el caso de todo Jalisco, occidente y quizás todo México, caben dentro de la rígida estructura social generacional de los pueblos rurales. Las razones por las cuales las comunidades cristeras se unieron a la batalla, razones más complejas de las que postula Meyer, no son tema para este trabajo, pero sí quiero señalar que el momento de la muerte de Comala y, por ende, todos sus habitantes, es durante la Guerra Cristera después de la muerte de Susana San Juan. El final de la novela enmarca como está el texto empapado por los efectos de la Guerra Cristera. Abundio mata a Pedro Páramo porque éste ignora su petición de ayuda para enterrar su esposa. Además, Abundio estaba triste porque no pudo conseguir la última confesión para Refugio porque el padre Rentería se encontraba en la Guerra Cristera. La muerte física de Pedro Páramo sucede durante este diálogo entre los dos hombres y al final Rulfo alude que los eventos de Comala y la Media Luna se iban a repetir como una memoria perpetua con la cita: “Soy yo don Pedro- dijo Damiana- ¿No quiere que le traiga almuerzo? / Pedro Páramo respondió: -Voy para allá. Ya voy. Se apoyó en los brazos de Damiana Cisneros e hizo intento de caminar. Después de unos cuantos pasos cayó, suplicando por dentro; pero sin decir una sola palabra. Dio un golpe seco contra la tierra y se fue

desmoronando como si fuera un montón de piedras” (216). El “Ya voy” de Pedro Páramo señala que el momento de levantarse es rutinario y la suplicación que lleva por dentro sin vociferar es porque está reviviendo todo una y otra vez sin poder evitarlo, se desmorona en piedras porque regresará al principio de su vida y revivirá todo otra vez, como todos los habitantes de Comala. Así mismo, se nos revela que los comalenses que siguen reviviendo todo están conscientes de lo que está pasando. Pedro Páramo nos revela este elemento: “De pronto su corazón se detenía y parecía como si también se detuviera el tiempo. Y el aire de la vida [...] «Sé que dentro de pocas horas vendrá Abundio con sus manos ensangrentadas a pedirme la ayuda que le negué. Y yo no tendré manos para taparme los ojos y no verlo. Tendré que oírlo; hasta que su voz se apague con el día, hasta que se le muera su voz»” (216). Los verbos en futuro, pero hablando de eventos ya pasados, indican que Pedro Páramo ya ha visto los eventos de su muerte y que ha tenido que ver a Abundio matarlo. Esto se aplica también al personaje de Abundio porque al principio de la novela Abundio habla sobre Pedro Páramo en una forma rencorosa —al final de la novela se nos revela por qué. Esto viene a raíz del dolor que sentía Abundio por la muerte de Refugio, su esposa, y porque no podrá entrar el cielo ya que no pudo confesarse antes de morir puesto que el padre Rentería estaba en la Guerra Cristera.

Lo que quiero señalar sobre la Guerra Cristera y los conflictos armados en la consciencia humana en general, es que los efectos y traumas de los eventos no son siempre directos y no es necesario que lo sea. A veces son las cosas que suceden después del conflicto que impactan más. La Guerra Cristera impacta a Comala y a la Media Luna indirectamente, se presenta en una forma en donde la perspectiva de las víctimas civiles es evidente —la sociedad que nos presenta Rulfo es una que está profundamente traumada por la Guerra Cristera— ya sea por el mismo conflicto o por el derrumbe de las estructuras sociales y el fin de una época que dominó las

tierras jaliscienses por siglos. Es un trauma que carga Rulfo y todos los que fueron impactados por la guerra. Regresando a la idea de trauma de Caruth como un evento impactante que no fue asimilado y sigue repitiéndose en la mente de las víctimas: los personajes no saben que están traumatados, pero siguen reviviendo los eventos que culminaron con sus muertes, fantasmas literales en un ciclo perpetuo. Es el propio trauma de Rulfo y el propio trauma de una región.

Ahora bien, Rulfo y varios críticos literarios defienden que las mujeres de Jalisco son culpables por la guerra y por ende de sus atrocidades. Según Álvaro Ruiz Abreu, “El sector femenino fue el sostén de la guerra; la Liga, el brazo ideológico y político de los cristeros, llegó a contar con más de un millón de miembros [...] pero lo importante es que [...] las mujeres aventajaban indiscutiblemente a los hombres” (154). El papel activo de las mujeres en el conflicto hizo que las narrativas cristeras reflejaran esa característica de la guerra, como demuestran Ruiz Abreu y Ángel Arias. Mientras que algunos textos presentan a la mujer cristera de manera positiva, como en las novelas *Héctor* y *Jahel*¹¹ de Jorge Gram, otras obras son más críticas como las de Juan Rulfo. No obstante, en casi todas las novelas cristeras o de temática cristera, la mujer suele ser protagónica. De esta manera, los textos cristeros con mujeres protagonistas sugieren que son las mujeres que están moviendo el combate, lo podemos ver en *Pensativa*. Esto es en contraste a la novela de la Revolución que promovía al protagonista masculino, como *Los de abajo* de Mariano Azuela y *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes, siendo un reflejo de como las narrativas de la Revolución recuerdan y centran más que nada a los hombres revolucionarios. A través de una entrevista, Rulfo señala la religiosidad de la mujer jalisciense y el arquetipo macho como el motor de la Guerra Cristera, pero más que nada

¹¹ Las mujeres en estas dos novelas se presentan como creaturas celestiales, como las denomina Álvaro Ruiz Abreu, que apoyan la causa religiosa.

supone que la culpa de la guerra cae sobre los hombros de las mujeres (Soler Serrano 00:07:30 – 00:10:00). En la entrevista, Rulfo dice que la razón porque las mujeres son culpables es a causa de que cree, como muchos otros, que en Jalisco es la mujer que manda —cree en el mito del matriarcado de Jalisco como ya mencioné en la sección de “Anacleto Morones”. Esta es una narrativa sobre la sociedad jalisciense muy extensa. Por ejemplo, Jean Meyer sostiene que: “In fact, despite appearances, a matriarchal system held sway throughout the Bajío Real, in Jalisco, Zacatecas, and Michoacán; in this land of *machos*, the married man continued to obey his mother and did not touch his wife’s possessions [...]” (97). Meyer afirma la idea de un matriarcado como modus operandi del occidente mexicano en base del fenómeno mexicano del respeto hacia la madre, o la matriarca de la familia. La idea de un matriarcado es un elemento de la sociedad mexicana peculiar porque contradice la idea de un México exclusivamente machista por la posición casi sagrada que toma la madre. Sin embargo, cómo ya mencionado previamente, esta interpretación no logra ver cómo el patriarcado sigue rigiendo sobre el supuesto matriarcado. Las mujeres participan en la reproducción del patriarcado en la crianza de los niños, el machismo se reproduce generacionalmente por las mujeres porque, como todo ser que vive en una comunidad, ellas son productos de su ambiente y por ende cargan los valores de sus comunidades. Por ejemplo, en la novela, los personajes como Eduviges, Damiana y Dorotea todas han ayudado en conseguirle a mujeres y niñas a los Páramos, Dorotea más que nada. Se puede ver como si las mujeres tienen agencia pero son los Páramos que mantienen el poder. Eduviges trabajó como prostituta, una profesión que se veía mal en el pueblo pero que muchos frecuentaron, Damiana fue la caporal de las criadas de Pedro por resistir ser violada y Dorotea era una limosnera convertida en alcahueta para los gustos sexuales de los Páramos. Estas mujeres sí tuvieron una clase de poder que se puede ver como elementos del matriarcado pero se debe recordar que en

Comala es Pedro Páramo el que manda al fin del día y tiene la capacidad de hacer lo que él guste con toda la población.

Todos, según Edmund Cros en *El sujeto cultural sociocrítica y psicoanálisis*, somos sujetos culturales: “El sujeto cultural se construye en el espacio psíquico de un único individuo, lo cual no quiere decir que deban dejarse de lado fenómenos colectivos que, en el marco de prácticas institucionales, modelizan uniformemente a los participantes [...] El sujeto no se identifica con el modelo cultural, al contrario, es ese modelo cultural lo que le hace emerger como sujeto. El agente de la identificación es la cultura, no el sujeto” (22). La percepción de la mujer como el motor o la espina dorsal de la sociedad occidental en términos de género y poder niega que esas mismas mujeres son sujetos culturales de colectivos que al final valorizan al hombre más que la mujer. La sociedad funciona para proteger los intereses de los hombres ricos, señalo que los hombres también sufren bajo el régimen del patriarcado. El supuesto matriarcado no tiene peso fuera de la casa y de los círculos familiares porque no tiene el poder jurídico que el patriarcado tiene. Por ejemplo, en relación con las violaciones de mujeres por parte de Miguel Páramo, Pedro usa a su abogado Gerardo Trujillo para encubrir legalmente a los Páramos: “Cuántas veces él tuvo [Gerardo] que sacar de su misma bolsa el dinero para que ellas le echaran tierra al asunto: «¡Date de buenas que vas a tener un hijo güerito!»” (Rulfo 198). Las violaciones de estas mujeres anónimas representan para el lector una experiencia colectiva de las mujeres de Comala y un trauma colectivo para ellas y sus crías. Es el trauma de quedar perjudicada bajo la vista de la comunidad —como en “Anacleto Morones”— y el trauma del abandono paternal. Ninguna de las mujeres de la novela parece tener esta clase de poder, Damiana, Dorotea y Eduviges tienen poder dentro del hogar y entre las mujeres pero fuera de esos ámbitos su poder es nulo. Por ende, el concepto del matriarcado se vuelve dudoso.

Asimismo, Meyer dice que las mujeres/esposas podían retener sus posesiones —algo que como vemos en el contexto de la novela de Rulfo, no es necesariamente cierto ya que la madre de Juan Preciado sale perdiendo sus tierras en la unión con Pedro Páramo y Susana San Juan, al igual que las otras mujeres del texto, sale perdiendo su agencia total y sufre mental y espiritualmente. La realidad de las mujeres jaliscienses y mexicanas es mucho más compleja, pero es el patriarcado que rige al final. Subrayo la farsa que es el matriarcado en el contexto social del occidente porque culpabiliza a la mujer por los actos de la guerra por ser el supuesto motor ideológico de la guerra y, como expresa Rulfo en una de las pocas entrevistas que hizo (Soler Serrano 00:07:30 – 00:10:00), la mujer manipuló al hombre porque cargaba la ofensa más peyorativa sobre la cabeza del hombre mexicano “no eres hombre”. La narrativa establecida por Meyer dice: “[...] in 1926, the woman was telling the man that he was not a man because he accepted such an atrocity. A sister was telling her fifteen-year-old brother that he was not as good as the defenders of God’s cause” (97). La atrocidad que enfatiza Meyer son las clausuras de los templos —a manos de la iglesia— el ataque al corazón de la sociedad occidental. No obstante, las mujeres sí fueron importantísimas para la guerra, en especial la sección femenina que funcionó como la rama de espionaje y transporte de armamento del movimiento cristero. Pero es importante recordar que la mujer común en esta época tenía una existencia limitada al hogar o la iglesia y en ambas la palabra final la tenía el hombre en forma del clero o el esposo, padre, hermano e hijo.

Esta relación contradictoria de la mujer y el hombre es evidente en la novela porque el análisis de las mujeres en la obra de Rulfo ha sido hecho desde la perspectiva de un matriarcado que rige en las sombras de la sociedad jalisciense. El argumento aceptado sobre las mujeres en Comala es que están ahí por pecadoras. Las únicas personas que parecen seguir viviendo ahí son

las mujeres, mujeres que vivieron vidas difíciles y que ahora están reviviendo sus traumas. Ahora bien, la mayoría de las lecturas hechas sobre la novela argumentan que todos los habitantes de Comala están muertos y Juan Preciado está en una especie de purgatorio o infierno, dependiendo del crítico. En esos análisis se argumenta que la entrada de Juan Preciado significa que ya está muerto y que las personas, específicamente las mujeres, que restan en Comala siguen ahí reviviendo el pasado o sin descanso eterno porque están penando en el purgatorio o condenadas al infierno por sus pecados en la vida. Este argumento también toma el nombre Comala y lo conecta al sentido de comal y une la descripción topográfica de la zona de una planicie ardiente para connotar un ambiente caliente como el infierno. El análisis establecido que he mencionado se forma en base de que las mujeres que siguen en Comala están ahí porque fueron pecadoras durante su vida “carnal” y ahora están vagabundeando y condenadas a revivir en forma circular sus vidas pasadas. Esta es la posición que toma Estrada Cárdenas en su análisis sobre la estructura y discurso de género en la novela al igual que la postura de muchos otros críticos.

Hay mérito en esta interpretación del papel de las mujeres en *Pedro Páramo*, aun así, lo que pierde esta visión de las mujeres en la novela —al igual que en “Anacleto Morones”— es que las mujeres que restan en Comala y las vidas que llevan y siguen reviviendo son un síntoma del trauma de eventos desconocidos al lector que se desarrollaron después de la caída de Comala. Quiero que veamos el texto de Rulfo con la idea del no consciente de Estrada Cárdenas, ella dice que “El no consciente, es colectivo, se refiere a las prácticas sociales que nos transmiten valores morales sin darnos cuenta; el no consciente no está reprimido” (15). Desde este marco, podemos ver como se presenta el discurso de género en la novela de Rulfo ya que suele pensarse que la obra de Rulfo no hace un discurso de género y si lo hace, suele ser bajo una luz opaca. Yo argumento que la novela presenta un discurso de género de la sociedad jalisciense que se ven

influenciadas por los eventos de la Guerra Cristera y la posguerra. Alejo mi análisis de la idea de que las mujeres están reviviendo o deambulando por Comala como almas perdidas y pecadoras para resaltar el trauma verdadero sentido por las poblaciones jaliscienses. Mi análisis saca a la mujer del ámbito metafísico al mundo real.

Como presenté anteriormente, los eventos en Comala terminan durante la época cristera, el pueblo no se ve afectado directamente por la guerra o por lo menos no es perceptible por el lector. Sabemos que hombres, desconocidos por el lector, del pueblo se unen a los conflictos armados con el Tilcuate y éste se une con el padre Rentería, pero más allá de eso, se sabe muy poco de la identidad de los hombres. Se supone que lo evidenciado es el límite de la presencia directa de la Guerra Cristera en la novela. Para ver como se presenta la guerra dentro del psique de las mujeres, tenemos que empezar con el personaje de Susana San Juan y su relación con el padre Rentería y Pedro Páramo. Para empezar, el personaje de Susana San Juan se nos presenta con un estado mental trastornado —parece dormir mucho y dentro de sus sueños ella parece tener convulsiones. Pedro Páramo parece pasar el tiempo pensando en ella, pasa la noche viéndola dormir. Es importante recalcar que Susana San Juan parece ser una de las pocas mujeres del pueblo que no es abusada sexualmente por Pedro Páramo. A pesar de esto, Susana San Juan tiene una aflicción desconocida que al final la mata. La condición de Susana se presenta de esta forma: “Mientras Susana San Juan se revolvía inquieta, de pie, junto a la puerta, Pedro Páramo la miraba y contaba los segundos de aquel nuevo sueño que ya duraba mucho [...] Si al menos fuera dolor lo que sintiera ella, y no esos sueños sin sosiego, eso interminables y agotadores sueños, él podría buscarle algún consuelo” (195). Los sueños de Susana San Juan afectan su cuerpo físico, como la cita señala, Susana San Juan pasa la mayor parte de su día dormida y soñando, pero no es un sueño con reposo. Durante varios momentos en la novela, se nos presenta

la condición de Susana San Juan como un delirio. No parece tener una aflicción física, pero sí una mental, como locura —esta es una interpretación de la condición de Susana San Juan ya hecha varias veces. Yo propongo que el mundo de delirio que está experimentando Susana San Juan es por el trauma que ha sufrido y los sueños son una forma de escapismo. Las visiones son como Susana consigue procesar el abuso que está sufriendo y la vida llena de dificultades que ha llevado. Estrada Cárdenas vincula la muerte de Comala y la Media Luna directamente con la muerte de Susana San Juan que culminó con la muerte de Pedro Páramo. Su argumento se basa en la dicotomía entre las muertes masculinas y las muertes femeninas. Ella postula que en la novela los hombres sufren muertes violentas mientras que las mujeres sufren muertes tranquilas, a excepción de Dorotea que tiene una muerte violenta y Juan Preciado que tiene una muerte tranquila.

En la sección “Muerte y discurso de género”, Estrada Cárdenas aboga que los hombres mueren por cuestiones de dinero, posesiones materiales, mujeres y dominio que a consecuencia terminan con muertes violentas. Para las mujeres, ella presenta que las mujeres tienen muertes tranquilas porque ellas mueren por cuestiones de emociones como tristeza, amor, abandono, entre otras razones. Estrada Cárdenas dice: “Esta manifestación de la muerte de la mujer por sentimiento de amor, y por tristeza por el abandono de él, se da por el choque de los opuestos: la característica de racionalidad evidenciada en la frialdad es propia del hombre y contraria al sentimiento femenino” (48). La idea de que las mujeres de Comala mueren por sentimiento de amor o tristeza de abandono —Eduviges muere por amar Pedro Páramo, Dorotea por el niño que nunca tuvo, Dolores por el supuesto abandono— es persuasiva pero trivializa la realidad de la mujer que se presenta en la novela. Empezando con Susana San Juan, su muerte es una de las

más tristes de la novela, la cual está vinculada con la muerte de Pedro Páramo, la Media Luna y Comala.

La muerte de Susana San Juan y su estado mental representa la condición de las mujeres en la sociedad jalisciense y la forma en que fueron usadas para llegar a un fin político. Susana San Juan llega a vivir a la Media Luna después de una larga búsqueda obsesiva por parte de Pedro Páramo. Susana estaba escondida por su padre Bartolomé San Juan. No se nos revela las condiciones en que Susana San Juan llegó a vivir con su padre, pero es sabido que ella había tenido una relación feliz con un hombre llamado Florencio. Podemos ver la relación de Susana San Juan, Florencio y el efecto en su estado mental:

¡Qué largo era aquel hombre! ¡Qué alto! Y su voz era dura. Seca como la tierra más seca. Y su figura era borrosa, ¿o se hizo borrosa después?, como si entre ella y él se interpusiera la lluvia. «¿Qué había dicho? ¿Florencio? ¿De cuál Florencio hablaba? ¿Del mío? ¡Oh!, por qué no lloré y me anegué entonces en lágrimas para enjuagar mi angustia. ¡Señor, tú no existes! Te pedí tu protección para él. Qué me lo cuidarás. Eso te pedí. Pero tú te ocupas nada más de las almas. Y lo que yo quiero de él es su cuerpo. Desnudo y caliente de amor; hirviendo de deseos; estrujando el temblor de mis senos y de mis brazos [...] ¿Qué haré ahora con mis labios sin su boca para llenarlos? ¿Qué haré de mis adoloridos labios? (194)

La muerte de Florencio es desconocida, pero parece que había salido para hacer un trabajo o para participar en algo. Es posible que Florencio se haya ido a combatir en la Revolución mexicana o la Guerra Cristera, pero no hay suficiente información. Debido al corto plazo que vive Susana San Juan en la Media Luna, es posible que Florencio haya muerto durante la Guerra Cristera. Lo que sí se sabe es que Pedro Páramo está al tanto de la muerte de Florencio. Es evidente que

Susana San Juan sueña con su amado y casi todas las noches añora el cuerpo de Florencio y la vida sexual que llevaban. Un elemento muy importante de la cita es que Susana San Juan deja de creer en Dios a causa de la muerte de Florencio. Ella declara que el Señor no existe —esta es una declaración muy fuerte que va en contra de los valores morales y sociales de la comunidad de Comala y Jalisco.

En el mismo fragmento de la cita anterior, tenemos a Pedro Páramo observando a Susana San Juan como se revuelca a causa de la pesadilla que está sufriendo o memoria que está reviviendo. Susana San Juan, “despertó un poco más antes de amanecer. Sudorosa. Tiró al suelo las pesadas cobijas y se deshizo hasta del calor de las sábanas. Entonces su cuerpo se quedó desnudo [...] Así fue como la encontró hora después el padre Rentería; desnuda y dormida” (195). Susana San Juan quedó desnuda en un estado altamente vulnerable, estaba ella con la idea de que permanecía sola durante la noche pero el padre Rentería la encuentra en ese estado. En el contexto de la Guerra Cristera, la escena se puede leer como una metáfora de la relación de las mujeres y la iglesia. La iglesia y el clero local usaron la vulnerabilidad de las mujeres en la sociedad para promover agendas e ideologías que beneficiaban a la iglesia más que nada. La imagen sudorosa y sensual de Susana San Juan en la noche que entra el padre Rentería simboliza el abuso espiritual. Evoca un incesto metafórico entre padre e hija. La desnudez de Susana San Juan la pone en una situación vulnerable, representativo del estatus de la mujer bajo la iglesia. Susana San Juan está dormida y por ende no tiene la capacidad de protegerse de la mirada de padre Rentería. Después de esta escena, Susana San Juan tiene una conversación con Justina en donde le dice que la noche está llena de pecadores con unos “[...] ojos inquietos, mirando hacia todos lados” (202) —evidencia de que Susana tiene miedo de algo— “[con] [l]as manos sobre el vientre, prendidas sobre el vientre como una concha protectora” (202)— una connotación de la

maternidad o, simplemente, del sexo. El padre Rentería llega para darle la comunión a Susana San Juan porque ella está a punto de morir y cuando el padre Rentería se le acerca para darle la comunión el texto dice: “Esperó a que Pedro Páramo la levantara recostándola contra el respaldo de la cama. Susana San Juan, semidormida, estiró la lengua y se tragó la hostia. Después dijo: «Hemos pasado un rato muy feliz, Florencio.»” (203-204). Es claro que, entre su delirio, Susana San Juan confunde al padre Rentería con Florencio y le dice que habían pasado la noche muy feliz. La confusión que tiene Susana San Juan con el padre Rentería simboliza una violación espiritual por el estado vulnerable en que le dio la comunión anteriormente. La imagen del padre Rentería se conecta a la metáfora del sexo a través del vínculo con Florencio que Susana San Juan crea en su estado de delirio de la noche previa.

Asimismo, el dolor de haber experimentado lo que le pasó la noche anterior a manos del padre espiritual que se supone que debería ser el padre Rentería pasa de ser una pesadilla a un recuerdo feliz con una persona que amaba. Estrada Cárdenas hace un análisis detallado sobre la figura del gato que azota a Susana San Juan. Ella postula que el gato es un símbolo del pecado sexual en relación con Bartolomé y el padre Rentería. La conexión felina al sexo viene de una larga tradición literaria hispánica, como en la obra de Lope de Vega, *La Gatomaquia*, pero se conecta a un legado milenario de la literatura occidental. Dentro de los estudios animales, Katherine Rogers dice: “More often, artists used cats to highlight the wiles and seductiveness of prostitutes who have been called *cats* since 1400. As aggressively sexual animals that constantly groom themselves, female cats seemed the perfect emblem for whorish women” (118). La sexualidad promiscua se asocia a la mujer y el gato desde la época premoderna. Como se suele asociar el gato con la mujer, Estrada Cárdenas dice: “Los hombres con los que ella se relaciona en la novela y que pueden ser identificados con el gato son cuatro [...] Cabe aclarar que el gato

aparece sólo cuando Susana tiene relaciones sexuales prohibidas y con seres reales [...] Gato en este contexto se identifica con pecado, de tal forma que los personajes pueden ser identificados con el signo gato son: Pedro, Bartolomé y Rentería” (55). Para el análisis de Estrada Cárdenas, el gato simboliza el pecado, en este caso sexual. En la novela, Susana San Juan le menciona a Justina varias veces que el gato se estaba metiendo en su cuarto y molestándola tanto que no la dejaba dormir. Vemos el gato con la muerte de Bartolomé —su padre con el cual tuvo una relación incestuosa— el gato llega a simbolizar a la presencia y quizás el fantasma de Bartolomé que había muerto en la *Andrómeda* (184). El padre Rentería se presenta con el símbolo del gato también cuando Susana San Juan le dice a Justina que el gato otra vez no la dejó dormir. Asimismo, la conexión felino-mujer no implica que la mujer deber estar de acuerdo en la participación del acto sexual: “As men may use cats to censure women who seduce men but do not requite their love” (Rogers 127). No queda claro cómo es que Pedro Páramo figura dentro del contexto de los gatos pero Damiana describe a Pedro Páramo como “gatero” ella dice: “-¡Ah, que don Pedro! [...] No se le quita lo gatero. Lo que no entiendo es por qué le gusta hacer las cosas tan escondidas” (199). Damiana se está refiriendo al modo en que Pedro Páramo entra al cuarto de Margarita, una sirvienta joven que trabaja en la Media Luna, para tener sexo con ella como sustituta de sus deseos hacia Susana San Juan. Gatero aquí se asocia al hombre macho cazando a gatas/mujeres. Desde este punto de vista, podemos entender la situación de Susana San Juan: ella ha experimentado violaciones y abusos a manos de los hombres en su vida. Su padre ha hecho que ella viva como si siguiera casada a pesar de ser viuda, connotando a todo lo que lleva un matrimonio, y el padre Rentería abusa de ella cuando ella se encuentra en un estado vulnerable y termina asociado al incesto. Es un incesto espiritual, ya que el padre eclesiástico toma el papel de doctrina para criar una persona espiritualmente, es una relación paternal en muchos sentidos. El

término gatero/gatera se usa coloquialmente para hablar de una persona sexualmente activa que participa en actos sexuales típicamente fuera del matrimonio o de las normas sociales. Además, las sirvientas suelen ser llamadas “gatas” como forma peyorativa y existe una larga tradición de iniciación sexual de los jóvenes amos de casa en donde las sirvientas o “gatas” son forzadas a tener sexo con los hijos de los patrones (Fernández Aceves). Rulfo alude a este sistema social de las casas acomodadas, esta jerarquía de poder en donde los hombres podían hacer lo que sea con las mujeres trabajando en la casa del patrón. Damiana alude a esta tradición de “gatas” o trato de gatas, cuando dice “[...] con habérmelo avisado, yo le hubiera dicho a la Margarita que el patrón la necesitaba para esta noche, y él no hubiera tenido ni la molestia de levantarse de su cama” (199). Damiana, cuya función en la novela es de alcahueta como la Celestina, tenía la capacidad de “preparar” a Margarita para que el patrón pudiera tenerla sin tener que meterse por la ventana. Es aquí en donde quiero analizar la condición de las mujeres en Comala.

Mucho del análisis que se ha hecho sobre las mujeres en *Pedro Páramo* suele ver a la mujer como pecadora. Como ya mencionado, se postula que las mujeres que siguen deambulando por Comala están ahí porque vivieron en pecado en su vida terrestre. Sin embargo, lo que esas interpretaciones hacen es negar la realidad difícil de muchas mujeres. Como sujetos culturales de su comunidad, estas mujeres viven el no consciente de Comala y Jalisco. Susana San Juan es vista como loca por la forma que procesa el trauma que ha vivido y está viviendo — abuso sexual por parte de su padre y abuso espiritual por parte del padre Rentería. Sus zangoloteos e incesantes horas de dormir indican que algo le está causando un trastorno y está buscando desasociarse de la realidad que vive. Por esto es importante ver como Susana San Juan usa su mundo onírico que le trae placer para vivir en la casa de Pedro Páramo. Muchos críticos han visto el comportamiento de Susana San Juan como locura, que sí podría ser, pero también

puede ser una reacción de trauma. Cathy Caruth dice: “[...] *post-traumatic stress disorder*, or PTSD, which describes an overwhelming experience of sudden or catastrophic event in which the response to the event occurs in the often uncontrolled, repetitive appearance of hallucinations and other intrusive phenomena” (57-58). Las alucinaciones de Susana San Juan, la obsesión con el gato, la forma en que ella se cierra al mundo se pueden ver como reacciones a un evento traumático que para Susana San Juan puede ser la pérdida de su amado, el incesto sufrido, el esqueleto en la mina y múltiples eventos más. Sin embargo, es importante señalar que son las mujeres en este instante que están experimentando las alucinaciones. En este primer caso que señalo, es Susana San Juan pero también tenemos que ver a la relación entre los hermanos Donis y la hermana sin nombre.

La relación incestuosa que llevan Donis y su hermana también es indicativa de la posición de poder que tiene el hombre en la sociedad jalisciense. Donis violó a su hermana, pero él no parece ser afectado por la relación tanto como la hermana, cuyo nombre es inexistente. Pierde toda identidad propia y queda estigmatizada a causa de lo que le pasó. Además, el padre del pueblo les había dicho que necesitaban separarse. Pero para la hermana, su vida ya estaba arruinada y jamás iba a ser aceptada por la comunidad. Por esta razón ella siente que tiene moretones y manchas por todo el cuerpo que divulgan a todos que la ven el tipo de vida que ha llevado. Sin embargo, es evidente que es solo la mujer quien puede ver los moretones/manchas que lleva, casi como una alucinación. La situación de la hermana es similar a la de las mujeres en “Anacleto Morones” cuyas vidas fueron afectadas por las malaventuras sexuales de Anacleto. Ahora es ella quien tiene que llevar el estigma de la relación incestuosa mientras que el hermano no parece tener consecuencias porque él sí consigue salir de la casa. Ella busca una forma de sobrevivir en una sociedad que la niega y descarta por acciones en donde ella no tuvo ninguna

decisión. La moral de la comunidad establece que ellas son malas mujeres y por ende descartables. Debo señalar que han habido interpretaciones de la relación entre Donis y su hermana como una perversión de la fábula de Adán y Eva creada a través de la incapacidad de reproducción de una sociedad moribunda como las zonas rurales de Jalisco durante la Guerra Cristera. Esa lectura no se va a descartar pero sí debemos problematizar la lectura de la reciprocidad de la relación incestuosa entre los hermanos. Han habido lecturas que dicen que la hermana participó voluntariamente en la relación, sin embargo, la cita: “No hablaría si no me acordara al ver a ése, rebulléndose, de lo que me sucedió a mí la primera vez que lo hiciste. Y de cómo me dolió y de lo mucho que me arrepentí de eso” (146) dice otra cosa. Rebullir indica esfuerzo y movimiento —tomando en cuenta que la hermana está refiriéndose al modo inquieto que se está revolcando Juan Preciado. El rebullido indica la primera vez que Donis la violó, ella batalló contra él —indicando una clara jerarquía de poder. Donis mantiene su nombre y ella no.

En la vida y muerte de todas estas mujeres, se encuentra la presencia de la iglesia en la forma del padre Rentería. El padre Rentería es la clave para entender cómo es que Rulfo procesa y presenta el trauma de la Guerra Cristera. Rulfo declaró varias veces que la guerra fue estúpida e innecesaria. Para él la guerra representó un evento de calamidad para las comunidades campesinas jaliscienses, era muerte innecesaria bajo un estandarte de fanatismo religioso. El padre Rentería personifica la perversión religiosa por parte de la iglesia mexicana y la manipulación de las masas. El personaje de padre Rentería es complejo, como postula Ángel Arias que dice sobre el padre Rentería: “La corrupción interna del hombre: a través del Padre Rentería se proyecta también una visión desoladora sobre la condición humana [...] Él mismo, sacerdote, el encargado de mediar entre este *valle de lágrimas* y el cielo, se deja vencer por la tentación: tentación del dinero (la salvación se compra), y de la carne (a través del personaje de

Susana San Juan)” (204). El mismo padre Rentería cae en la tentación del cuerpo y dinero, Rulfo hace una crítica fuerte en la novela sobre la compra de la salvación y la equidad del sistema. El padre Rentería lidera las almas de los habitantes del pueblo, la clase baja campesina se rige bajo el mando del sacerdote y la iglesia. La iglesia, junto con la clase hacendada, deciden el destino de todos. No son las mujeres quienes decidieron el destino del pueblo en el transcurso de la Guerra Cristera, sino el clero, y por su lado, la clase hacendada cuando entró al combate al lado del bando que le beneficiaba más.

El momento que el padre Rentería entró en relación mutua con Pedro Páramo, la iglesia perdió su poder. Es así como el sacerdote de Contla le dice a Rentería: “Ese hombre de quien no quieres mencionar su nombre ha despedazado tu iglesia y tú se lo has consentido. ¿Qué se puede esperar ya de ti, padre?” (167). Por ende, la Guerra Cristera pierde su santidad en los ojos de Rulfo, el líder del combate es un sacerdote que ya no es sacerdote espiritualmente. Por esta razón, la muerte de Comala y los hechos desconocidos después están intrínsecamente atados a la Guerra Cristera y la función del padre Rentería. Los cristeros seguían al clero como un mesías en el mundo terrestre, como las mujeres en “Anacleto Morones”, pero estos usan de sus creyentes para promover sus propios intereses. Por esta razón, Rulfo sitúa la muerte de Susana San Juan el 8 de diciembre, la única fecha en la novela, en el día de la Inmaculada Concepción. Susana se ve violada espiritualmente por el representante de la iglesia, el padre Rentería, de manera que representa la supuesta concepción sin pecado de la Virgen María. Susana San Juan muere como San Juan el bautista, decapitada metafóricamente: “Después sintió que la cabeza se le clavaba en el vientre. Trató de separar el vientre de su cabeza; de hacer a un lado aquel vientre que le apretaba los ojos y le cortaba la respiración; pero cada vez se volcaba más como si se hundiera en la noche” (208). Susana San Juan muere desilusionada por la iglesia, desilusionada por la vida

y desilusionada por la guerra. Susana San Juan no se vio con más opción que aceptar la muerte porque los hombres en su vida, los que tenían el poder sobre ella, no le dieron la opción de vivir. Esta es la condición de todas las mujeres de Comala, ellas se veían sin opción y siguen en Comala porque están reviviendo su trauma ya sea trauma físico o mental. Las mujeres se vieron encapsuladas por el no consciente de Comala y Jalisco, uno que deja que el hombre haga todo sin repercusiones pero que ata a la mujer a un sistema moral rígido en donde tienen que aceptar el abuso calladamente.

Los personajes masculinos, como las mujeres, también navegan el laberinto del sistema patriarcal. Así mismo, ellos son un elemento importante para entender las narrativas de trauma dentro de la novela de Rulfo. Para el discurso del trauma, tenemos que ver a Juan Preciado. Este personaje es importante para el desarrollo narrativo de la novela ya que Juan Preciado inicia el acontecimiento de la novela y el ambiente fantasmal. Muchos estudios se han hecho sobre el papel de este personaje dentro de la narrativa. El análisis establecido suele postular que Juan Preciado entra a Comala buscando el padre perdido, llegó a Comala ya muerto pensando por algo que nunca obtuvo —el padre. Otros como Jorge Ruffinelli postulan que Juan Preciado va a Comala en remplazo de la madre que estuvo enamorada del padre pero que fue rechazada, haciendo un análisis freudiano en naturaleza. Las interpretaciones establecidas siguen el modelo de Comala como mundo infernal, purgatorio en aire libre, etc. —estas interpretaciones son válidas. Sin embargo, Juan Preciado se puede ver bajo otra dimensión al tomar en cuenta el efecto traumático de la Guerra Cristera en Rulfo. Para empezar, Juan Preciado representa la desilusión de la segunda generación —los que tuvieron que salir o nacieron fuera de su comunidad en búsqueda de algo más o en escapatoria del conflicto. Bajo esta interpretación,

asocio a Juan Rulfo al personaje de Juan Preciado porque este tuvo que salir de su tierra natal a muy temprana edad.

Primero se debe hacer un breve inciso para abordar algunas interpretaciones de la muerte de Juan Preciado que se han hecho. Muchas interpretaciones de la muerte de Juan Preciado suelen caracterizarla como “femenino”. Para enfatizar esta interpretación común, recaigo en Jorge Ruffinelli en su artículo “Los hijos de Pedro Páramo”, cito: “[...] quiero ya señalar un aspecto ‘femenino’ de su actitud, entiendo el término como un elemento connotado por cierta vaguedad, blandura, delicadeza y definitiva pasividad” (51). Ruffinelli, como muchos otros críticos, resalta la relativa pasividad de la muerte de Juan Preciado en comparación con las muertes violentas de Pedro Páramo y Miguel Páramo. Se suele hacer una inversión de los roles de género entre Juan Preciado y Eduviges Dyada, la única mujer que recibe una muerte abiertamente violenta. Debemos problematizar estas interpretaciones de muerte femenina/masculina y preguntar, ¿cómo puede tener la muerte un género? Las mujeres de Comala, como ya expuesto, no tienen muertes fáciles o pasivas, sino muertes largas y agonizantes. Susana San Juan muere después de una vida de tormento y tres años de estar en la Media Luna (Rulfo 204), Dorotea la curraca muere de hambre, Eduviges supuestamente se suicida y además no son muertes fáciles sino muertes llenas de dolor bajo una sociedad opresora. Las muertes de Pedro Páramo y Miguel Páramo fueron rápidas, aunque violentas, pero es contundente decir que una muerte despacio es más violenta que una muerte al azar. Además, las mujeres de Comala batallaron por su dignidad hasta el final, tanto que Susana San Juan niega a recibir comunión. La muerte de Juan Preciado simboliza algo más importante para Comala y Jalisco.

La muerte de Juan Preciado simboliza la desilusión de la segunda generación —los que no vivieron el conflicto y la época cristera en los pueblos campesinos. Él simboliza el sueño de un futuro mejor pero inalcanzable. Para empezar, debemos entender el trauma como algo que los padres pueden transmitir a sus hijos (Caruth; Hirsch) a través de imágenes o historias de eventos pasados. El lenguaje que usa Dolores Preciado para contarle a Juan Preciado sobre el pueblo de Comala es de añoranza. En toda la sección enfocada en Juan Preciado, vemos en letra cursiva la voz de la mamá. El lenguaje y las imágenes que usa evocan anhelo- palabras como *miel derramada, mar de luces, olor verde de los retoños, marea de nubes* etc. El lenguaje altamente descriptivo y poético evoca sentimientos de amor: la miel derramada evoca abundancia, mar de luces un gentío, olor verde de los retoños evoca la primavera, nacimiento y fecundidad terrenal, marea de nubes y una tierra cálida y fresca. Es exactamente lo opuesto al mundo que encuentra Juan Preciado al llegar a Comala. Comala es un pueblo caliente, sin gente y con tierra yerma. El contraste entre los recuerdos de Dolores y la realidad que encuentra Juan es hecho para resaltar la diferencia entre la productividad del campo jalisciense antes de los movimientos revolucionarios y el estado de desolación, desilusión y olvido en que se encuentra el campo después del fin de la Guerra Cristera. Debo resaltar que la abundancia que presenta Dolores, es representante de la abundancia y productividad de la época porfiriana, aun así eso no niega la distribución desigual de riqueza campesina, las divisiones raciales y clasistas que existían, además del abuso de poder que ejercían las clases opresoras como los hacendados y la jerarquía eclesiástica.

Es importante evaluar la razón por la cual va Juan a Comala. La novela abre con la siguiente frase: “Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo” (103). Esta línea emblemática nos revela que el supuesto motivo por el cual Juan llega a Comala es que está buscando al padre que nunca conoció. Varias interpretaciones ya se han hecho en base

de esta línea de pensamiento —la búsqueda del padre, el progenitor. Algunos, como Jorge Ruffinelli, postulan que Juan va a Comala para completar lo que no pudo hacer la madre —niega el aspecto mítico que se le suele atribuir a la relación Juan/Pedro Páramo, con lo cual concuerdo. Sin embargo, él postula “Podría decirse, en cambio, que hay ‘enamoramamiento’, esto es, el enamoramamiento particular por la figura sin presencia, por el ausente, por la ausencia convertida en figura hueca” (54). Esta línea de pensamiento establece que existe una especie de enamoramamiento por la figura hueca del padre —no totalmente como Edipo. La empresa de Juan termina en la muerte y se pierde en la niebla porque falla en encontrar al padre. Si bien esta interpretación tiene elementos de la novela para substanciarla, debemos ver a la odisea de Juan en Comala a base del rito de retorno postulado por Marianne Hirsch. El rito de retorno que trabaja Hirsch es la idea que la acción del regreso a un lugar o espacio puede transportar a los que vivieron/estuvieron ahí al pasado y para las generaciones después, es una forma de reconexión con la tierra y un transporte a la memoria de los antepasados. Como enfatiza Hirsch en su texto, “[t]hrough this journey, a largely mythic but also profoundly absorbing dimension of a personal identity we had connected to the place and idea of Czernowitz could now become tangible” (67). Hirsch habla sobre como el viaje a la tierra de nuestros antepasados, después de ser desconectados, toma elemento de identidad personal —en el caso de Hirsch es Czernowitz y en el caso de Juan eso es Comala.

Ahora bien, tenemos que discernir por que va Juan a Comala. Rulfo nos hace pensar que la razón por qué va es para conocer al padre, la primera línea de la novela nos hace pensar eso y es enfatizado por lo menos cinco veces durante la primera parte de la novela. Juan le prometió a su madre en su lecho de muerte que iría a Comala pero dice, “[p]ero no pensé cumplir mi promesa” (103). Va a Comala buscando al padre porque le había prometido a su madre que iba a

encontrarlo para exigirle lo que les pertenecía, pero Juan no tenía la intención de ir, entonces nos tenemos que preguntar ¿por qué decide ir? No parece que le interesaba tanto la idea de encontrar y conocer a su padre. Es aquí en donde quiero resaltar el efecto de la Guerra Cristera. La devastación de la guerra no terminó con el fin del conflicto en 1929, fueron los pueblos y las rancherías que tuvieron que vivir la despoblación a causa del conflicto y la política de repoblación que implementó el gobierno. Ángel Arias enfatiza que las primeras impresiones de Comala “tienen en su origen una referencia real y una causa histórica: la desolación producida por el conflicto cristero terminó por sumir a toda esa zona, donde la guerra alcanzó enorme virulencia, en un estado de completo abandono” (200). Juan Preciado va a una tierra desconocida pero a la vez conocida a través de las memorias de la madre. Además, hay indicaciones que Juan y su madre tuvieron una vida difícil después de que esta se fuera a Colima con su hermana y hay señales que vivieron muchas escaseces y una vida con limitaciones (Rulfo 148). Si tomamos el viaje de Juan Preciado bajo esta luz, ilumina la razón porque fue: la esperanza de una vida mejor.

Juan Preciado enfatiza la promesa de ilusión y esperanza en la apertura de la novela, “Hasta que ahora pronto comencé a llenarme de sueños, a darle vuelo a las ilusiones. Y de este modo se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor llamado Pedro Páramo, el marido de mi madre” (103). La ilusión y promesa de una vida mejor, eso es lo que busca Juan. Dolores terminó casándose con Pedro Páramo, pero salió perdiendo todas sus tierras y toda su riqueza. Juan no va Comala simplemente porque está buscando a su padre, va a Comala para cobrarle caro el olvido que Pedro Páramo les tuvo. Al decir, “el marido de mi madre”, Juan hace claro que no está haciendo el viaje por amor a una persona que ni reconoce como padre —él es simplemente el marido de su madre y el hombre que los dejó indigente. Juan va a Comala en base de las memorias de su madre, asimismo tiene memorias de un Comala que

ya no existe. Para evidenciar, la voz o memoria de la madre solapada con las experiencias de Juan Preciado dice, “*Todas las madrugadas el pueblo tiembla con el paso de las carretas. Llegan de todas partes, copeteadas de salitre, de mazorcas, de yerba de pará. Rechinan sus ruedas haciendo vibrar las ventanas, despertando a la gente. Es la misma hora en que se abren los hornos y huele a pan recién horneado*” (144). La memoria de la madre es la de un pueblo vivo, con gente y comercio. La imagen de Comala que construye y transmite Dolores se opone a la realidad que encuentra Juan, para enfatizar, “Ahora estaba aquí, en este pueblo sin ruidos. Oía caer mis pisadas sobre las piedras redondas con que estaban empedradas las calles” (107). Comala es un pueblo vacío, solitario, muerto como quedaron muchos pueblos después de la Guerra Cristera, como ilumina Arias. Juan Preciado va con las memorias de su madre de una vida de esperanza en el occidente mexicano pos-revolucionario que olvidó a los campesinos más afectados por los movimientos revolucionarios.

En lo abstracto, también es un regreso a la madre —no literalmente— a través de las historias y las memorias de los lugares en donde vivieron y transmitidas a los hijos (Hirsch 67). La transmisión de las memorias de Comala a Juan Preciado por parte de Dolores es representativa de las memorias y los traumas que pueden ser heredadas de una generación a otra. El ambiente fantasmagórico de Comala, los murmullos y las mujeres que encuentra representan la memoria del trauma de una comunidad antes viva. La destrucción del hogar, de la tierra natal y la querencia de esa comunidad que ya no existe, conforma un destierro y destrucción de identidad profunda porque, ¿quiénes somos sin nuestra comunidad? Este concepto lo podemos ver en conexión de las mujeres de “Anacleto Morones” en la forma que ellas buscan pertenecer a la comunidad de cualquier forma, la expulsión conforma la destrucción de la identidad y comunidad —muerte al ser. Los murmullos de Comala son las voces de la gente del campo

jalisciense que terminó destruida por el conflicto y el trauma de ese destierro profundo. Por esta razón, la explicación que da Juan Preciado sobre su muerte es tan importante. Él dice, “[e]s cierto, Dorotea. Me mataron los murmullos” (155) después se solapa la voz de la madre, “[m]i pueblo, levantado sobre la llanura. Lleno de árboles y de hojas, como una alcancía donde hemos guardado nuestros recuerdos” (155-156). Esta última superposición de la voz y recuerdos de Dolores revela lo que en realidad quiere, quiere ver a su pueblo otra vez. Es en la tierra, la tierra natal de Dolores y todos sus compatriotas en donde sus recuerdos están guardados y por esta razón muere Juan, los recuerdos y traumas de los que vivieron lo sofocan. Es aquí en donde la simbología de los murmullos y la muerte de Juan Preciado nace a raíz del trauma de la Guerra Cristera: “Comencé a sentir que se me acercaba y daba vueltas a mi alrededor aquel bisbiseo apretado como un enjambre, hasta que alcancé a distinguir unas palabras casi vacías de ruido: «Ruega a Dios por nosotros.» Eso oí que me decían” (157). Si bien el ruego de los murmullos puede significar condenación de las almas pecadoras de Comala, también implica un abandono porque solamente les queda Dios. Es un abandono del padre espiritual y el padre terrestre, representados por el padre Rentería y Pedro Páramo —los dos padres responsables por la destrucción de Comala. Además, representa la opresión del trauma de los que vivieron el colapso de su comunidad en las generaciones que vinieron después de ellos o no estuvieron ahí —como lo fue Rulfo. La decepción en la comunidad de Comala al aliarse con los Cristeros a través del padre Rentería y Pedro Páramo terminó con la muerte de las mujeres y personas que no tuvieron nada que ver con el conflicto y con la nueva generación como lo representa Juan, es una muerte literal y metafórica de las generaciones jaliscienses que siguen atrapadas en las memorias de la Guerra Cristera.

Conclusión

Pedro Páramo presenta el ambiente campesino de Jalisco durante el fin de una época de calamidades y devastación. Las voces femeninas y masculinas que permanecen en Comala son las voces traumadas y apagadas de los jaliscienses que se vieron impactados y sin la posibilidad de escapar la violencia y convulsión cultural que fue la Guerra Cristera. Es un trauma profundo en la mente de Rulfo y en la memoria colectiva de Jalisco. Las mujeres de “Anacleto Morones” desesperadamente tratan de santificar su violador y estafador para permanecer como miembros de la comunidad mientras que en *Pedro Páramo* se ve retratado el fin de un sistema social, el trauma de la guerra, el trauma del campo jalisciense y el trauma de los que se quedaron, las mujeres y el trauma generacional que sigue en la memoria colectiva jalisciense. Estas obras son elementos complejos que presentan una multitud de perspectivas sobre el mundo rural jalisciense, pero debajo la violencia y muerte en *Pedro Páramo* y “Anacleto Morones”, está el tema principal —el miedo a la destrucción de la comunidad y la soledad que conlleva esa destrucción. Con esto dejo la cita de Damiana Cisneros para representar el trauma de la comunidad de Comala: “-Este pueblo está lleno de ecos. Tal parece que estuvieran encerrados en el hecho de las paredes o debajo de las piedras. Cuando caminas, sientes que te van pisando los pasos. Oyes crujidos. Risas. Unas risas ya muy viejas, como cansadas de reír. Y voces ya desgastadas por el uso. Todo eso oyes. Pienso que llegará el día en que estos sonidos se apaguen” (139). Son voces que permanecen, reviviendo vidas ya pasadas- felices o llenas de dolor.

Capítulo 2: Semblanzas de una sociedad moribunda: muerte de la comunidad cristera a lo desconocido en *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo*

—Eh —proseguido como en sueño—, qué vueltas da el tiempo, según cada momento dice la gente. Quién habría de adivinar que yo, que odié frenéticamente a este hombre, al que me catequizaron a odiar, fanáticamente, concurría, con admiración de las buenas, a su entierro.

¡Las vueltas del tiempo! Como luego dicen

(Agustín Yáñez, *Las vueltas del tiempo*, 320)

Dime con quién andas y te diré quién eres. Quizás de otra manera podemos decir, dime de dónde vienes y te diré quién eres. Pero ¿qué sucede si la cuna natal ya no existe en su forma original para convertirse en algo irreconocible? La comunidad es un elemento central de la identidad, nuestro punto de origen impacta nuestro desarrollo y la memoria que creamos de esa raíz infunde nuestras conductas en nuestra conciencia y subconciencia. Este capítulo analiza a dos novelas de Agustín Yáñez, *Al filo del agua* (1947) y *Las vueltas del tiempo* (1973) y explora la memoria de la Guerra Cristera de Agustín Yáñez en panorama del inicio del conflicto y la posguerra. Las memorias del conflicto religioso de Yáñez tienen similitudes con las de Rulfo en cuanto al efecto que el conflicto tuvo a nivel comunitario. Yáñez explora la temática de las mujeres y el destierro con María, una mujer que se rebela en *Al filo del agua*, es desterrada, pero en *Las vueltas del tiempo* alcanza una autoridad jamás pensada. Víctima de la habladuría, se le tacha de ser traicionera por trabajar con Calles durante lo más feo del conflicto. No obstante, María revela que ella nunca abandonó su comunidad e hizo todo lo posible para salvarla.

Asimismo, Damián Limón, otro personaje que aparece en ambas novelas, es central para analizar los desarrollos de las ideologías políticas durante la Guerra Cristera y la Revolución. También víctima de la habladuría, Damián termina desterrado de su comunidad después de sus acciones en *Al filo del agua* y pintado como hombre peligroso, sin embargo, en *Las vueltas del tiempo*, vemos que, aunque no perfecto, sus acciones en cierta medida también fueron para ayudar a su comunidad. Este capítulo argumenta que la memoria de Yáñez, a raíz de su participación activa en la Guerra Cristera, impregna a estas novelas y destaca la inquietud por el futuro de la comunidad que sintió Yáñez. Yáñez evoca miedo y desesperación por la destrucción inevitable de la comunidad religiosa alteña a pesar de haber arriesgado todo para mejorar y proteger dicha comunidad. Asimismo, a través del análisis y lectura, argumento que se necesita leer *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo* juntas para entender la multidimensionalidad que da la narrativa de Yáñez sobre el tema cristero y revolucionario. Estas dos novelas, sin argumento como Yáñez insinúa, en realidad tienen varios argumentos entrelazados pero la central es la concepción de la comunidad en el estado revolucionario.

Primero, daré un breve resumen de las novelas de este trabajo. *Al filo del agua* se considera como la obra maestra de Yáñez. La novela se publicó en 1947. Compuesta por 17 viñetas, cada viñeta se puede leer como una historia distinta con su propio desarrollo narrativo. La novela se ubica en Jalisco, en vísperas de la revolución, concretamente en el año 1909 y transcurre hasta la llegada del cometa Halley en 1910. La narrativa se desarrolla a través de una serie de acciones y actores simultáneos que irrumpen en la vida cotidiana de la comunidad. Socialmente, el pueblo se caracteriza por la rigidez colectiva y una religiosidad opresiva. De los personajes más importantes de *Al filo del agua* tenemos a Damián Limón, hijo primogénito de Timoteo Limón, un hacendado del pueblo, que ha regresado a la cuna natal después de una

estancia larga en Estados Unidos. La presencia de Damián Limón es razón de conflicto ya que introduce la contaminación ideológica del norte. También tenemos a Micaela Rodríguez, muchacha joven que sueña con salir del pueblo al probar el mundo afuera a través de viajes familiares. Como representante del poder eclesiástico en el pueblo, el Padre Dionisio es incapaz de aceptar el cambio a pesar de la tensión social que se aproxima. La tensión en el pueblo nunca es comentada directamente, pero es evidente en las posturas opuestas de la juventud del pueblo y de los mayores. Dentro del aparato eclesiástico, también tenemos fisuras generacionales. El Padre Reyes representa la generación más joven del clero que está dispuesto a hacer un cambio social. A través de su impulso social, el Padre Reyes consigue atraer de regreso a la juventud del pueblo. Además de otros personajes, María es de suma importancia para el desarrollo de *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo*. Ella es la mejor amiga de Micaela y como ella, María sueña con explorar el mundo fuera del pueblo y está dispuesta a hacer lo que sea para alcanzar esa meta. El regreso de Damián Limón al pueblo cataliza una serie de eventos que desmonta el mundo rutinario y enciende el tejido social con ideas nuevas que son difíciles de apaciguar. La novela culmina en los asesinatos imprevistos de Micaela y Timoteo Limón a manos de Damián, desencadenado por una serie de desencuentros. Micaela y Damián simbolizan un peligro al pueblo debido al contacto con el mundo exterior que tuvieron. Micaela representa una mujer coqueta que ha salido del pueblo y por ende el pueblo la rechaza por temor a la contaminación que figura. Damián es rechazado por el pueblo también por haberse ido al norte y busca a Micaela porque ella es diferente a todas las otras mujeres en apariencias sociales. Damián, en estupor ebrio, mata a Micaela casi por accidente porque ella rehúsa irse con él al Norte. El rechazo de Micaela es una herida para Damián debido a que pensaba que con Micaela tendría alguien de confianza, más cegado por el alcohol, la rabia lo domina. Damián siente

desesperación al ser rechazado por Micaela porque él había matado a su papá. El asesinato fue por temas de herencia de la madre de Damián, conllevando la destrucción de la unidad familiar. Damián tiene que fugarse porque sus hermanos lo quieren matar y en ese estupor borracho, a consecuencia de lo sucedido, Damián mata a Micaela. En eso, Damián termina desterrado y se une a la Revolución y María, al ver las acciones de Damián, decide que la vida rutinaria ya no es aceptable para ella y se fuga para también unirse a la Revolución. La novela termina con el sermón perturbado del Padre Dionisio y la novela da la sensación de que el pueblo está en derrumbe y enfrentándose a un futuro desconocido.

La segunda novela, *Las vueltas del tiempo* (1973), se ambienta en 1945 durante un periodo de 24 horas mientras ocurre el entierro del expresidente Plutarco Elías Calles. *Las vueltas del tiempo* es una obra polifónica, o como Yáñez la designa, una polinovela —“concierto de historia y personajes imaginarios [...]” (1) que alternan e interactúan con figuras históricas y sucesos reales. Plutarco Elías Calles es el eje del relato que reúne a diversas clases sociales y políticas de México. La narrativa se desarrolla a través de diálogos en donde cada personaje y conversación habla sobre su condición de vida hasta el evento fúnebre y las circunstancias que los llevó hacia ese punto. El hilo conductor de la novela avanza en base de cómo las vidas de los personajes han sido impactadas de alguna manera u otra por Calles. A través del diálogo entre los diversos actores de la novela, Yáñez desvela el ambiente sociopolítico y cultural que había quedado como resultado de las primeras décadas del gobierno revolucionario y la familia revolucionaria¹². En esta novela regresan personajes de *Al filo del agua*, como María, Damián y

¹² Concepto gubernamental que se formó después del periodo del Maximato de Plutarco Elías Calles y la sucesiva institucionalización de la Revolución mexicana. El concepto se volvió importante durante los primeros gobiernos civiles como los sexenios de Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines. En ambos casos, el concepto de la familia revolucionaria era importante para extender los valores y mitología de la Revolución a una generación relativamente distante y distinta a los previos gobiernos compuestos por ex-revolucionarios (Luna Elizarrarás 266).

Jacobo y a través de sus relatos personales descubrimos más sobre sus vidas, las circunstancias de sus acciones en *Al filo del agua* y el impacto que tuvieron la Guerra Cristera y la Revolución en sus vidas personales. Es sumamente importante notar que no hay acción en la novela, no obstante, son los encuentros inesperados que guían la novela. De esta manera, las conversaciones iniciadas al principio de la novela continúan y se desarrollan por toda la novela. Por ejemplo, el encuentro por serendipia por la calle de María y Damián, una de las conversaciones centrales de la novela, patentiza como ambos personajes involucrados en la Revolución terminaron en condiciones sociopolíticas y económicas totalmente distintas. María por su parte, al unirse a las facciones revolucionarias exitosas como el bando de Álvaro Obregón, Venustiano Carranza y Plutarco Elías Calles, termina extremadamente rica y con buen estatus social —aunque ya en decadencia. Ella cuenta su historia y desmiente los rumores sobre ella, exponiendo en sus propias palabras lo que en realidad sucedió después de que, en *Al filo del agua*, se fugara del pueblo para unirse a la Revolución. Damián Limón hace lo mismo que María, dejando claro qué suerte en *Al filo del agua* continuó en *Las vueltas del tiempo* hasta el punto de terminar en el casi olvido absoluto y pobre. El destino de Damián Limón simboliza el destino común de los revolucionarios situados fuera de los círculos de poder. Todo esto se desenvuelve a causa de la muerte de Calles que reunió a muchos por ser uno de los presidentes pos-revolucionarios más controversiales. De esta manera, Yáñez explora el legado que ha dejado Plutarco Elías Calles y la Guerra Cristera en el tejido social de México para concluir que las cosas no han cambiado por completo. Los cambios prometidos por la Revolución nunca se cumplieron y las comunidades rurales y cristeras siguen en las mismas condiciones de olvido en que se encontraban antes de la Revolución. De esta forma, el título de la novela es simbólico ya que Yáñez expresa como las

condiciones que llevaron a los conflictos armados del siglo XX siguen en vigencia, pero disfrazadas con retórica institucional.

La creación literaria y académica de Yáñez es variada, su trabajo ensayístico es extremadamente vasto y su trabajo narrativo y novelístico se puede considerar igual de vasto. Yáñez tiene 13 obras narrativas, de los cuales su primer trabajo *Ceguera roja* aparece en 1923 — este es un texto en donde Yáñez toma la cuestión del sentimiento creciente socialista y la sociedad religiosa jalisciense. Esta novela poco conocida es un texto especial ya que manifiesta los inicios políticos de Yáñez. Yáñez en su juventud fue participante activo de la Asociación católica de la juventud mexicana (ACJM) en Jalisco y esta novela fue escrita durante los procesos de movilización política católica. Yáñez retoma temas sobre los pueblos de Jalisco constantemente, desde *Por las tierras de Nueva Galicia* (1928) a *Genio y figuras de Guadalajara* (1941) y *Flor de juegos antiguos* (1942). Las temáticas rurales y pueblerinas presentes desde la obra temprana del autor evidencian el profundo interés que Yáñez tuvo durante toda su vida sobre la condición de las comunidades rurales. El último texto mencionado toma la nostalgia por una infancia perdida, directamente atada a la vida de Yáñez, en donde el autor toma juegos y canciones de su niñez en Yahualica y Guadalajara como tema para explorar esas memorias. Es un texto interesante porque demuestra la importancia y la huella que dejó el ambiente rural de los altos de Jalisco en su psique. Parece ser que Yahualica y sus alrededores siempre es el punto de referencia de Yáñez. Ya en su creación novelística, en su primera novela *Pasión y convalecencia* (1943), Yáñez se enfoca en la figura materna en relación con un niño enfermo y termina creando imágenes fidedignas del campo que nos son útiles para percibir cómo Yáñez ve la vida de pueblo. Ya entramos en otras novelas como *Tierra pródiga* (1960) y *Tierras flacas* (1962) en donde el tema rural y la vida en la provincia, en específico, las tierras de Jalisco,

son el enfoque de la novela. Yáñez tiene un gran interés por crear mundos literarios que se fundan en la realidad del campo jalisciense y mexicano pero, más que nada, jalisciense, las memorias de Yahualica y la cultura de Jalisco es por donde emana la obra de Yáñez. De esta forma, el mundo cristero y la cosmovisión cristera es evidente en la obra de Yáñez ya que su narrativa nace desde su subjetividad cultural.

Por ende, *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo* nacen desde la fuente de memorias de Yáñez. La lectura de estas dos obras se basa en analizar como las dos novelas están conectadas. Asimismo, es necesario leer *Las vueltas del tiempo* con *Al filo del agua* para iluminar como es que la Guerra Cristera se presenta en ambas obras. En *Las vueltas del tiempo* es claramente evidente como se manifiesta la Guerra Cristera ya que la trama se desarrolla entorno a Calles mientras que *Al filo del agua* es más ambigua. Sin embargo, ambas novelas argumentan sobre los cambios profundos que implicaron las primeras décadas del siglo XX para México. *Las vueltas del tiempo* es la continuación de *Al filo del agua*, pero situada en un espacio distinto. No obstante, es importante entender que la yuxtaposición entre urbano y rural nunca dejó de estar presente en la obra de Yáñez. *Al filo del agua* se ubica en un solo sitio en el espacio temporal que conforma la novela: el fin del porfiriato en un pueblo tradicional y religioso de Jalisco. Hay varias instancias que nos indican que el pueblo que nos presenta Yáñez no es una simple recreación del campo mexicano sino Jalisco propio y los recuerdos de haber vivido en ese mundo distinto a los centros urbanos. Yáñez hace varias referencias a la ubicación del pueblo de la novela al mencionar a Teocaltiche, Mexxicacán, Yahualica misma y Nochistlán. La región precisa del pueblo literario es sumamente importante porque *Al filo del agua* es la recreación mimética de la comunidad de Yáñez. Como novela, *Al filo del agua*, se entiende como una novela histórica. Fernando del Paso postula, como José María Muriá, que la obra de Yáñez es una

transición de la novela rural a la novela urbana y por eso su, “[...] espejismo es total: pocas novelas mexicanas tan pueblerinas, pocos libros mexicanos tan universales” (80). Es decir que *Al filo del agua* es un reflejo de las comunidades rurales y pueblerinas que, gracias a las tendencias de la Revolución urbanizadoras y aglutinantes —visto en *Las vueltas del tiempo*— se ven en el precipicio de cambio radical. Por lo tanto, el título *Al filo del agua* es claramente simbólico y referente al cambio radical.

Para recalcar, Yáñez tiene una idea clara de la comunidad y región que está construyendo en su narrativa. La función del ambiente mimético de *Al filo del agua* es de representar la vida cotidiana en toda su seriedad de Yáñez, infundida por los valores y deseos de dicha comunidad (Auerbach). La ubicación que da Yáñez se presenta así: “Casi son los mismos que han ido a la feria de Aguascalientes y luego seguirán de fandango en fandango: de fiesta de San Nicolás en Mexxicacán, a la de San Miguel en Yahualica; a Toyahua y a Nochistlán, en octubre; a Teocaltiche, llegando noviembre” (Yáñez 251). Yáñez forja un pueblo literario y ficticio dentro de la realidad para entrelazar los valores comunitarios inculcados durante su infancia y desarrollo en Jalisco. Como el ambiente de la novela es un espacio cerrado, se entiende que los personajes nunca salen de las fronteras del espacio. Los sitios mencionados se ubican en lo que hoy conforma Altos Norte, cerca de la frontera entre Jalisco y Zacatecas. Para recalcar, en *Al filo del agua*, el ambiente de la novela es intrínsecamente rural. Nunca vemos el espacio urbano en la novela, sin embargo, la escasez o inexistencia de lo urbano es lo que indica la relación entre lo rural y urbano en la novela. *Al filo del agua* ve a lo urbano como un espacio corruptor, lejano y extranjero, pero con posibilidades para lo diferente mientras que lo rural, a pesar de ser represivo, es hogareño, simple, tradicional y ancestral y resalta por su estabilidad multigeneracional. Se yuxtapone el mundo concreto y pragmático del pueblo con el mundo

abstracto y peligroso de la ciudad y es su inexistencia en la novela que subraya esta oposición. La inexistencia de lo urbano en la novela posiciona su creación en lo imaginario de lo cual Yáñez usa para simbolizar el control de las mentes que ejercen los poderes del pueblo. Ya en *Las vueltas del tiempo* Yáñez da un giro al ambiente urbano, formando parte de lo que Christopher Harris denomina la trilogía urbana. El campesinado es inexistente más es esa escasez y silencio, como en *Al filo del agua*, que acentúa como Yáñez percibe las dimensiones de poder en el México pos-revolucionario —la ciudad ha ganado y lo rural ha sido relegado al olvido. De esta forma, para entender la visión de Yáñez hacia lo rural/urbano y la Guerra Cristera/Revolución se necesita leer las dos novelas juntas. Solamente de esta forma el lector puede comprender la visión completa de Yáñez y entender la huella inmensa que dejó la Guerra Cristera en él.

Ahora bien, en el caso de *Las vueltas del tiempo*, el espacio y enfoque de la novela ha cambiado, ahora Yáñez nos ubica aproximadamente 35 años después de lo sucedido en *Al filo del agua* y en la Ciudad de México. A simple vista las novelas no parecen tener ninguna conexión más allá de los personajes de María Ortega y Damián Limón. En *Al filo del agua*, Damián Limón es un personaje complejo que representa el arquetipo del hijo rebelde que no quiere conformarse a las expectativas impuestas. Damián es descrito de esta forma:

[...] el primogénito, a quien nada faltaba en casa, cuyos brazos fornidos eran la esperanza de mayor acrecentamiento de la hacienda y el sueño de vejez venturosa, muchacho hermoso, maduro, emprendedor, sin vicios, entero en trabajos y fatigas, había caído en la tentación de conocer el Norte y allá se fue con otros paisanos ilusionados en tentar fortuna, fortuna que a Damián no le hacía falta. (17)

La cita apunta a que Damián Limón es de familia relativamente acomodada. No obstante, en vez de quedarse en el pueblo y seguir con las expectativas familiares y tradicionales, Damián se va al

Norte para perseguir sus sueños. En otras palabras, se fue a buscar aventura. En la viñeta sobre “Los Norteños” Yáñez esclarece que, como la obra de Rulfo y Goytortúa, la despoblación del campo y los pueblos de México en búsqueda de mejores fortunas era la tendencia durante la primera mitad del siglo XX. Damián Limón es particular porque él decide irse por su propia voluntad, siguiendo tendencias. Al desarrollarse la novela, se descubre que Damián Limón es declarado parricida por el presunto asesinato de su padre al igual que homicida por el asesinato de Micaela. La mujer libertina que no se conforma a las expectativas de la feminidad es un elemento importante para entender a la María de *Las vueltas del tiempo* y a Micaela de *Al filo del agua*. Ya que son dos mujeres similares en ambición, conocer el mundo de afuera, pero muy diferentes en sus métodos. María busca forjar su propio camino mientras que Micaela procura ir en contra de los reglamentos de la sociedad y forzar que su familia la mande hacia el mundo exterior y evitar una presunta desgracia a la reputación familiar. Se debe distinguir que la rebelión de Micaela no se basa en elementos sexuales, sino más bien su rebelión se manifiesta dentro de los parámetros de la feminidad establecida en “Acto preparatorio” de *Al filo del agua*. Damián sale desterrado del pueblo y se fuga de la justicia al ser condenado en Guadalajara y después se une a la Revolución y, como vemos en *Las vueltas del tiempo*, a la Guerra Cristera. En *Al filo del agua* se sabe que Damián se tuvo que ir del pueblo, no necesariamente por el asesinato de Micaela, sino el asesinato de su padre. Damián intenta llevarse a María con él, pero ella le dice que se vaya antes que fuera matado por su familia y la comunidad. Pero en “El Cometa Halley”, al final de la novela cuando se desata la Revolución, el espectro de Damián continúa presente y la gente tiene miedo de que, al iniciar la Revolución, este vaya a tomar venganza contra el pueblo. De esta forma, empiezan los rumores: “... que Damián se fue derecho a Chihuahua, que anda con Pascual Orozco... no, que anda con los pronunciados de los cañones

[...]” (378). La gente tiene ansiedad de que regrese Damián al pueblo, en esa ansiedad y miedo se crean varios rumores sobre su paradero. En *Las vueltas del tiempo*, sabemos que Damián Limón sí regresó al pueblo. El personaje de Damián Limón, aunque no tan importante como en *Al filo del agua*, continúa en *Las vueltas del tiempo*, pero más desilusionado. La continuación de su historia desde *Al filo del agua* a *Las vueltas del tiempo* refleja el resultado de los movimientos armados en México. Como combatiente en la Revolución y su involucramiento en la Guerra Cristera, Damián Limón terminó en la nada y en el olvido —la Revolución institucionalizada, pero sin los cambios prometidos en su totalidad.

Del mismo modo, María Ortega es el otro personaje que une a las novelas. María es una muchacha de 21 años, huérfana y bajo el cuidado de su tío, el cura Dionisio. María es descrita como, “radiante, sin que la común inhibición la haya opacado en modo alguno [...] morena, la cara redonda y sanguínea, la boca carnosa y coronada de ligerísimo bozo, los ojos grandes y glaucos, de rápidos movimientos [...]” (71). María es una mujer enérgica con una curiosidad fuera de las expectativas de una mujer como ella. La expectativa es una mujer sumisa y devota a la fe. Por ello, su secreto más profundo es poder salir del pueblo para conocer a otras tierras. María en *Al filo del agua* se la pasa leyendo en secreto los folletos de guías de peregrinaciones nacionales y a tierra santa porque sueña poder salir del pueblo. No obstante, es un sueño sumamente difícil para mujeres en su situación. Sin embargo, María, al igual que Damián Limón, termina saliendo del pueblo y es en *Las vueltas del tiempo* en donde se expone que María Ortega es ahora doña María Diéguez y forma parte de lo que se podría considerar la nueva élite mexicana, parte emblemática de la familia revolucionaria. Ella, como su esposo Jacobo — también originario del mismo pueblo que María y Damián— eran seguidores de Calles, al igual que de otros líderes y héroes de la Revolución como Álvaro Obregón y Francisco I. Madero.

Según la novela, de estos 3 líderes, María tuvo amistades estrechas con Calles y Obregón. La simbología de estas dos relaciones es de notar ya que Calles presidió sobre la Guerra Cristera y es el entorno de *Las vueltas del tiempo*, y Álvaro Obregón fue asesinado por un radical católico durante la Guerra Cristera. Asimismo, ambos presidentes representan la institucionalización del movimiento revolucionario, Obregón inicia la normalización de relaciones con Estados Unidos y Calles continúa su legado culminando en una sola versión de la Revolución. Es importante recalcar que la Revolución inspiró diferentes facciones y todas estaban peleando para salir adelante. Yáñez alude a la creación de la nueva élite mexicana que ahora incluye a mujeres, pero, a pesar de cambios relativos en relación con el género y la clase, también hay una repetición de dinámicas de poder en general por todo México. Regresaré a este punto más adelante.

Sería difícil enlazar rotundamente las novelas simplemente porque algunos personajes de *Al filo de agua* reaparecen en *Las vueltas del tiempo*. Se puede argumentar que Yáñez vuelve a usar algunos personajes por razones pragmáticas. Es mucho más fácil usar los mismos nombres y Yáñez suele reciclar referentes en sus novelas. Sería un ejercicio de crear un universo literario, no tan diferente a lo que hacen Gabriel García Márquez y William Faulkner. Pero en *Las vueltas del tiempo* hay una clara rememoración de eventos de *Al filo del agua*, algo que no se ve en las otras obras de Yáñez. Pero el elemento común suele ser el campesinado. Asimismo, en *Las vueltas del tiempo*, la historia a fondo de los personajes ya está establecida y tiene más dimensionalidad. Mientras *Al filo del agua* tiene referencias sutiles a lo que está pasando afuera de la comunidad, el enfoque de la novela siempre es la comunidad. Por eso la recreación del ambiente pueblerino de Yáñez es magistral. *Las vueltas del tiempo* es distinto, abundan referencias a personajes históricos de la época de la Reforma y la intervención francesa, momentos históricos del siglo XIX. Efectivamente, Yáñez da un análisis panorámico del

desarrollo sociopolítico de México, no sorprendente debido a su gran afición por la historia¹³. Sin embargo, aunque las novelas aparenten ser totalmente distintas, ambas presentan temáticas similares. Ambas novelas se desarrollan en torno a una presencia omnipresente. Omnipresente en el sentido de que hay una figura o evento que se siente por toda la obra pero que nunca se habla abiertamente, que abarca y mueve la trama. En el caso de *Al filo del agua*, es el derrumbe que se aproxima en la comunidad totalmente religiosa y las fisuras causadas por la tormenta en el aire (Arias 85-86). En *Las vueltas del tiempo* es la presencia de Calles que abarca todo. Yáñez indica como la Revolución aporta la posibilidad de cambio, como Ángel Arias postula, la viñeta de “El cometa Halley” presenta un momento de esperanza para la juventud, en el sentido que María, Damián y otros personajes se fueron del pueblo por razones distintas. María se va porque quería salir de los límites sociales del pueblo, Gabriel, el campanero, se va por amor.

No obstante, está la sensación de que para los que quieren mantener el estatus quo de la sociedad, el cambio que enfrentan es una penumbra como en caso del curato. La novela termina en elipses y con la línea del padre Dionisio “*Ad Deum que laetificat juventutem meam...*” (387). Esta línea se traduce como “Al Dios que alegra mi juventud”, presentando el elemento religioso de la comunidad, pero enfatizando la juventud. Es una bendición a la juventud al filo de la Revolución en donde es evidente que la religión y las formas tradicionales de vivir estaban ahora en cuestión. No obstante, existe el sentimiento de que el cambio que van a presenciar es apocalíptico, pero con todo en el aire y sin definición clara. Esto lo podemos ver en “Canicas”.

Al final de la viñeta, leemos:

¹³ Haciendo investigación en Guadalajara, Jalisco, encontré que el Colegio de Jalisco tiene la biblioteca personal completa de Agustín Yáñez. Después de revisar todo el catálogo de la biblioteca de Agustín Yáñez, Yáñez aguardaba en su gran mayoría textos historiográficos de todos los periodos de México, así como políticos. Sin duda, Yáñez era gran lector de historia y por ende las vastas referencias históricas en *Las vueltas del tiempo* no es de sorprender.

Las canicas van rodando a su final destino, lentas o rápidas, contenidas en algún cruce de caminos, indecisas, luego violentamente precipitadas. Como en los juegos de feria, en tablas policromas, con rutas acotadas por clavos. Va rodando la bola. (176)

Las canicas son el movimiento al azar de la sociedad, pero contradicho con la idea del destino final, en sí evocando la idea de que todo tiene un final predestinado. Denota el elemento violento de este movimiento. Yáñez evoca la imagen de una máquina de pinball, los brazos de la maquina pegan fuertemente la canica y va rodando por una tabla policroma con clavos que guían y acortan el camino de la canica. Sin embargo, la canica termina donde termina al azar, pero siempre tiene un destino final desconocido, o quizás más bien conocido ya que la canica de la máquina de pinball siempre regresa al inicio. Podemos ver estas líneas como una metáfora para el cambio que vendrá pero que vendrá violentamente con la Revolución. En cierto sentido, Yáñez nos deja en suspenso al terminar *Al filo del agua* sin atar cabos en las vidas de los personajes y a la vez dejar al lector con el sentimiento de que un gran cambio viene al pueblo, pero sin resolución. Por otro lado, las canicas simbolizan el regreso al inicio, el inicio de una nueva nación en donde el largo siglo XIX llega a su fin. Ese fin, Yáñez parece dejarlo a la imaginación del lector.

Sin embargo, en *Las vueltas del tiempo*, Yáñez resuelve lo incógnito del destino del pueblo. María termina rica, parte de la élite mexicana que se formó después de la revolución y Damián termina pobre sin ningún reconocimiento alguno. Ya fuera de esos personajes no parece haber una cierta resolución para el mundo de *Al filo del agua*. No obstante, es precisamente el destino incógnito del pueblo que nos revela los lazos unificadores entre las novelas. La Revolución mexicana presentó la oportunidad para que las comunidades rurales fueran el enfoque de la política mexicana. Los conflictos de la Revolución no terminaron hasta la

explosión de la Guerra Cristera en donde el tema de la religión y la distribución de tierras se puso en cuestión (Zamora; Larin). Quizás sería prudente pensar la Guerra Cristera como la batalla final entre el México de *Al filo del agua* contra el mundo urbano que terminó desarrollando la Revolución en la consolidación de poder en la Ciudad de México. De esta forma, *Las vueltas del tiempo* se convierte en símbolo de la imposición del poder central en México sobre el espacio provinciano y rural que abarca *Al filo del agua*. Yáñez nos presenta la culminación de la hegemonía central y la pérdida del campo y temas del campo en materia política y cultural. El pueblo ya no es central, ahora la cultura que rige sobre la población es la de la Ciudad de México y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), encabezado directa e indirectamente por Calles hasta su muerte. Durante la presidencia de Calles y la Guerra Cristera, el PRI todavía no existía, sin embargo, es después de su presidencia y la Guerra Cristera en donde Calles acumula poder e influencia impresionante sobre la vida política de México. De esta forma, Calles pone los cimientos para lo que después se convirtió en el PRI. Ya para *Las vueltas del tiempo*, el poder del PRI era resolutivo e innegable. Asimismo, en *Las vueltas del tiempo*, Yáñez nos da la respuesta de la elipsis final de *Al filo del agua*: el pueblo y su gente quedaron en el olvido. Y como el nombre de *Las vueltas del tiempo* insinúa, en la realidad social de México después de los movimientos armados —las cosas no cambiaron. Ya con 35 años de separación entre la víspera de la Revolución y pasada la presidencia de Calles, las grietas culturales que se estaban manifestando en el mundo de *Al filo del agua* han sido consumadas con la usurpación del poder de la sociedad eclesiástica en donde el curato mandaba con una nueva especie de religión nacional: el de la Revolución como institución regida desde el centro de poder nacional.

La comunidad en el centro de las novelas de Yáñez

Para entender estas dos novelas y las conexiones entre ellas, debemos explorar la importancia de la comunidad en Yáñez. En el capítulo sobre la obra de Juan Rulfo, se habló sobre la relación entre el trauma y el procesamiento mental y emocional de los sucesos de la Guerra Cristera. En *El llano en llamas*, analicé como las mujeres de “Anacleto Morones” intentaban santificar al susodicho para proteger la reputación comunitaria de las mujeres, el eje clave siendo la habladuría pueblerina. La desesperación de las mujeres viene a raíz de la injuria cometida por las mujeres por haber perpetrado un pecado mortal en los ojos de la comunidad — sexo fuera del matrimonio. Se argumentó que las mujeres necesitan presentar los actos cometidos dentro de la lógica y cosmovisión de la comunidad: la religión. El análisis del primer capítulo continúa con una mirada a *Pedro Páramo* en donde la comunidad de Comala toma un papel central. La caída de Comala y la muerte de Juan Preciado representan la decepción a raíz de la muerte del campesinado mexicano después de la Guerra Cristera. Juan Preciado va en búsqueda de su padre, pero también va en búsqueda de una mejor vida. En el análisis de *Pedro Páramo*, la relación entre Juan Preciado, su madre Doloritas y la comunidad de Comala es importante. Juan Preciado va a Comala en base de las memorias del pueblo natal de Dolores después de la escapatoria del matrimonio tumultuoso con Pedro Páramo. Dolores recrea en la mente de Juan Preciado una imagen de un pueblo dinámico abundante con recursos y gente. La memoria que Dolores sostiene de la comunidad que tuvo que abandonar se opone a la vida solitaria y divagada de apoyo comunitario que experimentaron ellos al salir del pueblo. Para recordar, Dolores sale con Juan y se va a Colima para vivir con su hermana. A través de los recuerdos de Juan, se nos deja saber que tuvieron una vida difícil. Por ende, Juan Preciado regresa al pueblo de su madre, su pueblo natal también, en búsqueda de la prosperidad y comunidad que tuvieron que

abandonar. Las memorias de Dolores que se exteriorizan en el texto como voces fantasmas que escucha Juan son el añoro por lo perdido: la comunidad.

El concepto de la comunidad, una conglomeración de personas que viven en un espacio determinado y fijo y que comparten similitudes socioculturales y una historia relativamente conforme, es importante para entender el efecto traumático de la Guerra Cristera en un territorio tan diverso como el occidente mexicano. Los efectos traumáticos de la guerra no fueron solamente individuales, como han mencionado Meyer y otros historiadores, la guerra tuvo un efecto devastador para toda comunidad que se vio zambullida en el conflicto, es trauma colectivo. Ahora bien, tenemos que recordar que cada experiencia traumática es individual e irreproducible (Sontag 89) por lo cual todas las mujeres de “Anacleto Morones” y las gentes de *Pedro Páramo* tienen sus experiencias traumáticas únicas. Pero lo que une la experiencia comunitaria al trauma es el origen de ese trauma: la destrucción causada por la Guerra Cristera. Asimismo, *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo* también se pueden leer desde esta línea conductora. *Al filo del agua* es una novela que presenta la vida de un pueblo desconocido en una parte de lo que Yáñez denomina “Arzobispado”. Ubicar y nombrar el pueblo en donde acontece la novela no es de suma importancia, aunque debido a la biografía de Yáñez y, como muchos otros académicos han indicado, el pueblo que nutre a *Al filo del agua*, es el pueblo de la familia del autor: Yahualica, Jalisco. Por lo cual es de esperar las fuertes similitudes culturales entre el pueblo desconocido y Comala. Ambos son microcosmos, pueblos y comunidades envueltas en tradiciones y atalayadas contra forasteros. En sí, es Yáñez quien nos dice desde el principio de la novela: “Quienes prefieren, pueden intitular este libro *En un lugar del Arzobispado, El antiguo régimen*, o de cualquier modo semejante” (2). El uso del artículo indefinido “un” indica un nivel de anonimato, pero “lugar” revela que es un solo sitio, una sola comunidad.

Además, el concepto de comunidad y su importancia en la novela de Yáñez se hace más claro en el epígrafe del autor antes del inicio de la primera viñeta “Acto Preparatorio” en donde él explica cómo es que se construye el interior de la novela. Yáñez dice: “Sus páginas no tienen argumento previo; se trata de vida —*canicas* las llama uno de los protagonistas— que ruedan, que son dejadas rodar en estrecho límite de tiempo y espacio, en un lugar del Arzobispado, cuyo nombre no importa recordar” (2). Las canicas son las vidas individuales de los miembros de la comunidad que, como Yáñez enmarca, tienen el libre albedrío para moverse, pero dentro de un espacio y tiempo delimitado. El pueblo de la novela es un microcosmo y es precisamente este microcosmo, como Comala, que centra el argumento de la novela, aunque Yáñez diga que no hay argumento previo: la polifonía de voces y experiencias en un pueblo tradicional y rural al margen de un gran cambio. Mientras se desarrolla la novela, el lector capta que las estructuras sociales del pueblo están empezando a desmoronarse bajo la presión social ya evidente y palpable por todo México previa a la Revolución. Por ende, la comunidad con todos sus diferentes personajes representa un colectivo al borde de un cambio crítico que tiene la posibilidad de cambiar todo para siempre y que se transfigura en una experiencia colectiva. Esto, es decir, que la comunidad —como colectivo que sostiene tradiciones culturales e identidad— es integral para entender *Al filo del agua* como una novela cohesiva, el personaje principal es la comunidad. Y “[p]odríamos decir, en ese sentido, que *Al filo del agua* narra el modo de cómo el hombre y la mujer asumen las contradicciones de su mundo interior y van cobrando conciencia crítica” (Jiménez de Báez 11). Empezando con el “Acto Preparatorio” y terminando con “El cometa Hailey”, las 17 viñetas compuestas de capítulos interiores se pueden leer como una sola historia. Se unen para formar una imagen de los cambios de usos y costumbres e ideologías cuyos efectos parecen amenazar los cimientos culturales de la comunidad. Esto se refleja específicamente en la juventud del

pueblo y las dinámicas que tienen con la generación previa. La conciencia revolucionaria que aparece en la juventud se filtra a través del contacto con el mundo exterior que tienen algunos miembros de la comunidad. Las nuevas ideas y formas de ver el mundo chocan fuertemente con el mundo cerrado del pueblo ficticio. De este punto, se mueve la acción en la novela. Sin lugar a duda, el nexo entre la comunidad y los cambios dramáticos que posibilitaron la Revolución y la Guerra Cristera son el hilo central para mi entendimiento de la presencia de la Guerra Cristera en el texto. La comunidad y lo que significó para Yáñez queda claro al ver *Al filo del agua* y *Las vueltas del tiempo* juntas.

A primera vista, *Las vueltas del tiempo* no parece tener el concepto de comunidad como tema central, pero Yáñez nos da pistas de como la comunidad sigue siendo el elemento esencial para entender las dos obras. En *Las vueltas del tiempo*, la ausencia de la comunidad es clave. Primero, es revelador pensar que las dos novelas se pueden leer como una duología —en mi análisis entiendo que *Las vueltas del tiempo* continúa con la trama de *Al filo del agua*. También es importante entender cuando es que Yáñez escribió *Las vueltas del tiempo* con relación a *Al filo del agua*. Yáñez termina *Al filo del agua* el 24 de febrero de 1945 e inicia *Las vueltas del tiempo* el 19 de marzo de 1948. Sin embargo, el texto menciona “Los primeros apuntes [de *Las vueltas del tiempo*] tienen esta fecha: 7 de julio de 1945” (Yáñez 358). Yáñez inicia *Las vueltas del tiempo* inmediatamente después de terminar *Al filo del agua*. Debido a la reaparición de personajes de *Al filo del agua* en *Las vueltas del tiempo* como Damián Limón y María Ortega y las similitudes temáticas, podemos ver los fuertes lazos entre las novelas. La comunidad en *Las vueltas del tiempo* no es clara como en el caso de *Al filo del agua*. La muerte y el funeral de Plutarco Elías Calles ancla a todo lo que sucede en la novela. En cada viñeta, en *Al filo del agua*, Yáñez crea una historia concisa e interconectada pero única. No obstante, en *Las vueltas del*

tiempo Yáñez hace un trabajo más completo al entrelazar todas las conversaciones, consiguiendo así continuidad por todo el texto. *Las vueltas del tiempo* está compuesta por viñetas también pero no tiene divisiones tan ásperas. Además, la novela acontece fuera de la comunidad rural y homogénea de *Al filo del agua*, para situarse en la cúspide de la urbanidad mexicana: la Ciudad de México. El funeral del expresidente enmarca las conversaciones y es la razón por la cual los personajes como María Ortega y Damián Limón, entre otros, se reencuentran en la metrópolis capitalina.

Todo el mundo capitalino orbita entorno el sepelio de Calles, quizás Yáñez hace una referencia al poder que ejerció Calles sobre México durante su presidencia, el Maximato¹⁴ y la centralización del poder gubernamental. La comunidad en esta novela aparenta estar envuelta en el anonimato, se reconocen los personajes en general pero el ambiente que presenta Yáñez es marcadamente urbano. La Ciudad de México está diametralmente opuesta a la sociedad del pueblo en *Al filo del agua*. Para la comunidad de *Al filo del agua*, uno de los mayores peligros es la influencia de la Ciudad de México y la corrupción espiritual que simboliza¹⁵. No existe un sentido de estrecha relación comunitaria en *Las vueltas del tiempo*, pero lo que sí es evidente es como Yáñez decide presentar los diferentes estratos sociales de la sociedad capitalina como reflejo de la nueva sociedad mexicana. Yáñez nos presenta desde la alta sociedad conservadora capitalina hasta la clase baja y servicial. En la viñeta “Raíces” en la tertulia de los Fernández Roa y Esteve, una familia que se autodenomina como porfiriana y de “buenas costumbres”, como solía denominarse la clase alta mexicana, cuestiona las festividades funerarias de Calles y las

¹⁴ Periodo transicional de aproximadamente 1928-1934, después de la presidencia de Calles en donde el exmandatario continuó ejerciendo gran influencia sobre la política mexicana hasta en la decisión de quién puede llegar a la presidencia. El Maximato terminó con el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) y su quiebre con Calles.

¹⁵ De hecho, el personaje de Micaela de *Al filo del agua* es discriminada en el pueblo por el impacto que tuvo el viaje familiar a la Ciudad de México en ella.

compara a las de Porfirio Díaz que nunca fueron efectuadas. En la conversación introductoria entre los invitados de la tertulia se indica la clase social del grupo: “Mi marido, que era muy previsor y se adelantaba a los acontecimientos, había hecho, desde fines de 1900, cuando el general estuvo grave, un plan fantástico para los funerales de don Porfirio” (Yáñez 63). Los participantes en la conversación son representantes del antiguo orden mexicano, la clase alta porfiriana. Este grupo es importante para hablar de la permanencia, o las vueltas del tiempo, de los mismos modelos sociales que existían antes de los conflictos armados que sacudieron a México a principios del siglo XX.

Los personajes de la novela vienen de lugares muy diversos y todos han sido impactados por las acciones de Calles, no necesariamente equitativamente. El concepto de la comunidad en *Las vueltas del tiempo* se basa más en la deterioración de las comunidades provincianas que ha impulsado la inmigración a la Ciudad de México. Con la excepción de algunos miembros de la alta sociedad mexicana que Yáñez recrea, como los Fernández Roa y Esteve, todos los otros personajes son forasteros a la gran metrópoli, como el mismo Yáñez lo fue. Después de los varios movimientos armados de las primeras décadas del siglo XX, México se caracterizó por una rápida centralización del poder político, económico y cultural en la Ciudad de México más aún después de la presidencia de Calles. Es importante recordar que se le acredita a Calles la fundación del Partido Nacional Revolucionario de 1929-1938. Este partido fue el primero en institucionar la Revolución, distanciándose del caudillismo que caracterizó los primeros años después de la fase armada de la Revolución. El PNR de Calles, evolucionó al PRI que dominó la política mexicana por más de 70 años. En *Al filo del agua*, la comunidad que se nos presenta es uniforme y estable, pero se forman grietas al filo de la tormenta que se les asomaba. Esta tormenta es la Revolución y la Guerra Cristera para cerrar 20 años de violencia en México

concentrado en el campo y en los pueblos. La comunidad desconocida sigue existiendo como ideal del pueblo porfiriano jalisciense y alteño, un mundo de tradición y rígidas estructuras sociales. Ahora, al leer *Las vueltas del tiempo* como la continuación de *Al filo del agua*, el espacio sin tiempo y sin territorio fijo que representan los personajes diversos en la segunda novela podemos entender que un elemento que presenta Yáñez es la aniquilación de los pueblos como unidades independientes de la cultura central de México. Desde la perspectiva de Jean Meyer que, como ya mencionado en la sección sobre la obra de Juan Rulfo, el occidente mexicano se alzó en guerra contra los poderes centrales que intentaban destruir el carácter católico del occidente (Meyer 94). El pueblo de Yáñez en *Al filo del agua* se ve afectado por la Revolución, pero podemos discernir que es la Guerra Cristera que efectúa un cambio permanente al ver *Las vueltas del tiempo*. Ciertos personajes reaparecen, pero la comunidad ya es de poca importancia. La destrucción de la comunidad es un trauma profundo porque, como colectivo, la identidad de uno está atada a las memorias y tradiciones de ese espacio. Ya sea por acción propia o involuntaria, no poder regresar al pueblo natal o la comunidad de origen y reconocer ese mundo que alguna vez existió es una experiencia traumática. Para leer las novelas y continuar con el análisis, es importante entender la importancia de la comunidad ya que, para Yáñez, Yahualica, Jalisco dejó una huella enorme que se refleja en su obra. La diferencia cultural en el occidente mexicano que vemos en *Al filo del agua* y la cultura de la Ciudad de México en *Las vueltas del tiempo* exhibe la existencia de dos mundos que no son compatibles y que uno está destinado a subyugar.

En “Acto preparatorio” de *Al filo del agua* tenemos la primera descripción concreta del pueblo. Esta viñeta habla sobre la construcción social del pueblo y enmarca lo que sucede en toda la novela. En cierto sentido, se puede decir que el pueblo es el personaje principal de la

novela. Para empezar, el pueblo es descrito por primera vez de tal forma: “cruces al remate de la fachada más humilde, coronas de las esquinas, en las paredes interminables; cruces de piedra, de cal y canto, de madera, de palma; unas anchas, otras, altas; y pequeñas, y frágiles, y perfectas, y toscas” (3). Lo primero que resalta es la importancia de la religión. Las cruces reflejan un ambiente ultra religioso en donde el cristianismo forma, no solamente un elemento metafísico, sino que empapa todo. Está presente en la vida desde los ricos hasta los pobres, es un poder omnipresente. Asimismo, la vida del pueblo es un lugar austero y muy cerrado —se yuxtapone al espacio más abierto, las tertulias y el ambiente de la ciudad que vemos en *Las vueltas del tiempo*. Yáñez continúa con su descripción del pueblo de esta manera:

Pueblo sin fiestas, que no la danza diaria del sol con su ejército de vibraciones. Pueblo sin otras músicas que cuando clamorean las campanas, propicias a doblar por angustias, y cuando en las iglesias la opresión se desata en melodías plañideras, en coros atiplados y roncós. Tertulias, nunca. Horror sagrado al baile: ni por pensamiento: nunca, nunca. Las familias entre sí se visitan sólo en caso de pésame o enfermedad, quizás cuando ha llegado un ausente mucho tiempo esperado. (4)

La falta de música muestra lo austero de la sociedad. La única música que se permiten es el campanario que ordenan el día cotidiano y el transcurso del tiempo. La prohibición de tertulias¹⁶, simboliza la prohibición de espacios de conocimiento y diálogo sobre la condición actual de la sociedad y cultura. Para México, al igual que en muchas otras partes del mundo hispanoamericano, la tertulia ha sido uno de los motores por donde la revolución cultural o política se ha contemplado. Al existir un tabú sociocultural a la tertulia, el cambio en la

¹⁶ Una tertulia es una reunión en donde típicamente se habla de temas de culturas y políticos. Muy común en América Latina y el origen de varios movimientos políticos. Es un espacio para dialogar y compartir ideas.

comunidad parece ser imposible —no se pueden expresar los problemas de la sociedad y tiene el efecto de promover el estatus quo. El baile, como acto prohibido subraya la supresión del cuerpo humano, visto en la sociedad del pueblo como algo en contra de las buenas costumbres de la sociedad religiosa. Existe un interesante aspecto de la familia, no hay indicaciones de solidaridad comunitaria, o sea, las familias solo se ven en circunstancias de duelo o enfermedad. ¿Qué dice esto sobre la comunidad? ¿En qué momento se reúnen? Yáñez es explícito en esto, reuniones solo son posibles bajo el umbral de la iglesia. Sin embargo, la comunidad por ser cerrada tiene un concepto de comunidad diferente a lo que solemos pensar —aquí lo que crea los lazos comunitarios es el ámbito religioso, la tradición y la tierra. Estas tres cosas les dan sentido de vida a los habitantes del pueblo. Por otra parte, la sociedad se caracteriza por una represión fuerte de todo lo que no es convencional. Lo vemos con mayor claridad en la forma y conducta de las mujeres.

Ahora bien, debo reconocer que, en un ámbito cultural represivo, la destrucción de dicha comunidad puede ser una liberación también, no solo un trauma. En esta cuestión ambos son ciertos. El derrumbe de las ataduras sociales impuestas sobre el cuerpo humano es una liberación total de esas ataduras. Las novelas de Yáñez dan como ejemplo el personaje de María Ortega. Ella sale del pueblo de *Al filo del agua* para dejar su vida rutinaria y tener esperanzas de vida fuera de las expectativas de género que se la habían impuesto desde su nacimiento. María, en *Las vueltas del tiempo*, es una mujer cambiada. Consiguió el cambio sísmico que buscaba y hasta alcanzó un poder impresionante, lo cual hubiera sido impensable antes de la Revolución. Desde esta perspectiva, María ha conseguido la liberación y ya no tiene que pensar en el pueblo que alguna vez la oprimió. En *Las vueltas del tiempo*, es aparente que María no ha regresado a su pueblo desde que salió. Sin embargo, esto no es simplemente debido a preferencias personales.

María no puede regresar a su pueblo porque su comunidad no la quiere ver y porque su familia ha sido desterrada del pueblo debido al desafío que implicó su salida. Las acciones de María recaen en toda la familia. Es evidente que María es feliz con su nueva vida en *Las vueltas del tiempo*, pero la añoranza que siente para poder hablar con Dionisio y su hermana evidencia que María no ha descartado la memoria de su pueblo totalmente y es algo que la sigue afectando. Podemos comparar la situación de María con las mujeres de “Anacleto Morones”. Aunque la realidad de las mujeres en ambas situaciones es distinta —en el texto de Rulfo las mujeres tratan de santificar a un charlatán para permanecer en la comunidad. María decidió abandonar a su pueblo y por ende se puede argumentar que la liberación no causó trauma, pero como en el caso de muchos que salen de comunidades ultra-religiosas, la excomunicación también afecta la psique del individuo. El individuo es totalmente desterrado de la comunidad y amputado de la familia, se encuentra en una situación en donde es forzado a tener que crear nuevas redes de apoyo. Las mujeres de “Anacleto Morones” tenían pavor a esa posibilidad, María se apegó a la liberación, pero todavía en esa decisión las memorias de lo que una vez fue la invaden en momentos selectos.

Yáñez hace varias referencias a mujeres enlutadas, moradoras del pueblo en *Al filo del agua*. Es referencia a la vestimenta común, austera, que solía usarse por las mujeres, no obstante, en un sentido más figurativo, simboliza el luto por la muerte de la libertad e imposición de conductas. Entramos al concepto del deseo en este mundo cerrado. La sociedad a pesar de existir en este ambiente enlutado por generaciones es consciente de la represión que provoca y los deseos que siente por experimentar algo nuevo.

El deseo, los deseos disimulan su respiración. Y hay que pararse un poco para oírla, para entenderla tras de las puertas atrancadas, en el rastro de las mujeres con luto, de los

hombres graves, de los muchachos colorados y de los muchachillos pálidos. Hay que oírla en los rezos y cantos eclesiásticos a donde se refugia. Respiración profunda, respiración de fiebre a fuerzas contenida. Los chiquillos no pueden menos que gritar a veces. Trepidan las calles. ¡Cantaran las mujeres! No, nunca, sino en la iglesia los viejos coros de generación en generación aprendidos. El cura y sus ministros pasan con trajes talares y los hombres van descubriéndose; los hombres y las mujeres enlutadas, los niños, les besan la mano. (5)

Efectivamente, el deseo sí se presenta dentro de la comunidad, pero está reprimido. La respiración disimulada evidencia como el deseo existente va desapercibido. El deseo en este caso puede tomar una forma muy diferente dependiendo del individuo, sin embargo, es algo que solo se puede expresar en secreto. La sociedad de *Al filo del agua* requiere reprimir lo que uno lleva por dentro en un ambiente en donde solo los niños son permitidos expresarse abiertamente. La habilidad otorgada a niños de transgredir las normas sociales viene a que los niños todavía no asimilan por completo las expectativas de la sociedad y, aun así, gritan como forma de catarsis porque sienten la opresión social. El señalamiento del canto de la mujer es importante porque son ellas las que cargan el luto del pueblo, cargan el dolor de la muerte, y es una muestra externa de los sentimientos de pena y duelo. Este luto femenino puede que sea literal, pero en su forma simbólica, las mujeres cargan la pena del pueblo y es en ellas que cae la responsabilidad de mantener esa pena perpetua. Pena en el sentido de vergüenza, no necesariamente en el sentido de duelo, pero también en el sentido de castigo.

La honra de la comunidad cae en ellas y por ende necesitan estar en perpetuo luto, el canto fuera del contexto de la iglesia es expresamente prohibido por sus posibles connotaciones.

Los deseos, los ávidos deseos, los deseos pálidos y el miedo, los miedos, rechinan en la cerraduras de las puertas, en los goznes reseco de las ventanas; y hay un olor suyo, inconfundible, olor sudoroso, sabor salino, en los rincones de los confesionarios, en las capillas oscurecidas, en la pila bautismal, en las pilas del agua bendita, en los atardeceres, en las calles a toda hora del día, en la honda pausa del mediodía, por todo el pueblo, a todas horas, un sabor a sal, un olor a humedad, una invisible presencia terrosa, angustiosa, que nunca estalla, que nunca mata, que oprime la garganta del forastero y sea quizás placer del vecindario, como placer penitencia. (7)

El miedo y el deseo están conectados, es el miedo a la posibilidad de algo diferente. Toma una presencia opresiva, el olor a sudor y sabor a sal por todas partes. Cierra la garganta de los forasteros porque son ellos los que ponen el orden en peligro. Damián Limón sale del pueblo y va al norte, convirtiéndose en forastero. Micaela es vista como rebelde y peligrosa por haber probado el mundo de afuera. María busca ese mundo de afuera prohibido. El ámbito de la mujer se limita a la casa con escasas salidas, como dice Yáñez, “las calles son puentes de necesidad” (9), sirven para completar mandados o propósitos específicos porque ese mundo de la calle es el de los hombres. Las mujeres están en la atalaya casera o la iglesia cuando salen: “Las mujeres enlutadas llevan rítmica prisa, el rosario y el devocionario en las manos, o embarazadas las canastas de los mandados. Hieráticas. Breves, cortantes los saludos de obligación [...] (Pero habrá que fijarse bien, mucho, para ver cómo algunas veces llegan a las puertas, lentamente, y se diría que no tienen ganas de que se les abrieran, y entran con gesto de prisioneras que dejan sobre la banqueta toda esperanza. Habrá que fijarse bien. Quizá suspiran cuando la puerta vuelve a cerrarse” (9). El tiempo afuera es breve y rítmico pero las apariencias guardan lo revelador que es el tiempo fuera de la casa. Las mujeres guardan esperanza al salir, pero al regresar a casa

asumen un aspecto de prisioneras porque su mundo se limita a dos espacios fundamentales —la casa y la iglesia.

Asimismo, la vida sexual también existe, pero las reuniones siempre son bajo la costumbre del pueblo lo cual exterioriza la necesidad de apariencias en la comunidad. Es fundamental simular que nada sucede y que nadie transgrede las normas sociales para así mantener el orden en la comunidad. La vida sexual de las mujeres en el pueblo existe en la oficialidad del matrimonio y la clandestinidad. Relaciones sexuales pasan pese a las normas represivas, pero bajo el cubierto de la noche. El propósito es mantener las apariencias de que todo sigue igual y que el sistema está en función. Por esta razón, la cultura de apariencias y moralidad hace que los raptos sean relativamente comunes y un horror en la sociedad.

Jinetes misteriosos de carne y sangre transitan en hora avanzadas, rumbo a las afueras, por los aledaños. El pueblo amanece consternado como si un coyote, como si un lobo dejara huellas de sangre por todas las banquetas, muros, puertas y ventanas; como si todos los vecinos se sintieran cómplices de raptos. Allí engéndranse, con futuras vidas, futuras venganzas y muertes. No hay dolencia en el pueblo como la del honor mancillado: preferibles todas las agonías, todas las miserias y cualquier otro género de tormentos. (10)

El honor de la familia recae en la mujer y por ende es un dolor casi insuperable para la familia porque quiebra las expectativas de la sociedad y tiene el efecto adicional de arruinar el estatus social de la familia. En efecto, termina marginalizando a la mujer y a la familia. De este modo juega el efecto de la habladuría. Los vecinos saben lo que sucedió, fueron casi testigos. Además, genera rencores y penas de sangre que impactan como se mueve la sociedad. “¡Cuán difícil aceptar los hechos consumados! En las máquinas paternas ha sido para siempre rota la cuerda

más sensible, y aunque de los males el menos, ya el próximo matrimonio, y los próximos nietos habrán de ser frutos para siempre amargos, arrancados a la fuerza” (10). La relación padre e hija se cambia completamente para siempre. Para mantener las apariencias y para evitar que la gente hable sobre la desgracia que los azotó, la familia tiene dos opciones: mandar a la mujer mancillada lejos o efectuar matrimonio entre las dos familias involucradas. Los matrimonios rápidos son preferibles y la mujer a fuerzas tiene que aceptar para salvaguardar el honor familiar. Sin embargo, Yáñez destaca que esta mancha sigue con las mujeres para siempre. El matrimonio, ya sea con el quién la raptó u otro hombre que acepte casarse con una mujer mancillada, nunca será vista bien y los nietos serán frutos amargos para siempre. Esto expresa el efecto del rapto y el deshonor a causa de la mujer. La regencia moral del pueblo es importante para establecer las expectativas impuestas sobre la mujer, pero esa moral tiene poder sobre la población bajo la amenaza de ser mal cristiano. La habladuría es la herramienta, quizás policía, que mantiene la gente bajo el régimen moral, casi como policía secreta, en donde un rumor puede ser el fin de una mujer y su familia en la jerarquía del pueblo.

La conformidad es lo más deseado en la sociedad y es la expectativa para todos. Por esta razón, la inconformidad de María, Damián y otras personas como Micaela, son importantes. María termina saliendo del pueblo para encontrar lo que buscaba, una vida fuera de lo rutinario. Damián acaba desterrado por sus crímenes, pero el primer instante de regreso al pueblo después de irse al norte, se le considera forastero. Para la comunidad, la presencia de Damián es una contaminación. Su presencia es una espina, sin embargo, no se le puede prohibir la entrada o salida del pueblo por ser hombre. Necesita cometer un pecado grave, en su caso asesinato, pero no es el asesinato de Micaela que lo destierra, sino el asesinato del padre. El parricidio es lo que termina sacándolo del pueblo. Micaela, por ser mujer que ha visto el mundo de afuera, se

convierte en peligro para la mantención de la comunidad puesto que puede corromper a las mujeres del pueblo, metiéndoles malas ideas. El pueblo de Yáñez tiene una policía moral compuesta por mujeres —similar a una sección femenina— con tintes militantes llamado Las hijas de María. La organización, Las hijas de María¹⁷, es simbólica porque establece que la mujer es el centro de todo que mantiene el mundo rígido conventual: “[...] conforma el carácter del pueblo, imponiendo rígida disciplina, muy rígida disciplina, en el vestir, en el andar, en el hablar, en el pensar, y en el sentir de las doncellas, traídas a una especie de vida conventual, que hace del pueblo un monasterio” (14). Son las mujeres del pueblo quienes se encargan de mantener el orden impuesto por la iglesia y por el sistema patriarcal. Además, presenta a la mujer como piadosa y sagrada como la Virgen María. La virgen se convierte en modelo para las mujeres en sus vidas cotidianas. De esta manera, la imagen construida de la Virgen María piadosa se transforma en el ejemplo moral más alto para las mujeres del pueblo. Las Hijas de María están ahí para resguardar el arquetipo mariano impuesto sobre las mujeres. De esta forma, es simbólico que sea una mujer con el nombre de María que logre quebrar los moldes y las expectativas asignadas a las mujeres. Estas organizaciones y grupos están hechos para preservar y mantener los valores comunitarios. La comunidad en *Las vueltas del tiempo* es inexistente porque todo ha sido enajenado. Las estructuras que mantenían la semblanza de una comunidad desaparecen y el espacio abre paso a anonimato.

¹⁷ Las Hijas de María tiene procedencia real. De acuerdo a la investigación de Silvia Mariana Arrom en su artículo “La movilización de las mujeres católicas en Jalisco, *Las señoras de la caridad*, 1863-1913”, durante la intervención francesa en el siglo XIX se introdujo en México esta organización de Las señoras de la caridad. Era un grupo formado típicamente por mujeres de clase media y alta. Inculcaban enseñanza y valores católicos por toda la república, pero tuvieron mayor éxito en Jalisco. Tenían asociaciones por todo el estado de Jalisco, el centro organizativo en Guadalajara, y trabajaban con “personas notables” de los pueblos y rancherías para formar nuevos grupos. Era instrumental para el *Rerum Novarum*, promulgado por el Papa Leo XIII. Nicolás Larín, como otros historiadores también señalan, el *Rerum Novarum* cambió la política social i.e. formación de sindicatos y grupos organizativos católicos.

Damián y María, Yáñez y la comunidad desaparecida

Desde este punto de partida, debemos hablar de Damián y María en las dos novelas. Damián y María son el eje central de la narrativa de Yáñez para entender la centralidad de la comunidad. Los personajes reflejan como se sentía Yáñez hacia los cambios impulsados por el gobierno central. En su juventud, Yáñez fue muy activo en movimientos católicos y peleó fuertemente por su comunidad. Se puede trazar una conexión entre Damián, María y Yáñez. Empezaremos con uno de los personajes más complejos de Yáñez, Damián Limón. Damián era de una familia adinerada y de buena posición social. Damián y su familia forman parte de una élite local que no se ve necesitada de salir del pueblo para sobrevivir. La rebelión de Damián hacia el orden establecido es peculiar porque Damián, en gran medida, se beneficia del sistema social existente en *Al filo del agua*. La salida inicial de Damián es por aventura:

Ahora que ya estaba acostado y apagada la luz, los peligros de Damián eran el motivo agudo de la preocupación. Damián, el primogénito, a quien nada faltaba en casa, cuyos brazos fornidos eran la esperanza de mayor acrecentamiento de la hacienda y el sueño de vejez venturosa, muchacho hermoso, maduro, emprendedor, sin vicios, entero en trabajos y fatigas, había caído en la tentación de conocer el Norte y allá se fue con otros paisanos ilusionados en tentar fortuna, fortuna que a Damián no le hacía falta, porque aunque no es cierto, como chismean las gentes, que su padre es el hombre más rico de la comarca, bendito sea Dios que frijoles, tortillas y hasta lechita diaria no faltan en casa bendito sea Dios; pero las loqueras de los muchachos, que les gusta probar trabajos lejos de sus padres [...]. (17)

Damián es un arquetipo masculino, hijo de hacendado, de prosperidad relativa. A primera vista, la partida de Damián del espacio familiar aparenta ser una ruptura contra el conformismo. Aun

así, Damián continúa con las tradiciones del pueblo. Es común que los hombres del pueblo salgan a trabajar al norte¹⁸. Es importante notar que la zona en donde se ubica el pueblo, si lo entendemos como Yahualica, nunca fue una zona con haciendas latifundistas como en otras zonas de la república. Meyer señala que la zona de los altos estaba conformada por ranchos o haciendas de menor tamaño y existía una cultura de agricultor chico. Por ende, la privatización de la tierra era endémica. No obstante, si una familia no tenía acceso a tierras agricultoras, las vías económicas eran limitadas. Por esta razón, la inmigración hacia el Norte, o Estados Unidos, de jóvenes buscando mejores esperanzas de vida era común. Como hijo de familia hacendada en un espacio con tierra limitada, Damián tiene acceso a una riqueza inaccesible a la mayoría de la población. Sabemos que el problema de la falta de tierra está presente en la novela a través de los comentarios del Padre Reyes. El Padre Reyes dice: “¡Cómo ha crecido el número de los que pierden sus tierras, de los que no pueden trabajarlas por falta de elementos, de los medieros que no reciben un centavo efectivo porque se hallan endrogados con el propietario [...] La gente es sufrida; pero la paciencia se está acabando!” (Yáñez, *Al filo del agua*, 172). Esta cita del Padre Reyes demuestra como sale la juventud del pueblo, asimismo, demuestra las condiciones sociales de la comunidad antes de la Revolución. Es el curato joven que apunta a las desigualdades sociales y es el poder eclesiástico que parece dar razón a la desesperación palpable de la gente más impactada por el despojo de tierras, endeudamiento y falta de recursos. Yáñez da una visión propicia de la iglesia en materia social, óptica para el movimiento cristero. De esta forma la tradición masculina de salir de los pueblos rurales para irse a trabajar en los Estados Unidos se entiende en la narrativa de Yáñez. A pesar de no necesitar salir del pueblo por cuestiones

¹⁸ Jean Meyer menciona que la Guerra Cristera exacerbó la inmigración de hombres trabajadores del centro-occidente, como lo que sucedió durante la Revolución. Sin embargo, Meyer, como otros historiadores, notan que la tendencia migratoria ya existía previa a los conflictos armados que sacudieron los pueblos.

económicas, Damián busca formar parte de esa tradición de éxodo laboral. Se fue por aventura y por seguidor.

El Norte se manifiesta como la posibilidad de sobrevivencia para los jóvenes emprendedores, así continuando con la larga tradición del occidente de México como proveedor de trabajadores agricultores. Asimismo, en la cita previa sobre Damián, también se capta otra vez como el chisme o habladuría afecta a todos los habitantes del pueblo. Aunque es claro que Damián Limón tiene acceso a recursos y tierras, gracias a su familia, que otros no tienen, el pueblo piensa que la familia Limón son los más ricos del pueblo. No hay ninguna indicación que esclarezca si la familia Limón es la más rica o no, lo importante es que el pueblo lo percibe así. De esta forma la relación estrecha entre Don Timoteo Limón y la parroquia del pueblo asumen otro nivel de hermenéutica: representan dos de las tres ramas de poder que conformaban la sociedad mexicana tradicional —la iglesia y los terratenientes o hacendados— la última rama siendo el gobierno central. De igual forma, la estructura social y política del pueblo en la novela de Yáñez es una recreación mimética de la sociedad rural de Jalisco y el occidente mexicano, así como una reproducción de las dinámicas entre el centro y la provincia. En este mundo mimético de los altos de Jalisco, el terrateniente es importante ya que tiene un poder influyente en la sociedad, pero no alcanza el nivel de poder como en el caso de Pedro Páramo. En la creación literaria de Yáñez, es la iglesia que controla todo, el Padre Dionisio simboliza ese poder y su vejez a la vez representa la tensión entre el viejo sistema de vida y el incipiente cambio en la sociedad que se empieza a asomar. Al no tomar su posición como primogénito de Timoteo Limón, Damián desestabiliza un pilar del antiguo régimen e indica que la base ancestral del pueblo está en peligro de derrumbe a causa de fuerzas ajenas. Aquí es un punto importante para entender el trauma y miedo comunitario al presentir un derrumbe de los antiguos sistemas de

vida a uno enmendado como extranjero e impuesto por fuerzas exteriores. De tal manera podemos entender una de las dinámicas de la Guerra Cristera: la ferocidad con que pelearon los cristeros en contra del gobierno federal.

Yáñez usa El Norte, para simbolizar esa fuerza extranjera que figura una amenaza a la comunidad, esta temática se hace más clara en *Las vueltas del tiempo* con el personaje de Goldwyn. Goldwyn es un empresario estadounidense que transita en los círculos más importantes de la sociedad mexicana. Este personaje representa la intervención extranjera en México, como Ángel Arias también señala. En *Al filo del agua*, esa reticencia a la intervención parece estar lejos mientras que en *Las vueltas del tiempo* tiene figuras claras que están presentes e interactuando con los personajes. Ya no es un norte lejano y desconocido, sino uno más evidente en la sociedad mexicana. De igual manera, Yáñez demuestra que el norte a donde se ha ido Damián Limón no es uno hospitalario. Al hablar de la condición de Damián Limón en el Norte, Timoteo Limón dice: “Dios lo libre de tantos peligros en una tierra extraña [...] ¡Cuántos no han vuelto del maldito Norte! ¡Cuántos han vuelto enfermos y sin un centavo partido por la mitad!” (18). Timoteo apunta a la peligrosidad del norte para los que salen de la comunidad, muchos al parecer regresan con nada. Además, Timoteo Limón agrega un componente importante que refleja la relación mexicoestadounidense antes de la Revolución —las tensiones raciales. Él dice: “El hijo de doña Eufrosia quedó en la silla eléctrica porque no quiso dejarse de un gringo abusivo; Román López tiene quince años en la cárcel y está sentenciado a noventa años [...] Y los que han muerto machucados o a tiros, los que han envenenado en los hospitales, los que han caído de obras altas y tantos de quienes no ha vuelto a saberse nada” (18). La condición de los emigrantes forzados a salir de la comunidad por razones económicas es una en

que uno puede encontrar la muerte debido a las tensiones raciales y culturales presentes en la sociedad estadounidense.

Por ello, debemos analizar al personaje de Goldwyn críticamente. Max Goldwyn es un personaje interesante que solo aparece en *Las vueltas del tiempo*. Como mencionado, Goldwyn es un empresario estadounidense que llegó a México con intenciones de dominar el sector petrolero en el país. Pese a su meta inicial de dominio petrolero, Goldwyn dice querer ayudar a México avanzar y proteger sus intereses. No se sabe exactamente cuándo llegó Goldwyn a México, pero a través de su conversación con Eugenio Cumplido, Joaquín Lizardi y Santos Munguía¹⁹ en el coche en camino al funeral de Calles se revela que estuvo en México por lo menos desde el inicio de la Revolución. También sabemos que fue partidario de Huerta hasta que vio que Huerta no iba a poder ganar la batalla contra los revolucionarios. Goldwyn representa los intereses estadounidenses en México que datan más de un siglo en el marco temporal de la novela. Como señala John Skirius, Cumplido y Lizardi conectan la novela con el siglo XIX a través de sus homónimos del siglo XIX. El Cumplido de la novela es periodista liberal, Skirius dice: “[...] Ignacio Cumplido, was also a liberal journalist, with the distinction of having defended Mexico against the U.S. invasion of 1847” (80). Lizardi tiene su homónimo directamente de José Joaquín Fernández de Lizardi, el autor de lo que se podría considerar la primera novela mexicana, *El periquillo sarniento*. El Lizardi de la novela también es autor de novelas. Goldwyn tiene paralelos a Maximiliano de Habsburgo, emperador del Segundo Imperio Mexicano. Munguía expresa; “México tiene tres cerros [...] Chapultepec, Tepeyac y Las Campanas” (174). Los tres cerros que Munguía nombra son significativos para la memoria

¹⁹ Personajes de *Las vueltas del tiempo* que solo salen en esta novela y que son protagónicos, pero funcionan para proveer crítica social.

histórica de México. El cerro de Chapultepec era en donde se albergaba el centro de poder nacional, concretamente, es en donde moraban los presidentes de México y la ubicación del castillo que mandó construir el segundo emperador. El cerro del Tepeyac es el centro espiritual de México, el recinto de la Basílica de Guadalupe. El último cerro quizás es un poco desconocido pero el cerro de Las Campanas se ubica en Querétaro y es el lugar en donde ejecutaron a Maximiliano de Habsburgo, poniendo un fin al segundo imperio y restaurando la república. Max Goldwyn ve paralelos en su vida con la de Maximiliano. Él también soñó con dominar a Chapultepec y casi terminó ejecutado en el cerro de Las Campanas debido al ardor anti-estadounidense que se desató en México durante la dictadura de Victoriano Huerta. Y ahora en la época de la novela, ha cambiado de corazón y quiere a ayudar a México desarrollarse. Aunque nunca se divulga como quiere ayudar a México, Goldwyn es una persona de poca confianza. La representación de Goldwyn contrae una problemática para Yáñez ya que su existencia y su meta de ayudar a mejorar México sin definir claramente lo que significaría eso es problema de la influencia extranjera en México, pero más que nada, la influencia del Norte.

Los motivos por qué millones de personas se alzaron en armas en contra del gobierno federal durante la Guerra Cristera son muy diversos. Sin embargo, Yáñez indica ya en *Las vueltas del tiempo* que el motivo primordial para muchos fue la protección de la comunidad. El sentimiento de muchos era que una entidad foránea estaba entrando a sus comunidades para cambiar la comunidad a algo irreconocible. En la época de José Joaquín Fernández de Lizardi, era el imperio español que venía a oprimir a las comunidades mexicanas, o más bien, novohispanas. Para Ignacio Cumplido, fue la invasión estadounidense. Lo común entre los personajes es que en cada momento histórico parece existir una entidad extranjera que está influenciando la condición social de México. Goldwyn tiene sus similitudes con Maximiliano,

pero más que nada representa el imperialismo cultural de Estados Unidos en México y como ese imperialismo es visto por la población general. Como señalan varios críticos, Yáñez alude a la productora de cine estadounidense Metro-Goldwyn-Mayer. Es un claro símbolo de la influencia cultural estadounidense en México. El efecto de Goldwyn quizás es un poco más temido. Santos Munguía es explícito, la presencia de Goldwyn es problemática para las comunidades cristeras: “Estados Unidos son protestantes, son conquistadores, nos robaron mitad del territorio, dominan con su comercio y su industria, intervienen en cuestiones internas, nos traen su música, su cine, sus malas costumbres, nos desunen. Europa es católica... De más a más, hay mexicanos aliados a Estados Unidos, no importándoles más que ganar a cualquier precio” (183). Aunque Munguía está defendiendo al dictador Huerta, lo que dice sobre cómo domina Estados Unidos tiene veracidad y es una preocupación constante para las comunidades fuera del centro de poder. Además de resaltar la diferencia religiosa, Munguía es directo en su descripción de cómo Estados Unidos domina a otros países. Yáñez nos da una mirada al pensamiento de las comunidades religiosas de México. Analizando la cita en conjunto con *Al filo del agua* entendemos que las comunidades alteñas tenían un pavor a los norteros que se habían ido al norte a trabajar porque habían sido teñidos por las ideas del norte, importando sus malas costumbres al pueblo. Ya en *Las vueltas del tiempo*, Yáñez es más directo y nos deja claro la actitud de las comunidades cristeras hacia los Estados Unidos.

Ahora bien, me gustaría regresar a la última parte de la cita de Santos Munguía. Munguía hace una fuerte crítica a los mexicanos que están dispuestos a vender la patria para poder ganar dinero a cualquier costo. A mi parecer, Yáñez está haciendo una crítica a los presidentes Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles. Como ya mencionado, para evitar conflicto con los Estados Unidos y terminar con los conflictos revolucionarios, Obregón firmó el tratado de Bucareli y así

dejando por completo el tema de la expropiación petrolera y la reforma agraria. Obregón firmó el tratado porque se veía sin opciones. Estados Unidos solo iba a reconocer al gobierno posrevolucionario si Obregón dejaba por completo la reforma agraria y la expropiación de recursos nacionales fuera de la política nacional oficial, aunque permanecía oficialmente en la constitución²⁰. Es la imposición de la voluntad de Estados Unidos sobre la soberanía de México de lo cual, para los cristeros, se vio como un total abandono de lo prometido y un fuerte ataque a la identidad de las comunidades rurales y sus tradiciones. De esta manera, Munguía se opone a Lizardi y Cumplido porque ambos están dispuestos a apoyar a personas como Goldwyn mientras que Munguía es visto como reaccionario católico. Lo que hace Yáñez es demostrar la desconexión que tiene la élite mexicana con el pueblo mexicano, son incapaces de entender por qué Munguía fue cristero y al final parece ser el único personaje en la conversación que tiene sentido común y entiende porque Goldwyn es peligroso. Yáñez nos deja saber que en México continúan las mismas estructuras de poder que siempre han existido desde que México tiene memoria histórica. Goldwyn es el forastero concreto que la comunidad de *Al filo del agua* temía, así Yáñez da otra perspectiva de los motivos detrás de la guerra, es un ejercicio de pensamiento que imparte Yáñez al lector. En gran medida, en esta sección de *Las vueltas del tiempo* presenciamos un análisis crítico de Yáñez, explicando el por qué él y su comunidad participaron en la Guerra Cristera más allá del lema de la religión.

Ahora bien, es importante entender las decisiones que tomó Damián Limón para salir del pueblo. Para muchos era por necesidad, pero para Damián, la salida del pueblo fue por

²⁰ Clarifico que, con el Tratado de Bucareli, los artículos de la constitución de 1917 permanecían intactos pero lo que hacía el tratado era prohibir la expropiación retroactiva del petróleo. Era un gran problema ya que efectivamente hacía la reforma agraria nula ya que empresas petroleras estadounidenses eran dueñas de gran parte de la industria petrolera.

cuestiones simples: estaba inconforme con su vida. *En Las vueltas del tiempo*, Damián Limón deja claro porque salió del pueblo y a la vez nos da una idea de cómo él era durante esa época.

Damián dice:

Yo me creía en mi pueblo un gallo muy jugado, no más porque acababa de volver de los Estados Unidos, donde sin necesidad, nomás por gusto de conocer el Norte, había pasado trabajos y me aguanté cinco años [...] Yo volví a mi tierra en abril de 1909, un viernes santo [...]. (150)

Damián se fue del pueblo porque quiso, no por necesidad. Ahora bien, como primogénito de una familia acomodada, el rechazo a su estatus social simboliza un fin a la estructura social importante en estos pueblos e imposibilita la continuidad de este grupo social. Yáñez apunta en la obra que es consciente del significado del rechazo que expresa Damián a la estructura social, aunque no necesariamente desde una perspectiva fuerte que la condena. Además, el regreso al pueblo en viernes santo es simbólico porque es el sexto día de Semana Santa en cual se recuerda la crucifixión y muerte de Jesús. El día tiñe su regreso con matices religiosos. Desde otra perspectiva, su regreso implica la muerte del mundo tradicional, visto a través de la influencia del norte. Para esclarecer, Yáñez hace una comparación entre el retorno de Damián y la crucifixión de Jesús. La crucifixión de Jesús y su resucitación, de acuerdo a las creencias cristianas, resultó en la creación de una nueva religión en el Oriente Medio que cambió el mundo para siempre. La Revolución tuvo cambios sísmicos en México que cambió al país para siempre. Damián simboliza las ideas incipientes de la Revolución y la transformación del país. Sin embargo, la falta de dirección de Damián se puede ver como una crítica a los movimientos revolucionarios que estaban evolucionando durante la época de cambio o al filo de la Revolución. Su regreso marca un cambio grande en la estructura social del pueblo. Como ha

probado el mundo de afuera y se muestra con la intención de inconformidad, él empieza a tomar una dimensión importante para el futuro del pueblo.

Damián Limón regresa al pueblo por razones desconocidas después de un largo tiempo lejos, pero sabemos que llega un Viernes Santo y causa la muerte de su madre al llegar. En *Al filo del agua*, la narrativa culpa a Damián por la muerte de su madre. No obstante, en *Las vueltas del tiempo* Damián clarifica: “Yo volví a mi tierra en abril de 1909, un viernes santo, en la noche sin avisar a nadie, sin que nadie me esperara. Con la sorpresa, según dijeron, a mi madre le dio un ataque y murió en la madrugada. La pobre tenía diez años de tullida” (150). La llegada inesperada de Damián deja a su familia conmocionada y causa la muerte de su madre, desencadenando una serie de eventos importantes durante los días más trascendentales de Pascua. Damián no es un personaje agradable, en su juventud fue un hombre mujeriego y borracho que causó mucho disturbio en la comunidad. Después de la muerte de su madre, Damián no actúa en una forma apropiada de acuerdo a los ritos de luto del pueblo. Como mencionado anteriormente, en este pueblo la comunidad solo se reunía para momentos de luto, enfermedad o por celebraciones religiosas. En este caso, Damián regresa durante un periodo religioso y causa luto. Sin embargo, se comporta de esta manera: “¿No se irá a poner trabajosos mi padre para entregarme lo que me toca de la herencia de mi madre? — cavila Damián, en tanto sus palabras ora dicen extremo dolor; ora cuentan orgullosamente las maravillas del Norte, que le son familiares y que compara con las cosas de este país ‘tan atrasado’” (*Al filo del agua* 129). La cita es reveladora porque demuestra que, a pesar de haber perdido su madre de forma inesperada, lo que está en la mente de Damián es la posible herencia que recibirá. Es una corrupción inicial de las costumbres del pueblo. En cuanto al concepto del Norte, debemos problematizar qué significa el Norte para Yáñez.

Anteriormente, mencioné que el Norte se refiere a los Estados Unidos, una lectura verídica pero también se puede entender desde la dimensión revolucionaria y la formación del estado revolucionario. El investigador Ángel Arias señala un dato significativo de la Revolución y la relación que tuvo con el resto del país:

El talante renovador del padre Reyes se expresa en muchos aspectos [...] es capaz de dialogar con los descreídos y con los norteños [...] Este hecho adquiere una enorme importancia si se tiene en cuenta que la revolución —dejando a lado el fenómeno zapatista— se origina en el Norte. Yáñez revela en la novela un hecho rigurosamente cierto: el alud revolucionario portador, en gran medida, del talante del norteño (que carece de una tradición, vigorosa, hecho a su medida, influido por la cultura del país vecino, etc), provocará una enorme sacudida en estas regiones del México central (con una organización secular, enraizadas en unas hondas convicciones religiosas, acostumbradas a una vida de rutinas ancestrales, etc). (111)

La Revolución inicia desde el norte y los jefes revolucionarios que llegan a liderar al país vienen en gran mayoría del norte de México. Concretamente, muchos de los revolucionarios vienen del estado de Sonora. Este grupo es lo que se denomina el Grupo Sonorense. José Alfredo Gómez Estrada, señala que “Obregón, Elías Calles, Rodríguez, Platt y Tapia fueron sonorenses y establecieron articulaciones institucionales y personales en los años 1914 y 1920, periodo intenso y vertiginoso marcado por la revolución constitucionalista en el norte del país [...] el triunfo de la facción constitucionalista hizo posible que la mayoría de ellos ingresara el nuevo gobierno” (4). El Grupo Sonorense llegó a tener gran influencia en la política de México, los más famosos de ellos siendo Plutarco Elías Calles y Álvaro Obregón. A Calles se le atribuye la creación del partido precursor del PRI —y debemos recordar que Yáñez publicó a *Al filo del agua* y escribió

Las vueltas del tiempo, siendo parte de la familia revolucionaria. En el occidente del país, la asociación ideológica de la Revolución es vista como impuesta desde el norte y totalmente ajenas a los valores comunitarios locales. En el centro-occidente de México, se solía referir al norte de México como jacobino cuando se hablaba de las diferencias culturales e ideológicas entre el norte y el sur (Ruiz Abreu 29-30). Desde este punto, la fuerte reacción que tuvo el occidente mexicano hacia las nuevas leyes convocadas en la nueva constitución y los cambios monumentales obtiene otro nivel simbólico ya que es visto como extranjero y fuera de los parámetros culturales de la sociedad, además de peligroso. Recalco la contaminación que implican Damián y los norteros para la comunidad.

Yáñez tiene una relación muy interesante con el norte. Damián Limón es símbolo del peligro que representan los extranjeros para la supervivencia de la comunidad que recrea Yáñez. Aquí debemos pensar en la importancia de la comunidad para Yáñez. La comunidad como espacio es lo que nos da identidad y la comunidad en sí tiene sus límites para poder aceptar novedades en sus espacios. El concepto de comunidades imaginadas de Benedict Anderson delinea cómo la comunidad es creada como espacio e identidad. Anderson centra su investigación y análisis en la creación de los nacionalismos del siglo XIX y XX. Él establece que una comunidad imaginada es una nación limitada, solo un grupo selecto lo puede conformar, es soberana y es imaginada como comunidad a pesar de la desigualdad que pueda existir, se imagina como cierta hermandad entre todos en base de historia, valores y tradiciones compartidos (7). Debo dejar claro que no estoy diciendo que el pueblo o Jalisco tiene un nacionalismo que se entiende como la de un estado independiente, pero la Guerra Cristera sí causó que el centro-occidente se enfrentara al poder central como enemigo extranjero. Postulo que la Guerra Cristera hizo que las comunidades cristeras del occidente de México se vieran

como una comunidad soberana y cerrada²¹, peleando para proteger ese sentido de identidad basada en tradiciones ancestrales y bajo el yugo de la iglesia. Es el fortalecimiento de regionalismo basado en la idea de la dicotomía entre las provincias y el centro. El mundo cerrado del pueblo de *Al filo del agua*, es una representación de una comunidad alteña pero que se puede encontrar por todo el occidente y bajío mexicano, entonces no es singular en ese respecto. Tiene una identidad establecida y exclusiva a un grupo selecto —en el caso de *Al filo del agua*— es solo para las familias del pueblo. Por esta razón, la salida y el regreso de Damián y Micaela se ve como un peligro porque simbolizan grietas en los cimientos del pueblo. Asimismo, no podemos negar que el occidente mexicano tiene un carácter regional muy fuerte, como otras regiones de México, que se ve como distinta del resto del país. Pero, regresando a la teoría de Anderson, la comunidad de *Al filo del agua* exhibe todas las características de una comunidad imaginada y en específico lo que Anderson denomina la comunidad religiosa. De esto, creo que sería bueno problematizar el espacio temporal de *Al filo del agua* en conexión a la representación de la Revolución como posibilidad de cambio histórico, un quiebre de las estructuras del siglo XIX.

Ahora bien, el lema del Plan de San Luis, que proclamó Francisco I. Madero en 1910 e inició la revolución fue “Sufragio efectivo, no reelección”. Con la inclusión de Emiliano Zapata y Pancho Villa al movimiento revolucionario, la Revolución toma una marcada dimensión agraria. Madero en sí era uno de los terratenientes más grandes de México. En su libro, *Bad Mexicans; Race, Empire and Revolution in the Borderlands* (2020), Kelly Lytle Hernández señala: “The Maderos of Coahuila owned 7 million acres and were powerful enough to challenge both the Guggenheims and the Rockefellers, taking on the smelting monopoly run by the Guggenheims and the rubber monopoly operated by the Rockefellers” (35). Madero formaba

²¹ El capítulo 3 sobre *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos analiza esto en más detalle.

parte de la élite mexicana del norte, esto no es para desvalorizar la labor decisiva de Madero en el movimiento revolucionario si no para señalar que la Revolución como concepto inicial no fue necesariamente sobre el derecho a la tierra. Madero usó su fortuna familiar para financiar la guerra en el norte y para almacenar armamento. En el norte, la Revolución se fundó más en ideas mientras que en el sur, la Revolución se alzó por cuestiones más pragmáticas como el uso de la tierra, aunque con determinado tiempo la Revolución abarcó más allá de la no reelección.

Damián Limón nos dice: “ponga usted que ha habido chorro de desviaciones: los fines que buscábamos, ya nadie los discute: tierra para campesinos, garantías para trabajadores, cortar alas a los ricos, queriendo ser parejos en el disfrute del país” (*Las vueltas del tiempo* 8). Como es sabido, la Revolución tomó a todos los elementos que menciona Damián bajo su ala y fue el Grupo Sonorense que inició la implementación de esos cambios. Pero al inicio de la Revolución y el maderismo no incluía esos elementos. Sin embargo, representa la yuxtaposición entre el ilustrado norte y el supuesto opaco centro-sur del país. De esta manera, el acercamiento de Damián con el Padre Abundio Reyes, el único sacerdote dispuesto a interactuar con los norteros en *Al filo del agua*, simboliza la influencia o quizás la corrupción del norte en la sociedad del pueblo y es significativo al ver que el Padre Reyes y Damián Limón representan las dos ramas de poder en el pueblo.

La presencia de Damián Limón es un prelude al cambio que viene a la sociedad. Es en estos momentos que Yáñez crea una alegoría religiosa a través del regreso al pueblo del hijo pródigo, aludiendo a Damián como una recreación de Jesús. De esta manera se puede percibir la existencia de la Guerra Cristera en *Al filo del agua* y la dimensión religiosa que Yáñez le aporta a su forma de ver los eventos revolucionarios. La Guerra Cristera dentro de *Al filo del agua* se presenta de una forma súbita que solo se puede entender si analizamos la alegoría religiosa en la

novela. La Pascua simboliza el renacimiento, sin embargo, el renacimiento en el pueblo es la continuación del estatus quo. Con la llegada de Damián Limón, el antiguo esquema temporal inmutable es subvertido, quebrando con el tiempo religioso. Esto es importante de analizar porque la comunidad religiosa se entiende en base del calendario cilíndrico de la iglesia católica, la comunidad vive bajo las campanadas de la iglesia. Anderson señala, “What has come to take place of the medieval conception of simultaneity-along-time is [...] and idea of ‘homogenous, empty time,’ in which simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfillment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar” (24). El calendario, en el caso del pueblo, da sentido de permanencia a la comunidad, la forma cíclica del calendario religioso le da sentido a la vida del pueblo y sin ello la comunidad está a riesgo de perder esa continuidad. Lucas Macías, en *Al filo del agua*, llama la atención al aspecto casi profético de Damián Limón. El narrador dice sobre Lucas Macías: “El presente y lo inmediato no hallan eco, sino por semejanza con el pasado y por indicio del futuro; Lucas parece insensible a lo actual; pero cuando lo actual fragua lo histórico, las imágenes volverán con fuerza viva en el fluir de la conversación” (126). Lucas Macías solo interactúa con el presente cuando le recuerda al pasado y cuando puede hacer conexiones con el pasado. En el presente de la novela, Lucas Macías es impactado por dos momentos: la aparición de una mujer forastera llamada Victoria y la obsesión que nace en el exseminarista Luis Gonzaga, Damián Limón y la muerte de su madre. Como Damián es hijo primogénito de don Timoteo Limón y doña Anastasia (Tacha), forman una trinidad simbólica. En la cosmovisión católica, es el hijo que se debe ser sacrificado simbólicamente para continuar la existencia del pueblo. El sacrificio que debe hacer Damián es tomar las riendas de la hacienda familiar y continuar con la tradición. Pero como el norte lo ha infiltrado, mata literalmente a su madre y padre, terminando con la trinidad. Simbólicamente

podemos ver como la metáfora del norte se presenta hasta en el entierro de Anastasia. El narrador dice: “Damián se empeñó que hicieran una caja estilo americano y hubo necesidad de encargarse a Teocaltiche cristal, unas aplicaciones y un Crucifijo niquelados” (135). El ataúd de doña Anastasia está hecho al estilo americano, simbolizando como el norte está causando la muerte del pueblo —no literalmente como en el caso de *Pedro Páramo*— pero sí en el sentido cultural. Además, durante el velorio de la matriarca de los Limón, Don Timoteo estalla debido al alboroto borracho que de Damián: “—He sido terrible. (—“Tenía que ser un norteco, sin temor a Dios.”) El velorio se ha quedado en consternación. Hasta Lucas Macías guarda silencio. Las mujeres lloran quedito. (—*Damián la mató*) [...]” (139). La sorpresa fue lo que mató a la madre de Damián, sin embargo, Timoteo Limón indica que la muerte de la madre es porque Damián ahora es norteco, las mujeres en el velorio refuerzan esa postura.

Asimismo, el nombre de doña Anastasia le da otra dimensión a la alegoría bíblica de la resurrección de Jesús. Anastasia es un nombre griego y bíblico que significa resurrección, de esta manera, su muerte simboliza la imposibilidad de resurrección o continuidad del pueblo dentro del marco revolucionario regido por las ideas del norte del Grupo Sonorense. Doña Anastasia no puede recibir los ritos católicos de muerte porque es Pascua y por ende no puede recibir un sepelio cristiano adecuado. Enfatiza la imposibilidad de resurrección o continuación. Yáñez usa el umbral de la Revolución para hablar sobre la Guerra Cristera también si analizamos la guerra como una reacción a raíz de los cambios impuestos desde afuera, como lo postula Meyer. La culminación de Semana Santa termina con la muerte de Anastasia a causa de Damián, pero en la viñeta “Los días santos” hay indicaciones de que hay otro matiz al conflicto que se puede explorar. La Revolución no se caracterizó por el involucramiento del clero en el conflicto, esto no pasa hasta ya en la Guerra Cristera. Sin embargo, en “Los días santos” en *Al filo del agua*,

sabemos que un grupo armado se aproxima al pueblo para interrumpir las celebraciones de Semana Santa, la semana más importante en el calendario católico y por ende el calendario alteño. De aquí resalta la pregunta, ¿por qué van grupos armados, posiblemente revolucionarios de los que se estaban ya mencionando por la localidad, a parar una celebración religiosa? En la viñeta, “El Padre Reyes, valerosamente, va a salir al encuentro de las fuerzas y pueden acompañarlo quienes gusten; pero sean pocos y serenos... Los otros de ustedes tranquilicen al pueblo; como si nada temiéramos, continuemos en orden el programa estrictamente religioso [...]” (106). La cita señala que es el padre, como representante del supremo poder en el pueblo que va a interactuar con los posibles atacantes. Se puede argumentar que el Padre Reyes²² va a reunirse con los agresores porque, como señala Ángel Arias, el Padre Reyes tiene un carácter un poco revoltoso en el sentido de que quiere promover cambio. No obstante, es el Padre Dionisio y los otros párrocos que le ponen límites al Padre Reyes. Asimismo, el Padre Reyes atrae a los jóvenes, no como el Padre Dionisio porque: “Gustaban los jóvenes la campechana franqueza del Padre Abundio, cada vez más popular, dentro de lo posible, en la vida del pueblo” (50). El Padre Reyes es un personaje que se opone al carácter del Padre Dionisio cuya mayor preocupación es mantener el orden tradicional ancestral del pueblo. Es claro que las idiosincrasias del Padre Reyes hacen que ponga atención a los problemas de justicia social. Esto lo distancia de los sacerdotes tradicionales y Arias nota que “la escena [en referencia al sermón sobre la desposesión de las tierras que da el Padre Reyes] demuestra la similitud entre las preocupaciones del P. Reyes y las aspiraciones de justicia social que lleva consigo el movimiento revolucionario” (113). El Padre Reyes es un personaje interesante porque representa el futuro de los pilares de poder ancestral y, como Damián, él también se está alejando de la tradición por lo tanto también

²² El Padre Reyes es el Padre Abundio, en la tesis suelo usar el apellido dado para referirme al párroco ficticio.

deja al pueblo desestabilizado. Yáñez sí alude a la Revolución en *Al filo del agua*, pero también alude a la Guerra Cristera, quizás como respuesta a lo que llegó a significar la Revolución al final, va a haber un choque cultural que al final termina perdiendo la comunidad.

De este punto sería bueno recalcar la importancia que tienen Yahualica y Jalisco en la obra de Yáñez y su fe religiosa como mencionado anteriormente. Yáñez estuvo muy involucrado en las primeras etapas de la Guerra Cristera, fue un católico radical en su tiempo. Víctor Ceja Reyes, en su libro *Los cristeros. Crónica de los que perdieron*, y como también señala Ángel Arias, aporta una dimensión importante al involucramiento de Yáñez en el conflicto religioso que la biografía oficial de Yáñez casi no menciona. Ceja Reyes indica que Yáñez, junto con Miguel Loza Gómez, Anacleto González Flores —uno de los cristeros más importantes y referente del cuento de “Anacleto Morones” de Juan Rulfo que analizo en el primer capítulo— y Heriberto Navarrete fueron blancos de aprehensión con la meta de ejecución debido al importante trabajo organizativo que hicieron durante la Guerra Cristera (130). Yáñez y Gómez Loza al final evadieron la detención y se escaparon con sus vidas. Yáñez nace de la vertiente católica jalisciense y alteña que lo llevó a formar parte del catolicismo más radical que se podía ser. Asimismo, la Guerra Cristera nació del clero más joven y de los católicos más radicales, la iglesia sobre todo no tomó un papel directivo durante la guerra. La guerra se llevó al cabo en su mayoría por sacerdotes como el Padre Reyes y por hombres revoltosos como Damián Limón, una nueva generación de hombres que llevaron la tormenta apocalíptica al pueblo.

Así, Yáñez alude a la Revolución y la Guerra Cristera en *Al filo del agua*. Las líneas más significativas de la novela son las líneas que cierran el texto, “Introibo ad altare Dei... [...] Ad Deum qui laetificat juventutem meam... [...] Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta: ab homine iniquo et doloroso erue me... [...] [siendo la última frase] Ad Deum

qui laetificat juventutem meam...” (387). Lo cual se traduce a: “Entraré en altar de Dios; Al dios que alegra mi juventud; Júzgame, Dios, y discierne mi causa de una nación impía: Líbrame del hombre impío y engañoso; Al dios que alegra mi juventud”. Las frases en latín son significativas porque las primeras dos líneas “Introibo [...] Ad Deum [...]” son las antiguas palabras que iniciaban la misa católica por muchos siglos. Al terminar la novela de esta forma, Yáñez alude otra vez a la iglesia, tradición y su futuro en la comunidad. Podemos discernir que el uso de un lenguaje litúrgico como latín, simboliza la desconexión entre el nuevo mundo que se les aproxima y que se materializa después de la Guerra Cristera en donde el mundo ancestral — simbolizado por el mero uso de latín en la cita previa— se muere, como la lengua. Las misas de la iglesia católica eran en latín durante el marco temporal de *Al filo del agua*, y continuaron hasta el 8 de diciembre de 1965. Dentro de la novela, el latín simboliza la continuación de la tradición y su imposibilidad de continuar hacia la modernidad. Parte de la juventud en este mundo de *Al filo del agua* termina muerta, enloquecida o formando parte de la Revolución. Damián se une a los maderistas, Micaela muere —Damián la mata—, Gabriel el campanero se vuelve loco por amor, a Luis Gonzaga también le entran los incendios interiores y María: “En este clima de angustia, María, la del curato, quizás no sea la única que, sin decirlo a nadie, acepte la novelería de una irrupción violenta de hombres desconocidos y tenga placer en imaginarla” (110). Busca el cambio también y termina rebelándose y fugándose para unirse a los bandos revolucionarios.

La memoria del pueblo de este periodo de tiempo en la vida de Yáñez es evidente. *Al filo del agua* presenta un cambio importante al mundo estable del occidente altamente religioso. Esa religiosidad que abarcaba todo aspecto de las vidas de los habitantes del pueblo de la novela, como en todo occidente, forma parte de la identidad y con la Revolución se puso esa identidad en grave peligro. Yáñez alude a la multiplicidad de razones que azuzaron la Guerra Cristera. Yáñez

formó parte del movimiento religioso para defender su comunidad, no solamente para defender la iglesia. Podemos decir que muchas comunidades cristeras se levantaron en armas para defender la iglesia, pero también para defender su forma de vivir —el mundo cilíndrico del calendario sacral— que da sentido, comunidad e identidad a los pobladores. La destrucción de la comunidad es un episodio traumático para los que lo presencian porque simboliza figurativa y literalmente la destrucción cultural de la comunidad imaginada. Presenta una apertura forzada de la comunidad, como una almeja abierta a la fuerza. La Guerra Cristera tiene obvios matices reaccionarios, como historiadores más recientes han señalado, pero Meyer concurre que también era una guerra para proteger una forma de vivir, enfrentándose una nación y un pueblo radicalmente diferentes. Para leer el mensaje completo de Yáñez sobre este tema, debemos leer *Al filo del agua* en conjunto con *Las vueltas del tiempo*, ya que es en esta novela en donde entendemos mejor como la Guerra Cristera infunde a Yáñez.

Mientras que en *Al filo del agua* Yáñez recrea el ambiente de un pueblo alteño en la cúspide del cambio en donde el antiguo orden cesa de existir, en *Las vueltas de tiempo*, vemos una sociedad en donde ese cambio ya se ha realizado. La figura central de la novela es Calles, aunque él no tiene ningún diálogo en la novela, tiene una omnipresencia en todas las conversaciones que se desarrollan y los diálogos esclarecen como su persona ha afectado las vidas de todos. *Las vueltas del tiempo* es la respuesta a las citas finales del Padre Dionisio en *Al filo del agua* que denotan una incertidumbre hacia el futuro. En efecto, *Las vueltas del tiempo* resalta el pináculo del poder central en México en detrimento de las “provincias²³” y las comunidades rurales y pueblerinas. Durante la década de los 40 hasta hoy en día, la población de

²³ Término usualmente usado para hablar de los estados de la república en la Ciudad de México de forma a veces peyorativa. Indica dinámica entre en poder central y hegemónico en México y los poderes regionales.

la Ciudad de México ha explotado los recursos nacionales, especialmente ya en la época de estabilidad a mediados del siglo XX. Esos recursos han sido concentrados en el centro del país en general. Y con la concentración de poder en el centro, una nueva élite se ha formado y unido con la antigua élite porfiriana que continuó existiendo en los centros urbanos después de la revolución. *Las vueltas del tiempo* es plenamente cristera en su temática, pero resalta una pregunta muy importante, ¿qué cambió después de los conflictos armados para las comunidades más afectadas y para la sociedad mexicana en general?

La familia revolucionaria: Yáñez y el nuevo estado

Para empezar, la vida de Yáñez cambió mucho después de la guerra, tanto que llegó a tomar puestos muy poderosos en la república. En todo sentido, Yáñez llegó a formar parte de lo que se llama la familia revolucionaria. Sus puestos de poder son significativos por la gran influencia que ejerció sobre el desarrollo del país pos-revolucionario. Llegó a ejercer como Gobernador del Estado de Jalisco (1953-1959) y secretario de Educación Pública para toda la república (1964-1970). En su tiempo también fue director de Educación Primaria para el Estado de Nayarit (1930-1931) y Director de la Oficina de Radio de la Secretaría de Educación Pública (1932-1934) entre otros cargos públicos y políticos. Sin embargo, al asumir esos puestos políticos, Yáñez termina traicionando a la comunidad que peleó para proteger durante la Guerra Cristera. No es decir que cambió su postura inicial hacia la comunidad, sino que, dentro del ámbito político, Yáñez toma una postura mucho más en línea con la política oficial de la Revolución. Por lo tanto, es importante hablar sobre María Ortega y Damián Limón detalladamente en *Las vueltas del tiempo* ya que en mi lectura existen muchos paralelos entre la vida de María y Yáñez. Primero, ¿qué sucedió con Damián Limón después de todos los conflictos al inicio del siglo? Al parecer Damián Limón termina siendo un personaje

relativamente desconocido dentro de los círculos revolucionarios. Él mismo dice, “—Pero ¡cómo se burla de un viejo arrinconado que hace años no tiene más que un reloj que los de las calles! ¡El destino de las gentes honradas de México: vivir en la miseria!” (11). Damián ha terminado en condición de miseria, quizás muy por debajo de la vida que tuvo en el pueblo antes de la Revolución, pero por cuestiones de habladería y rumores nunca alcanzó la fama como los otros revolucionarios. El rumor que lo sigue es de ser parricida y matamujeres. Según *Las vueltas del tiempo*, su infamia del pueblo lo siguió hasta en la Revolución. Damián en *Las vueltas del tiempo* esclarece desde su perspectiva lo que sucedió entre él y Micaela en *Al filo de agua*:

Saqué la pistola y la maté [...] — una cosa muy rara: la maté y no la maté [...] —Al punto y ahora en que la vi caer, y corrí por el pueblo, perseguido por una chusma, que al fin por poco me linchan, descubrí que la mujer que yo amaba de veras, no había muerto. Era quién sabe, que yo las había confundido a las dos, conociéndolas perfectamente. En Micaela yo quería a la otra. Micaela era coqueta. La otra... Esta mujer que acabamos de encontrar. ¡María! (153)

Damián mató a Micaela en un momento en donde confundió el amor que sentía por María por Micaela. Esto es porque a pesar de que Micaela había salido del pueblo y soñaba con la vida afuera, ella en cierto sentido no iba a quebrar el molde del pueblo. Era coqueta sí, pero no desafiaba el orden establecido del pueblo. En otras palabras, Micaela buscaba transgredir las expectativas morales impuestas sobre las mujeres. El sueño de salir del pueblo era simplemente eso, un sueño. Sin embargo, María era una mujer muy diferente.

María y Marta se presentan en *Al filo del agua* como caras opuestas de la moneda de la feminidad. Estas dos hermanas están descritas como: “El alma de Marta está tocado de penumbra; la María es radiante, sin que la común inhibición la haya opacado. Marta es pálida,

esbelta, la cara ovalada, las cejas nutridas [...] sin relieve los pechos, el andar silencioso y lenta la voz; María es morena, la cara redonda y sanguínea, la boca carnosa [...] de rápidos movimientos, el timbre de la voz grave y juguetón” (*Al filo...* 71). Mientras que Marta representa el ángel del hogar —una mujer reservada y altamente femenina que toma su satisfacción en el hogar como ama de casa, María es totalmente opuesta a Marta (Aldaraca). Asimismo, Marta representa la mujer perfecta para un pueblo lleno de mujeres enlutadas. Además, se puede percibir la diferencia física entre las dos hermanas, Marta es descrita con pechos sin relieve lo cual indica que María, por ser literalmente opuesta a su hermana, tiene un físico más sexual. Yáñez crea la diferencia física entre las hermanas para que quede claro que María representa lo opuesto en la sociedad alteña. María sueña con salir del pueblo y “recónditamente, muy a solas, todavía, sin que nadie lo sepa ni lo imagine—, goza figurándose como será una ciudad: León, Aguascalientes, Guadalajara, Los Ángeles (donde vivió su padre), San Francisco (donde murió), Madrid, Barcelona, París, Nápoles, Roma, Constantinopla; le gusta leer [...]” (72). María es una mujer no como las otras, ella también desea salir del pueblo como Micaela y seguramente como otras mujeres en el pueblo, pero lo que la diferencia de otras es que María lee. En un pueblo en donde la literatura se limita al periódico local y a la biblia, el acto de leer abre la mente a las posibilidades de ser expuesto a nuevas formas de pensar. Por ende, María es diferente y rebelde. Ahora bien, podemos ver la dicotomía entre María y Marta desde otra perspectiva religiosa, tomando en cuenta que Yáñez siempre fue un católico devoto. La viñeta “Marta y María” alude a la historia bíblica del mismo nombre. La Marta bíblica, quien hace todos los quehaceres domésticos, se molesta con María porque María pasaba todo el tiempo

conversando con Jesús²⁴. Aunque la María de la novela no se la pasa hablando con Jesús, María se la pasa leyendo y expandiendo su conocimiento. Yáñez hace una clara conexión entre la virtud de conocimiento y los problemas sociales del pueblo. Yáñez parece criticar a la moral y estructura social que mantiene a las mujeres en el ámbito doméstico valorado por el pueblo. De esta forma, la crítica que hace Yáñez en el “Acto preparatorio” de *Al filo del agua* sobre las costumbres del pueblo tiene sentido. Refleja la creencia de la importancia de la educación que Yáñez siempre tuvo. Aún más, María fue la favorita de Dionisio y por eso la dejaba leer cosas que, en ocasiones diferentes, daría un sermón en contra de ello. María representa la mujer capaz de salir y subvertir las expectativas de las mujeres y en *Las vueltas del tiempo* ella ha alcanzado puestos impensables en el pueblo a formar parte de la familia revolucionaria, moviéndose dentro de los círculos más altos de la élite mexicana, hasta en los mismos círculos que las familias porfirianas que continuaron existiendo según representa Yáñez en *Las vueltas del tiempo*. En *Las vueltas del tiempo*, María tiene toda la educación que nunca tuvo en el pueblo. Ella alcanzó lo que Damían Limón nunca pudo, el poder y dinero que tanto quería.

El encuentro entre María y Damían es atrayente porque se presenta como un encuentro al azar, pero simbólicamente causado por Calles. Mientras Damían Limón habla con Pablo Juárez²⁵, tratando de salir del sepelio de Calles, un lujoso automóvil con una dama se les acerca:

²⁴ Jesús visita a Marta y a María: En aquel tiempo, entró Jesús en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra, mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude». Le respondió el Señor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada». (Lucas 10:38-42)

²⁵ Personaje de *Las vueltas del tiempo*

El veterano advirtió que una dama le hacía señas desde [un] lujoso automóvil. —*No es a mí* — pensó; trataba de proseguir, cuando escuchó:

—[María] Dispense, ¿usted es Damián Limón?

—[Damián] Sí, a sus órdenes.

—[María] ¿Ya no me conoce?

—[Damián] No. Espere. Creo. Perdona, francamente no tengo el gusto.

—[María] María... Micaela Rodríguez. ¿No se acuerda?

Descarga eléctrica sacudió al hombre.

—[Damián] ¡María! ¿Es usted María?

—[María] En carne y hueso. Aunque muy vieja.

El hombre no acertó a decir más.

—[María] No creo que vaya usted al entierro de su enemigo; pero si es así, ¿quiere venir conmigo? Nos acompañarán personas que le interesará conocer.

El hombre permanecía callado, víctima de ostensible trastorno.

—[María] Parece que le molesta el encuentro. En cambio, a mí me da tanto gusto. Me agradecería conversar con usted. ¿Quiere venir?

—[Damián] No puedo —la voz fue sorda, rencorosa.

—[María] Ignoraba que viviera en México, Damián. Tome mi dirección y mi teléfono.

(21)

Ha pasado tanto tiempo de no verse que Damián no reconoce a María, o de otra forma, María ha cambiado tanto que es irreconocible en los ojos de Damián. Además, Damián parece guardarle rencor a María tanto que su simple presencia le causa disturbios internos. De esta cita también podemos discernir que María está interesada en revivir una relación amistosa con Damián, señalando que ella le guarda buena fe. Al mismo tiempo, otra cosa que llama la atención es como María le pregunta a Damián si estaba asistiendo al entierro de su antiguo enemigo. Desde este punto, Yáñez es un poco ambiguo si María se refiere a una participación en la Guerra Cristera o por haber sido miembro de otros grupos contrarrevolucionarios. En *Las vueltas del tiempo* Damián Limón no parece tener una convicción política concreta, va de maderista a orozquista. Orozquistas se refiere al movimiento de Pascual Orozco que estaba en contra del movimiento maderista, después de haberlo apoyado al inicio de la Revolución. Orozco se unió a Huerta en el golpe de estado contra el gobierno de Madero que terminó con la ejecución del presidente revolucionario. Aquí voy a hacer un inciso para hablar sobre Huerta y su papel en espolear los eventos que culminaron en la Guerra Cristera y en la presidencia de Calles. Álvaro Ruíz Abreu señala: “El proyecto democrático de Madero dio libertad a la Iglesia Católica, pero al ser asesinado por el traidor Victoriano Huerta en 1913, el recelo contra la jerarquía eclesiástica fue indetenible” (41). Madero en términos revolucionarios era más moderado en su visión de la iglesia ya que reconocía que gran parte de la población de México era católica y por ende un ataque a esa institución podría provocar más conflicto. Sin embargo, Victoriano Huerta, que era más conservador que nada, deseaba regresar a las condiciones antes de la Revolución. Huerta toma cargo de parte del ejército después de ser nombrado general por Madero. Al tomar cargo del ejército, Huerta lleva a cabo un golpe de estado —también con el apoyo de Estados Unidos y la Iglesia— en donde derroca y ejecuta a Madero, estableciendo una dictadura militar altamente

represiva. Huerta dura en el poder hasta ser derrocado por Venustiano Carranza, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles —el Grupo Sonorense. Este grupo después promulga pólizas anticlericales en respuesta al golpe de estado porque se supo que la iglesia colaboró monetariamente para instaurar y apoyar la dictadura huertista. Por esta razón en 1913 “Carranza inició el ataque a Huerta, y [él] culpó al clero de la muerte de Madero” (42). De esta forma la revolución tomó un elemento mucho más revolucionario en donde el norte jacobino tomó la vanguardia y atacó a la iglesia como nadie jamás había hecho, ni siquiera con la constitución liberal de 1857 que expropiaba las tierras de la iglesia y limitaba severamente el poder de la iglesia en materias fuera del ámbito religioso por primera vez. Desde la independencia, la cuestión sobre qué hacer con el poder inmenso de la Iglesia Católica en el país y como reducir ese poder ha sido un obstáculo para los gobiernos sucesivos. La Guerra de la Reforma (1857-1861) inicia, entre otras cosas, debido a ataques contra la iglesia y la privatización de tierras. En *Las vueltas del tiempo*, Yáñez hace varias referencias a Maximiliano, el emperador del segundo imperio y conecta los hechos de esa época con la realidad temporal de la novela.

Si analizamos como Carranza, Obregón y Calles sospecharon de la iglesia después de derrotar a los huertistas, podemos entender mejor por qué en la presidencia de Calles, el gobierno tomó una postura muy severa hacia la iglesia. Cuando Damián Limón declara que él es maderista puro (*Las vueltas del tiempo* 166), por una parte tiene razón. Ya Damián Limón reconocía que el tema de la iglesia y su poder sobre la población era un problema que podía estallar en un conflicto a través de una dimensión religiosa. Al inicio de la novela, Damián dice:

“Allí era donde los empleados debieron probar, como se viene diciendo, que la mayoría del pueblo es católico y que repudiaba las leyes callistas; en vez de eso, con pocas excepciones, iban como borregos para salvar la chamba y eran muchos los que se

perecían por demostrar su anticlericalismo. Esos que ahora vuelven a ser muy beatos [...]. (10)

Damián hace una crítica a los funcionarios del gobierno y a los individuos que ahora forman parte de la gobernación que a pesar de reconocer que el ataque hacia la religión iba a salir mal para el gobierno, tomaron una postura anticlerical para poder avanzar sus carreras dentro de la nueva administración. Yáñez hace una crítica a los políticos y funcionarios públicos oportunistas que apoyaron las ideologías del gobierno central para ascender en la jerarquía política.

Irónicamente, Yáñez hace esta crítica siendo miembro de la familia revolucionaria. Parece haber en Yáñez una disonancia cognitiva al abandonar sus principios que lo llevaron a tomar armas contra el gobierno federal durante la Guerra Cristera, pero ese es un análisis para otro trabajo.

Regresando a la novela, Damián Limón nunca tomó una postura fuerte hacia la religión, como María, pero al formar parte del bando orozquista durante su tiempo en los ejércitos revolucionarios en Chihuahua, Damián llega a ser asociado al golpe huertista que mató al ícono de la Revolución porque los orozquistas terminan apoyando a Huerta cuando llegó el momento de apoyar a una facción revolucionaria.

Asimismo, Obregón y Carranza, le guardan animosidad a Damián. Como evidencia podemos ver la conversación entre María y su esposo Jacobo, dice: “—De un viejo revolucionario [...] el general Damián Limón, uno de los pocos que pueden contar el chiste de haber sido delahuertistas [...] Limón erró siempre de partido [...]” (230-231). Yáñez le agrega otra dimensión a Damián Limón. Los delahuertistas fueron un bando en contra del tratado de Bucareli que firmó Álvaro Obregón y con los resultados de la elección de 1924 que fue liderado por Adolfo de la Huerta. Este grupo se autclasificó como constitucionalista y creían que Obregón había violado la constitución de 1917 al dar concesiones a los intereses estadounidenses

en el área de petróleo. En 1923 los delahuertistas forman el Plan de Veracruz en donde critican fuertemente al gobierno de Obregón y toman de nuevo la reforma agraria como discurso político —enfaticando el ámbito rural nuevamente como elemento esencial de la Revolución. Sin embargo, Calles los clasificó de reaccionarios y contrarrevolucionarios y al final sofocó la rebelión delahuertista, también con el apoyo de los Estados Unidos. Pero la óptica de control de la narrativa es importante, en este caso, si entendemos a los delahuertistas como antirrevolucionarios a pesar de querer implementar la constitución de 1917 en todo su vigor. Estos datos históricos entrelazados en la narrativa de *Las vueltas del tiempo* son sumamente importantes porque Yáñez consigue problematizar las narrativas oficiales del gobierno federal y agrega complejidad a los motivos detrás de los personajes de la novela, pero también detrás de la Guerra Cristera y los villanos de las narrativas oficiales.

De esta manera, la desgracia de Damián Limón empieza desde la habladuría sobre su pasado y después por maniobras políticas, “Este [asesinato del padre] falso testimonio me ha perseguido siempre, hasta en lo más duro de la Revolución. Fue arma de los que me tenían envidia. Y no nomás los interesados en desprestigiar a la Revolución, sino principalmente mis compañeros de armas, que siempre quisieron hacerme a un lado” (153). Damián es consciente de como los rumores han impactado su esperanza de vida. Damián siente el peso de todo lo que sacrificó durante la Revolución y si vemos en *Al filo del agua*, Damián perdió todo su apoyo familiar y comunitario. Sus propios hermanos lo corrieron del pueblo y solo se salvó por María. En *Al filo del agua* sucede: “[...] Francisco Limón, al fin, pistola en mano, se lanza contra su hermano; pero más rápida, María (la sobrina del señor cura) se le adelanta, interponiéndosele, desarmándolo” (369). La familia Limón tiene un odio visceral hacia Damián Limón, es un rechazo total y por ende pierde un vínculo importante de la identidad —la familia. El rechazo

total de la familia conlleva la pérdida de la comunidad absoluta porque solo se puede formar parte de la comunidad a través de lazos familiares. Damián termina totalmente desterrado de la congregación y de la familia. Ya en *Las vueltas del tiempo*, Damián dice: “—También soy un postergado, ninguneado. Más de veinte años de destierro, para volver a México y encontrar cerradas las puertas; como luego dice: “si te vi no te conozco”; después de haber sido uno de los primeros que abracé la causa de la Revolución [...]” (20-21). Damián terminó con nada, desterrado del seno de la comunidad, levantado en armas en contra de su comunidad y su estatus social durante la Revolución y al final terminó con nada. También, durante la Guerra Cristera, Damián apoya a la comunidad que lo desterró desde lejos. Dejando claro que a pesar de haber perdido su comunidad por completo, sus acciones vienen de la necesidad de proteger su comunidad.

Me gustaría hacer un inciso para hablar sobre una pista que Yáñez da sobre la política de Damián. En “El Comete Halley”, sabemos que después de ser exilado, Damián se va a Chihuahua y se une al bando de Pascual Orozco, orozquista, como ya mencionado. Orozco se levanta en contra de Madero, después de haberlo apoyado, porque sentía que Madero había olvidado las reformas agrarias y sociales prometidas en el Plan de San Luis —específicamente el regreso de las tierras destituidas por la ley de baldíos a los campesinos. Orozco tomó mucha influencia de los hermanos Flores Magón, o los magonistas, un elemento significativo en su política que no podemos ignorar. Lytle Hernández dice sobre los magonistas:

Ricardo Flores Magón had been in the United States for six years, agitating revolt. His followers, known as *magonistas*, had few resources. They were poor men and women, mostly miner, farmworkers, and cotton pickers, many of them displaced from México

when President Díaz gave their land to foreign investor. They wanted their land back and were willing to fight for it. (4)

Este grupo estuvo activo en las zonas fronterizas de México y los Estados Unidos durante el marco temporal que Damián Limón radicó en Estados Unidos por lo cual su unión con los orozquistas tiene sentido. En *Las vueltas del tiempo*, la amistad entre Juárez y Damián revela que Damián Limón tenía contacto con las ideas magonistas, cuando Damián Limón habla de su tiempo con Orozco y Villa, Juárez dice: “Entonces fue cuando me impresionó un manifiesto de Ricardo Flores Magón, hablando de la acción directa, negando el derecho de propiedad, oponiéndose a un simple cambio de personas, proponiendo liberar las tierras y medios de producción” (162). En efecto, podemos hacer una conexión al movimiento magonista a la política de Damián y también podemos analizar el afecto del Padre Reyes en *Al filo del agua* por los Norteños, un grupo típicamente pobre y desposeído de tierras. En “Los Norteños”, el Padre Reyes se preocupaba mucho por la condición de los campesinos que estaban perdiendo sus tierras. En comparación con el Padre Dionisio y el resto de la jerarquía eclesiástica, el Padre Reyes era el único que mostró simpatía hacia los campesinos desposeídos durante el porfiriato.

Ahora, María termina desterrada por salvar a Damián y por querer quebrar lo rutinario. Su crimen más grave fue unirse a la Revolución y ha sido difamada por ser revoltosa en los ojos de la comunidad. Damián dice: “Al triunfo del maderismo, consigo ir a mi tierra. De paso, en Aguascalientes, unos paisanos me informan que María, con otra mujer de mi pueblo, se unieron a los revolucionarios que mandaba Rito Becerra. Más de coraje que de gusto ese día me coloqué una borrachera en grande. Y se me puso que había de matar al mentado Rito. Esto fue buscar sus rastros y los de la muchacha revoltosa, entrometida” (162). A Damián le da coraje que María se uniera a los revolucionarios a pesar de que él se había unido también. Su coraje hacia María

viene por ser mujer y también por el supuesto amor que sentía por ella. María, aunque tiene ahora una vida muy acomodada y forma parte de la nueva élite, pagó un precio muy alto para poder salir del mundo rutinario del pueblo, como Damián. María dice: “No saqué de mis andanzas revolucionarias otra ventaja que romper los medios de una vida rutinaria, en aquel pueblo de gentes insoportables” (210). Es sumamente interesante que María diga que no sacó nada de sus acciones revolucionarias más que quebrar lo rutinario porque María en *Las vueltas del tiempo* tiene todo. Es una mujer poderosa y rica con un poder político importante, tanto que, a pesar de ser acusada de haber sido callista en el sentido anticlerical, María usó su peso político y destreza para tratar de evitar lo peor del poder federal en tierras cristeras como la de su pueblo natal —trató de salvar esas mismas gentes insoportables. Con su inteligencia, María reconoce que: “[...] pero ustedes van a lanzar al país a una lucha cruel, que se localizará en contadas regiones, cuyos estragos en personas inocentes y en intereses respetables nadie podrá reparar. No, fuera de los estados vecinos a Jalisco, y acaso Querétaro, Puebla, Oaxaca, el movimiento, si lo hay, no tendrá importancia” (207). María usa su sentido común para argumentarle al gobierno de Calles que solo estará causando devastación en una zona limitada y lastimando a gente inocente. Como Damián, ella tomó acción para proteger su comunidad natal, ella a través de Calles y Damián como Orozquista. María apela por la protección del occidente a pesar de ser desterrada de su comunidad.

María, quizás para expiar sus supuestos pecados, sigue protegiendo a su comunidad y a su familia. Acepta el matrimonio con Jacobo Diéguez Ibarra, otro muchacho de su pueblo, porque este consigue reestablecer el contacto con Marta y Dionisio que María tanto quería. De este punto es clave hablar sobre las circunstancias detrás de su matrimonio con Jacobo. María dice:

—Mira Jacobo, yo he venido en busca de alguien que quiera conseguirme un salvoconducto para mi tío, ¿lo recuerdas? Don Dionisio, el cura, que se halla muy enfermo aquí en Guadalajara. No lo he visto, ni mi hermana Marta, ¿sabes? no quieren verme desde aquello; es como si les mentaran al diablo, cuando alguien se atreve a nombrarme delante de ellos; eso basta para que corran furiosamente a las personas y no vuelvan a saludarlas”. (210)

María ha sido incomunicada de su familia, la mención de su nombre es suficiente para causarle cólera a su familia. Ella misma está en Guadalajara simplemente para poder cuidar de su familia desde lejos, aunque ellos decidieron condenarla al ostracismo. María al principio del movimiento revolucionario, se unió a la Revolución para experimentar el mundo de afuera, pero eso no significó que su cariño por su familia y por la comunidad altamente religiosa que dejó no continuaba en su mente. De aquí que el matrimonio de María con Jacobo es significativo. Con Jacobo Ibarra y Diéguez, Yáñez alude a las políticas jacobinas, basado en las ideas de Jean Jacques Rousseau de comunitarismo y el ciudadano en base de su texto *El contrato social*, en donde Rousseau postula que la soberanía reside en el pueblo y no en un gobernante por lo cual el estado, en teoría compuesto por gente de razón, debe guardar el bien común y obedecer la constitución y leyes. Este grupo, en teoría diverso, en realidad se conforma por una burguesía de lo cual vemos en el caso de México. También, por la enfatización de la ilustración, la iglesia católica se convierte en un blanco importante para los jacobinos. De esta manera, al Grupo Sonorense se les denomina jacobinos, como Ruíz Abreu y Arias ya han señalado. María se casa con Jacobo, un hombre muy involucrado en los gobiernos de Obregón y Calles. El matrimonio de ellos es promovido por Obregón. De hecho, Jacobo fuerza la unión con María cuando arregla los salvoconductos para Dionisio. Jacobo le pide a Dionisio la mano de María sin el

consentimiento de María y María acepta sin recurso (212-214). María literalmente se casa con las ideologías jacobinas y usa ese poder para salvar a su familia y su comunidad y al final termina con un poder impresionante. A mi parecer, Yáñez es muy directo en la simbología detrás de la unión de María y Jacobo —jacobino— es literalmente casarse con los movimientos del norte. Los paralelos entre la vida de Yáñez y María son fuertes. Como ella, Yáñez llega a formar parte de la élite revolucionaria que se formó al finalizar la revolución con los conflictos de la primera (1926-1929) y segunda Guerra Cristera (1932-1941). Como mencionado previamente, Yáñez tomó un papel de liderazgo en la primera Guerra Cristera pero después parece dejar todo para unirse al gobierno federal. Podemos especular que Yáñez, como María, buscaba cambiar el sistema desde adentro.

Con su matrimonio poderoso, María usa ese espacio político para ayudar a su comunidad a pesar de ser desterrada. Aquí me permito citar un pasaje largo de *Las vueltas del tiempo* que siento que ejemplifica la memoria de María, sus acciones y el posible trauma que carga.

En cinco minutos María recordó la ocasión que fue a pedirle que cesara o se mitigara la inhumanidad con que poblaciones enteras y rancherías de Jalisco eran concentradas en unos cuantos puntos estratégicos, durante lo más enconado de la guerra religiosa; le describió las penalidades del éxodo de millares y millares de familias humildes; lo que significaba para esas gentes arraigadas a la tierra, el dejar sus casas, labores, animales domésticos y de trabajo; la sevicia de militares encargados de cumplir la orden; su voracidad, que arrasaba comarcas enteras; la situación de los pueblos escogidos para el acomodo imposible de las concentraciones; la miseria de los que súbitamente se hallaban en lugares desconocidos, careciendo de trabajo, de pan, de alojamiento; el peligro de

tantas mujeres acosadas por la necesidad, por el miedo, por los vicios de los grandes centros de población. (237)

María reconoce que es su misma gente que está sufriendo en el conflicto armado y, por tener una conexión familiar y cultural, entiende visceralmente lo que significa la expulsión de la tierra para la gente de Jalisco. Tiene conocimiento predilecto de las dinámicas sociales, rígidas y cerradas del mundo rural de Jalisco y el occidente. María tiene una construcción de identidad y comunidad que Calles y el gobierno revolucionario no pueden entender. Además, podemos distinguir que María siente dolor al pensar en lo que pasó en su tierra natal, a su comunidad, a las mujeres y lo que significó estar en situaciones de destierro que las ponía en riesgo de ser abusadas. Conformaría una amenaza apocalíptica al occidente de la cual las reacciones de María, Damián y de la población hacia la Guerra Cristera y Calles son razonables. María trabaja por detrás, en la maquinación del gobierno para tratar de evitar lo peor pero quizás siente culpa de no haber podido parar todo el conflicto y por ende puso su carrera política a riesgo, llevando a cabo bautizos, misas, etc. en el régimen de Calles aun estando tan cerca al centro de poder. Yáñez nunca actuó de esta manera, pero quizás su unión con la familia revolucionaria tiene más sentido desde esta perspectiva de preservación comunitaria.

Conclusión

Esto es para llegar a cómo Yáñez recuerda el conflicto religioso, el impacto comunitario y el trauma que incitó. *Al filo del agua* nos da la primera clave para poder responder a la memoria de Yáñez. La comunidad en *Al filo del agua* es un espacio cerrado, ancestral, antiguo pero estable. Lo rutinario es normal y deseado. María y Damián Limón representan personajes relativamente subversivos dentro de la construcción de la comunidad ficcional. Damián es el hijo de hacendados que se ha ido al norte, corrompido por las ideas de afuera, un elemento

perturbador para la comunidad que termina asesinando a una mujer y a su padre. Su destino se convierte al destierro. María sueña a conocer el mundo de afuera, es una mujer fuerte e inteligente que no se conforma a las expectativas impuestas por la moral comunitaria. Al final, su destino termina en la diáspora, incomunicada de su comunidad y familia. *Al filo del agua* nos da una sola imagen de ellos —Damián despiadado matón y revoltoso y María una mujer mala y entrometida. Solo sabemos de ellos las perspectivas de lo que las gentes dicen y el narrador dice. El miedo y la tensión en el pueblo es este sentimiento de derrumbe eminente del tejido social, el enfoque de la novela es la comunidad y esta tormenta que se aproxima. Ya en *Las vueltas del tiempo* vemos que las circunstancias para unirse al movimiento revolucionario fueron mucho más complejas que en lo que vemos en la superficie. En realidad, María y Damián buscaban proteger a esa tierra que los condenó al ostracismo. Hay aquí unos paralelos con Yáñez, este a pesar de ser cristero, se une a la familia revolucionaria y forma parte del gobierno que una vez odió quizás para poder influir el gobierno central desde adentro como María lo hizo durante la Guerra Cristera. Al leer las dos novelas juntas, entendemos que la preocupación de Yáñez es la comunidad rural, su continuidad y como al final de todo el conflicto, las comunidades rurales del occidente sufrieron la destrucción de la autonomía ancestral a cambio de un centralismo empedernido. El efecto de la destrucción de la comunidad es un trauma profundo ya sea por fuerzas interiores o exteriores pero tiene un efecto innegable en la psique y la corporalidad de la comunidad.

El fin de la Guerra Cristera y la realización de los elementos más radicales en términos anticlericales asumió la imposibilidad de la continuación de un pasado arraigado profundamente en el ADN de México, especialmente en el occidente. Tiene el efecto de evocar nostalgia por lo perdido. Marianne Hirsch dice: “In the language of diaspora, originally homelands are not

simply there to be recovered: already multiply interconnected with other places, they are further transformed by the ravages of time, transfigured through the lenses of loss and nostalgia, constructed in the process of the search” (3). La tierra de los cristeros, el mundo antes de la revolución ya no existe, dejó de existir después de la Guerra Cristera, lo que quedó son las memorias de la vida anterior y del conflicto. Con el tiempo, la tierra natal de Yáñez y por ende la tierra ficcional de María y Damián ha cambiado para siempre y sienten cierta nostalgia por el pasado cuando se les recuerda de los eventos que ocurrieron ahí. Para Yáñez quizás lo que busca es dar razón a la revuelta cultural revolucionaria y cristera desde la perspectiva jalisciense y alteña. Para llegar a reconocer que tanta muerte, tanto conflicto al final no valió la pena porque las vueltas del tiempo son tan así que los antiguos revolucionarios, enemigos del porfirismo, ahora forman parte de la misma élite recalcitrante que ha olvidado los ideales de la Revolución. Los cristeros hicieron tanto sacrificio para defender un pasado, pero al final quedaron olvidados y ninguneados. Friedrich Nietzsche postula en *La gaya ciencia* la teoría del eterno retorno, que no son nomás los eventos pasados que se repiten sino también los pensamientos, sentimientos e ideas infinitamente. México después de la Revolución y de la Guerra Cristera siguió igual, repitiendo los mismos patrones de poder y es esa memoria de Yáñez y los cristeros de haber rifado todo para poder continuar una forma de vida ancestral que se levantó fuertemente en contra de algunos valores de la Revolución. Experimentar la destrucción de la familia, la comunidad e identidad ancestral para después retornar a las mismas dinámicas de poder que retoñaron durante el porfiriato simplemente con el lema de la Revolución. Estos patrones los vemos hasta hoy en día. Como Rulfo, Yáñez postula si valió la pena tanto conflicto, *Al filo del agua* da el presentimiento de que sí valió la pena, sin embargo, *Las vueltas del tiempo*

problematiza esto y aporta ambigüedad al tema, casi al borde de decir que no valió la pena tanta destrucción.

Capítulo 3: Pensativa del Arco: memoria colectiva y creación mítica en *Pensativa*

Antes de cenar, el padre rezó el rosario [...] La escena fue imponente. Una sola vela alumbraba a un Crucifijo de marfil puesto sobre la mesa de estorbo y la vasta estancia sumergía sus extremos en la sombra. Me sentí en un mundo distinto al verme entre aquella gente devota, casi toda cristera, que sin duda en la guerra había debido practicar la religión en las tinieblas y en lugares secretos. (Goytortúa 120)

¿Qué denomina una comunidad como cristera y cómo se impulsa esa identidad cristera? ¿Cómo se mantiene esa memoria presente en la memoria de la comunidad? Estas son preguntas importantes para la investigación de la manifestación de la Guerra Cristera en la literatura dado que la literatura cristera reproduce nuevas semióticas distintivas que hablan desde el microcosmo cristero. La novela *Pensativa* (1945) de Jesús Goytortúa Santos es una novela de amor trágica centrada en Roberto, un ciudadano concienzudo, y Pensativa, una bella y misteriosa ex-cristera. La trama progresa impulsada por la necesidad de Roberto de saber el misterio de Pensativa. En su investigación Roberto descubre los horrores de la Guerra Cristera y el impacto comunitario que ha tenido, no obstante, en el proceso Roberto y Pensativa se enamoran y deciden casarse. La novela termina revelando que Pensativa fue una generala cristera feroz, perturbando tanto a Roberto que decide dejarla en el altar —él se regresa a la Ciudad de México y Pensativa termina en un convento en Europa. Este capítulo habla sobre la memoria colectiva, como se elabora a través de la transmisión comunitaria y como se crea una memoria establecida a través de la nueva mitología que nace después de la Guerra Cristera. Analizando la novela *Pensativa* (1945)

de Jesús Goytortúa Santos, este capítulo argumenta que la novela de Goytortúa manifiesta la creación de la memoria colectiva de la Guerra Cristera a través de la producción mimética de nuevas tradiciones y de héroes que surgieron de la guerra. Concretamente, argumento que la narrativa sobre la guerra de Goytortúa contribuye a la perspectiva cristera del conflicto y termina creando una hagiografía de Pensativa cuya función es promover la memoria colectiva e histórica de la Guerra Cristera. Por último, argumento que la narrativa de Goytortúa se puede ver como una novela fundacional de la patria chica cristera ya que termina reflejando los valores idealizados de la guerra, yuxtaponiendo la ciudad y lo rural y el impulso de recordar y olvidar que están en constante dialéctica. Vemos lo que se puede considerar la creación de simbología de martirio, cimentando la experiencia de la guerra en la mente de la gente que la vivió. Pensativa representa la creación de una mitología nueva que quiebra con el mundo de México prerrevolucionario, sin embargo, se distancia del México revolucionario ya que crea su propio *modus vivendi*. Generalmente, la Guerra Cristera es vista como un conflicto que busca regresar al México del siglo XIX, siguiendo los valores tradicionalmente mexicanos, pero la realidad que añoran los cristeros es totalmente distinta. Lo que buscan los cristeros es regresar a un México que existió en su tiempo pero que ahora no existe, el México cristero naciente. *Pensativa* demuestra que la vida en los pueblos se vio extremadamente afectada por el conflicto armado y ahora la memoria colectiva del grupo se enfoca en ese momento histórico sin importar lazos previos a la comunidad. Como en el caso de Roberto que era originario del pueblo de Santa Clara, pero al salir del pueblo de niño y haber vivido en la Ciudad de México durante el conflicto, Roberto deja de pertenecer a la comunidad porque no es parte de esa memoria y experiencia colectiva que está en el proceso de crear sus propias formas de identidad. Pensativa o Gabriela Infante representa esa nueva memoria en construcción como identidad regional y

opuesta el poder totalizante del centro político. Asimismo, Goytortúa y su aproximación al tema de lo cristero es interesante porque representa la creación de memoria a través de la narrativa literaria de una persona que jamás experimentó la guerra. Goytortúa aprendió sobre lo sucedido de la guerra a través de amigos que pelearon en el conflicto. La narrativa de *Pensativa* creada por Goytortúa es representativa de como uno es capaz de absorber las memorias colectivas de otros para la creación de artefactos culturales que preservan los valores de las comunidades cristeras.

La novela *Pensativa* está compuesta de veintiuno capítulos relativamente cortos. La narrativa se centra en la experiencia de Roberto, su regreso a su pueblo natal de Santa Clara de las Rocas y el misterio detrás de Gabriela Infante, cuyo apodo en la pos-Guerra Cristera da nombre a la novela. *Pensativa* es una novela de talla romántica y tétrica. Roberto regresa al pueblo desde la Ciudad de México después de recibir noticias de que su tía Enedina se encontraba en su lecho de muerte. La tía Enedina pide que regrese Roberto como su último deseo para que se puedan despedir. Roberto, siendo “concienzudamente ciudadano” (1), llega al pueblo y encuentra un pueblo lúgubre con un marcado sentido de silencio, algo sucedió ahí, algo malo, que nadie se atreve a decir. En una noche lluviosa de sus primeros días de regreso, aparece una mujer descrita como angélica, pero con aire melancólico y severo, la misteriosa mujer llamada Pensativa. Pensativa vive en la ex-hacienda familiar llamada El Plan de Tordos. Originaria de Jalisco, Pensativa decide residir en la hacienda después de la guerra a pesar de que la hacienda ha visto mejores tiempos. Dentro de las paredes carcomidas de la hacienda, Pensativa cuida de un bando de ex-cristeros, ex-cristeros en el sentido de que el conflicto ya había terminado, pero en la mente de ellos todavía sigue la lucha contra el gobierno. Pensativa cuida de combatientes que han quedado discapacitados y heridos. Tiene un capataz que es su mano derecha, Basilio apodado el desorejador, como es revelado al final de la novela, que sigue y obedece todo lo que

Pensativa le manda. La trama de la novela se desenvuelve en torno al misterioso pasado de Pensativa; Roberto lo hace su misión averiguar qué sucedió en el pasado de Pensativa que ha hecho que sea tan reservada y melancólica. Al mismo tiempo, la tía Enedina, la prima Jovita y la chacha Genoveva trazan un plan para convencer a Roberto que se enamore de Pensativa, se case con ella y se la lleve lejos de Santa Clara y el Plan de Tordos. Roberto se enamora de Pensativa casi al momento de conocerla, ella por su parte es fría, pero con el paso del tiempo ella también empieza a enamorarse de él. La relación inicia tensamente porque Pensativa y su mano derecha, Basilio, no le tienen mucho respeto por no haber peleado en la Guerra Cristera— lo ven como menos hombre. Roberto busca aprender más sobre qué fue lo que pasó exactamente en Santa Clara y la tierra colindante. Mientras descubre más, Roberto se da cuenta de lo desgarrador y violento que fue la guerra en la región y como la comunidad se involucró en todo.

A la vez, Roberto investiga más sobre Pensativa y su pasado. Sus investigaciones revelan que su primo, Cornelio anduvo con el hermano de Pensativa, Carlos Infante, durante la Guerra Cristera— ahora viviendo una vida monacal con un grupo de Cristeros resignados a vivir en el pueblo debido a la traición de los acuerdos de paz. Así mismo, Cornelio y su bando de seguidores se denominan los “puros”, pureza en su interpretación del catolicismo mexicano y su compromiso a la causa. También descubre que su tía, prima y Genoveva participaron en la guerra como puntos auxiliares. La indagación de la vida de Pensativa le revela a Roberto más sobre los sucesos de la Guerra Cristera pero nunca consigue una respuesta clara sobre su aversión a los ciegos hasta que, en camino a visitar a Cornelio en la sierra pasan por la Huerta de los Condes. Esta huerta es un sitio condenado, sitio de la ejecución de Carlos Infante a manos del gobierno federal. Carlos Infante es entregado a ser ejecutado por Gustavo Muñoz, hombre que se pasó por cristero y fomentó una amistad engañosa con el joven líder. Ya en el huerto, terminan asustados

por un grito maléfico, perteneciente al quien traicionó a Carlos. Después de este punto, la relación entre Pensativa y Roberto florece porque Roberto cree saber por fin lo que perturba a Pensativa. La planeación matrimonial se efectúa siguiendo una variación de lo que Pensativa llama costumbres de antes. El día de la boda llega, pero no logra realizarse puesto que al momento de iniciar la ceremonia aparece Gustavo Muñoz, cuya traición contra Carlos Infante lo dejó cegado y desorejado brutalmente a órdenes de Pensativa. Muñoz le revela a Roberto que Pensativa/Gabriela Infante es la Generala. Mujer tenaz y venerada por la comunidad por su actuación durante la Guerra Cristera. Roberto rechaza a Pensativa por considerar que la Guerra Cristera fue una barbaridad incomprensible y totalmente reprochable. Además, consideró inmoral que la Generala anduviera vestida de hombre con tropas masculinas y que, para llevar al cabo su venganza contra Muñoz, haya tenido un noviazgo con Muñoz con reuniones nocheras, insinuando así la posibilidad de haber sido mancillada. La novela termina con Pensativa retirándose de la boda y fugándose a Europa para convertirse en monja, Sor Asunción de las Divinas Llagas, para no lastimar a Roberto. Roberto de su parte se arrepiente de haber perdido a Pensativa para siempre, terminando la última escena llorando.

Primero, sería prudente hablar un poco sobre la vida de Jesús Goytortúa Santos. Para el propósito de este trabajo, solo usaré el apellido paterno del autor para referirme a él. Goytortúa nace el 3 o 7²⁶ de julio de 1910 en San Martín Chalchicautla, San Luis Potosí. Debido al conflicto revolucionario, Goytortúa y su familia se trasladan a Tampico, Tamaulipas para pasar la Revolución en relativa seguridad. Regresan a San Luis Potosí después de la Revolución y al cumplir 13 años Goytortúa y su familia se trasladan a la Ciudad de México definitivamente. Goytortúa vive allá hasta su muerte el 23 de septiembre de 1979. Siendo contemporáneo de

²⁶ No se sabe la fecha exacta de su nacimiento pero es poco relevante para el análisis de su obra literaria.

Agustín Yáñez y Juan Rulfo, los otros autores que este trabajo analiza, se sabe relativamente poco de la vida de Goytortúa. De acuerdo con las fuentes limitadas, sabemos que trabajó en el Departamento Jurídico de la Secretaría de Agricultura y Fomento, “en donde fundó y dirigió *Las Democracias*” (Coordinación nacional de literatura). Goytortúa fue un autor prolífico. En 1931 publica su primer cuento titulado “Mi hermano Rosendo” en *Revista de Revistas*, colaboró en otras revistas como *Arte y Plata*, *Hoy*, *Letras Potosinas*, *Mañana* y *Sucesos para Todos* (Escritores Potosinos). Su primer libro fue *El jardín de lo imposible* (1938), después publicó *Lluvia Roja* (1947), y *Cuando se desvanece el arco iris* (1949). Pero sin duda, su obra maestra y más reconocida es *Pensativa* (1945). *Pensativa* fue un éxito en México, vendiendo miles de ejemplares y ganando el premio Lanz Duret de *El Universal* en 1944 (Coordinación Nacional de Literatura CNL). *Pensativa* recibió 2 adaptaciones filmicas en 1970, la primera *Sucedió en Jalisco*, dirigida por Raúl de Anda, y la segunda *La generala*, dirigida por Juan Ibáñez. Las adaptaciones cinematográficas de la novela materia de este capítulo son interesantes y merecen análisis detallado, algo que se abordará en otro trabajo en el futuro.

Ahora bien, a pesar de haber tenido una carrera literaria relativamente fructífera se sabe muy poco sobre la vida personal de Goytortúa. Tanto así que, para cuestión de este trabajo, encontrar material biográfico sobre el autor que expandiera fuera de lo básico fue difícil y casi imposible. Esto es en gran contraste a los otros dos autores de este trabajo, Rulfo y Yáñez. Ellos tienen biografías abundantes y aunque Goytortúa nunca llegó a la fama de Rulfo o Yáñez todavía es muy sorprendente no encontrar biografías debido a su relativa fama. Existe un misterio de la vida de Goytortúa y hasta hay duda de la existencia del autor. Al parecer, el académico Leonel Alí Zanotelli Correa postula, en su proyecto “¿Quién fue Jesús Goytortúa Santos?” que Jesús Goytortúa Santos en realidad fue una creación de un grupo llamado Priorato de Jesús,

escogiendo nombres comunes, como Jesús Goytortúa Santos, del occidente de México. Tanto es el misterio de Goytortúa que no existe ningún retrato oficial del autor. Ahora bien, la cuestión de que, si Goytortúa fue una persona real o no, es una cuestión que este trabajo no aborda. Pero sí es importante e indicativo de cómo se relaciona Goytortúa a la Guerra Cristera. De los tres autores de esta disertación, él tiene más vínculos tangenciales a la Guerra Cristera. A diferencia de Yáñez, quien fue miembro activo de los grupos cristeros juveniles en Guadalajara, y Rulfo, que quedó huérfano y sin familia cercana debido a la guerra, Goytortúa pasó nada destacable o simplemente tuvo nada que ver con la Guerra Cristera. De hecho, Margarita León Vega señala: “[Goytortúa] publica en 1944 *Pensativa*, a partir del testimonio de amigos suyos que participaron en la guerra y tomando en cuenta elementos históricos y consideraciones políticas” (431). La información de León Vega resalta como Goytortúa se aproxima a la guerra desde una postura de segunda mano, es un espectador del conflicto, pero más que nada está tomando las memorias de otros y creando una obra de ficción. De esta manera, *Pensativa* se puede considerar la primera novela explícitamente sobre la Guerra Cristera en donde el autor no tiene una conexión explícita o cercana al conflicto²⁷. Tiene acceso a información de segunda mano, una cercanía relativamente más estrecha al tema que otros autores como José Revueltas o Elena Poniatowska. Es este elemento de creación ficticia de *Pensativa* que hace la novela tan interesante porque Goytortúa llega a recrear los remordimientos, el rencor, dolor, mentalidad y silencio que permeó en las comunidades cristeras directamente después de la guerra.

Es la creación de una memoria colectiva de lo sucedido a través de la novela y una de las primeras, sino la primera novela ficticia de la Guerra Cristera. Asimismo, Goytortúa consigue

²⁷ La Guerra Cristera tuvo una producción literaria prolífica y muy diversa pero casi todos los autores que publicaron explícitamente sobre la guerra tuvieron estrecha conexión al tema.

representar el proceso de la mitología de la martirización dentro de la memoria colectiva de las comunidades cristeras. En “Anacleto Morones” se presenta el por qué las mujeres del cuento están tratando de santificar a Anacleto Morones, pero nunca vemos como es que una comunidad entera empieza a participar en la creación de esa mitología detrás del mártir. Los escritores plenamente cristeros como Jorge Gram, Aurelio Robles, Severo García, entre varios, exaltan lo glorioso que fue la guerra dentro de su imaginario, pero no hay una visión crítica al proceso de mitologización de la guerra y sus mártires que sucedió después de todo el conflicto, debido a su cercanía al tema. De esta manera, Goytortúa es interesante porque, como observador de segunda mano del conflicto, recrea como una comunidad cristera puede memorializar/recordar sus combatientes más ilustres. Es la creación deliberada de una narrativa sobre la Guerra Cristera para crear una memoria de los valores de los mártires y de la comunidad afectada por el conflicto.

La estrella cruzada de Roberto y Pensativa y la nueva identidad cristera

Desde la perspectiva como novela de talla romántica —amorosa y sentimental— el motivo central detrás de las acciones de Roberto, instigado por su familia y la comunidad en general, es que consiga contraer matrimonio con Pensativa. De hecho, Roberto empieza a investigar el pasado de Pensativa y, por ende, la comunidad, con la expresa intención de saber qué es lo que perturba a Pensativa para poder después casarse con ella. Para Roberto, es amor a primera vista. Busca quitarle el martirio permanente que presencia en la expresión de Pensativa la primera vez que la ve. Roberto se autoasigna la tarea de quitar la penumbra que aflige a Pensativa. El primer encuentro de la pareja acontece bajo el umbral de una tormenta terrible. Esa tormenta enmarca el matrimonio entre Roberto y Pensativa y la tormenta de emociones que evoca en Roberto y Pensativa. Es representativo de la imposibilidad de efectuar matrimonio

porque ambos representan polos opuestos en el mundo posrevolucionario y pos-cristero. Para esclarecer este punto, en *Pensativa*, Goytortúa presenta una dicotomía entre lo rural y lo urbano —similar a los tropos del siglo XIX— en donde Roberto representa la Ciudad de México y la nueva sociedad posrevolucionaria que se formó en torno a lo urbano a pesar de profesar un enfoque rural. *Pensativa* de su parte representa lo rural, pero más que nada, el mundo cristero que en su gran mayoría fue rural.

Primero, debemos ver la condición en la que Roberto encuentra el pueblo de Santa Clara de las Rocas. Roberto al regresar al pueblo y dirigirse a la finca de su tía *la Rumorosa*, otro nombre simbólico, dice: “Encontré las calles invadidas por la hierba, sumergidas en un mortal silencio. La guerra civil había herido con crueldad a mi pueblo natal” (2). Similar a la descripción de la Comala abandonada de Juan Rulfo, Santa Clara es un pueblo que ha pasado por mucho cambio físico además de poblacional. Las hierbas crecientes por las calles indican que el pueblo no ha tenido movimiento por sus calles desde mucho tiempo, la maleza se está comiendo el pueblo poco a poco porque el pueblo carece de habitantes. No obstante, es claro que Roberto entiende que la razón por el estado actual de su pueblo natal es la guerra civil —aludiendo a la Guerra Cristera. Es sugestivo como Roberto nombra a la Guerra Cristera como guerra civil, porque dentro de las narrativas oficiales del estado mexicano y otros críticos, se suele referir a la guerra usando términos como rebelión. Sin embargo, una rebelión no consigue captar la realidad de la guerra. Una rebelión implica más un delito contra el orden público, un levantamiento violento con el fin de derrocar, cambiar o imponer algo. Pero una guerra civil significa un conflicto entre hermanos, en donde las batallas son entre personas de la misma comunidad. El estado sigue siendo importante pero la destrucción es sumamente local y personal. Roberto es consciente de esto, tiene una vaga idea de lo que fue el conflicto, pero, al no haberlo vivido, no

tiene la capacidad de comprender en su totalidad lo que fue la Guerra Cristera para la comunidad y para quienes la vivieron.

Es consciente de la condición actual del pueblo. El pueblo actual es totalmente distinto al pueblo que dejó cuando era niño. Es posible que haya similitudes entre Roberto y Goytortúa en este respecto ya que Goytortúa regresa a su pueblo natal por un tiempo antes de mudarse definitivamente a la Ciudad de México con su familia. Sin embargo y debido a la limitada biografía de Goytortúa, sería casi conjetura hacer esa conexión definitiva. Pero eso no impide que las similitudes no sean evidentes. Ahora bien, este pueblo se opone al pueblo de las memorias de Roberto y, en tono, es totalmente opuesto a la condición vibrante de la Ciudad de México. Roberto dice al inicio de la novela que:

[...] no había vuelto [a Santa Clara] desde que mi madre, recién viuda, me llevó a la capital de la República [...] ni siquiera las vacaciones me habían hecho regresar al terruño. Mi madre, al morir, me había dejado una pequeña herencia que vino justamente para permitirme no explotar mi título de abogado y me hice tan concienzudamente ciudadano, que la perspectiva de una excursión a mi pueblo me colmaba de repugnancia.

(1)

Roberto nunca habla explícitamente de cómo era el pueblo antes de irse. Sin embargo, no hay ninguna indicación que Roberto no había regresado al pueblo en virtud de la condición del pueblo. Sino lo que podemos discernir es que, al irse a la Ciudad de México después de la muerte de su padre, Roberto se convirtió completamente ciudadano. Su desprecio u olvido hacia Santa Clara no nace desde un mal inherente que ve de la comunidad, más bien nace a raíz de su conversión a hombre ciudadano. Roberto ha dejado de ser pueblerino y ahora es considerado propiamente ciudadano y burgués. No obstante, Roberto siempre ha sido burgués o una persona

privilegiada. Su vida en la Rumorosa, con niñera y sirvientes comunica eso, pero la burguesía citadina es diferente. Para Roberto, es el frenesí de la ciudad, yuxtapuesto contra la placidez del pueblo, a lo que se ha acostumbrado. A las noches en el teatro y saliendo con sus amigos. Roberto dice “[e]l aspecto melancólico de la altiplanicie no pudo deshacer el tedio que me causaba separarme de mis amigos y de mis costumbres” (1). Su tierra natal ahora es para él un espacio sumamente aburrido en comparación a la ciudad. En otras palabras, Roberto ha dejado de ser pueblerino y ahora su referencia personal es la ciudad. El pueblo melancólico que encuentra Roberto es indicativo de la realidad de los pueblos después de la Guerra Cristera ya que muchos pueblos del centro-occidente tuvieron que reconstruirse solos.

La despoblación de los pueblos indica cambios profundos en la sociedad mexicana. Lejos de proveer todo lo prometido al campo mexicano después de la Revolución, muchos pueblos quedaron condenados al olvido total. Se debe recalcar, que gran parte del levantamiento campesino durante la Revolución vino a raíz de las auténticas injusticias que sufrían las poblaciones rurales que severamente limitaban los usos de tierra y la autodeterminación de dichas poblaciones. El gobierno revolucionario prometió la distribución de tierras ejidales y una reforma agraria general (Larin). En la sección sobre Agustín Yáñez, se habló sobre las razones por las cuales ciudadanos normales se unieron a la causa revolucionaria. Más que nada, la razón dada para unirse a los movimientos revolucionarios fue por la falta de prosperidad o futuro en los pueblos. Fue la motivación principal para la clase campesina, que formaba la mayor parte de la población al inicio del siglo XX. Sin embargo, las promesas hechas por los grupos revolucionarios que tomaron el legado de Madero después de la ejecución de este a manos de Huerta olvidaron la promesa que hicieron al pueblo campesino casi por completo. Se codificó ese olvido a la promesa agraria con el acto de firma del Tratado de Bucareli, el 13 de agosto de

1923. Aunque el Tratado de Bucareli impactaba principalmente el Artículo 27 de la constitución de 1917 que expropiaba los pozos petroleros, también impactó toda expropiación de tierras nacionales que eran propiedad de colonos estadounidenses. En esencia, como señala la CNDH²⁸, para conseguir el reconocimiento del gobierno estadounidense, el presidente Álvaro Obregón firmó un acuerdo que:

1. Las propiedades agrícolas expropiadas a estadounidenses menores de 1755 hectáreas se pagarían con bonos.
2. Para propiedades que rebasan dicha extensión, el pago sería de inmediato y al contado.
3. Se integraría una comisión encargada de revisar las reclamaciones pendientes a partir de 1868; las originadas por la revolución se resolverían aparte.
4. Con relación al petróleo, el artículo 27 no era retroactivo para los estadounidenses que hubieran adquiridos sus concesiones antes de 1917, los que les permitía seguir explotando el hidrocarburo. (CNDH)

El tratado requería indemnización por las tierras expropiadas de cualquier tamaño, daba preferencias a reclamaciones a partir de 1868 efectivamente creando una lista extensa de casos pendientes y no expropiaba las concesiones petroleras retroactivamente. El gobierno mexicano, casi en condición de bancarrota después de la Revolución, jamás iba a poder pagar la suma por todas las tierras agrícolas siendo que el noventa y siete por ciento de la superficie productiva estaba bajo el control de hacendados extranjeros y domésticos (Cortés Pérez; Patiño; Espinoza). El gobierno mexicano efectivamente tendría que comprar las tierras de los colonos extranjeros para llevar a cabo la distribución de tierras agrícolas prometidas al pueblo. Además, las concesiones petroleras estadounidenses en México conformaban gran porcentaje de los pozos

²⁸ Comisión Nacional de los Derechos Humanos- México

petroleros concesionados (Santiago). Asimismo, al incluir la Ley Agraria de enero 1915 dentro del Artículo 27, en donde se reconocía agravios y despojos de tierras yendo hasta la corona, efectivamente ponía en segundo plano el legado de los agravios de despojo de tierras comunales del campesinado mexicano. Como señala Cortés Pérez, “Velasco Toro destacó que el sentido esencial de la ley fue generar la restitución de tierras a los pueblos y comunidades afectadas con la aplicación de las Leyes de Desamortización, de Baldíos y de Colonización (1856), así como la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos (1857)” (Cortés Pérez). La Revolución prometió cambios fundamentales en las sociedades rurales, sin embargo, después de la Revolución el desarrollo económico de México fue desproporcional, poniendo gran énfasis en los centros urbanos, pero más que nada en la Ciudad de México.

De esta forma, el campo mexicano se ha visto vaciado poco a poco por generaciones. La Guerra Cristera también es una respuesta a la Revolución ya que, viendo lo poco que la revolución ayudó el campesinado del occidente-bajío de México. Historiadores como Nicolás Larín y Julia Preciado Zamora señalan la importancia del uso de la tierra también en la guerra. Zamora dice, “[hablando sobre agraristas][...] según los cristeros, porque ‘agarraron’ las tierras que no les pertenecían, de manos de un gobierno que se les ofreció a cambio de su incondicional apoyo político y militar [...]” (12). Zamora indica la existencia de resentimiento entre los cristeros y los agraristas a causa de la reforma agraria. Aquí, Zamora esclarece que, para parte de los combatientes, había un impulso para proteger el antiguo régimen agrario²⁹. Aun así, es relevante apuntar que, aunque la Guerra Cristera fue multifacética, el lema central de los combatientes sigue siendo la religión y nunca deja por completo la mente de los guerrilleros. De

²⁹ Julia Preciado Zamora y Matthew Butler hacen argumentos similares en sus textos. Pero Zamora centra su estudio en el sur de Jalisco. El sur de Jalisco tenía una configuración poblacional similar a una de las regiones que estudia Butler en el sur de Michoacán.

esta manera, no es de extrañar la condición en que Roberto encuentra al pueblo de Santa Clara.

Roberto describe:

Volvíamos a montar y regresábamos a Santa Clara, cuyas torres nos espiaban sin descanso sobre la arboleda. En las tardes yo hacía visitas o las recibía. Visitaba a la parentela, ya casi extinguida o las antiguas amistades de mis padres. En aquellas casas robustas, claras, de cuyos eternos patios se elevaban, sobre los tiestos floridos, la algarabía de los pájaros enjaulados, encontré una turbadora población femenina: muchachas casi todas condenadas a morir solteras por la emigración de los hombres, pero casi todas hermosas, de grandes ojos oscuros en el rostro de óvalo perfecto, de finas extremidades, de señoriles movimientos. (Goytortúa 6)

En la cita vemos dos elementos importantes de Santa Clara —la memoria personal de Roberto del sitio y la realidad de la comunidad. Roberto al pasearse por las calles de Santa Clara recuerda las visitas de antaño, le recuerda a la generación de sus papás. Denota ahora la inexistencia de esas antiguas relaciones que ya no existen puesto que han muerto. Roberto ve la condición del pueblo desde la perspectiva de su memoria situada en el mundo antes de todos los conflictos armados. No podemos decir con certeza si dejó el pueblo con su madre antes de la Revolución, pero sí hay certeza que no estuvo en el pueblo durante la Guerra Cristera. El pueblo que encuentra es uno devastado y moribundo en donde la juventud se ve necesitada de dejar la comunidad para siempre.

De aquí es importante el segundo punto de la anterior cita de Goytortúa, la condición de las mujeres. Roberto observa la gran cantidad de mujeres solteras en el pueblo, indicando que los hombres han salido del pueblo. La descripción de estas mujeres es uno de los ideales femeninos que Goytortúa presenta de las mujeres de las comunidades cristeras además que promueve

estereotipos físicos del bajío y occidente mexicano, un tema que se tratará más adelante. Pero el impacto que deja en Roberto al ver a la gran cantidad de mujeres solteras en la comunidad ejemplifica cómo las condiciones de los pueblos no han cambiado desde un punto institucional. Tía Enedina dice: “[...] ese es un mal viejo del pueblo. Los jóvenes se van en busca de fortuna y jamás regresan” (7). Goytortúa señala, como lo hacen Rulfo y Yáñez, la tradición del éxodo de la juventud en búsqueda de una vida mejor. Goytortúa destaca como esto ha sido una tradición desde por lo menos la época de la vieja tía Enedina, al igual que fue la situación de la prima de Roberto, Jovita. Las mujeres se quedaron solteras porque no había suficientes hombres en el pueblo para formar parejas. La salida de la juventud de los pueblos rurales/campesinos conforma una larga tradición mexicana, pero también sumamente latinoamericana debido a la inversión desproporcional en los centros urbanos. Asimismo, la respuesta de tía Enedina indica que nada ha cambiado en términos de la condición social del pueblo desde la Revolución y menos después de la Guerra Cristera. Sin embargo, por no haber pasado la mayor parte de su vida en el pueblo, Roberto es inconsciente del éxodo de la juventud y como ese éxodo tiene un impacto demográfico importante porque sus memorias del pueblo son basadas en un tiempo que el pueblo seguía vivo. Tiene una visión del pueblo bucólico que no existe y que quizás nunca existió porque su memoria de Santa Clara y la región, a pesar de haber nacido y haberse criado ahí por un tiempo, es una creación del ambiente privilegiado de su niñez en la Rumorosa. La realidad del pueblo es totalmente distinta a la memoria que Roberto tiene. Además, al no haber vivido la época de la Cristiada en el pueblo, Roberto no entiende los efectos sociales que tuvo el conflicto en la región. De esta manera, cuando Roberto llega a la Rumorosa y dice: “Nada había cambiado en la Rumorosa” (2), no es totalmente cierto porque, a pesar de no haber cambiado físicamente, la significación del hogar familiar en el pueblo ha cambiado para la comunidad y ahora tiene otro

sentido para la memoria colectiva local. La memoria colectiva del pueblo nace ahora del conflicto.

Ahora bien, mientras Roberto representa la ciudad, Pensativa simboliza la comunidad cristera, el lado opuesto a la ciudad central. Ella representa el ideal femenino de la mujer cristera y los valores de las comunidades rurales que experimentaron la guerra en carne propia. Goytortúa crea a Pensativa y Roberto como antítesis de cada uno. Mientras Roberto se presenta como una persona racional y calmada bajo cualquier circunstancia, la realidad es totalmente distinta. Roberto es una persona extremadamente emocional y actúa sin racionalizar sus acciones —elemento del que se hablará más adelante. Pensativa es una mujer muy seria, el sobrenombre de Gabriela Infante es adecuado ya que refleja su comportamiento y apariencia. Además de ser descrita como una madona con un cutis perfecto, al verla por primera vez Roberto comprendió instantáneamente porque Pensativa se llama así. Roberto la describe de tal manera: “Se erguía ante mí sin orgullo pero sin calor y la sentí lejana, como si yo no hubiera sido para ella, y conmigo toda la Rumorosa, otra cosa que una viñeta. Entre ella y yo se alzaba una cortina translúcida, un cristal que la transformaba en intocable” (13). Pensativa aparenta estar casi como perdida en sus pensamientos, un telón transparente separa a Roberto de Pensativa. Este telón que los separa representa la distancia entre las experiencias vividas por Pensativa y su gente durante la Guerra Cristera y la vida citadina, lejos de todo lo que ocurrió en la región durante el conflicto. Roberto es incapaz de acercarse a ella o entrar al mundo de Pensativa porque Roberto no cabe fundamentalmente dentro del mundo cristero. Aunque al final Roberto consigue enamorar a Pensativa, durante su primer encuentro, Roberto nota de Pensativa: “Su amabilidad no supo disimular por mi oído algo como el eco de un íntimo desdén que vibraba en aquella voz serena, pero teñido como por el reflejo de una pasión lejana e indescifrable” (15). Desdén y pasión son

palabras que sobresalen en la observación de Roberto, un desdén hacia algo desconocido (por lo menos por Roberto) —ese desdén sale a raíz del origen de Roberto. No como hijo natal de pueblo, sino su origen citadino y representante de la ciudad. Adicionalmente, la pasión indescifrable que nota Roberto es la pasión que sintió Pensativa durante la Guerra Cristera por la causa y por la venganza que realizó —cosas obviamente desconocidas para Roberto, pero importantes para comprender cómo la gente recuerda la guerra. Pensativa, detrás de ese telón sigue recordando el pasado, reviviendo los dolorosos eventos y los sentimientos pasionales y rencorosos de esa época.

Para recalcar, la raíz del desacuerdo entre Pensativa y Roberto es la presencia de la ciudad que emana de Roberto. Pensativa es clara en esto. Pensativa ve a los hombres de la ciudad como dandis, resaltando la importancia de la masculinidad vista a través de la creación cristera —postulando así un ideal masculino cristero— y ejemplificado por el otro santo de la novela, Carlos Infante. La creación de la masculinidad cristera se asemeja a los tipos de creaciones de la masculinidad del siglo XIX, durante el fervor y la cuestión de la creación de la nación (Peluffo). Peluffo argumenta que, en el proceso de crearse como naciones, América Latina presentó varios ideales masculinos reproductivos para la propagación de la nueva nación. De tal manera, Goytortúa basa su creación del ideal masculino en los ideales masculinos creados durante la Guerra Cristera. Estos ideales se basan en la idea que, para demostrar su hombría, los hombres del occidente y bajío mexicano necesitaban irse a pelear en la lucha religiosa y si no, no eran hombres (Arias). En otras palabras, lo que la masculinidad cristera buscaba no era simplemente valentía sino, más que nada, convicción profunda, una convicción que disponía con la capacidad de pelear por ello hasta la muerte. Sin embargo, Roberto desconoce totalmente de esa convicción que nació desde y fomentó la guerra religiosa y es precisamente por qué Pensativa lo desdeña al

principio. De esta manera, la conversación que tiene Roberto con Pensativa sobre la cuestión de la suciedad del lodo y su regreso al Plan de Tordos es significativo. Al decirle a Pensativa que él no saldría esa noche de tormenta por el lodo, Pensativa le responde, “—Lo creo — replicó Pensativa, con un leve gesto de desdén—. A los hombres de la ciudad les disgustan las incomodidades” (17). Pensativa señala que no se sorprende que Roberto tiene un problema con el lodo porque, por ser de la ciudad y ser, como yo denomino, dandi, tiene una aversión natural a las incomodidades y a la suciedad del rancho. Es reveladora la forma en que Pensativa ve a la ciudad y a sus habitantes. Para ella, la ciudad representa el polo opuesto a la realidad de carencia que se encuentra en el campo y que complican la vida de cierta manera.

Mientras Roberto vive en la casa de su tía con relativa comodidad, Pensativa y su gente vive lejos de todos en una hacienda carcomida y en total ruina. Hasta en la primera descripción de la morada de Pensativa, Goytortúa crea un ambiente de total destrucción y melancolía. Se describe de tal forma: “Por fin vimos una luz parpadeante. Una descarga eléctrica iluminó un viejo edificio, bajo, coronado de los puntiagudos merlones de la colonia y asentado en un leve repliegue del terreno. Era la hacienda, y su presencia torva, delatada por los relámpagos, me oprimió el corazón” (28). La imagen que crea Goytortúa de la hacienda es de un sitio macabro. El relámpago aluzando el edificio torvo recuerda a las imágenes de novelas decimonónicas de talla gótica/romántica en donde el sitio tiene una monstruosidad casi inhumana. Lo espantoso que evoca la hacienda, no es necesariamente la condición del edificio, sino la inconciencia de lo sucedido en esa tierra. El monstruo que se encuentra es la Guerra Cristera que ha devastado la región y dejado nada más que ruinas. Roberto puede sentir que algo pasó, sin embargo, es incapaz de comprender los eventos destructores en la región porque no tiene la memoria colectiva de la guerra necesaria para comprender su totalidad. Para él, la hacienda es

simplemente una ruina como cualquier otra cuyo apogeo ha terminado. Asimismo, debemos ver la conexión que Goytortúa hace en los elementos arquitectónicos de la hacienda. Al mencionar como la hacienda está coronada por merlones puntiagudos de la colonia, el autor hace referencia a como el edificio tiene elementos defensivos y si vemos a la Guerra Cristera como movimiento que recuerda a los tiempos de cuando la Iglesia católica reinaba sin impedimentos, lo que hace Goytortúa es recordar el mítico pasado del México hispano. La forma de castillo recuerda a Castilla, a lo español y su conexión con la religión, siendo un pilar fundamental del gobierno y sociedad virreinal de Nueva España. Es una alusión a lo que se podría ver como la esencia del carácter mexicano desde una postura religiosa y tradicional. Esto es de esperar ya que muchos cristeros se levantaron en contra del gobierno posrevolucionario con la idea de que estaban protegiendo la patria y la esencia mexicana. No obstante, la hacienda representa otro pilar central en el desarrollo de México y está en ruina completa:

[n]o puede negar, penetrando en el patio del Plan de los Tordos y aspirando el olor de ruina que exhalaba la construcción que era bien triste la morada de Pensativa. Adiviné, más que vi, habitaciones sin techo, muros empenachados de yerbajos y por todas partes el abandono y la miseria. La gente que nos rodeó no estaba mejor que el caserón. Una docena de hombres, casi todos inválidos [...] Tres mujeres avejentadas por las fatigas, se envolvían rebozos maltratados [...]. (28)

El Plan de los Tordos, en toda su ruina simboliza la ruina del campo y la destrucción de lo que para un sector de la sociedad mexicana significaba lo que era ser mexicano. Es simbólico que la hacienda está habitada por inválidos desposeídos de Jalisco en una tierra lejana en el hogar ancestral de una mujer santa, también de Jalisco. Es un regreso al origen de la familia Infante, el seno familiar que había sido abandonado y simbólicamente son los vestigios de un tiempo

pasado ya muerto o moribundo. Pensativa como personaje literario representa lo que se puede ver como la antigua clase aristócrata de México que se vio desarticulada después de la Revolución. Como Nicolás Larín y Álvaro Ruiz Abreu demuestran, la clase hacendada a cierta medida sí se vio involucrada en los procesos de retención de poder que, junto con la iglesia, se veían cada vez más amenazadas por los cambios estructurales que destronaban su hegemonía sobre la tierra y concentraba el poder en el gobierno secular central. Es esencialmente un llamado al pasado mítico de la tierra y por ende la guerra. Para la consciencia cristera, el conflicto fue algo justo porque estaban protegiendo la esencia de la comunidad, la religión. Es un llamado a la memoria colectiva de la región —todos en la comarca entienden el origen mitológico de la región y mantienen elementos importantes que evocan ese legado pasado en la memoria —como la hacienda de Pensativa, Plan de los Tordos y el Huerto de los Condes.

Ahora bien, regresando al punto del matrimonio inviable entre Pensativa y Roberto, punto central de la novela. El matrimonio jamás podría efectuarse porque vienen de dos mundos ideológicos incompatibles. Concretamente, no se puede efectuar porque el punto de referencia de la comunidad ya no es la memoria del pasado previo a la Revolución, de lo cual sería impreciso decir que la Guerra Cristera buscaba regresar al pasado anterior de la Revolución. Es más preciso decir que la Guerra Cristera es una contrarrevolución que buscaba crear su propia subjetividad cultural partiendo desde la guerra y que exaltaba el ambiente rural. Veamos lo que Pensativa dice sobre los hombres de la región y los hombres de la ciudad, ella dice: “Hay hombres que hablan por hablar —asintió ella, con un deprecio que me heló—. Hombres cuya sangre es agua. Por fortuna en esta comarca abundan los valientes que lo dejaron todo por defender su fe” (18). Como mencionado antes, Goytortúa hace referencias a la idea de que los hombres de la ciudad no tienen convicción ni conocimiento ni siquiera de lo que hablan, hablar por hablar. Roberto

ejemplifica esto, cada vez que abre su boca parece que dice cosas solo por hablar y termina con la proverbial pata en la boca. Pensativa le hace muy claro a Roberto que ella aprecia a los hombres de la comarca porque tuvieron las convicciones de pelear por la causa religiosa. El desdén de Pensativa matiza el otro problema que tenía México durante esa época: las comunidades rurales y como satisfacer y cumplir con las demandas y necesidades de dichas comunidades. Roberto es incapaz de entender la razón por qué los ciudadanos de Santa Clara y otras comunidades cristeras se alzaron en contra del gobierno porque no entiende la subjetividad cultural de la comunidad —una subjetividad basada en lo religioso y campesino. Son estas convicciones y la memoria colectiva de lo que significó participar en la Guerra Cristera lo que separa a Roberto y Pensativa. Y, sin embargo, Roberto exhibe arrogancia hacia el tema de la condición de lo sucedido, dice “[...] pensé en que la ciudad dota al hombre de una gran sabiduría y que esta sabiduría iba a impedirme ser víctima de las fantasías de las mujeres de la Rumorosa y precaverme de caer en la esclavitud de una mujer en verdad sin nombre, hermana de un ahorcado y que vivía rodeada y protegida por una banda de forajidos” (19). Roberto está totalmente convencido que la sabiduría de la ciudad va a prevenir su caída en el mundo cristero, su tono es arrogante y es precisamente este punto por qué Roberto jamás llegará a entender completamente la realidad cristera y el mundo de Pensativa. Roberto no puede o es incapaz de empatizar con los cristeros y sus motivaciones por completo. Su incapacidad de empatizar con el movimiento cristero es síntoma de la influencia de la ciudad.

Es sumamente interesante como la memoria e historia de la guerra le es negado a Roberto. Roberto tiene una recolección vaga de lo que fue la guerra y cómo impactó su comunidad. Para ejemplificar, veamos la advertencia que le da el doctor familiar sobre como navegar el tema de los cristeros:

No hables de él [Cornelio] ni de sus amigos. Podría costarte caro. Esta zona produjo cristeros a millares y aún hoy el pueblo está profundamente dividido. ¡Lo que vi en esa época, muchacho! No sé cómo puede haber gente que desee jamás la guerra civil. Nada hay más atroz que una lucha como la que tuvimos aquí, en la que la muerte se escondía tras cada roca, en la que las familias luchaban entre sí. Creo que jamás se han cometido crímenes tan espantosos como los habidos en esta lucha y preferiría emigrar que ver nuevamente esas escenas. (22)

El doctor le advierte a Roberto que no hable sobre la guerra en el pueblo, le informa que fue un evento tan atroz que no le gustaría recordarlo. Sin embargo, al no decirle a Roberto lo que sucedió en la región solo consigue fomentar el misterio del conflicto y especulación sobre la relación que Pensativa tiene con el conflicto. El doctor resalta elementos importantes como el nivel personal del conflicto que historiadores como Jean Meyer ya han mencionado y temas que otros autores como Rulfo y Yáñez han tematizado en su literatura. Familia contra familia, una comunidad dividida en facciones, una cristera y otra federal. Al no revelarle a Roberto la historia de lo que pasó en su pueblo natal, se le está negando acceso a la memoria colectiva de la comunidad. Ahora bien, la novela de Goytortúa debate entre el olvido y el recuerdo. Es importante señalar como la novela oscila entre estos dos aspectos ya que refleja la realidad de la Guerra Cristera. Como Álvaro Ruiz Abreu y otros investigadores han señalado, hay una gran discrepancia en la memoria histórica de la Guerra Cristera en las narrativas oficiales. No es decir que no se estudia la Guerra Cristera, Jean Meyer inició el campo académico en seriedad y varios historiadores y críticos han contribuido al campo dinámico de la Guerra Cristera. Lo que pasa es que fuera de las regiones más afectadas por la Guerra Cristera sigue siendo ninguneada a nivel institucional. No existen monumentos y marcadores de memoria colectiva reconocidos que

conmemoran la Guerra Cristera fuera de las tierras cristeras³⁰. Por lo tanto, Goytortúa está claramente debatiendo como se ha recordado la guerra ya desde su temporalidad, ¿olvido o memoria? Lo que parece señalar Goytortúa es esa dialéctica entre el olvido institucional y la memoria regional que mantiene viva la Guerra Cristera. Por último, es interesante lo rápido que sucedió el olvido institucional, 15 años después de la Guerra Cristera, la contradicción entre la memoria y el olvido ya estaba siendo representada en literatura como la de Goytortúa. Como agente de los poderes centrales Roberto simboliza ese impulso de olvido, llega hasta tratar de destruir físicamente vestigios de la guerra —el huerto, la hacienda etc., temáticas que se analizan más adelante. Pero la comunidad no quiere olvidar y nunca lo podrá hacer.

Ahora para entender como la Guerra Cristera ha impactado la memoria colectiva debemos ver como la comunidad se ha rearticulado a partir de la guerra. En la narrativa de Goytortúa vemos que la memoria colectiva de la comunidad ahora se basa en la memoria de la Guerra Cristera, esto explicaría por qué Roberto es incapaz de comprender las nuevas dinámicas de poder que surgieron durante la guerra religiosa. Durante toda la novela Roberto trata de afirmar su estatus social, lo vemos en como Roberto ve a Basilio como un malandro o bandido, lo describe como un hombre horroroso con maldad en la mirada. También en la forma que habla sobre la gente con quien Pensativa vive en el Plan de los Tordos, usando lenguaje peyorativo y evocando las estructuras sociales tradicionales jerárquicas. Roberto resalta el contraste entre la clase social de Pensativa y la gente con quien vive, diciendo: “La vida que usted lleva no es natural para una mujer de la clase a la que usted pertenece” (47). Habla despectivamente de la

³⁰ Por todo Jalisco, desde aproximadamente 2005, se ha invertido mucho en el turismo religioso. Hoy en día se pueden visitar varias capillas conmemorando mártires canonizados de la Guerra Cristera. Además, la catedral metropolitana alberga las reliquias de los santos y en las periferias de Guadalajara se encuentra uno de los santuarios religiosos más grandes de América Latina, hasta la fecha en 2024, sigue en construcción. Asimismo, en Guanajuato tenemos el Cerro de Cubilete, monumento al Sagrado Corazón, el Cristero Redentor mexicano.

decisión que ha tomado Pensativa de vivir en ese lugar macabro con ex-cristeros humildes porque, a su parecer, no es adecuado que una mujer de clase alta viva en condiciones de pobreza. Después de interrogar más el asunto, Roberto continúa: “Todo en usted revela a la mujer fina, a la mujer habitada a las comodidades y a la vida de sociedad. Y ha venido usted a encerrarse en este páramo, en un edificio desmantelado, con gente todo lo buena y valerosa que se quiera, pero inferior hasta la exageración” (47). La visión que tiene Roberto de Pensativa se basa en las ideas hegemónicas de la sociedad campestre a la que él estaba acostumbrado. Esto también toma en cuenta el elemento racial ya que, como Margarita León Vega señala, Pensativa es un ideal femenino basado en el arquetipo blanco eurocéntrico del occidente de México cuyo estatus social es representado como más alta que las mujeres cristeras, mestizas que quedaron discapacitadas debido al conflicto y que ahora viven en la hacienda con Pensativa.

Asimismo, Roberto recalca la clase social de Pensativa a pesar de dejarla turbada diciendo: “En todos sentidos es inferior esa gente —afirmé—. Desde luego, por el rango. Sobre el portón he visto un escudo de armas [...] Puesto que es el de su familia ¿o no lo es?, significa un modo de vivir superior al de los gañanes que tiene recogidos usted” (47). Es sumamente interesante como es Roberto quien reafirma los antiguos estatus sociales y no Pensativa. Es él quien evoca el antiguo pasado hacendado, romantizando e imponiendo las divisiones sociales de antaño siendo él quien se supone es el culto ciudadano. Podemos observar que esto pasa porque el punto de referencia de Roberto es la época antes de los conflictos armados. Sabemos que pasó la Revolución y la guerra religiosa en la Ciudad de México de lo cual significa que su memoria de Santa Clara es una creación bucólica del pasado en donde para él los sistemas sociales de antaño siguen en vigor. Pese a lo que piensa Roberto, las estructuras sociales de Santa Clara han sido desmanteladas en cierto sentido y ahora no hay una división fuerte entre las élites rurales y

los campesinos, según la creación de Goytortúa. Goytortúa parece insertar su visión de las divisiones sociales y postula que, con la Guerra Cristera, esas divisiones han disminuido. Pensativa, cuyo linaje se presenta aristocrático, no cree en esas divisiones tanto como Roberto, cuya visión ciudadana mantiene las rígidas estructuras sociales. Goytortúa invierte la expectativa del lector y, con tono compasivo hacia los cristeros, presenta a la comunidad cristera como más ilustrada que la ciudad. Ellos ya han dejado esas antiguas diferencias que fueron superadas con la ayuda de un enemigo y causa común —siendo el gobierno federal y la Guerra Cristera, respectivamente. Roberto es incapaz de entender esos cambios monumentales porque no forma parte del colectivo y la memoria colectiva de la comunidad.

Aunque es cierto que en la guerra sí hubo participación de diversas clases, Meyer señala que la clase hacendada aportó dinero más que nada y, en algunos casos, se aliaron con el gobierno federal. Pero la narrativa que Goytortúa crea hace que el lector tenga una visión distinta a la de otros textos. Aunque Ruiz Abreu declara que el texto de Goytortúa es ambiguo hacia la Guerra Cristera, esa ambigüedad no es muy evidente si analizamos como Goytortúa trata de mostrar las diferencias entre la ciudad y el campo en como articulan las divisiones sociales. En mi interpretación de la novela, no veo la ambigüedad que argumenta Ruiz Abreu porque veo que pese a los intentos de Roberto de afirmar la superioridad de la ciudad y, por ende, la Revolución, es Roberto quien termina sin nada y la comunidad cristera con su nueva mitología sigue igual. Para explicar, la forma que termina la novela —Roberto destrozado por haber perdido a Pensativa para siempre y Pensativa convirtiéndose en monja— no desmonta o critica la mitología de la Guerra Cristera. A través del dialogo de Roberto, Goytortúa sí hace críticas sobre lo inadmisibles que fue la guerra y hay varios instantes en donde Roberto declara que lo que se necesita hacer, para mejorar las condiciones psicológicas del pueblo, es olvidar. No obstante, la

narrativa de Goytortúa no llega a eso. La meta del personaje principal masculino de Goytortúa era salvar a Pensativa de su pena y borrar la memoria de la guerra en ella, algo que nunca consigue. De hecho, al hacer que Pensativa se vaya a Europa para convertirse en monja Goytortúa cumple con el deseo de Pensativa y en efecto solidifica las memorias creadas en la comunidad de la mitológica Generala, suprema representante de los valores cristeros. Se deshace del individuo falible y deja que la comunidad continúe con la mitología sublime y mística de la Generala —deja de ser persona para hacerse símbolo. A pesar de la crítica que hace Goytortúa en algunos puntos de la novela que contribuye a la ambigüedad que menciona Ruiz Abreu, me parece que gran parte de la novela termina explicando como veían los cristeros el mundo en una forma que puede fomentar empatía en el lector. Asimismo, al presentar a Roberto como un personaje poco agradable y arrogante limita la posibilidad de que el lector se relacione con él. Creo que Goytortúa reconoce que la ciudad y la Revolución ha ganado pero que todavía está el sentido de que Goytortúa añora esa mitología cristera. Al no finalizar la novela con Pensativa, casada en la ciudad, viviendo un mundo totalmente opuesto al mundo cristero, Goytortúa insinúa la continuación de esa memoria en la región cristera. En mi lectura, hace que el texto carezca de ambigüedad.

La semiótica cristera de *Pensativa*

Es importante subrayar que la comunidad cristera de la novela, a pesar de declarar ser feliz que la guerra civil ha terminado, sigue añorando o recordando ese pasado. Es una memoria dolorosa que hostiga a la comunidad pero que ha llevado a la creación de nuevas tradiciones y costumbres que ya no evocan un pasado antiguo, sino que nacen desde la misma Guerra Cristera. Elizabeth Jelin enmarca un concepto importante para la memoria, ella dice:

Las memorias son procesos subjetivos e intersubjetivos, anclados en experiencias, en ‘marcas’ materiales y simbólicas y en marcos institucionales. Esto implica necesariamente entrar en el análisis de la dialéctica entre individuo/subjetividad y sociedad/pertenencia a colectivos culturales e institucionales. (25)

La memoria como creación, se basa en experiencias ancladas en la subjetividad de un individuo o colectivo/comunidad, formando una intersubjetividad que crean su propia semiótica produciendo marcos de pertenencia a un endogrupo y la creación de un exogrupo. La comunidad de Santa Clara ha creado sus propias experiencias intersubjetivas que han materializado una nueva semiótica grupal y cultural. Esa semiótica la vemos en la creación de órdenes religiosas paralelas a la jerarquía eclesiástica institucional, nueva significación del medio ambiente y la creación de nuevas tradiciones que refuerzan las experiencias del endogrupo cristero. Por ejemplo, la creación del concepto de los puros, ex-cristeros que siguen viviendo como durante los tiempos de la guerra Cristera. Hablando sobre Cornelio, Jovita dice: “Nunca baja de la sierra [...] Vive en un ranchito en las Piedras Coloradas y no viene a Santa Clara ni por el señor Arzobispo” (17). La razón porque Cornelio vive alejado de todos es porque está en desacuerdo con los arreglos de paz entre la Iglesia Católica y el gobierno federal. Pero no es un simple desacuerdo, Cornelio y sus hombres han creado todo un sistema de nuevas creencias, basadas en la Guerra Cristera evocando sus propios usos y costumbres y comunicando así una distinta forma de ver el mundo. Cornelio dice: “Soy el general [...] Seguimos como cuando andábamos en la cruzada. Quedamos siete cristeros. Todo se hace aquí al toque de corneta y se le debe obediencia al superior jerárquico” (68). En esencia lo que ha creado Cornelio es un monasterio de cristeros, apartados de los centros poblacionales pero que guardan la esencia de la guerra. Goytortúa muestra que la semiótica ha cambiado. Antes de la guerra religiosa, los centros de religión eran

los monasterios y conventos de la iglesia católica. Este cambio implica que la cosmovisión de la comunidad ha cambiado o se ha creado algo totalmente distinto.

El monasterio de cristeros ya no evoca las antiguas órdenes que llegaron a México durante la colonia y que se habían formado en Europa en siglos anteriores, lo que está en Santa Clara nace directamente de la Guerra Cristera. Tiene todos los elementos de la creación de una nueva institución, hasta con sacerdotes que existen fuera del orden eclesiástico católico como el padre Ledesma. Ledesma es un padre cristero que fue ejecutado, pero sobrevivió y continuó con la lucha a pesar de casi haber sido ejecutado definitivamente por el gobierno federal. Tienen su propia ideología establecida, con literatura e iconografía: “[...] una mesa con un quinqué, otra con libros de apologética y con hagiografías; un rústico trastero y tres cuadros: el del Sagrado Corazón, el de Nuestra Señora de Guadalupe y la fotografía de Padre Pro. En un marco dorado, único, estaba el retrato de Carlos Infante” (67). Vemos como Cornelio tiene apologética³¹, textos religiosos que funcionan para dar explicación o defensa por una postura religiosa, en el caso de los cristeros esa apologética se aplica a la defensa de su convicción religiosa que desató una guerra desastrosa para todos. La hagiografía se usa para aprender sobre la vida de los santos, presuntamente para comparar las vidas de los cristeros más puros y fervientes con los santos de la biblia para darle más significación a las gestas de la guerra. La hagiografía también funciona para proveer modelos cristianos para vivir virtuosamente. Además, la decisión de tener esas tres imágenes es sumamente simbólica ya que representan las tres figuras más importantes de la Guerra Cristera. El Sagrado Corazón simboliza el amor eterno a dios³² cuya interpretación se conecta con el amor eterno a la causa religiosa, la promesa que ha hecho Cornelio y los otros

³¹ Apologética también se usa para explicar la fe a no-cristianos, se usa para la defensa del cristianismo.

³² “Dios es Amor” (1 Juan 4: 8)

cristeros de seguir con la lucha. Adicionalmente, alude a uno de los lemas más importantes de la Guerra Cristera — Viva Cristo Rey. Desde otra dimensión, la ubicación del ficticio pueblo de Santa Clara en San Luis Potosí, pero en el antiguo real camino de Guanajuato, toma otro sentido. Fue en Silao, Guanajuato en el Cerro del Cubilete en donde religiosos fervientes y sacerdotes católicos decidieron conmemorar al Sagrado Corazón en el año 1920. Y fue justo en este sitio en donde se consagró a Cristo como Rey, esencialmente declarando a Jesucristo, Rey de México. Existió una estatua de Jesús con una placa declaratoria de Cristo Rey, pero fue destruida en 1928 por el presidente Plutarco Elías Calles como parte de la operación para destruir símbolos católicos durante la Guerra Cristera (Meyer; Larin). El hecho de que Cornelio tiene ese cuadro colgado es una alusión simbólica a ese momento histórico que galvanizó el movimiento cristero, es uno de los nuevos puntos de referencia para los cristeros.

Asimismo, la imagen de la Virgen de Guadalupe es un símbolo importantísimo para el imaginario mexicano. La Virgen de Guadalupe ha sido una imagen evangelizadora por siglos, sin embargo, fue el papa Pío X que la proclamó Patrona de toda la América Latina y luego el papa Pío XI le extendió el título a Patrona de todas las Américas, después consiguiendo el título de Emperatriz de las Américas a merced del papa Pío XII (Quero). En la primera parte del siglo XX las instituciones eclesásticas elevan varias veces el estatus de la Virgen de Guadalupe, pero dentro de México, esto había sido un proceso atado a los mitos fundacionales de la nación del siglo XIX. El proceso de apropiación de la imagen de la Virgen de Guadalupe inició después de la guerra de la Reforma, un momento histórico precursor al movimiento cristero. Jorge Traslosheros señala que el proceso de la apropiación de imagen de la Virgen de Guadalupe como imagen nacional es relativamente reciente pero importante para entender parte de la fundación

mítica de México. Traslosheros dice que, por ejemplo, las peregrinaciones a la basílica de Guadalupe:

iniciaron en 1863, cuando dio inicio la reforma de la Iglesia católica de México, una vez concluido el proceso de disolución del viejo orden patronal del régimen novohispano. Una forma de ser reclamada en su momento por el naciente Estado nacional y cuya culminación fue la separación de la Iglesia y el Estado, plasmada en la constitución de 1857 y las subsecuentes Leyes de Reforma. (111)

La reforma eclesiástica buscaba crear un nuevo orden y cambio dentro de la sociedad mexicana para mantener su relevancia. Esto implica una necesidad de formar parte del carácter nacional ya que, en términos legislativos y oficiales, la Iglesia y el Estado habían sido separados y los antiguos privilegios que la Iglesia había gozado durante todo el periodo novohispano había, por lo menos legislativamente, llegado a su fin. Igualmente, el uso de la imagen de la Virgen de Guadalupe es debatido por intelectuales mexicanos del siglo XIX, debatiendo si la imagen era representativa de México o si representaba el antiguo orden novohispano o español. La Iglesia católica de su parte subrayó su postura declarando en esos debates que fue “en virtud de ella, que México fue liberado de las cadenas de la idolatría” (Traslosheros 124). En efecto glorificando el proceso doloroso de evangelización y contribuyendo a la mitología del mestizaje de la nación, real y metafórico. La Iglesia se ve como parte fundamental del nacimiento de México, declarando: “Es la Virgen quien encarna el proyecto de independencia del ‘noble anciano’ don Miguel Hidalgo y Costilla, quien guía el destino de la patria hacia el progreso, en orden y en paz” (Traslosheros 124). Enlazando a los héroes nacionales de la insurgencia independentista y la mitología de la independencia, la Iglesia argumenta que, desde la perspectiva de la nación, el carácter católico y guadalupano siempre ha sido parte de la nación. De esta manera, la imagen de

la Virgen de Guadalupe en la casa de campaña de Cornelio es simbólica porque referencia a la creencia de los cristeros que ellos son los que en realidad están protegiendo a México.

En varios instantes, Goytortúa muestra a los cristeros como gente defensora de México, un sentimiento sumamente común entre las comunidades cristeras según Meyer. Además, Cornelio habla de por qué ha decidido vivir como monje y no bajar a Santa Clara, dice:

Ni en Santa Clara ni en ningún otro lugar donde se haya perdido la fe —replicó Cornelio, con un dolor inocultable en la voz— Ya no hay fe en México. El clero es el primero en dar el ejemplo de sumisión a los herejes. Los sacerdotes se han olvidado de los Libros Sagrados y los obispos han firmado la paz con los amorreos. (Goytortúa 71)

Cornelio critica severamente al clero mexicano institucional porque siente que el clero ha abandonado las enseñanzas religiosas y, desde una perspectiva real, la iglesia sí abandonó a los cristeros. Debemos recordar que la iglesia jamás consultó con los cristeros antes de firmar los acuerdos de paz con el gobierno federal. El fin de la guerra le llegó por sorpresa a los cristeros y pese a la supuesta amnistía proporcionada por el gobierno federal, en los años después de la guerra aproximadamente 5,000 ex-cristeros fueron asesinados (Meyer). De esta lógica, es razonable que Cornelio, como muchos otros que pelearon en la guerra como cristeros, se sintiera traicionado por la mera entidad que peleó para defender. Por ende, Cornelio siente que México ha perdido su fe y su naturaleza nacional. La evocación de las historias bíblicas, como la de los amorreos, un pueblo canaanita de la antigua Canaán/Palestina, referida como belicoso en el Antiguo Testamento es sugestivo de como Cornelio ve a la relación entre el pueblo cristero y el gobierno federal. Cornelio solapa la mitología bíblica de los israelitas del nacimiento del Reino de Israel con la de la causa de los Cristeros. Se puede decir que ve la causa cristera como un momento fundacional para un nuevo Jerusalén. Es dándole una nueva semiótica a la Guerra

Cristera para los cristeros. Esa semiótica evoca una memoria colectiva que conecta a los cristeros con la memoria colectiva del mundo católico y cristiano remontado a un pasado mitológico. Ahora bien, no se puede decir con certeza si Goytortúa tenía la intención de representar y crear estas alusiones bíblicas ya que no hay bibliografía suficiente que detalle la vida y forma de ver el mundo del autor. Si nos basamos en la hipótesis de Zanotelli Correa en donde postula que Goytortúa no es una persona real sino más bien un grupo de católicos llamado el Priorato de Jesús, podría ser que el uso de la mitología bíblica es intencional. Según Zanotelli Correa, el grupo se formó con la expresa intención de crear literatura y ganar premios literarios usando modelos católicos para así mantener la presencia católica en la literatura mexicana. Sin embargo, se tendría que hacer una investigación profunda en San Luis Potosí ya que el estado de San Luis Potosí mantiene un archivo general que sería útil. No obstante, lo más significativo de la creación de Cornelio es que Goytortúa es consciente de la cosmovisión a pesar de no tener una conexión directa al conflicto. Recordemos que gran parte de la novela de Goytortúa nace de las historias orales de los amigos de Goytortúa y una reconstrucción sociohistórica minuciosa de la guerra (León Vega).

Regresemos a la tercera imagen que Cornelio tiene, la del Padre Pro. El padre Pro, José Ramón Miguel Agustín Pro Juárez (1891-1927), es un personaje importante para la Guerra Cristera ya que su ejecución y su elevación a mártir marcó un cambio en la Guerra Cristera que impulsó a más combatientes a unirse al conflicto religioso. El padre Pro nunca tomó armas en contra del gobierno, su trabajo durante la guerra fue proveyendo eucaristía y sacramentos clandestinamente, como parte de la Sociedad de Jesús. Sin embargo, fue ejecutado porque se la acusó de formar parte del intento de asesinato de Álvaro Obregón en 1927. Su imagen es de suma importancia para los cristeros y las comunidades cristeras porque el gobierno federal

circuló imágenes de su ejecución como advertencia a los católicos radicales. No obstante, tuvo el efecto opuesto que buscaba el gobierno federal. Atrajo a muchos más combatientes cristeros y tuvo un efecto propagandístico a favor de los cristeros (Romo Mellid). Entonces la imagen de Padre Pro en la casa de campaña de Cornelio simboliza esa convicción por la lucha cristera porque como el Padre Pro murió haciendo su trabajo religioso sin arrepentimiento, establece el modelo para seguir de Cornelio. Adicionalmente, ejemplifica la nueva semiótica creada después de la Guerra Cristera, los modelos de la fe ya no son los sacerdotes de la iglesia católica sino los que pusieron sus vidas en riesgo por la defensa religiosa. La imagen de Padre Pro pierde significado fuera del contexto cristero, no es como la imagen de un arzobispo o el Papa que todos entienden lo que la imagen y posición simboliza. El padre Pro en realidad solo tiene su subjetividad dentro de los círculos cristeros y es por esta razón que a Roberto no le llama la atención al ver la imagen del padre Pro entre la imagen de la Virgen de Guadalupe y el Sagrado Corazón. No entiende lo que significa para la memoria colectiva de las comunidades cristeras.

De la misma manera, la imagen de Carlos Infante en un cuadro de marco dorado es representante de la mitología local, el líder local de la región que dio la vida para la causa religiosa. Se puede ver como un santo de la Guerra Cristera, un tema que se tratará más adelante con la imagen de Pensativa —la Santa viva de la comunidad. De tal manera, no es de esperar que Roberto no entienda la nueva semiótica de la comunidad porque es incapaz de asimilar la memoria colectiva del endogrupo y dicho grupo no lo quiere dejar entrar porque es ciudadano y por ende un enemigo de todos los valores de la comunidad cristera. Por eso la declaración de Roberto al inicio de la novela es irónica. Al inicio cuando dice que nada ha cambiado en el pueblo y también cuando declara que Cornelio sigue siendo el mismo de siempre, es totalmente falso porque todo ha cambiado. Roberto no entiende lo que pasó en la región y no lo capta hasta

el momento que habla con Cornelio en las Rocas Coloradas: “¿Aquel era Cornelio, mi compañero de juegos? La guerra lo había transformado en este loco sediento de sangre, soberbio, que soñaba con el exterminio de sus enemigos” (Goytortúa 72). No es hasta este momento que Roberto logra captar por lo menos una parte del monstruo que fue la Guerra Cristera para todos los que la vivieron en carne propia.

La creación de nuevos signos de permanencia entra dentro del ámbito de la creación de nuevas tradiciones. Para esto, podemos ver a la clase de boda que Pensativa pidió cuando aceptó casarse con Roberto. Primero, vemos otra vez la oposición entre la ciudad y el campo, Pensativa quiere hacer el noviazgo como se hacía antes, ella dice: “¿Tanta prisa? [...] No, no me gustaría un casamiento precipitado. ¿No cree mejor que sigamos las viejas costumbres, que imponen un largo noviazgo?” (Goytortúa 123). Aquí vemos un ejemplo de oposición de creencias y costumbres entre Pensativa y Roberto. Mientras él busca casarse con ella lo más pronto posible, ella quiere seguir con las tradiciones de antes, indicando una continuidad con el pasado. Es importante recordar que la memoria de un pueblo siempre busca crear lazos en el presente con el pasado para dar y fortalecer legitimidad a la comunidad (Anderson 86). Asimismo, la escena discutiendo qué tipo de boda será es sumamente importante.

—[Pensativa] ¿Se opondría usted a que nos casáramos a lo cristero?

—[Roberto] ¿A lo cristero? Ignoro cómo será eso.

—[Pensativa] Quiero casarme como se usaba cuando la persecución. De noche o a la madrugada, sin lujo, en una casa particular.

—[Roberto] Podemos casarnos en la Rumorosa —exclamé entusiasmado por el romántico proyecto.

—[Pensativa] ¡Oh! Sí. Y nos casará el padre Ledesma. (124)

El matrimonio o la boda cristera, efectuada en la noche o al alba, es un ejemplo importante de la creación de nuevas tradiciones. Este estilo de boda no existía antes de la Guerra Cristera, pero debido a la situación peligrosa de la guerra, muchos se vieron obligados a casarse, bautizar, comulgar, etc. en clandestinidad y típicamente en zonas lejas de las parroquias y centros urbanos o en casas particulares de personas simpatizantes a la causa. Al no reconocer lo que es casarse a lo cristero, podemos analizar y entender a Roberto como miembro del exogrupo porque todo cristero y miembro de la comunidad de Santa Clara, sin importar la facción, entendería lo que significa una boda cristera o lo que es una ceremonia religiosa cristera. Así mismo, el aborrecimiento que tiene Pensativa hacia el matrimonio civil y la certeza que Roberto presenta a que tarde o temprano Pensativa aceptará el matrimonio civil, por lo menos para sus hijos, es indicativo de una oposición importante. A primera vista no parece ser un desacuerdo muy trascendental pero lo que vemos son dos tradiciones importantes de como formar uniones familiares. El matrimonio por la iglesia había sido practicado en México desde la colonia y existió antes del concepto de matrimonio civil. Por siglos era visto como la única forma de contraer matrimonio. La idea de casarse uno al civil no existía porque el matrimonio se veía fuera de la jurisdicción del estado. Sin embargo, con el nuevo estado mexicano posrevolucionario, el estado ahora se ve metido en materias que antes no le pertenecía, por lo menos desde la perspectiva de las comunidades tradicionales y especialmente las cristeras.

Ahora bien, regresando al punto del matrimonio que jamás se podría efectuar entre Pensativa y Roberto. La Guerra Cristera es el ímpetu de la creación de una nueva memoria colectiva, como ya mencionado por Jelin, la memoria nace desde la semiótica, intersubjetividad y la dialéctica entre pertenecer y no pertenecer a un grupo. Desde su regreso a Santa Clara,

Roberto ha sentido una desconexión a la tierra. Roberto dice sentirse como en casa al principio de la novela, es nostalgia por el pasado previo a la Guerra Cristera. En su mente nada ha cambiado y en su memoria todo sigue igual. No obstante, en la comunidad de Santa Clara, al igual que cualquier lugar que pasó la guerra religiosa, mucho cambió a pesar de lo que personas como Roberto y lo que las mismas comunidades digan. Lo que surge de todo el conflicto son nuevas tradiciones y una cosmovisión que parte desde la Guerra Cristera. Por esa razón Pensativa no puede dejar de pensar en el conflicto armado y es la razón por qué Roberto no entiende lo que perturba tanto a Pensativa. A pesar de tratar de destruir elementos y artefactos que evocan la memoria de la guerra, Roberto jamás podrá desarticular la memoria de Pensativa ni de nadie que experimentó la guerra porque la guerra causó una ruptura permanente con el pasado dejando una huella insuperable. La comunidad y su gente han quedado permanentemente impactados por el conflicto y nada podrá quitarles la memoria de ello porque la subjetividad cultural ahora parte desde ese punto. De igual modo que la siguiente cita es importante:

Yo, que deseaba charlar, reír, beber algunas copitas, me sentí intimidado ante los viejos [cristeros], ante aquellos hombres serios, médula de su partido y entregados a una devoción absorbente. [...] Me sentí transportado a la época de los chuanes, a las conspiraciones jacobinas en Inglaterra y lamenté que mi carácter comodín y mi afición a la broma, detonara en la hueste puritana. Pensativa oraba con un fervor que me turbó. Me reproché no estar a su nivel y no ver el matrimonio, aun deseándolo de tal modo [...] (Goytortúa 128).

El carácter de Roberto en comparación al de los cristeros y el de Pensativa es totalmente opuesto. De tal manera que el rezo ferviente de Pensativa lo angustia porque no entiende el fervor religioso que desató la Guerra Cristera en la población. Para Roberto, el mundo de Pensativa es

un mundo extranjero y difícil de comprender. Para entender la mentalidad cristera y las nuevas normas, es necesario entender la memoria colectiva. Aunque es posible que se articulen esas memorias en personas que no experimentaron la guerra o el conflicto, es más impactante y probable que suceda en personas con lazos ancestrales a la tierra, como postula Marianne Hirsch. Para eso, se necesitan artefactos culturales o familiares para transmitir esas memorias a otros. Roberto tiene acceso a esos tipos de artefactos, pero es incapaz de asimilarlas porque se niega a entender la perspectiva cultural de los cristeros. Él se ve como hombre ilustrado ciudadano con la capacidad de borrar todo mal y forjar una narrativa nueva que viene desde la capital. Roberto hasta dice: “Borraré las sangrientas historias y haré un valle de paz” (127). Como el gobierno federal, Roberto busca imponer su visión del mundo sin tomar en cuenta que, a pesar de que las historias y memorias del pasado son dolorosas, los cristeros no buscan olvidar todo eso porque esas memorias son las que los nutren. La ciudad y su impulso civilizador, por decirlo así, implica el olvido, por eso Roberto declara: “Yo solamente tenía ya una cosa que hacer: regresar a México a buscar el olvido” (139). Al descubrir la verdad de Pensativa, que ella es la Generala y que ella anduvo peleando por la causa religiosa, en vez de dejar el pasado ir, es Roberto quien decide no efectuar el matrimonio. Esto es porque Goytortúa está aludiendo a la censura de la Guerra Cristera dentro de las narrativas oficiales emanando de la Ciudad de México. En lugar de tratar de entender la perspectiva de un pueblo, se ha decidido olvidar, pero ese olvido es solo para la ciudad y las narrativas oficiales, el campo sigue con la memoria de la guerra viva.

De esta manera es emblemático lo que el padre Ledesma le dice a Roberto cuando rechaza a Pensativa en el altar: “Villano cobarde —me dijo el padre Ledesma, a guisa de despedida—. Miserable que no sabe admirar las acciones sublimes: vete de una tierra que has venido a entristecer” (Goytortúa 135). Ese vete del padre Ledesma no habla solo de Roberto por

cobarde, sino que es un reproche a lo que representa Roberto. Es una orden de marcha dirigida al poder central de México cuya imagen ha sido manchada para siempre en las comunidades cristeras. El matrimonio entre Pensativa y Roberto jamás se iba a efectuar porque el México después de la Revolución y la Guerra Cristera eran dos mundos totalmente opuestos, con valores y memorias contrapuestos. La memoria de la guerra sigue en la comunidad, pero la existencia del espacio y la cultura de donde nace, no, por lo menos física u oficialmente ya que las narrativas oficiales no reconocen la importancia de la Guerra Cristera para el desarrollo del México moderno. De igual manera, Goytortúa simpatiza con los valores de la Guerra Cristera pero reconoce que no podrá existir en la fundación nueva de la nación —si vemos a la Revolución como otro parto nacional. Pensativa termina como monja en un convento en Bélgica y Roberto termina perdido en la ciudad enajenante, llorando por lo que pudo haber sido su unión con Pensativa y, por extensión, ese México distinto. Roberto termina en el anonimato, pero la memoria de Pensativa persiste en la comunidad de Santa Clara y, además, los cristeros del Plan de Tordos que han regresado a sus tierras natales de Jalisco llevarán la historia de Pensativa con ellos y de esa forma las leyendas sobre ella se extenderán. Así creando una hagiografía de Pensativa o Sor Asunción de las Divinas Llagas, como sucedió en el caso de muchos otros Cristeros.

Antes de continuar, sería prudente hablar sobre la otra dimensión de la memoria que Goytortúa da. Mientras la memoria colectiva ayuda a mantener la memoria de la guerra en comunidades cristeras, también hay un elemento nocivo que se necesita abordar. La memoria colectiva de la guerra mantiene y recrea tradiciones que fundamenta lo que podría verse casi como los cimientos de una nación cristera mexicana. Refuerza la severa división entre el grupo cristero y el nuevo estado nacional. Sin embargo, al mantener esas memorias y no capitular en

favor del olvido, la memoria del conflicto permanece como fantasma estancado. La comunidad, en cierto sentido, es incapaz de mudarse de ese punto. Todo queda atrofiado mientras que el resto de la nación, liderada por el centro, avanza. Es un problema importante ya que el rencor, nutrido por la memoria, se puede ver como impedimento, lo cual efectivamente es. No obstante, podemos verlo desde otra perspectiva, a la vez que Goytortúa argumenta en favor relativo de la guerra, reconoce que la memoria de la guerra es un problema. Asimismo, viéndolo desde el análisis de Doris Sommer en *Ficciones fundacionales*, la novela preserva la memoria colectiva e histórica de la guerra, pero a la vez presenta las relaciones políticas y sociales en diferentes facciones cristeras idealizadas para un pueblo cristero que existe como patria chica o patria regionalizada. De esta manera, la memoria de la guerra se puede entender desde diferentes perspectivas, una que muestra lo legítimamente malo de no olvidar y otra que reivindica esa memoria. Para las regiones cristeras es el último y para la narrativa nacional el primero. De igual modo, debemos recordar que la Guerra Cristera sí fue olvidada a nivel nacional, aunque cuando Goytortúa escribió *Pensativa*, la guerra seguía de alguna forma u otra vigente. De lo cual el argumento de la novela sigue válido, a pesar de la censura institucional, Goytortúa nos dice que las comunidades impactadas no van a olvidar la guerra porque han sido fundamentalmente cambiadas para siempre, algo que sabemos ser verídico.

La sublimación de Pensativa- memoria de la santa viva, mitología nueva

Uno de los aspectos más interesantes de la novela de Goytortúa es la creación del personaje de Pensativa. Gabriela Infante es la heroína de la novela, anda siempre con firmeza y resolución. Lleva una vida ascética, con ningún lujo —ni en la comida, ropa o vivienda. Es una vida exenta de placeres simples, una vida conventual. El ascetismo de Pensativa o Gabriela Infante es tan extremo, desde la perspectiva de Roberto, que es un punto de contención para

Roberto. Más aún, el ascetismo autoimpuesto por Pensativa es la razón por qué Roberto trata de salvar a Pensativa del mundo de Plan de los Tordos y sus alrededores. Él lo ve como una penitencia que ella se autoimpuso para expiar por los pecados de la Guerra Cristera, la muerte del hermano de Pensativa, Carlos Infante. El pecado extremo cometido por Pensativa es la venganza y el proceso vengativo que terminó cegando a Gustavo Muñoz. Debo aclarar que en general, Pensativa no se arrepiente de sus acciones como la Generala porque ve a la guerra como algo justo y por ende sus acciones fueron justas. Pero al realizar una venganza tan personal y con tanta ira en contra de Muñoz para vengar el asesinato de Carlos Infante, Pensativa efectivamente comete un pecado capital. Ahora bien, Roberto piensa que Pensativa vive con gente “inferior” a ella, ya mencionado antes como parte de una penitencia. Sin embargo, Roberto es incapaz de entender que todo lo que hace Pensativa es porque quiere y porque su versión de la fe católica, afectada por la conciencia colectiva de los cristeros, es lo que motiva sus acciones. Su guía es su fe en su versión del catolicismo mexicano y es precisamente esa fe, sublime para los cristeros, lo que impacta a todos los que pelearon con y por ella y los que continúan siguiéndola a pesar de que el conflicto haya terminado.

Es una devoción a su persona, similar a la devoción por su hermano muerto, Carlos Infante, que otros parecen tener también. Pensativa, Gabriela Infante, la Generala —Sor Asunción de la Divinas Llagas. Pensativa es la creación de una santa Juana de Arco mexicana que ejemplifica los valores cristeros, ya sea masculinos o femeninos ya que, como santa Juana de Arco, se vistió de hombre en el combate, representando características importantes como la valentía, el coraje y el liderazgo. Por el lado femenino, la castidad, bondad, abstinencia y empadado con una belleza sobrenatural. Goytortúa consigue crear una hagiografía ficticia basada en la vida de la santa de su propia creación. Hagiografías son textos de suma importancia para

los cristeros y las comunidades religiosas del centro y occidente de México, pero en realidad por todo el México católico. Las hagiografías son antiquísimas, iniciándose durante la época de la iglesia primitiva³³, y cuentan las vidas de los santos, hablan de sus orígenes, sus hazañas, devociones, milagros y terminan con su muerte. En esencia, son biografías santas:

El primer modelo hagiográfico cristiano, el del mártir, nació en el siglo IV como una necesidad de la Iglesia victoriosa apoyada por Constantino. Aquellos que habían muerto por la fe durante las anteriores persecuciones imperiales, se constituían en pruebas fehacientes de una verdad que triunfaba sobre las ‘herejías’ [...] Estos mártires eran los que más se acercaban al modelo del fundador, Cristo [...] (Rubial García 16).

Casi todo santo que sale de la primera generación de la Iglesia católica son mártires de la época de la persecución romana y sus vidas son vistas como ejemplares de Jesús. Son venerados por su devoción a la causa católica y fueron difundidas por todo el Imperio romano y el propósito de las primeras hagiografías es demostrarle al lector cómo vivir según los modelos santos. Las hagiografías evolucionan desde esta versión de la iglesia primitiva, a hagiografías medievales en donde el modelo de santidad muda de lo carismático/martirio a un nuevo modelo de santidad, “el monje, en el cual la caridad, el ascetismo y la castidad, se combinaba con la vida de oración, el retiro monacal y la dedicación al estudio y a la meditación” (Rubial García 17). Esta clase de hagiografía estaba más enfocada en el individuo y la intención de su veneración e inclusión en las hagiografías, ya abundantes durante el medievo, era proveer una especie de guía para vivir piadosamente. Es el objetivo de las hagiografías y dependiendo en la época o la condición del mundo católico, cambian de temas o enfoques para reflejar la condición material de la sociedad.

³³ Término generalmente usado para referirse a los primeros años del cristianismo durante la época de persecución romana.

De esta manera, las hagiografías no son inmunes a las corrientes literarias y géneros narrativos —son adaptables y están en constante cambio. Las hagiografías de la Nueva España, también numerosas, han sido muy poco estudiadas. Los estudios de las hagiografías suelen enfocarse en Europa y los santos que vivieron ahí y el medio oriente, es una perspectiva fundamentalmente eurocéntrica.

Ahora bien, los santos que se leían y estudiaban en Europa también se leían en la Nueva España, pero con el tiempo, la Nueva España produjo sus propios santos con subjetividades locales. Siendo un género literario de suma importancia, hubo cuatro etapas de producción hagiográfica en la Nueva España. La primera exaltó a los primeros misioneros evangelizadores, la segunda produjo muchos más textos, era barroca en estilo y vio “en especial en la literatura hagiográfica, un instrumento ideal para redefinir el papel social de la Iglesia americana” (Rubial García 25). En estas primeras dos etapas vemos como inicia la iglesia desde el contexto americano, primero como evangelizadora o, quizás más apropiado, brazo colonizador. Y ya para la segunda etapa, gran parte de la evangelización del continente hispanoamericano había finalizado y desde ese punto la iglesia empieza a contemplar su papel en el desarrollo de la Nueva España y América en general. La primera etapa se puede ver como un reflejo de los primeros años de la iglesia primitiva, expansión y evangelización a través de la espada celestial metafórica y real. La segunda se asemeja al periodo del medievo en el sentido de la portación de vida ejemplares. De esa generación salen las crónicas de fray Juan de Grijalva en donde se exalta a la orden de los agustinos como supuestos fundadores y guerreros civilizadores (26). De la segunda etapa sale la vida ejemplar de fray Bautista Moya. La tercera etapa se vio afectada por las reformas papales de Urbano VIII (1623-1644) que ponía límites en las hagiografías. El Vaticano sentía que había demasiadas hagiografías populares y que el Vaticano estaba perdiendo

el control sobre ello. Sin embargo, con el barroco en apogeo y la Contrarreforma en tránsito, la tercera etapa se enfocó mucho en hechos prodigiosos. De 1640-1700, la hagiografía novohispana tomó una postura interesante, “nuevos personajes y modelos de santidad [...] una Iglesia en búsqueda de renovación se unieron a aquellas nacidas de la formación de una conciencia de identidad criolla” (Rubial García 26-27). Con la tercera etapa, la hagiografía continúa distanciándose de Europa, pero no de los conceptos de mártires y vidas ejemplares, para unirse con la identidad criolla novohispana. Son los inicios de una identidad colectiva desde la perspectiva religiosa enfocada totalmente en lo americano. Recalco que todavía se leían y estudiaban las hagiografías que salían de Europa, pero ahora las novohispanas toman un papel más central en la literatura disponible. También es importante señalar que la literatura que no fuera religiosa estaba expresamente prohibida en la Nueva España y por los dominios españoles. La élite tenía acceso a las corrientes literarias que llegaban de la península. Pero en teoría, literatura como novelas, poemarios, cuentos cortos, teatros etc. no se podían circular por las clases populares. Esto es para recalcar lo popular que eran las hagiografías ya que eran textos fáciles de conseguir y distribuir.

En el año 1700, la hagiografía evoluciona. El fin de la dinastía de los Habsburgo y comienzo de la dinastía borbónica trajo grandes cambios por todos los virreinos, poniendo fin a siglos de relativa autonomía a cambio de una centralización inspirada en el sistema francés. Tiene el efecto de fomentar fuerte resentimiento por todos los dominios españoles. Asimismo, en las hagiografías novohispanas vemos el mayor número de producción literaria, tematizando la importancia de una conciencia colectiva, teñida por patriotismo local (Rubial García 28). Es común ver “Nuestra América” por todos estos manuscritos, según Rubial García. Lo importante de notar es que la hagiografía novohispana evolucionó de una versión primitiva, alabando los

primeros evangelizadores/colonizadores y cambia hasta llegar a promover sentimientos patrióticos, identidad y conciencias común —una memoria colectiva del desarrollo de la Nueva España desde la comunidad religiosa. Es importante recordar que la Iglesia católica siempre ha tenido gran importancia en la vida de los pueblos mexicanos y era, hasta hace poco tiempo, un pilar central para la comunidad y en muchos casos sigue siéndolo. Las hagiografías también eran una de las pocas literaturas accesibles para la gente porque promovían modelos y morales para vivir una vida adecuada bajo los estándares de la Iglesia. Aun así, el siglo XIX marca el inicio de un periodo de gran tumulto para la iglesia. La iglesia se ve atacada por el gobierno central de México independiente, convirtiéndose en una de las primeras veces en México que el poder de la iglesia se ve en peligro. La Reforma causa una guerra civil y la primera reiteración de los Cristeros, los religioneros. La iglesia pierde su poder ancestral con la constitución de 1857, la Reforma, la intervención francesa y el segundo imperio, culminando oficialmente con la desarticulación oficial de su poder a nivel nacional, aunque en la práctica seguía vigente.

Asimismo, la hagiografía de México, aunque ya no tan abundante como en el periodo anterior, sigue produciendo y reflejando las condiciones de la iglesia y la sociedad mexicana. Además, el género y el estudio cambia para entender la sociedad que los creó, “[l]a hagiografía no era ya una fuente para obtener datos duros, sino más bien una ventana que permitía observar el contexto en el que tal texto se produjo, la subjetividad que lo elaboró y los subtextos que en él se podían descubrir” (Rubial García 30-31). Las hagiografías se convierten en poderosos artefactos para aprender sobre las sociedades que las crearon y entender su memoria colectiva. Es importante recalcar que las tradiciones previas al estado independiente de México siguieron en vigor y son partes fundamentales para entender cómo se desarrolla la cultura mexicana en la fase independiente. Para eso, las hagiografías continuaron siendo un elemento importante de la

comunidad. Benedict Anderson postula que uno de los conceptos para crear una comunidad en un espacio diverso como México y la región occidente-bajío en nuestro caso, es a través de la religión. La religión, previo a la creación del estado-nación era una forma para crear un sentido de comunión y estas comunidades crean su propio lenguaje y semiótica para crear la comunidad imaginada, como lo establece Anderson, o el endogrupo, como lo llama Jelin. Pero lo que tienen en común es que crean un sentido de pertenencia intersubjetiva que a su raíz evoca una memoria colectiva para el grupo y eso puede verse desde la perspectiva nacional, regional y/o local.

Las historias del pasado, articuladas en la letra escrita u oral, mantienen esa memoria colectiva y cultural que se transmite de una generación a otra. Incluso, como Arianna Cecconi acredita, “imaginación y memoria individual, imaginación y memoria colectiva, y creación: El imaginario y la memoria colectiva conforman los imaginarios individuales y, al mismo tiempo, el imaginario y la memoria individual pueden transformar y enriquecer los imaginarios colectivos” (34). Lo que llamamos memoria colectiva es una creación, compuesta por memorias individuales y decidida por el colectivo como puede ser asimilado al imaginario colectivo. Y una hagiografía es la creación de una memoria individual, transmitida al colectivo para ser asimilada, no como propia sino como memoria de los sucesos de cómo llegó la persona alabada a su posición y como se refleja en la comunidad. Ahora bien, Pensativa, Gabriela Infante, la Generala o Sor Asunción de las Divinas Llagas y su vida, las pruebas y trivalencias que experimenta a causa de la Guerra Cristera es una hagiografía creada por Goytortúa pero que emite virtudes cristeras y simultáneamente capta la memoria de Santa Clara y la comarca. Pensativa y su veneración como santa viva de la Guerra Cristera es el proceso de una mitificación y santificación, no tan diferente como lo visto en el análisis de “Anacleto Morones” de Juan Rulfo, pero que proyecta la cosmovisión de la comunidad y la memoria de la Guerra Cristera a través de Pensativa o la

Generala. Pensativa tiene un pasado creado mitológico, una como guerrera y después una vida ascética conventual y en eso se presenta como la Juana de Arco mexicana. Las similitudes entre Pensativa y Juana de Arco serán detalladas más adelante. No obstante, es importante observar que Juana de Arco y su mitología como guerrera vencedora de los ingleses es símbolo unificador de la identidad francesa tal como Pensativa se convierte en símbolo de la identidad cristera, mexicana y un ideal para seguir. De igual manera, Goytortúa crea dos tipos de santos comunes en el género hagiográfico: el modelo de vida, en Pensativa, y el mártir en Carlos Infante.

Primero hablemos de la construcción de Pensativa. Pensativa o Gabriela Infante es una mujer extraordinaria en el contexto de la Guerra Cristera. Como líder militar, ella es excepcional en la batalla y fuerte en el combate —es el centro de toda la acción, durante y después de la guerra. Narrativamente, es muy común tener una protagonista femenina en la narrativa Cristera. Margarita León Vega, dice:

Mientras la historiografía oficial, muestra a las mujeres en un segundo plano, como ‘secundadoras importantes de las iniciativas masculinas’, en la memoria popular (sobre todo en las áreas rurales) y en la mayoría de las novelas de tema cristero aparecen como las ‘principales promotoras e instigadoras de las rebeliones. (431)

Esto ya lo hemos visto en el contexto de Rulfo y Yáñez —mientras Rulfo ve al papel de las mujeres en la guerra como algo atroz, condenable y extremadamente crítico hasta crear narrativas que satirizan a las mujeres cristeras, Yáñez es más ambiguo. No obstante, de la misma manera, las mujeres tocan una parte importante de la narrativa cristera de Yáñez. Goytortúa tiene en mente una clara construcción de lo que está tratando de evocar para resaltar lo “sublime” de Pensativa. Asimismo, los tres autores basan sus personajes en la memoria popular de la guerra. Señalo que la realidad de las mujeres en la guerra cristera era muy diferente a lo que las

narrativas literarias nos hacen creer, aunque sí hubo mujeres combatientes como Agripina Montes, similar a la generala en su proeza militar, o Natividad González, en los valores morales (Vaca 60-63). Estas mujeres fueron excepciones, no la norma y es posible que Goytortúa haya basado su Pensativa en estas dos mujeres como postulan Vaca y León Vega. Lo que sí es claro, es que las mujeres en la Guerra Cristera tomaron un papel mucho más auxiliar, funcionando como enfermeras y cocineras en el campo de batalla y también como espías y traficantes de armamento.

Además, la Pensativa de la novela de Goytortúa es una mujer misteriosa pero caritativa y ascética. La primera noche que pasa Roberto en Plan de los Tordos, Roberto observa que Pensativa vive en condición de pobreza, en una hacienda destartalada, cuidando de gente discapacitada por la guerra. Pensativa, a pesar de desdeñar a Roberto al principio, lo trata con amabilidad. Pero lo que a Roberto le llama la atención es la carencia que vive ella, él nota:

Su amabilidad, tan nueva para mí, me conmovió y lamenté verla salir de aquella habitación simplemente encalada, iluminada por la linterna de petróleo que uno de los mozos había depositado sobre una mesita. El piso, de ladrillos gastados, no tenía para ocultarlo sino una vieja piel de tigre. El mobiliario se reducía a una mecedora austríaca, a dos mesitas de pino sobre la que se asentaba la linterna y a un secreter antiguo, Luis XV, de palo de rosa, cuya presencia en aquel lugar me asombró. (28)

Ahora bien, debemos pensar en las características de una hagiografía al leer esta cita. Lo primero que llama la atención de la cita es lo poco que tiene Pensativa en su recámara. Es un cuarto utilitario: una cama, mesita, mecedora y un secreter o escritorio. La imagen es una de plena austeridad, pero la clase de mueble es indicativo de que Pensativa viene de una familia acomodada. Anteriormente se habló de como Pensativa desafía las expectativas de clase en la

novela, Roberto le informa que una mujer como ella es superior a la gente con quien vive en el Plan de los Tordos y, por ende, no debería estar viviendo ahí con ellos. La familia de Pensativa tiene escudo de armas, indicando que es de una familia de alta acuña. Tampoco hay en ninguna parte de la novela indicación de que Pensativa es pobre, a primera lectura se infiere que sí es pobre o que ella está en esa situación de pobreza porque la familia quedó sin alguna fortuna y se vio necesitada regresar a la antigua hacienda familiar porque quedó sin nada. Sin embargo, la hacienda está en ruinas más que nada porque había estado abandonada por 40 años, como dice Pensativa. Pensativa es de la región de Santa Clara a través de su linaje, es común ver en las hagiografías una especie de reconstrucción genealógica. No obstante, ella se crio en Jalisco, como su alter ego la Generala, y dice que esa es su tierra. De esto podemos discernir que Pensativa está viviendo en esa condición por su propia voluntad como penitencia por lo sucedido durante la guerra y porque la memoria se mantiene fuerte en su mente, no por su situación económica. Por otra parte, a través de las historias sobre Carlos Infante, el lector aprende que Carlos Infante tenía la fortuna y capacidad de pagar a sus soldados con oro y plata, algo que era muy poco común. Esto indica que Pensativa viene de una familia muy adinerada.

Además, vemos varias narrativas sobre la vida de Pensativa, como la Generala, desde distintas perspectivas. Cada una en cierto sentido funciona para exaltar la destreza de la Generala durante la Guerra Cristera. Estas narrativas contribuyen a la consolidación de la mitología detrás del personaje de Pensativa como la Generala. Una de las primeras ocasiones en que se menciona a la legendaria Generala es por la propia Pensativa. Sucede cuando Pensativa le explica a Roberto como la tía Enedina ayudó al presidente municipal para salvarlo de pena de muerte durante la guerra. Roberto queda sorprendido al escuchar sobre las acciones de su tía y demuestra un poco de admiración. Por el contrario, Pensativa responde con tono desaprobador,

diciendo: “No la juzgaron así los cristeros [...] [con mirada penetrante] Y tanto mi hermano como la Generala se indignaron por aquel hecho que salvó a uno de los culpables de la persecución religiosa” (Goytortúa 33). Aquí podemos notar que, de acuerdo con la interpretación de Pensativa, las acciones de la tía Enedina habían sido condenadas por los cristeros, indicando de esta manera una visión colectiva de lo que es aceptable para los cristeros e impuesto sobre la comunidad. Adicionalmente, Pensativa subraya a dos personas importantes para la causa religiosa: Carlos Infante y la Generala. El señalamiento de estas dos personas demuestra el peso y autoridad que ambos cargan para los cristeros de la región de Santa Clara. También demuestran una especie de autoridad moral, ellos dos son capaces de juzgar a los que se consideran enemigos de la causa religiosa y por ende tienen la capacidad de definir qué significa ir en contra de la causa cristera. En otras palabras, ellos definen la conducta de la comunidad.

Aún más, cuando Roberto pregunta por más detalles sobre la Generala y la existencia de una generala en la guerra, Pensativa responde:

Hubo una mujer [...] que no será olvidada en mucho tiempo por cuantos conocieron los horrores de esa guerra. Nadia supo su nombre. Se llamaba la Generala y fue la única que supo reunir a los indisciplinados caudillos católicos. En esta zona no fue conocida, pues operó siempre en Jalisco y en Colima. Jalisco es su tierra. (Goytortúa 33)

El “hubo una mujer” señala que esta Generala era única entre muchos guerrilleros y generales, dando una cualidad especial a la Generala. Además, Pensativa al declarar que la Generala no será olvidada por todos los que combatieron con ella indica que hay un proceso de memorialización de la Generala. Se sabe por el lenguaje que usan los habitantes de Plan de los Tordos y todos los que conocieron a la Generala en el pueblo que la Generala fue una mujer feroz en el campo de batalla y a la misma vez se le asigna santidad. Sus acciones en el campo de batalla fueron tan

impactantes que quedaron grabados en la memoria de todos los que lo presenciaron. Es interesante como Pensativa habla de la Generala en tercera persona porque la desarticula de las acciones de la Generala y deja que se cree una versión mitológica de su persona —Pensativa deja de ser la Generala, guerrera líder de los cristeros y así deja que el mito tenga vida propia para poder cambiar dependiendo el contexto. Claro, en términos narrativos y de trama, la razón por la cual Pensativa no se revela como la Generala es para esconder su identidad de Roberto. También es claro que fuera de los círculos cristeros, la identidad real de la Generala es incógnita, lo cual permite que el oyente en la narrativa y el lector de la novela pueda construir varias imágenes mentales de la Generala. Interesantemente, la hazaña más impresionante que demuestra el mérito de la Generala es su habilidad de unir a los caudillos cristeros indisciplinados, una gesta poco fácil. Como señalan Meyer y otros historiadores, los cadres cristeros estaban compuestos mayoritariamente por campesinos indisciplinados que se habían unido a la causa religiosa por cuestiones de la defensa religiosa pero también por otras razones como el uso y la distribución de la tierra o la insatisfacción por las políticas del gobierno revolucionario.

Asimismo, los Cristeros al inicio del conflicto carecían de un liderazgo central. La *Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas* se presentó como el centro ideológico del movimiento cristero. En teoría la Liga daba órdenes desde arriba hacia los guerreros campesinos. No obstante, como señala Ángel Arias, la realidad fue muy diferente. En el campo de batalla, los Cristeros veían a la liga como un grupo de ciudadanos burgueses desconectados del movimiento popular de la Guerra Cristera. Hubo instantes en donde jóvenes de la ciudad dedicados a la causa religiosa se iban a unirse al campo de batalla con los cristeros campesinos y trataban de dar órdenes o sugerencias de cómo llevar a cabo una operación militar. Sin embargo, las órdenes eran casi siempre mal recibidas por los cristeros. De esta manera, las guerrillas cristeras estaban

mayormente compuestas por grupos irregulares de campesinos cuyas experiencias de combate se limitaban a la Revolución o eran nulas. Por eso es significativo cuando dice Pensativa que la Generala fue la única que pudo comandar a los indisciplinados ejércitos irregulares cristeros y lo más significativo es que pudo comandar a los caudillos cristeros que en sí se oponían al yugo de otro y más el de una mujer. En esta cuestión, la Generala o Pensativa se asemeja a la santa heroína francesa, Juana de Arco. Juana de Arco es un enigma ya que es una guerrera que sale de la nada de acuerdo con la mitología francesa y católica. La santa guerrera aparece a fines de la Guerra de Cien años entre Inglaterra y Francia, en un momento en donde el futuro de Francia era incierto. Juana sale de la relativa oscuridad y a través de su proeza consigue una victoria decisiva para las fuerzas francesas. Similar a la condición del ejército de la Generala, Juana de Arco tuvo un ejército diverso:

pero tal ejército era en su mayoría una chusma de soldados aventureros, de hombres movidos por la afición al saqueo. En esas tropas indisciplinadas y prontas siempre a desbandarse reinaban todos los vicios. Con semejantes soldadotes sin moderación ni vergüenza debía vivir una joven de dieciocho años. (Ramos Quiñonez 8-9)

Aunque nunca sabemos la edad exacta de Pensativa, sabemos que es relativamente joven, clara señal de que la Generala era muy joven cuando se unió a la contienda. Los paralelos entre las tropas galas de Juana de Arco y las tropas cristeras de la Generala son numerosas. Para contextualizar, igual que Juana de Arco, la Generala se vestía en atuendo de hombre para combatir —un tema que molesta a Roberto debido a las expectativas de género. De igual manera y según el mito detrás la Generala, aunque ella estuvo en el campo de batalla entre el bullicio de los indisciplinados cristeros, nunca mató o peleó directamente. La hagiografía de Juana de Arco

dice que ella nunca peleó, no obstante, la hagiografía dice que Juana de Arco podía escuchar la voz de dios y esa voz la guio a la victoria, Juana de Arco solo daba las ordenes de como pelear.

En el caso de la Generala, no hay ninguna referencia a una voz divina, pero sí hay referencias a un elemento sublime atribuido a las acciones de la Generala o Pensativa. El padre Ledesma, como Genoveva, alude a que las acciones de la Generala durante la Guerra Cristera eran actos sublimes (Goytortúa 135). Aunque veamos lo que dice el padre Ledesma a través de un lente crítico, es importante recordar que el padre Ledesma es la suprema autoridad de los cristeros en la región. Para recalcar, la autoridad del Padre Ledesma viene en gran parte a que sobrevivió su ejecución y después continuó dando misas y otros ritos religiosos clandestinamente. Ledesma es el padre espiritual de la comunidad cristera de Santa Clara y si él declara que las acciones de la Generala fueron divinas es porque para el imaginario cristero sí lo fueron. Es una construcción santa intencional de la Generala. Para los que eran partidarios o representantes del gobierno federal, la Generala hubiera sido vista como una guerrillera sin misericordia, pero para los cristeros, debido a que veían su causa como totalmente justa, tiene otro significado. Genoveva es el personaje de la novela que da claridad a la percepción popular de la Guerra Cristera. Ella dice:

[Genoveva] Yo la vi hermosa —aclaró Genoveva—. Para mí jamás habrá habido una mujer tan hermosa como ella.

[Roberto] ¿Ni siquiera Pensativa? —interrogué

[Genoveva] —Ni siguiera Pensativa. Aquélla tenía una belleza mística, santa. Era Juana de Arco, era la defensora de la Patria y de la Fe, la enviada de Dios para vencer a los perseguidores de la libertad de conciencia. No me atreví a abrazarla y le besé las manos.

[Recuerdo de un diálogo de la Generala] —Señora Genoveva —me dijo ella sentándose— sé que usted es una mujer valiente y que era amiga del general Infante. Yo he venido para castigar a Gustavo Muñoz y quiero saber si usted está dispuesta a ayudarme.

[Genoveva] —De todo corazón mi Generala [...] (Goytortúa 88).

Podemos ver varias cosas en esta cita, primero la construcción de la belleza de la Generala, también se percibe ya un sentido de santidad atado a una percepción patriota y religiosa. Además, la forma en que la Generala le pide ayuda a Genoveva tiene un aire de aparición divina y majestuosa. Primero, veamos las construcciones heterogéneas de la belleza. La primera vez que el lector aprende de la existencia de la Generala es a través de Pensativa, la misma Generala, pero es información incógnita para Roberto. Roberto, al saber que la Generala era de Jalisco, recayó en los estereotipos jaliscienses, exclamando que la Generala ha de haber sido muy bella. Pensativa le replica simplemente que, “Yo sé que era muy fea” (Goytortúa 33). Es la primera vez que se ríe Pensativa, pero revela que hay dos corrientes distintas en la construcción imaginaria de la Generala. La primera es que era muy fea, esta es la imagen que proyecta Pensativa. La segunda imagen de la Generala es la imagen que vemos de los combatientes cristeros que anduvieron con ella, para ellos la Generala era extremadamente bella. La imagen que proyecta Pensativa de la Generala es sumamente sugestiva porque no parece haber una razón clara de por qué decide contarle a Roberto que la Generala era muy fea. Todavía no había indicaciones de que Pensativa estaba interesada en Roberto, Basilio concuerda con ella en las deficiencias físicas de la Generala, pero sabemos que Basilio es extremadamente leal a Pensativa. Asimismo, la opinión de Basilio siempre sigue la opinión de su ama. Si analizamos más a fondo la Generala fea de Pensativa y como Pensativa es afectada por la memoria de la Guerra Cristera, una posible

interpretación es que Pensativa está refiriéndose a lo feo de las acciones de la Generala —casi como remordimiento. Sin embargo, en la mente de los cristeros, la Generala es una mujer con una belleza divina y sublime cuya santidad es intocable.

Aunque Juana de Arco no es necesariamente descrita como bella, sí tenemos testimonios de hombres que pelearon junto a ella y hasta la ayudaron a vestir heridas y todos dicen que estaban sorprendidos de no sentir atracción sexual al verla desvestir, casi como si una entidad o mano divina impedía los pensamientos inapropiados (Ramos 16). Aunque no es exactamente igual a la situación de la Generala, sí consigue dar un aire de misterio a la mitología de la Generala porque para unos fue una mujer horrenda y para otros una mujer con belleza sublime. Además, la asociación que hace Genoveva a la patria y fe no es solamente una alusión a Juana de Arco, sino que alude a la ideología cristera y su relación con México. Cuando Juana de Arco fue canonizada por la Iglesia católica en 1920 se le declaró defensora de la identidad francesa. En la mente de los cristeros, la contienda religiosa no fue solamente por el derecho de la libertad religiosa (Meyer). Esa interpretación de la ideología cristera es simplista, aunque es cierto que es un componente importante. En realidad, la Guerra Cristera se vio como un momento para pelear por la patria, pelear por el México ancestral, por lo menos en la mente de las comunidades cristeras. La Generala, en la construcción de Goytortúa es como la santa patrona de los cristeros porque ella es la defensora absoluta de la fe. No obstante, aunque Goytortúa construye una figura santa en su narrativa, es importante recordar que Goytortúa sí critica la guerra en ciertos puntos de la novela. Podemos observar esas críticas en los monólogos de Roberto y conversaciones con personajes menores de la novela. Por lo tanto, la recreación de un modelo santo cristero en la narrativa de Goytortúa demuestra que Goytortúa tiene consciencia de como las comunidades

cristeras llegaron a crear sus propios santos. Provee una examinación de la psicología colectiva cristera que no aparece en los textos de Rulfo o Yáñez.

Sin embargo, debemos problematizar el concepto de defensora de la patria. Juana de Arco es defensora de los franceses en una época cuando los franceses estaban a punto de ser consumidos por los ingleses. La guerra de los cien años fue sobre el derecho al trono de Francia. Juana de Arco se alzó en armas en defensa del Delfín Carlos Valois, el pretendiente francés a la corona francesa. Según la leyenda y la hagiografía de Juana de Arco, fue gracias a su entrada a la contienda y las victorias obtenidas contra los ingleses en un punto cuando los franceses estaban a punto de perder la guerra que proveyó moral a las tropas francesas que ayudó vencer a los ingleses. Aparenta ser una intervención divina ya que, gracias a la voz divina orientadora que proveía logística de batalla, por fin pudieron poner a los ingleses en retaguardia. Como la Generala es vista como la defensora de la patria, pero debemos pensar ¿a qué patria se refieren los cristeros? Tomando el concepto de regionalización, la patria chica seguía siendo muy importante. La patria chica es un concepto de identidad regional que postula que los mexicanos, especialmente después de la independencia, se identificaban más que nada con la identidad regional y no en un concepto de identidad nacional. La identidad mexicana, como la conocemos hoy en día es en realidad una construcción del siglo XX que nace después de la Revolución — quizás ese es el éxito más significativo de la Revolución. Antes de la Revolución y después de los procesos de la independencia, “[...] national awareness was not the result of a monogenetic process, but was instead temporally diffuse and, throughout much of the nineteenth century, associated precariously with the intellectual elite. To the masses Mexican identity at best might have been restricted to the patria chica” (Schmidt 21). Para las comunidades mexicanas, con toda la diversidad poblacional y cultural, el sentido de patria tenía más sentido como patria regional o

comunitaria. Luis Villoro esclarece que, aunque en la independencia no existía un sentido fuerte de nacionalismo, el proceso independentista sí desató un proceso de la evaluación de lo que es ser mexicano. Sin embargo, en el México del siglo XIX ya existían dos corrientes de lo que iba a ser México —el México liberal y el México conservador.

Después de la independencia, México pasó por un largo periodo de inestabilidad y a la vez estaba en cuestión qué modelo de desarrollo poblacional y económico iba a tomar el país. Mientras un sector buscaba desarrollar el país modelando a Europa y Estados Unidos; limitación del poder de la iglesia en conjunto con la promoción de la desarticulación de tierras comunales a favor de un sistema de privatización, en otras palabras, reformas liberales (Butler). A contrapeso, tenemos los sistemas tradicionales desarrollados durante la colonia y que continuaron de alguna forma u otra hasta mediados del siglo XIX, llegando a su fin con la Reforma y la constitución de 1857, después de medio siglo de pronunciamientos y golpes de estado (Fowler). Con los cambios constitucionales, el poder de la iglesia se vio recortado, sin embargo, hubo una tregua entre la Iglesia y el gobierno mexicano. Después de la guerra civil y los efectos de la intervención francesa, en donde los conservadores invitaron a Maximiliano de Habsburgo de Bélgica para tratar de imponer un sistema que restaurara los antiguos privilegios de instituciones como la iglesia, Porfirio Díaz entendió que no era benéfico para su gobernación meterse en los asuntos de la iglesia. De lo cual, oficialmente se habían desamortizado las tierras y el poder de la iglesia en México después de la constitución de 1857. En la práctica, no se ejercía la aplicación de las nuevas leyes. Asimismo, la Ley Lerdo de 1856, que eliminaba las tierras corporativas a favor de tierras privadas, impactó a las comunidades rurales que ahora sentían que el gobierno central estaba llegando para despojarlas de sus tierras y dejarlas en ruina (Butler). Debido a la política positivista del porfiriato, extranjeros pudieron usar la ley Lerdo para despojar a comunas y tierras

indígenas al declararlas tierras eclesiásticas, reforzando un fuerte sentimiento de reproche y descontento hacia el gobierno federal (Butler). Esto hizo que los pueblos rurales, especialmente en el occidente y el bajío, lugares en donde el poder y la presencia de la iglesia habían sido sumamente importantes, se aferraran más a la iglesia católica como vínculo para defender sus derechos y sus tierras. El punto es que en los pueblos cristeros hubo un sentimiento profundo de que la iglesia defendía sus mejores intereses. Había un fuerte sentido de identidad asociada a la iglesia, especialmente después del sindicalismo católico de la década de los 20 en donde la iglesia invirtió mucho en grupos sociales y organizaciones católicas (Larin). El catolicismo se vio como parte fundamental de la identidad mexicana y por ende el ataque a los derechos de culto se entendió como un ataque a la patria, pero una patria propia al contexto cristero y del occidente-bajío mexicano, en otras palabras, la patria chica de la región cristera. De esta manera, es significativo cuando los Cristeros de la novela dicen que estaban protegiendo a la patria, como si el gobierno federal fuera una identidad extranjera. La construcción de la Generala se basa en una decisión deliberada de presentar a la guerrera cristera como santa, creando una mitología que después se puede usar para crear un sentido de unidad en base de la identidad cristera.

La mitología detrás de la Generala en Santa Clara, a pesar de haber sido reconocida en general por sus acciones en Jalisco y Colima, como declara Pensativa, es su venganza por la muerte de Carlos Infante. Carlos Infante es un enigma por la veneración que tiene, para recordar, Cornelio y varias otras personas tienen retratos de él enmarcados en oro. La narrativa de Goytortúa sobre la vida y muerte de Carlos Infante es interesante ya que propone a otro ser divino en la novela pero este con más características humanizadas, en comparación a la Generala o Pensativa que se describe como un ser sublime —asombrosa hasta llegar al punto de la incompreensión divina. Carlos Infante como persona representa el líder ideal de la Liga:

Yo sabía perfectamente que Carlos era perseguido con igual encono que Gorostieta y que la misma Generala. Carlos, educado en París, era el más disciplinado de los generales católicos y con él no valía aquello de que sus soldados tenían que abandonar la lucha para ir a cuidar su siembra. El los pagaba con plata y los traía como corderos. (Goytortúa 60)

Carlos es comparado a Gorostieta, el general huertista que se unió a la causa cristera, gracias al sueldo proveído por la Liga. Gorostieta es extremadamente importante para la Guerra Cristera ya que su liderazgo cambió la trayectoria de la guerra. De esa manera, la imagen de Carlos es elevada y presentada como clave al conflicto. De igual forma, su educación en París es simbólica a la conexión del texto. Goytortúa toma referentes culturales de Europa occidental y los conecta al mundo cristero. Los referentes a Europa son evidentes por todo el texto, el ejemplo más ilustrativo es Pensativa, “Pensativa es una típica criolla del Bajío, cuyo físico se ajusta al patrón de belleza femenina proveniente de Europa occidental desde el Renacimiento” (León Vega 440). Además de ser referente a los estándares de belleza de Europa y del bajío-occidente mexicano, es el ideal femenino que busca presentar Goytortúa. Dentro del contexto de la novela, es interesante como las mujeres que viven en el Plan de los Tordos son descritas como feas o toscas, afectadas y marcadas físicamente por la Guerra Cristera. Ellas, a diferencia de Pensativa y la Generala, sí pelearon en el campo de batalla. La yuxtaposición que hace Goytortúa entre las mujeres del Plan de los Tordos y Pensativa/Generala es una promoción de un ideal para seguir, un ideal no tan diferente a los ideales propuestos por los textos hagiográficos. La belleza sublime de Pensativa es una belleza en realidad imposible de obtener, pero al crear a Pensativa de esa forma y creando una narrativa que demuestra como la heroína es recordada por la comunidad, Goytortúa está participando en el acto de creación de memoria colectiva ya que esa será la visión de la mujer cristera ideal que será grabada para después ser transmitida. Goytortúa, a pesar de tener una

biografía incógnita, sabemos que es burgués ciudadano y parte de los grupos dominantes de México. Y “[l]a memoria colectiva se constituye prioritariamente con las versiones que han impuesto los grupos dominantes [...]” (Vázquez Parada 49). Goytortúa participa en esa creación de memoria colectiva de lo que significa ser una mujer cristera, pero de las buenas.

Ahora, regresando a Carlos Infante y su conexión a la Generala. La hagiografía de santa Juana de Arco dice que Juana de Arco se unió a pelear en defensa del pretendiente sucesor al trono francés de parte de la dinastía Valois. Ella va al futuro rey para ofrecer sus servicios, recordemos que Juana de Arco, de acuerdo con lo que dicen sus hagiografías, podía escuchar la voz de Dios y de otros seres divinos y eran esas voces que la guiaban e informaban en el campo de batalla. Esas voces son el don divino que dios le había supuestamente concedido a Juana de Arco. Ahora bien, en el contexto de la novela de Goytortúa, hay paralelos y semejanzas muy fuertes entre la hagiografía de santa Juana de Arco. Carlos Infante es una referencia no muy sutil al Delfín francés Carlos Valois visto a través de la educación parisina y la habilidad de pagarle a sus fuerzas armadas. Los retratos en marcos de oro se asemejan más a lo que uno esperaría encontrar en un rey o un líder de nobleza y talla. En la casa de campaña de Cornelio, él tiene a las imágenes del Sagrado Corazón, la Virgen de Guadalupe y el padre Ledesma. Esta trinidad representa al liderazgo espiritual de la Guerra Cristera en Santa Clara. Mas la imagen de Carlos en la casa de campaña está situada sola en un lugar especial. Es decir que, para la comunidad de Santa Clara, Carlos era el líder del conflicto y, a pesar de pensarse que es Pensativa quien estaba dando las órdenes, es la muerte de Carlos que desencadenó lo que después sucedió en Santa Clara de lo cual se refleja en la relación de Pensativa y Roberto. En donde la hagiografía de Pensativa difiere es que, a diferencia de Juana de Arco, sus batallas divinas terminaron en fracaso ya que los cristeros perdieron la guerra, no obstante, mantiene la memoria de los sucesos vivos

para que exista la posibilidad de continuar la contienda religiosa en el futuro y para transmitir la memoria colectiva de la guerra.

De este modo, la encarnación final de Pensativa, Sor Asunción de las Divinas Llagas simboliza el objetivo final de la Juana de Arco mexicana. Pensativa revela de su parte que fue lo que pasó de verdad para crear a la Generala de tal forma:

—Cuando Pensativa supo que su hermano se había lanzado a la guerra, lo siguió a Jalisco y como tantas otras mujeres combatió valerosamente. Pronto fue conocida como la Generala; adquirió fama de intrépida y los cristeros la obedecieron. Los jefes de la Cristiada ordenaron que el nombre de pila de la Generala no fuera divulgada para rodear a ésta con los encantos del misterio

—Muy pocos lo conocíamos —interrumpió Genoveva—. Los inválidos lo supieron después, por una discreción de Jovita, pero mientras duró la guerra ignoraron que Pensativa y Carlos eran hermanos. (Goytortúa 145-146)

La información sobre nuestra heroína sublime fue una creación deliberada por el consejo de jefes cristeros, en este caso se puede ver como una creación de un grupo eclesiástico. No querían que se supiera el consanguíneo de Pensativa y Carlos porque al hacer eso, automáticamente convierte a la Generala en humana y hace que sus acciones en contra del supuesto Judas Iscariote, Gustavo Muñoz, que vendió a Carlos al enemigo sea simple venganza. Le quita los encantos divinos y hace que la devoción hacia ella sea incongruente con lo que típicamente veríamos en una hagiografía. Más aún, pone en cuestión la necesidad de mandar a Pensativa a un convento en Europa. Como el consejo de jefes de la Cristiada fueron los que decidieron mantener el encanto del misterio sobre la persona de la Generala, desarticulando a Pensativa de ese alter ego, hace

que la revelación de la identidad de la Generala sea peligrosa. Las llagas de la guerra seguían abiertas durante ese punto de lo que cual el encanto divino podría desaparecer, llevando consigo la posibilidad de otra contienda para la salvación de la fe. La santa cristera sale siendo representada como una mujer vengativa y no la mujer divina que se esperaba si se deja como humana. Por eso se necesita analizar críticamente por qué tuvo que irse Pensativa a Bélgica. Pensativa se reúne una vez más con el consejo de jefes cristeros después de la fracasada boda y desaparece para siempre, hasta termina quemando la hacienda familiar en el proceso. No es hasta tres años después que Pensativa, como Sor Asunción de las Divinas Llagas, contacta a Roberto. Solo sucede después de la muerte de los jefes cristeros. Aunque Pensativa había dicho que había pensado irse a vivir a un convento, el inmenso poder de persuasión que Cornelio y el padre Ledesma ejercen sobre ella pone en duda su propia voluntad en ese respeto. En ese punto, con la muerte de los jefes, Pensativa simbólicamente termina libre.

Debido a la dudosa verdad sobre personajes como santa Juana de Arco, las historias encontradas en hagiografías son construcciones intencionadas para promover una agenda específica. Para los cristeros y los órganos de liderazgo, también es deliberado:

en el caso de la memoria cristera, han sido fundamentales [la palabra escrita y oral], además, las versiones pregonadas constantemente en los sermones eclesiales y la enorme cantidad de publicaciones parroquiales. A través de la enseñanza católica, se conforma la memoria colectiva y, a través del culto, se conmemora a sus santos ‘para que sean para nosotros modelo de virtud y camino a seguir,’ [...]. (Vázquez Parada 49)

La Generala es una construcción intencional de parte de los jefes de la Cristiada para mantener una imagen de los líderes de la guerra y para darle divinidad al conflicto religioso. Meyer, Butler y otros historiadores concuerdan que el poder eclesiástico a nivel local prometió que todos los

combatientes que se unieran a pelear a favor de la defensa religiosa recibirían una bula papal para ser perdonados por las atrocidades cometidas. Esas bulas papales daban la esencia de un simulacro de las cruzadas europeas por tierra santa en tierras cristeras. La novela de Goytortúa en general solo alude a las atrocidades de la guerra, sí es muy claro en la representación del carácter fratricida: Carlos es traicionado por Gustavo Muñoz que se suponía eran buenos amigos y su cuerpo es profanado. La profanación del cuerpo de Carlos y la venganza que terminó cegando a Gustavo es la raíz del trauma que invade a las memorias de Pensativa, no necesariamente otros episodios de la guerra. No obstante, se puede acreditar que la Generala tuvo que experimentar mucha violencia ya que Jalisco y Colima fueron centros de poder cristero de suma importancia (Meyer). Los altos de Jalisco y la planicie de Colima vieron mucho combate y destrucción por su área estratégica, en el caso de Colima, y por su alta concentración de comunidades cristeras, en el caso de los altos. Sin embargo, es el fratricidio que impacta a Pensativa, porque como santa Juana de Arco en el caso de los franceses, la Generala es simbolizada como la santa patrona de los cristeros. En análisis de la hagiografía de Juana de Arco, “[ella] reavivó el sentido nacional francés frente a sus rivales ingleses, quienes tenían poder sobre vastas tierras en suelo galo [...] Finalmente terminó Francia como vencedora [...] [y] A partir de ese entonces, Francia se consolidó como estado centralizado [...]” (Ramos 20). La Generala es el elemento divino que une a los diversos combatientes a su contienda y crea una relación a la tierra. Les da un sentido patriota o sentido nacional dentro del contexto de las tierras cristeras. De tal forma, los cristeros crearon una nueva memoria colectiva envuelta y promovida por los valores de la Cristiada. La Generala se convierte en esa santa representación de la nación cristera.

El impacto que tiene este cambio social de memoria colectiva durante y después de la guerra cristera son monumentales. Cambia la memoria de la tierra i.e. el Huerto de los Condes

deja de ser un huerto relacionado a las memorias ancestrales del siglo XVI, que menciona Roberto, ahora gira entorno a la memoria de la Guerra Cristera. La comunidad de Santa Clara lo describe como un huerto maldito por ser el lugar en donde el líder cristero de Santa Clara, Carlos Infante, murió infamemente. Y aunque intente Roberto borrar esas memorias de los sucesos en ese huerto maldito, jamás lo podrá borrar totalmente porque la memoria de la Guerra Cristera está consolidada y fortalecida por las experiencias comunitarias y la creación de mitos y santos, como el de la Generala, que mantienen y refuerzan la memoria intersubjetiva a través de una transmisión oral comunitaria que deja distorsionar la memoria según las necesidades de la comunidad. Por eso, la historia de la Generala y Pensativa es una hagiografía, no totalmente plagiada de santa Juana de Arco, pero sí fuertemente influenciada. Y “la lectura actual de la hagiografía nos puede mostrar valores morales dominantes, prejuicios, expectativas, variados aspectos relacionados con la historia del arte, con la vida cotidiana, e incluso elementos sobre la formación de conciencias de identidad local o nacional” (Rubial García 32). Goytortúa recrea una hagiografía reflejando los valores y prejuicios de las comunidades cristeras, representando a Pensativa o la Generala como la Juana de Arco mexicana.

Lo fascinante de la construcción novelística de Goytortúa es que sus fuentes para crear su idea de lo que fue la guerra para las comunidades que la experimentaron son sus amigos que pelearon en ella. No podemos decir con certeza en qué facción pelearon sus amigos ya que las fuentes sobre Goytortúa son extremadamente limitadas a pesar de haber ganado el premio Lenz Dent en 1944 por *Pensativa* y tener varias adaptaciones cinematográficas de la novela. Pero viendo como termina Roberto desconsolado y llorando por haber perdido a Pensativa para siempre, se vuelve más claro que simpatiza con los valores de la Guerra Cristera en algún nivel. Esto hace que la hagiografía que se construye en la novela de la Generala tenga valor para

transmitir las memorias construidas de la Guerra Cristera. Sor Asunción de las Divinas Llagas es simbólica porque su nombre en el contexto católico significa ser elevada al cielo la Virgen María en cuerpo y alma (RAE) —entrelazando a la Generala/Pensativa con el lenguaje virginal usado numerosas veces por toda la novela. En cierto sentido, Pensativa es una Virgen María cristera y no solo una recreación de Juana de Arco. Asimismo, la otra connotación de la palabra asunción, acción y efecto de asumir, es simbólico ya que Pensativa asume las llagas de la Guerra Cristera. Goytortúa al final diviniza por completo a la Guerra Cristera. Las llagas divinas son la guerra y Pensativa es la santa madre patrona de la Cristiada, no tan diferente a santa Juana de Arco con los franceses o a la Virgen de Guadalupe patrona y madre de México, según símbolos nacionales. Usando un imaginario sagrado atado a la memoria colectiva de la iglesia católica, Goytortúa logra crear su interpretación de la Guerra Cristera, creando una narrativa ambigua pero más simpatizante al conflicto que consolida la memoria colectiva transmitida al lector.

Conclusión

En resumen, la novela *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos es una creación que habla sobre la memoria colectiva de la Guerra Cristera. A través de fuentes de segunda mano y fuentes historiográficas, Goytortúa recrea los valores de la guerra y el impacto que la guerra tuvo al nivel comunitario y regional. La novela al no estar a la talla literaria de Juan Rulfo o Agustín Yáñez, consigue explorar la mentalidad cristera más a fondo. Igual se puede atribuir a que Goytortúa y su familia nunca experimentaron la guerra en carne propia y por ende no tiene una parcialidad particular a la guerra. Sin embargo, el argumento de la novela se explana por el texto para rearticular la imagen de los cristeros a un nivel nacional y para mantener la memoria de los cristeros en forma escrita, haciéndola así oficial. La audiencia de la novela, probablemente ciudadanos sin conocimiento alguno de los sucesos reales o ficticios de la guerra, como Roberto, es

expuesta a la ideología cristera —lo bueno y lo malo— que se diferencia de las narrativas oficiales sobre la guerra. Además, al ser un tema fuertemente censurado, Goytortúa está en la posición de presentar una narrativa particular que contribuye a la memoria colectiva de la guerra, recordando que la memoria colectiva es creada e intersubjetiva. A través del matrimonio incompleto de Roberto y Pensativa podemos ver que Goytortúa simpatiza con la causa religiosa, pero reconoce que el nuevo estado mexicano posrevolucionario no puede asimilar al México de los cristeros. De hecho, en su narrativa Goytortúa parece que está llorando lo que pudo ser a través del lloriqueo y remordimiento de Roberto. No obstante, la contribución más importante de la novela de Goytortúa es su creación de la hagiografía de Sor Asunción de las Divinas Llagas. Goytortúa consigue dialogar con tradiciones ancestrales de la memoria histórica de la Iglesia católica, creando su propia versión de una santa para los cristeros. Debemos cuestionar como se presenta la Guerra Cristera, ya sea favorable o críticamente. Juan Rulfo es crítico del conflicto mientras que Agustín Yáñez es más ambiguo, Goytortúa en la superficie parece ser neutro al tema, pero en su narrativa esclarece simpatías a la causa religiosa. De igual forma, contribuye a la memoria colectiva de un pueblo o una patria chica que se vio amenazada por una potencia vista como casi extranjera. Aunque los cristeros perdieron la guerra, en donde sí ganaron es en el ámbito de la memoria y la creación de nuevas semióticas y hagiografías el nivel local y regional. Lo que podemos discernir de la narrativa de Goytortúa es como los cristeros crearon su propio modus vivendi durante la guerra que en su parte creó una memoria colectiva, azuzando un fuerte sentido de identidad y patria en las regiones cristeras. Goytortúa dialoga con el México que murió con la independencia y después desapareció en forma concreta después de la Revolución. Lo que tenemos hoy de ese mundo es solo memoria, pero memorias que siguen enfundando un sentido de permanencia.

Conclusiones

A través de este extenso trabajo sobre la Guerra Cristera me gustaría apuntar a algunas observaciones sobre los textos escogidos para esta disertación y la temática de la investigación. Las obras *Pedro Páramo* y *El llano en llamas* de Juan Rulfo, *Las vueltas del tiempo* y *Al filo del agua* de Agustín Yáñez y, por último, *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos son textos que exploran la Guerra Cristera desde diferentes perspectivas. Rulfo de su parte crea una lectura de la guerra sumamente crítica en donde el autor habla sobre la hipocresía de la mujer religiosa. No obstante, en este proyecto demostré que Rulfo se puede leer desde otra perspectiva. En mi análisis de “Anacleto Morones”, argumenté que el cuento, a pesar de ser una crítica de las mujeres religiosas que buscan santificar el charlatán Anacleto, el texto nos es útil para analizar como las mujeres fueron impactadas por los reglamentos estrictos de género impuestos sobre ellas. Argumenté que, al fin y al cabo, lo que buscaban las mujeres al santificar a un charlatán era permanecer en la comunidad. Asimismo, en *Pedro Páramo*, pese a las lecturas abundantes de la novela maestra de Rulfo que argumentan que la novela es un retablo de castigo femenino, otra lectura crítica de las mujeres religiosas, ofrecí otra posible perspectiva. Demostré que las mujeres están en Comala por el trauma que sufren al igual que di una relectura de Susana San Juan y las implicaciones y condición de su muerte, terminando con una revaloración de los motivos detrás de Juan Preciado y su viaje en búsqueda de su padre Pedro Páramo. El análisis de este texto demostró como se prescencia el trauma de Juan Rulfo de la Guerra Cristera, el trauma de haber perdido a su familia y comunidad a causa de la guerra.

En *Al filo del Agua* y *Las vueltas del tiempo* vemos el trabajo mental que hace Agustín Yáñez para explicar, sus propias motivaciones por unirse a los cristeros. Argumento que se deben leer las dos novelas juntas y demuestro como son una continuación de una a la otra. Lo más

interesante de la lectura de estas dos novelas juntas es que el personaje de Yáñez se ve reflejado en Damián Limón, pero más que nada en María Ortega. Es interesante como parece que Yáñez está intentando de explicarle al lector, si uno lee las novelas juntas, por qué surgió la Guerra Cristera, cómo él se relacionó al conflicto y por qué se unió a la familia revolucionaria. Desde una perspectiva sociohistórica, Yáñez explica como las comunidades se unieron a la Guerra Cristera, no solo por convicción religiosa, sino también por la protección de la comunidad. Las novelas se leen como una explicación al lector sobre las razones personales y comunitarias de por qué Yáñez se unió a la guerra cuando todavía existía severa censura hacia las temáticas cristeras. La preocupación de Yáñez era la comunidad y la batalla para su preservación.

La última novela, *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos me parece que es el análisis más divertido. El texto de Goytortúa es fascinante porque, de los tres, es el único que no experimentó la guerra en carne propia. Sin embargo, es el único que trata el tema tan directamente. En *Las vueltas del tiempo* Yáñez sí habla de la Guerra Cristera, pero es más un panorama sociopolítico de México en conversación con Calles y la guerra. Goytortúa no es tímido en tratar el tema cristero. Habla sobre todos los aspectos de la guerra y termina recreando y creando el microcosmo de una comunidad cristera. Asimismo, argumento y demuestro como Goytortúa contribuye a la creación y preservación de la memoria de la guerra. Muestro como podemos extraer los nuevos valores y tradiciones que nacen de la guerra en el texto de Goytortúa. Además, demuestro como la creación de *Pensativa* o *La Generala*, se puede leer como parte de una hagiografía que conecta al texto de Goytortúa a la memoria colectiva e histórica católica. *Pensativa* se puede leer como una novela fundacional para las comunidades cristeras.

Ahora bien, fuera de las críticas a la religión o motivaciones detrás de la Guerra Cristera, en todos los textos aparecía constantemente el tema de la comunidad. Claro, en el primer

capítulo era más evidente el trauma personal de Rulfo y en el tercer capítulo se habla más sobre cómo se debería recordar u olvidar la memoria colectiva de la guerra. En ese caso, la memoria sigue siendo en base de la comunidad. El segundo capítulo es totalmente sobre como Yáñez se unió a la Guerra Cristera y después a la familia revolucionaria con la intención de proteger su comunidad. Parece que un tema constante de las narrativas cristeras es la comunidad y su preservación, lo cual tiene sentido ya que para los cristeros fue una ansiedad muy importante. Hay mucho espacio para explorar la Guerra Cristera en la literatura. En las novelas seleccionadas para esta disertación hay componentes que no se incluyeron debido al tiempo y espacio para este proyecto. Asimismo, el estudio de la memoria de la Guerra Cristera permanece relevante. Al releer y demostrar la presencia e importancia de la guerra en las obras de autores como Rulfo y Yáñez, afirmo que es valioso revisitar nuestro entendimiento del canon literario mexicano para analizar cómo ha perdurado la memoria de la Guerra Cristera en la literatura mexicana. El análisis de Goytortúa demuestra que no es necesario tener una conexión directa a la guerra de lo cual justifica volver a visitar la literatura mexicana desde un lente de estudios cristeros.

Sin embargo, hay limitaciones en como analizar la Guerra Cristera en la literatura más accesible. La historiografía sobre el impacto comunitario de la Guerra Cristera sigue siendo limitada. Mientras se han hecho varios estudios que dan análisis panorámicos y también locales de cómo sucedió la guerra y los impactos comunitarios, muy pocos se han hecho sobre la historia social de dichas comunidades. Además, existen menos textos que hablan sobre las experiencias civiles de la guerra. La literatura y las narrativas que crean con sus microcosmos ayudan acortar la distancia entre la historiografía y las experiencia civiles y comunitarias. Sigue habiendo un gran vacío en este respecto. Sin embargo, debido a la escasez, las conexiones a veces son difíciles de apoyar con fuentes adecuadas. No obstante, es un campo creciente. Con mejor acceso

a la historiografía y las fuentes primarias, el campo de estudios cristeros puede expandirse y contribuir mucho a entender como se ha creado la identidad y cultura mexicana en el siglo XX. Asimismo, hay varios elementos de estos textos que no se hablaron en este proyecto pero que serán tema de análisis en el futuro.

Bibliografía

Aldaraca, Bridget A. *El ángel del hogar: Galdós and the Ideology of Domesticity in Spain*.

University of North Carolina Press, 1991. *JSTOR*,

http://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469642642_aldaraca. Accessed 3 Mar. 2023.

Alfredo, Gómez Estrada José. “Sonorenses: historia de una camarilla de la elite mexicana, 1913-

1932.” *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, J.A.

Gómez Estrada, 2007.

Álvarez-Pimentel, Ricardo José. “Guerra fría, guerra cristera, guerreras católicas : el

conservadurismo y feminismo católico de la juventud católica femenina mexicana

(JCFM), 1926-1939.” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2017,

<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71299>.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of*

Nationalism. Verso, 2006.

Arias Urrutia, Ángel. *Cruzados de novela: Las novelas de la guerra cristera*. 1. ed., Ediciones

Universidad De Navarra, 2002.

---. *Entre la cruz y la sospecha: Los cristeros de Revueltas, Yáñez y Rulfo*. Iberoamericana, 2005.

---. “Rescoldo. Los últimos Cristeros.’ Una novela extraordinaria”. *Revista Intercontinental de*

Psicología y Educación, vol. 12, no. 2, July 2010, pp. 103–18. *EBSCOhost*,

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=fap&AN=55506146&site=ehost>

[-live](#).

- Arrom, Silvia Marina. "La movilización de las mujeres católicas en Jalisco: Las Señoras de la Caridad, 1864-1913." *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*, El Colegio de Michoacán : CEISAS, Zamora, Michoacán, 2015, pp. 67–92.
- Asale, Rae -, y Rae. "Asunción: Diccionario de la lengua española." "*Diccionario de la lengua española*" - Edición del tricentenario, dle.rae.es/asunci%C3%B3n.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton University Press, 2003.
- Ayala, Elisa Cárdenas, y Peredo Merlo María Alicia. *Proyectos de Nación en Jalisco: Cien años de pugnas y pactos*. Colegio De Jalisco, 2010.
- Báez, Yvette Jiménez de, et al. *Memoria e interpretación de Al filo del agua*. Colegio de México, Centro De Estudios Lingüísticos y Literarios, 2000.
- Baranda Chávez, Adriana Elizabeth. "Pensativa: entre la historia y la literatura". 2018.
- Bell, Duncan. *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship between Past and Present*. Palgrave Macmillan, 2006.
- Buchenau, Jürgen. *Plutarco Elías Calles and the Mexican Revolution*. Rowman and Littlefield Publishers, 2007.
- Buchenhorst, Ralph. "La memoria: un intercambio de reconstrucciones." *Políticas de la memoria : tensiones en la palabra y la imagen* , 1a ed., Universidad del Claustro de Sor Juana : Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina, 2007, pp. 15–18. Impreso.
- Butler, Matthew. "'Cristeros y agraristas en Jalisco': una nueva aportación a la historiografía cristera." *Historia Mexicana*, vol. 52, no. 2, 2002, pp. 493–530.

---. *Popular Piety and Popular Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-1929*. Oxford University Press, 2004.

Calveiro, Pilar. "Memoria, política y violencia." *Políticas de la memoria : tensiones en la palabra y la imagen*, 1a ed., Universidad del Claustro de Sor Juana : Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina, 2007, pp. 53–62.

Campbell, Federico. *La ficción de la memoria : Juan Rulfo ante la crítica / selección y prólogo de Federico Campbell*. 1. ed. México, D.F: Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Cantú, Gaston García. *El pensamiento de la reacción mexicana: Historia documental 1810-1962*. 1965.

Caruth, Cathy. *Trauma: Explorations in Memory*. Universidad John Hopkins, 1995.

---. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Universidad John Hopkins, 2016.

Cecconi, Ariana. "La memoria de los que estaban y de los que no estaba: sueños y visiones en la España contemporánea." *El poder de la memoria : reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico*, Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, Xalapa, Veracruz, 2016, pp. 17–40.

Cid, Alba, Carla Figueiras, y Facundo Reyna Muniain. *Los géneros de la memoria*. 2019.

Coloquio Internacional de Cultura Mexicana (6th : 2014 : Guadalajara, Mexico). *Memoria de la identidad: Una mirada panorámica a la diversidad cultural mexicana*. Primera edición ed., Universidad de Guadalajara, Centro Universitario De Ciencias Sociales y Humanidades, 2018.

- Coronado, Raúl. "Nationalism." *Keywords for Latina/o Studies*, editado por Deborah R. Vargas et al., vol. 6, NYU Press, 2017, pp. 147–51. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pwtbj.44>.
- Cortés Pérez, Paola. "Reforma agraria dejó de buscar el desarrollo del campo." *Universo - Sistema de Noticias de la UV*, www.uv.mx/prensa/reportaje/reforma-agraria-dejo-de-buscar-el-desarrollo-del-campo/.
- Crespo Reyes, Sofía. *Entre la filantropía y la práctica política: la Unión de Damas Católicas Mexicanas en la Ciudad de México 1860-1932*. UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2022.
- Cros, Edmond. *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Universidad Eafit, 2003
- Cruz Arzabal, Roberto. "Olvido y canon: mediaciones del archivo en el arte inespecífico." *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina*, Bonilla Artigas Editores, 2020.
- Díaz Luis Felipe. *Eros y violencia en la novela hispanoamericana del siglo XX: Continuidades y rupturas del costumbrismo al post boom*. Isla Negra Editores, 2015.
- Dietz, Gunther, y Christiane Stallaert. "Introducción: (Des) Memorias colectivas como señas de la identidad." *El poder de la memoria : reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico*, 1a ed., Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, Xalapa, Veracruz, 2016, pp. 7–12.
- Doudoroff, Michael J. "Tensions and Triangles in 'Al Filo Del Agua.'" *Hispania*, vol. 57, no. 1, 1974, pp. 1–12. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/339432>.

“El Tratado de Bucareli, entre México y Estados Unidos.” *Comisión Nacional de los Derechos Humanos*, www.cndh.org.mx/noticia/el-tratado-de-bucareli-entre-mexico-y-estados-unidos#:~:text=El%2013%20de%20agosto%20de,compañías%20petroleras%20estadounidenses%5B1%5D.

Erl, Astrid. *Memory in Culture ; Traducido por Sara B. Young*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ;: Palgrave Macmillan, 2011.

---, y Ann Rigney. *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory / Edited by Astrid Erl, Ann Rigney ; in Collaboration with Laura Basu and Paulus Bijl*. Berlin ;: Walter de Gruyter, 2009.

---, y Ansgar Nünning. *A Companion to Cultural Memory Studies / Edited by Astrid Erl, Ansgar Nünning ; in Collaboration with Sara B. Young*. Berlin ;: De Gruyter, 2010..

Estrada Cárdenas Alba Sovietina. *Estructura y discurso de género en Pedro Páramo de Juan Rulfo*. 1. ed., Eón, 2005.

Fajardo Tapia, David. “Sacralidad femenina: Fotohagiografía de la madre conchita.” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 64, 2022, pp. 189–221, <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2022.64.77743>.

Fernández Aceves, María Teresa. *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*. CIESAS, 2014.

Finol, Jose Enrique. “Imaginaris de la corporeidad: cuerpo, silencios y tiempos en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo.” *Revista chilena de literatura* 101 (2020): 223–244.

- Fowler, Will. *Independent Mexico: The Pronunciamento in the Age of Santa Anna, 1821-1858*. University of Nebraska Press, 2016.
- Franco, Rafael Olea. "Al filo del agua : Entre la fiesta y la historia." *América*, vol. 27, no. 1, 2001, pp. 67–81., <https://doi.org/10.3406/ameri.2001.1518>.
- Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana*. Joaquín Mortiz, 1976.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, 2002.
- García Rey, José Manuel. "La plática: Una memoria colectiva de la desgracia." *Cuadernos hispanoamericanos* 421-423.421 (1985): 179–.
- García Rodríguez, Ileana. "El memorial a las víctimas de la violencia en México, génesis y genealogía de una marca territorial de la memoria." *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina*, Bonilla Artigas Editores, Ciudad De México, 2020.
- Garrido, Felipe. *Aproximaciones a la narrativa de la revolución mexicana: Didáctica de la literatura hispanoamericana del siglo XX*. Primera edición. Bonilla Artigas Editores, 2015.
- González Casillas, Magdalena. *La sociedad en la obra de Juan Rulfo*. 1a. ed., Secretaría De Cultura, Gobierno De Jalisco, 1998.
- González Navarro, Moisés. *Religioneros, cristeros, masones y agraristas*. Secretaría de Cultura, Gobierno del estado de Jalisco, 2010.
- . "La iglesia y el estado en Jalisco en vísperas de la Rebelión Cristera." *Historia Mexicana*, vol. 33, no. 2, 1983, pp. 303–17. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/25135863>.
- Goytortúa Santos, Jesús. *Pensativa*. 1945. Editorial Porrúa, 2005. Impreso.

- Guízar Ocegüera, José. *Episodios de la guerra cristera y ... : recuerdos de un combatiente / José Guízar Ocegüera*. México: B. Costa-Amic, 1976.
- Gutiérrez Ramírez, Diana Carolina. *La locura femenina en la novela latinoamericana : Tres casos: Pedro Páramo de Juan Rulfo, Nadie me verá llorar de Cristina Rivera Garza y Delirio de Laura Restrepo*. 1. Auflage ed., Editorial Académica Española, 2016.
- Halbwachs, Maurice. *Memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Hadley, Phillip Lance. *Contenido social en la obra de Agustín Yáñez: Al filo del agua*. Gobierno de Jalisco, 1982.
- Hernández, Kelly Lytle. *Bad Mexicans: Race, Empire, and Revolution in the Borderlands*. W.W. Norton & Company, 2022.
- Hirsch, Marianne y Miller, Nancy K. (eds). *Rites of Return: Diaspora Poetics and the Politics of Memory*, Universidad de Columbia, 2011.
- Jalisco (Mexico). Governor. *Memoria del paisaje : Mariano Azeula, Agustín Yáñez, Juan Rulfo, Juan José Arreola, Elías Nandino*. Landucci Editores, 2002.
- Jellin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, 2002. Impreso.
- “Jesús Goytortúa.” *Diccionario de escritores potosinos*,
escritorespotosinos.com.mx/escritores/036-jesus-goytortua.
- Jiménez de Báez, Yvette, y Rafael Olea Franco. *Memoria e interpretación de "Al filo del agua"*. 1a. ed., El Colegio De México, 2000.
- Kurz, Andreas. *La violencia en la literatura mexicana*. Primera edición ed., Universidad de Guanajuato, 2019.
- La biblia católica: Biblia de América*. Origen, 2020.

- LaCapra, Dominick: *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- Lara, Jafet Israel. "La memoria de la Tragedia Cristera.: los héroes contrarrevolucionarios en" *Pensativa*" de Jesús Goytortúa y" Rescoldo" de Antonio Estrada." *Los géneros de la memoria*. Servicio de Publicaciones= Servizo de Publicacións, 2019
- Larin, Nicolás. *La rebelión de los cristeros: 1926-1929*. Ed. Era, 1968.
- La Torre Villar, Ernesto de. *La intervención francesa y el triunfo de la república*. Vol. 1, Fondo De Cultura Económica, 2006.
- León Vega, Margarita. "Las Mujeres como agentes en dos novelas de tema cristero: *Pensativa* de Jesús Goytortúa Santos y *Los Recuerdos Del Porvenir* De Elena Garro." *La memoria cultural acerca de la Revolución mexicana, la Guerra cristera y el cardenismo: Aportes desde la cultura visual y las letras*, Bonilla Artigas Editores, Ciudad De México, 2018.
- Lima, Thayse Leal. "Narrating the Past and Inventing the Future: Memory, History, and Narrative in" Pedro Páramo" and" Terra Sonâmbula"". *Portuguese Literary and Cultural Studies* (2016): 222-234.
- Lira Aguirre, Juan Antonio. *Agustín Yáñez: El génesis musical de Al filo del agua*. Universidad de Guadalajara, Editorial Universitaria, 2008.
- Llamas Jiménez, María del Refugio. *Trilogía de personajes femeninos en Al filo del agua...*, Editorial Porrúa, 1971.

- López Méndez, Marisol; “Mártires abandonados: militancia católica, memoria y olvido en México”. Universidad Iberoamericana-Ciudad de México Departamento de Ciencias Sociales y Política. 2017.
- López Cerda, D. “En la búsqueda de una identidad mexicana y la novela histórica”. *Horizonte Histórico - Revista semestral de los estudiantes de la licenciatura en historia de la UAA*, n.º 4, enero de 2011, pp. 23-34, doi:10.33064/hh.vi4.794.
- Lorenzano, Sandra. “No aportar silencio al silencio. A modo de introducción.” *Políticas de la memoria, tensiones en la palabra y la imagen*, Universidad del Claustro de Sor Juana : Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina, 2007, pp. 11–14.
- Lugones, María. *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*. Librería De Cuerpos Parlantes.
- Luna Elizarrarás, Sara Minerva. “Masculinidad y legitimidad revolucionaria. ‘Auténticos revolucionarios’ versus ‘falsos revolucionarios.’” *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*, El Colegio de Michoacán : CIESAS, Zamora, Michoacán, 2015, pp. 265–289.
- Machado, Manuel A. “The United States and the De La Huerta Rebellion.” *The Southwestern Historical Quarterly*, vol. 75, no. 3, 1972, pp. 303–24. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/302381>.
- Machler Tobar, Ernesto. “Entre la entelequia y el mito: la traición de la Revolución Mexicana y de su reforma agraria.” *Antípoda : revista de antropología y arqueología*, no. 15, 2012, pp. 137–68, <https://doi.org/10.7440/antipoda15.2012.06>.

- Martín, Adrienne L. "Erotismo felino: las gatas de Lope de Vega." *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)* 32 (2012): 405-420.
- Martínez de la Escalera, Ana María. "Políticas de memoria colectiva: beligerancia o diferencia." *Políticas de la memoria : tensiones en la palabra y la imagen*, 1a ed., Universidad del Claustro de Sor Juana : Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina, 2007, pp. 45–52.
- Melgoza Paralizabal, Arturo. *Modernizadores de la narrativa mexicana: Rulfo, Revueltas, Yañez*. Instituto Nacional De Bellas Artes, 1984.
- Menchaca, Laura Alarcón. "El desvanecimiento del proyecto católico jalisciense en el Constituyente de 1917." *Política y cultura* (Mexico City, Mexico), no. 48, 2017, pp. 113–49.
- Meyer, Jean A. *La Cristiada : Grandeza mexicana*. 1a ed., Clío, 1997.
- . *La Cristiada : La guerra*. 1st ed., Clío, 1997
- . *The Cristero Rebellion : The Mexican People between Church and State, 1926-1929*. Cambridge University Press, 2008.
- Meyer, Lorenzo, et al. *Historia de la revolución mexicana 1928-1934: Los inicios de la institucionalización*. El Colegio de México, 1981.
- Miller, Nancy K, y Jason Daniel Tougaw. *Extremities : Trauma, Testimony, and Community*. University of Illinois Press, 2002.
- Munguía, Cárdenas F. *Antecedentes y datos biográficos de Juan Rulfo*. Guadalajara, Jalisco, México: Gobierno de Jalisco, Secretaría General, Unidad Editorial, 1987.

- Muría, José María. "Palabras previas a manera de prólogo: un tema antaño 'intrascendental.'" *La guerra cristera : Narrativa, testimonios y propaganda* , Editorial Universitaria, Guadalajara, Jalisco, 2012, pp. 13–18.
- Naranjo Tamayo, Omayda. "Pensativa de Jesús Goytortúa Santos: Imagen y representación de la mujer mexicana en la novela de tema cristero". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 31.123 (2010): 59-84.
- Navalón, Antonio. "La administración de la memoria." *Políticas de la memoria : tensiones en la palabra y la imagen*, 1a ed., Universidad del Claustro de Sor Juana : Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina, 2007, pp. 21–26.
- Navascués, Javier de. *De Arcadia a Babel: naturaleza y ciudad en la literatura hispanoamericana*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Gaya ciencia*. Bedout.
- Ochoa, John. "Pastoralism, Parricide, and the PRI: Nostalgia and Self-Awareness in Yáñez's" *Al filo del agua*". *Hispanic review*, 2013: 309-330
- Orozco García, Eva Nohemí. "Teresa Bustos, 'la mujer bandera': los caídos sinarquistas, su simbología religiosa y la mártir que traspaso las barreras de género." *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 31, no. 1, 2020, p. 79–.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Editado por Enrico Mario Santí, Cátedra, 1993.
- Pellicer, Juan. "Economía poética de Pedro Páramo: De la revolución a la cristiada". *Literatura Mexicana*, vol. 21, no. 2, 2010, pp. 197–202. , doi:10.19130/iifl.litmex.21.2.2010.658.
Artículo.

- Peluffo, Ana. *En clave emocional. Cultura y afecto en América Latina*. Prometeo, 2016.
- Peralta, Héctor Gómez. “Las raíces anti-sistémicas del Partido Acción Nacional.” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 57, no. 214, 2012, pp. 187–210, <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2012.214.32524>.
- Portal, Marta. *Rulfo, dinámica de la violencia*. 2a. Cultura Hispánica, 1990.
- Porter, Susie S., y María Teresa Fernández Aceves, editoras. *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*. Colegio de Michoacán : CIESAS, 2015.
- Pozos, Edith Lozano. "La Guerra Cristera: la indispensable contextualización de su narrativa histórica". *Itinerantes: Revista de Historia y Religión* 7, 2017: 137-164.
- Preciado Zamora, Julia. *Por las faldas del volcán de Colima: Cristeros, agraristas y pacíficos*. 1. ed., CIESAS, 2007.
- “Public Affairs: Santos.” *United States Conference of Catholic Bishops*, www.usccb.org/offices/public-affairs/santos#:~:text=Beatificación%20-%20la%20segunda%20etapa%20en,un%20nivel%20heroico%20de%20la.
- Purnell, Jennie. *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacan*. Duke University Press, 1999.
- Quero, Qriswell. “Virgen de Guadalupe. Emperatriz de las Américas. Patrona de México.” *PildorasdeFe.Net*, 12 Dec. 2023, www.pildorasdefe.net/santos/celebraciones/12-de-Diciembre-Nuestra-Senora-de-Guadalupe.

- Quezada, Claudia Julieta. "The cristera woman in Michoacan, 1926-1929." *Historia y memoria*, no. 4, 2012, pp. 191–223.
- Ramos Quiñones, José María. "Juana de Arco, la espada de Dios." *Clío*, no. 38, 2012.
- Rangel Guerra, Alfonso. *Censo de personajes en la obra narrativa de Agustín Yáñez*. 1. ed., El Colegio Nacional, 2010.
- Reyes, Ceja Victor. *Los Cristeros crónica de los que perdieron*. Grijalbo.
- Rochford, Tom. "Blessed Miguel Agustín Pro." *The Society of Jesus*, www.jesuits.global/saint-blessed/blessed-miguel-agustin-pro/.
- Rodriguez Araujo, Octavio. "Las luchas de la Iglesia Católica contra la laicidad y el comunismo en México." *Estudios Políticos (Mexico)*, vol. 9, no. 22, 2011, pp. 11–26, <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2011.22.24191>.
- Rogers, Katharine M. *Cat*. London: Reaktion Books Ltd, 2006.
- Romo Mellid, Marisol. "Violencia y cruce de propagandas: La metáfora de la víctima las fotografías de la Rebelión Cristera." *Zer* (Bilbao, Spain), vol. 24, no. 47, 2019, pp. 119–46, <https://doi.org/10.1387/zer.21003>.
- Rubial, Antonio. "La hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual." *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008
- Ruffinelli, Jorge. "Los hijos de Pedro Páramo". *El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias* 1.1. 2021.

- Ruiz Abreu Álvaro. *La cristera, una literatura negada, 1928-1992*. 1. ed., Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2003.
- Rulfo, Juan. *El llano en llamas*. 1953. Editado por Françoise Perus, 4ta ed., Cátedra, 2017.
- . *Pedro Páramo*. 1955. Editado por González Boixo José Carlos, 32da ed., Cátedra, 2020.
- “San Luis Potosí: Goytortúa Santos, Jesús (1910-1979).” *Coordinación Nacional de Literatura*, literatura.inba.gob.mx/san-luis-potosi/4653-goytortua-santos-jesus.html.
- Santiago, Myrna I. *The Ecology of Oil: Environment, Labor, and the Mexican Revolution, 1900-1938*. Cambridge University Press, 2006.
- Sarmiento, Alicia. "Enigmas en torno a una novela y su novelista: Las vueltas del tiempo, de Agustín Yáñez". *Revista de Historia Americana y Argentina XIV* 27: 1987-1988.
- Schmidt, Henry C. *The Roots of Lo Mexicano: Self and Society in Mexican Thought; 1900-1934*. Texas A and M University Press, 1978.
- Segato, Rita Laura. “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”. *Revista Sociedade e Estado* 29.2. 2014: 341-371.
- Seydel, Ute. “La constitución dinámica de la memoria cultural: la Revolución mexicana, a Guerra cristera y el cardenismo en las letras y la cultura visual.” *La memoria cultural acerca de la Revolución mexicana, la Guerra cristera y el cardenismo: Aportes desde la cultura visual y las letras*, Bonilla Artigas Editores, Ciudad De México, 2018.
- . “Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina revisión de enfoques teóricos, conceptos y debates.” *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina*, Bonilla Artigas Editores, Ciudad De México, 2020.

- Skirius, John A. "The cycles of history and memory: *Las Vueltas del Tiempo*, a novel by Agustín Yáñez." *Mester*, vol. 12, no. 1–2, 1983, <https://doi.org/10.5070/m3121-2013688>.
- Soler Serrano, Joaquín, director. *A Fondo - Entrevista a Juan Rulfo*. Televisión Española, <https://www.youtube.com/watch?v=nDUiyb6wCT4>.
- Sommer, Doris. *Ficciones Fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Sontag, Susan. *Regarding the Pain of Others*. First Picador modern classics ed., Farrar, Straus and Giroux, 2017.
- Traslosheros, Jorge E. "Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895 ." *Signos Históricos*, no. 7, 2002, pp. 105–147.
- Vaca, Agustín. *Acto preparatorio: Agustín Yáñez a Cien Años*. El Colegio De Jalisco, 2003.
- Vázquez, Lourdes Celina. *La guerra cristera : narrativa, testimonios y propaganda*. Segunda edición corregida y aumentada ed., Universidad De Guadalajara, 2012.
- , y Munguía Cárdenas Federico. *Protagonistas y testigos de la guerra cristera*. 1. ed., Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, División De Estudios de la Cultura, Departamento de Estudios de la Cultura Regional, Programa De Estudios Religión y Sociedad, 2002.
- Velázquez Soto, Armando Octavio. "Constelaciones literarias de posmemoria." *Memoria cultural y culturas de rememoración en América Latina*, Bonilla Artigas Editores, Ciudad De México, 2020.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica, 2014.

Vital, Alberto. *Juan Rulfo*. Consejo nacional para la cultura y las artes, 2003.

Voss, Stuart F. "The Porfiriato in Time and Space." *Latin American Research Review*, vol. 18, no. 3, 1983, pp. 246–54. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/2503035>.

Yáñez, Agustín. *Al filo del agua*. 1955. Editorial Porrúa, 1973.

Yáñez, Agustín. *Las vueltas del tiempo*. 1973. Joaquín Mortiz, 1975

Yáñez, Agustín. *Discursos por Jalisco*. Edit. Porrúa, S.A., 1958.

Zanotelli Correa, Leonel Alí. "¿Quién fue Jesús Goytortúa Santos? ." *Domestika*, DOMESTIKA, www.domestika.org/es/projects/1460806-mi-proyecto-del-curso-worldbuilding-iniciate-en-la-narrativa-fantastica.