



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA Y SUS ABISMOS: LA
METÁFORA DEL INFIERNO EN *CUBAGUA* DE ENRIQUE BERNARDO
NÚÑEZ, *EL SEÑOR PRESIDENTE* DE MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS Y
PEDRO PÁRAMO DE JUAN RULFO

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN LITERATURA CON MENCIÓN
EN LITERATURA CHILENA E HISPANOAMERICANA

ALUMNO: DIEGO PÉREZ HERNÁNDEZ
PROFESORA GUÍA: IRMTRUD KÖNIG VON PRINZ

SANTIAGO DE CHILE
AGOSTO DEL 2020

A la memoria de Ana Luisa Hernández Montenegro y María José Pérez Hernández.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi esposa, Pamela Hernández Henríquez, por su compañía, apoyo y comprensión durante todo el tiempo que tomó la elaboración de esta tesis.

A la profesora Irmtrud König, por haber guiado con cariñoso rigor la realización de esta investigación.

A mi papá, Diego Pérez, por alentarme a terminar esta tesis.

A mis amigos y colegas Carlos Puig, Pablo Álvarez, Pablo Soto, Cristian Lagos y Cristian Mancilla, por haberse dado el tiempo de leer mis avances, discutir mis ideas y hacerme sugerencias.

Al Centro de Estudios Clásicos de la UMCE, por haberme dado la oportunidad de dictar un seminario basado en mi investigación.

A Roberto Chaisán, por su apoyo y escucha a lo largo de todos estos años.

La realización del Doctorado en Literatura y de este trabajo de tesis contó con el apoyo de una Beca de Doctorado concedida por CONICYT.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
Capítulo I: Categorías asociadas a los infiernos en la premodernidad y en la modernidad	16
1. Las categorías infernales	16
1.1. La muerte y la impotencia asociada a ella	18
1.2. Verticalidad	21
1.3. El sufrimiento	25
1.4. Eternidad	35
1.5. La repetición	36
1.6. La desesperanza	41
Capítulo II: Los infiernos: sus funciones generales y las condiciones de su representación literaria en América Latina	46
2. Los infiernos: sus funciones generales	46
2.1. Las funciones de los infiernos en la premodernidad	47
2.1.1. La “persuasión” de las masas	47
2.1.2. La "edificación" de los individuos	51
2.2. La función crítica del infierno en la modernidad	54
2.2.1. Aspectos generales de la función crítica del infierno en la modernidad latinoamericana	72
Capítulo III: el infierno en <i>Cubagua</i>	86
3.1. La dictadura gomecista	86
3.1.1. El entreguismo	87

3.1.2. Una modernización restringida	89
3.1.3. Legitimación ideológica y represión dictatorial	91
3.2. La crítica al gomecismo contenida en <i>Cubagua</i>	95
3.2.1. Antecedentes	95
3.2.2. El infierno del gomecismo	108
3.2.2.1. Verticalidad	112
3.2.2.1.1. Primer círculo: los pobres de Cubagua	113
3.2.2.1.2. Segundo círculo: el pasado colonial	116
3.2.2.2. La repetición	122
3.2.2.3. La eternización de la institucionalidad colonial	127
3.2.2.4. La impotencia frente a la tiranía	129
Capítulo IV: El infierno en <i>El Señor Presidente</i>	135
4.1. Los “diez años de primavera el país de la eterna tiranía”	135
4.2. <i>El Señor Presidente</i> y la denuncia de la dictadura	138
4.2.1. La dictadura de Manuel Estrada Cabrera	139
4.2.2. El infierno de la dictadura de Estrada Cabrera	143
4.2.2.1. Verticalidad	156
4.2.2.2. Sufrimiento	162
4.2.2.3. Impotencia	171
4.2.2.4. Repetición	174
4.2.2.5. Desesperanza	177
Capítulo V: El infierno en <i>Pedro Páramo</i>	183
5.1. El “milagro mexicano”	183
5.2. <i>Pedro Páramo</i> y el “milagro mexicano”	186

5.2.1. Los infiernos del “milagro mexicano”	188
5.2.1.1. Verticalidad	197
5.2.1.1.1. Primer círculo: la miseria de Comala	200
5.2.1.1.2. Segundo círculo: el pasado caciquil	205
5.2.1.2. Repetición	217
5.2.1.3. Impotencia	222
5.2.1.4. Eternización	228
5.2.1.5. Desesperanza	232
Conclusiones	239
Bibliografía	252

Introducción

Esta tesis trata sobre la presencia metafórica del infierno en tres novelas latinoamericanas del siglo pasado: *Cubagua* (1931), del venezolano Enrique Bernardo Núñez (1895 – 1964), *El Señor Presidente* (1946), del guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899 – 1974), y *Pedro Páramo* (1955), del mexicano Juan Rulfo (1917 – 1986).

De la descripción que suele hacerse del infierno se desprende que su uso metafórico tendrá una función crítica. Michel Carrouges, por ejemplo, lo ve como “un mundo maldito, imperio de monstruos y de horror absoluto” cuyo horizonte es proyectado por “una serie de visiones” “desde la más remota antigüedad hasta los tiempos modernos” (Carrouges 1955, 11). Siguiendo a Carrouges, Georges Minois sostiene que el infierno “ha sido el terror de generaciones de creyentes. Es una de las más viejas pesadillas de la humanidad, vinculada al temor de lo desconocido que se plantea al abandonar la vida” (Minois 2006, 15). Rachel Falconer, finalmente, sostiene que el lugar en cuestión puede ser visto como “the absolutely horrific experience from which no one emerges unchanged” (Falconer 2007, 1).

Ana Pizarro sostiene que “la literatura contemporánea pone en evidencia los mecanismos de nuestra relación con la modernidad” (Pizarro 1994, 127). Como acabamos de ver, el infierno parece reunir los aspectos más penosos de la existencia humana. Es plausible pensar, por tanto, que, en las tres novelas latinoamericanas consignadas, es empleado metafóricamente con el fin de dar cuenta de un modo crítico algunas de las formas en que individuos de nuestro continente se vinculan con la modernidad.

Nietzsche decía que el género trágico estaba al servicio de la satisfacción de

la necesidad de lo horrible, la sincera y áspera inclinación de los primeros helenos hacia el pesimismo, el mito trágico, la representación de cuanto hay de terror, de crueldad, de misterio, de vacío, de fatalidad en el fondo de las cosas de la vida” (Nietzsche 1992, 28).

Quizá esta cita no diga mucho hoy en día sobre la antigua tragedia griega. Sin embargo, reviste un gran valor en el marco de esta investigación porque alude a nociones con las que la metáfora infernal está íntimamente relacionada. En efecto, alterando un poco las palabras de Nietzsche, se puede decir que, en *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo*, el tropo en cuestión (la metáfora infernal) parece buscar satisfacer la necesidad de representar lo horrible, lo terrorífico, lo cruel, lo ausente que subyace a la modernidad de nuestro continente.

Lo anterior implica que el problema de esta investigación no tiene que ver con la mera necesidad de constatar en *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* la conjugación del imaginario infernal. Lejos de ser esa la meta, en este trabajo, el uso metafórico del infierno es concebido como un mirador que se asoma de un modo crítico a la relación entre los habitantes de nuestro continente y las simas de la modernidad latinoamericana.

Nuestro problema investigativo, por el contrario, puede descomponerse en la siguiente tríada interrogativa: en primer lugar, en función de la metáfora infernal, ¿qué modulaciones adquiere la novelística de la primera mitad del siglo XX en tanto que discurso crítico que se articula frente a determinados procesos modernizadores de América Latina? En segundo lugar, a la luz de lo infernal, ¿qué sucede con el “nosotros” que lleva implícita la sentencia formulada por Pizarro? Por último: ¿qué ocurre con la modernidad latinoamericana cuando es vista a través del uso metafórico del infierno?

Según Paul Ricoeur, la esencia de toda metáfora consiste en la cópula del verbo “ser”, que hace que “el ‘es’ metafórico [signifique] a la vez ‘no es’ y ‘es como’” (Ricoeur 2001, 13). Esto implica que la interpretación que constituye el meollo de nuestro problema investigativo debe hacerse cargo, en primer lugar, de las diferencias que existen entre los infiernos tradicionales (paganos y cristianos)¹ y —cuando hablamos en un sentido metafórico— los modernos. La divergencia más significativa para los fines aquí perseguidos tiene que ver con el hecho de que, para los autores premodernos, aunque el infierno parece condensar las peores pesadillas que la humanidad ha sido capaz de imaginar, es un lugar necesario y justo: la mejor prueba de ello es la inscripción que Dante puso en la entrada de su infierno, en la que se combinan las nociones de amor, sabiduría y justicia. Por el contrario, si hubiera una leyenda similar en los infiernos metafóricos de los relatos modernos, esta conjugaría las nociones de odio, ignorancia e injusticia². Dar cuenta de esa diferencia, sin embargo, implica también abordar los procesos intelectuales y culturales que explican ese cambio, puesto que en el mundo siempre ha habido explotación, miseria y sufrimiento; sin embargo, en general, solo los autores modernos usan metafóricamente el infierno para referirse a todo aquello.

En segundo lugar, la interpretación debe hacerse cargo de los procesos modernizadores que, desde el punto de vista de los novelistas, generan condiciones de vida que, para amplios sectores de la población, “son como” las del infierno. Esto requiere llevar

¹ Somos conscientes de que, *stricto sensu*, solo se puede hablar de infierno en el Cristianismo, puesto que entre este último y el Hades, el tártaro y el Averno existen diferencias significativas. Sin embargo, por ahora, utilizaremos el término “infierno” de manera general porque, como sostiene Georges Minois, fue su versión cristiana la “que ha sido el sistema más duradero, más organizado, más completo de toda la imaginería universal” (Minois 2005, 15).

² Lo más parecido a esto es el cartel que Primo Levi ve en la entrada de Auschwitz: “ARBEIT MACHT FREI, el trabajo nos hace libres”.

a cabo dos operaciones teóricas. La primera de ellas consiste en establecer algunas de las características más representativas de las regiones infernales y el sentido que encarnan en ciertas obras de la tradición occidental. La segunda operación consiste en profundizar en ciertos aspectos de la modernidad hispanoamericana y establecer la perspectiva crítica que asume el escritor frente a sus problemáticas.

El volumen de la bibliografía que aborda críticamente la modernidad es ciertamente abrumador, Sin embargo, son apenas unos cuantos los textos que tratan acerca la relación de aquella con el infierno. Quizá la obra más significativa al respecto sea *El libro de los pasajes*, en donde Walter Benjamin define la modernidad precisamente como “la época del infierno” (Benjamin 2005, 838). Otros textos, como “El infierno y la mentalidad contemporánea” de Guitton y la *Historia de los infiernos* de Minois, abordan esta relación de un modo lúcido. Sin embargo, ninguno de los tres textos se refiere siquiera a la modernidad latinoamericana. Algo similar ocurre con el interesante ensayo *Infierno horizontal*, de Ana Carrasco, quien sin embargo alude a los *Nueve ensayos dantescos* de Borges.

La relación entre la literatura contemporánea y el infierno, por su parte, ha sido objeto de algunos estudios. Ejemplos de ello son *Passage through Hell* de David Pike, los dos ensayos de Evans Lansing, *The Descent to the Underworld in Literature, Painting, and Film, 1895-1950* y *The Myth of the Descent to the Underworld in Postmodern Literature*, y *Hell in Contemporary Literature* de Rachel Falconer. Sin embargo, salvo en el caso del segundo libro de Lansing —que contiene un capítulo dedicado a *Los pasos perdidos* de Carpentier—, no hay ninguna referencia a la novelística latinoamericana contemporánea ni a su relación con el infierno.

Se podría considerar *Motivo clásico y novela hispanoamericana* de Vilanova como un antecedente de esta investigación. En ese estudio, el autor analiza la presencia del motivo

del viaje al averno en *Cubagua* y *Pedro Páramo*. Se trata de un trabajo de gran valor desde el punto de vista comparatístico; sin embargo, desde nuestra perspectiva, no profundiza mayormente en ciertos factores propios de la sociedad moderna latinoamericana que, según nuestra hipótesis, pueden relacionarse con la aparición de los espacios infernales en ambas novelas.

A la luz de lo anterior, el estado actual del debate puede describirse en los siguientes términos: actualmente, no parecen existir estudios que privilegien la metáfora del infierno como recurso estético-retórico empleado en la novelística latinoamericana contemporánea con el objetivo de problematizar y denunciar los efectos negativos que determinados procesos modernos han generado en nuestro continente.

Para comprender mejor en qué consiste lo que significa la figura del infierno, resulta útil recordar que, en griego, existe el verbo “ταρταρώ”, que significa “arrojar al tártaro”. Lo que esta tesis sostiene es que las tres novelas en estudio interpretan ciertos procesos modernizadores como fenómenos que, por la forma que adoptaron, implicaron que determinados sectores de la población de América Latina fueran “arrojadas al tártaro”; en función de la metáfora del infierno, si se nos permite el neologismo, los procesos son enfocados como fenómenos que “infernalizaron” las condiciones de vida de ciertos grupos que conforman nuestro continente. A la luz de las significaciones asociadas a las regiones infernales, esto quiere decir que, a causa de la modernización, esos grupos sociales son sometidos a condiciones semejantes a las que gravitan en estos espacios que condensa los aspectos más penosos de la existencia humana: lo abismal, la impotencia, el desasosiego, el sufrimiento eternamente repetido, la angustia, la oscuridad, la desesperanza; aspectos que, en definitiva, sugieren un estado —metafóricamente hablando— de “muerte en vida”. El tropo en cuestión, además, redefine las consecuencias de las tensiones originadas en el

intento de las naciones latinoamericanas por modernizarse. Esto se debe a que, a la luz del imaginario infernal, aparecen aspectos que ponen en entredicho el progreso que la modernidad promete y que, por consiguiente, contradicen sus discursos legitimadores. Con ello, se patentiza que las sociedades problematizadas en las novelas, la situación de vastos sectores de la población, se presenta como un espejo donde se refleja la imagen de los habitantes de las regiones infernales. El infierno resulta ser, de este modo, una pesadilla milenaria de la que el hombre moderno, y en el caso específico de esta investigación, el hombre latinoamericano moderno, todavía no puede despertar. Es en ese sentido que, tentativamente, nuestra hipótesis propone que la metáfora del infierno devela críticamente los aspectos siniestros de la modernización latinoamericana.

Desde el punto de vista metodológico, el análisis que llevaremos a cabo se orientará por algunas de las propiedades que, según Parret (en Finilich 2001), deben tomarse en cuenta al analizar un discurso. En primer lugar, trataremos de elaborar una conceptualización del infierno que permita apreciar con claridad cuáles son algunas de las categorías fundamentales que este lugar ofrece en sus manifestaciones canónicas. Para ello, resulta útil analizar algunos de los discursos literarios que conforman el imaginario infernal en la literatura y se erigen como referentes con los que creaciones posteriores dialogan ampliamente.

En segundo lugar, a partir de las marcas deícticas, intentaremos desentrañar cuál es el nivel enunciativo de las obras literarias en estudio, es decir, la dimensión implícita cuya interpretación ayudará a conocer cuál es la actitud que Núñez, Asturias y Rulfo asumen frente a los procesos modernizadores de América Latina. Dicho con otras palabras, por medio de las marcas deícticas, intentaremos comprender cómo son las subjetividades que, en *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo*, se valen del uso metafórico del infierno

para problematizar y denunciar la forma que adoptaron determinados procesos modernizadores en nuestro continente. Se trata de una etapa fundamental en nuestra investigación, puesto que el tropo en cuestión, en tanto que es una instancia de la enunciación puesta en discurso, tiene su fuente en la subjetividad del enunciante y su toma de conciencia. Adicionalmente, en nuestro intento por comprender esta dimensión implícita de las obras escogidas, nos apoyaremos también en otros discursos, tanto de los propios novelistas como de otros autores.

En tercer lugar, considerando que, como señalan Mijail Bajtín y Julia Kristeva, todos los discursos son, en principio, “interdiscursos”, es decir, siempre están interpelando o apelando a otros discursos, se describirá el modo en que cada una de las novelas del corpus se apropia críticamente del contenido de la tradición infernal occidental y lo rearticula para que sirva a sus propósitos estético-retóricos. Para ello, reconoceremos cuáles son elementos que posibilitan identificar la metáfora del infierno en cada obra y analizaremos la función que el espacio infernal desempeña en la trama de las novelas. Asimismo, describiremos e interpretaremos las concordancias y desviaciones que se generan respecto de dicha tradición.

En cuarto lugar, dado que los discursos se relacionan dialógicamente, lo que implica que estén abiertos a traducciones e interpretaciones múltiples, contrastaremos nuestras propias lecturas y apreciaciones con las que otros investigadores han propuesto, ya sea para apoyarnos en ellas o intentar refutarlas.

En quinto lugar, puesto que todo discurso constituye activamente su contextualización, evidenciaremos los elementos al interior de los relatos que permiten vincular las novelas con los procesos modernizadores. Para reconocer y comprender estos últimos, consideraremos lo que la reflexión histórica, sociológica y económica señala al respecto. En ese contexto, nuestras principales fuentes serán la *Historia de América Latina*

de Tulio Halperin, *La modernidad contemporánea en América Latina* de José Domingues, *Por qué fracasan los países* de Daron Acemoglu y James Robinson, *La modernidad problemática* de Sergio Ottone, *El desarrollo económico de América Latina* de Luis Bértola y José Antonio Ocampo *Global Capitalism* de Jeffrey Frieden y *Trade and Poverty* de Jeffrey Williamson. Aunque cada obra tiene un valor único; comparten el hecho de que, desde diversas perspectivas, formulan ideas valiosas y actuales, ideas que iluminan aspectos significativos de los procesos modernizadores problematizados en las novelas del corpus. Además, permiten ver dichos procesos desde una perspectiva crítica y más amplia. Ahora bien, el uso de estas obras no estará al servicio de una mera constatación de los postulados que contienen, sino de la descripción de las concordancias y tensiones que se generan entre las reflexiones que contienen y el discurso novelístico.

Por último, para dar cuenta del carácter evolutivo que este proceso tiene desde el punto de vista de la historiografía literaria, nos centraremos en las divergencias y coincidencias que se generan entre las novelas en estudio, no solo en cuanto a la configuración de la metáfora del infierno y su potencial denotativo y connotativo, sino también en cuanto a los aspectos problemáticos de la modernización de nuestro continente, con el fin de establecer los aspectos que en ellas se denuncian.

En síntesis, nuestra metodología parte de la concepción de las novelas como discursos literarios que se insertan críticamente en determinados contextos y que poseen una dimensión enunciativa que resulta clave para inferir cuál es la subjetividad que se vale de la metáfora del infierno como estrategia estético-retórica. Leeremos *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* de un modo analítico, reflexivo y crítico, privilegiando las coincidencias y discrepancias que aparecen en la relación entre ellas y las obras canónicas

de la tradición infernal, los discursos que tratan acerca de la modernidad en Hispanoamericana y, por último, entre ellas mismas.

Nuestro trabajo se estructurará en cinco capítulos. En el primero, exploraremos las significaciones asociadas a seis categorías que son esenciales respecto de las manifestaciones más significativas e influyentes de las regiones infernales premodernas: la verticalidad, la muerte y la impotencia asociada a ella, el sufrimiento, lo repetitivo, la eternización y la desesperanza. De acuerdo con nuestra interpretación, dichas categorías funcionan como nodos de sentido, como fuentes desde donde brotan las significaciones que distinguen a las representaciones literarias de los lugares infernales. El segundo capítulo es el más heterogéneo de todos. En él, trataremos de aclarar la función de la metáfora infernal en los tiempos modernos, y el contexto intelectual e ideológico en que ella se utiliza. Posteriormente, daremos una visión general del contexto socioeconómico y político en el que se insertan *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo*. En el tercer capítulo, intentaremos probar que, en la novela de Núñez, el infierno se usa metafóricamente para problematizar la modernización de Venezuela durante la dictadura progresista de Juan Vicente Gómez. En el cuarto capítulo, abordaremos la problematización que Asturias hace —a través de la figura del infierno— de la inserción de Guatemala en el mercado mundial como país exportador de bananas y café, bajo el gobierno dictatorial de Manuel Estrada Cabrera, a través del uso figura del infierno. En el último capítulo, analizaremos e interpretaremos la novela de Rulfo como un discurso que, a través del uso figura de la imaginería infernal, devela críticamente los aspectos siniestros de lo que eventualmente será “el milagro mexicano”. Lo que recibe este nombre corresponde a un proceso económico que, aunque implicó alentadoras cifras económicas, también supuso la perpetuación de varios

aspectos del orden sociopolítico que la Revolución Mexicana buscó destruir, a saber, la dictadura progresista de Porfirio Díaz.

Capítulo I: Categorías asociadas a los infiernos en la premodernidad y en la modernidad

1. Las categorías infernales.

“No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos / de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo / de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa / que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”
(Homero).

Pareciera ser que, desde siempre, las regiones infernales han contenido elementos asociados a significaciones que remiten a los peores aspectos de la existencia humana, a aspectos que hacen que, según se desprende de la respuesta que Aquiles le da a Ulises, incluso ocupando un cargo distinguido, estar en el Hades sea peor que la más ruin de las vidas³.

En los últimos siglos, algunos autores han aprovechado el lenguaje y el imaginario tradicionalmente vinculado a los infiernos para problematizar la situación de los vivos. Como Michael Wheeler ha explicado, después de que, en el siglo XIX, el infierno cayera para muchos en el descrédito, “the leading novelists and poets (...) continued to find in the language traditionally associated with hell a repertoire of resonances and associations through which to describe spiritual experience in the here-and-now” (Wheeler 1994, 196). Procediendo de esta forma, diversos escritores han logrado “construir” espacios o situaciones presentes que, si bien *no son* “infiernos” propiamente tales, tienen un carácter indudablemente infernal y, por tanto, se puede decir que *son como* esos tenebrosos reinos de

³ Esta idea se la debemos a Cornelius Castoriadis, quien sostiene que “in preclassical and classical Greek religion, there is no hope for an afterlife: either there is no afterlife, or if there is one, it is worse than the worse life on earth —as Achilles reveals to Odysseus in the Land of the Dead” (Castoriadis 1997, 273). Ahora bien, quizá podría impugnarse esta aseveración a partir de las creencias escatológicas asociadas al orfismo.

eternidad y muerte que aparecen en las aventuras de Ulises, Eneas, Dante y tantos otros héroes del pasado.

Los “infiernos horizontales⁴” que encontramos en las novelas de Núñez, Asturias y Rulfo son metafóricos⁵ y, por consiguiente, indirectos. Ahora bien, en estos casos, el sentido de la metáfora asociada a lo infernal es distinto al que tuvo entre algunos de los Padres de la Iglesia. En un contexto cristiano, de acuerdo con los “Libros Sagrados”, “el Infierno es un lugar donde sus habitantes están sumergidos en las llamas” (Bardy 1955, 110). En general, esta concepción fue aceptada de manera acrítica por los creyentes de los primeros siglos del cristianismo; no obstante, también hubo quienes intentaron darle un sentido más allá de lo literal. Orígenes (185-254), por ejemplo, sostenía que “el fuego del Infierno no es otra cosa que los remordimientos del alma atormentada por el recuerdo de sus pecados y la revelación de una clarísima conciencia del desorden en el que había caído voluntariamente” (en Bardy 1955, 116). De manera similar, San Ambrosio (340-397) —que estaba muy influenciado por las ideas de Orígenes— sostuvo que

No son pues verdaderos ni el fuego eterno alimentado por las llamas corporales ni los gusanos que roen el cuerpo ni el crujir de dientes. El sentido de este pasaje es el siguiente: del mismo modo que una fermentación aguda provoca las fiebres y la gusanera, el que no se ha limpiado de sus pecados por la abstinencia y acumula falta sobre falta dejando por así decir, fermentar sus pecados nuevos con los antiguos, será quemado por su propio fuego y roído por sus propios gusanos. Este fuego es el que engendra el remordimiento de las faltas y esos gusanos son los agujijones con que los pecados insensatos torturan su espíritu y sus sentidos y puede decirse que le escarban la conciencia (en Bardy 1955, 117).

⁴ Ana Carrasco distingue entre infiernos “verticales” (los espacios infernales que aparecen en la *Odisea*, la *Eneida*, la *Divina comedia* y en tantos otros relatos) e infiernos “horizontales”, que serían los que se hallan en “el aquí y el ahora”. Grosso Modo, corresponden a esos mundos infernales que, en palabras de Rachel Falconer, son “contingent and coterminous with our own” (Falconer 2007, 4).

⁵ Esto quiere decir que los llamados infiernos horizontales *no son* y *son como* los infiernos verticales. Ver la explicación en la introducción.

Para Orígenes y San Ambrosio, así, lo figurado se vincula con lo que les sucede a los muertos, cuyos remordimientos son representados por medio del fuego y de los gusanos. En cambio, los infiernos metafóricos que aparecen en las novelas de Núñez, Asturias y Rulfo están habitados —en general— por gente viva, tienen que ver con los padecimientos en este mundo de personas vivientes.

Como señalamos más arriba, mediante el lenguaje y el imaginario tradicionalmente vinculados a las regiones infernales, diversos escritores de los últimos siglos han problematizado la situación en-el-aquí-y-el-ahora de amplios sectores de la población. Ahora bien, ¿qué es lo que permite afirmar que, en estos casos, el infierno está siendo empleado metafóricamente? De acuerdo con nuestra propuesta, lo que autoriza sostener algo así es la conjugación de seis categorías con las que lo infernal parece estar asociado de un modo esencial. Sin negar la posibilidad de que haya otras más, en las siguientes páginas serán precisados los contornos de seis categorías: la muerte y la impotencia asociada a ella; la verticalidad; el sufrimiento; la eternidad; la repetición y la desesperanza.

1.1. La muerte y la impotencia asociada a ella.

“De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz / con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al / término de su vida sin haber sufrido nada doloroso”.
(Sófocles)

Los “infiernos verticales”⁶ corresponden comúnmente al reino de los muertos. Algunos, como el Hades homérico y el Averno virgiliano, son la última morada de —casi⁷— todos los muertos, independientemente de si fueron buenos o malos. En cambio, otras

⁶ Ver nota n°4.

⁷ En la *Odisea*, se dice que el destino tras la muerte de algunos sujetos (Menelao por ejemplo) no es el Hades, sino los campos elisios. El Averno de Virgilio, por otra parte, tiene una sección donde los “pecadores” son severamente castigados.

regiones infernales —como el Tártaro platónico y el bátratro de Dante— son *solo* el destino de los malvados. Pero, independientemente de esta diferencia, en general, los infiernos son representados como la morada definitiva de los muertos.

Naturalmente, la condición de los habitantes de los reinos de ultratumba difiere en muchos sentidos de la de los vivos. Una de las más significativas tiene que ver con la odiosa impotencia en la que se sumen aquellos, por culpa de la cual no pueden cambiar nada. Se trata de una situación cuya antítesis es especialmente la de todo recién nacido, que, como observa Hannah Arendt, llega al mundo con la capacidad para renovar el mundo y arrastrarlo “a algo imprevisiblemente nuevo” (Arendt 2015, 77). De acuerdo con Arendt, gracias a su espontaneidad, todo individuo nace con la facultad para introducir algo que no existía antes. De ahí el consejo que da el coro al final de *Edipo rey*: es mejor no juzgar la vida de nadie hasta su muerte. Cualquiera evaluación hecha antes estará inevitablemente expuesta a tener que ser corregida en función no solo por los inesperados infortunios que amenazan siempre la existencia humana, sino también de las espontáneas acciones que el propio individuo es capaz de realizar hasta su muerte.

Por el contrario, la vida de los pobladores de los espacios infernales está irremediablemente terminada y, por tanto, no pueden empezar nada ni cambiar nada. Esto es especialmente evidente en la *Odisea*, en donde el alma de Agamenón se queja de que, por culpa de Clitemnestra, *no pudo* saciar sus “ojos contemplando a [su] hijo: primero [su mujer] acabó con su vida” (XI, 452-3); el alma de Aquiles, por su parte, se lamenta de *no poder* volver a la casa paterna y “espantar” con su “furia y [sus] manos invictas [a] los que ahora [están forzando a Peleo] y le quitan la honra” (XI, 582-3)⁸. En el caso de los grandes

⁸ No nos extrañaría que alguien piense cuando lea esto que la impotencia que destacamos en los habitantes del más allá es una perogrullada, puesto que es obvio que los muertos no pueden hacer nada. Sin embargo,

condenados infernales que también aparecen en la *Odisea*, la idea de impotencia parece estar puesta al servicio del suplicio que deben soportar: ni Ticio *puede* espantar a los buitres que le roen incansablemente el hígado ni Sísifo es capaz de poner fin a su extenuante tarea. Del mismo modo, Tántalo *no puede* saciar el hambre y la sed que lo atormentan, pese a tener literalmente frente a sí los medios necesarios para ello⁹.

En la *Divina comedia*, la idea de que la existencia de los condenados al bátratro está irremediabilmente fijada es llevada a un nivel nunca visto¹⁰. Como señala Auerbach, al igual que los habitantes del purgatorio y del paraíso, los pecadores que Dante se encuentra en el infierno “están ya fuera del tiempo terrenal y del destino que transcurre hacia su consumación” (Auerbach 2008, 144)¹¹; a diferencia de los vivos, que, como ha explicado Berthoud, están sujetos “to the laws of temporality” y que existen “at any given moment, in an incomplete, potential, and unrealised form”; la biografía de los habitantes de las regiones infernales “has been rounded and finished off by death: they find themselves in possession, as it were, of the sum of their earthly years. To die, therefore, can be said to be a finishing and perfecting process” (Berthoud 1965, 27).

Según vimos al comienzo de esta sección, lo que despoja a los seres humanos de la capacidad de empezar algo nuevo es la muerte: de ahí la impotencia de los fantasmas que

este razonamiento pasa por alto algo importante: las visiones de lo que ocurre tras la muerte están hechas exclusivamente de las proyecciones de los vivos y, por tanto, la representación de los muertos como seres despojados de todo poder es fruto de la *suposición* de que así es la sobrevida.

⁹ De manera similar, en *Si esto es un hombre* de Primo Levi, un componente importante del infierno que viven los prisioneros del *lager* de los nazis consiste precisamente en que *no pueden* beber agua, aun cuando tienen frente a sí un grifo que gotea.

¹⁰ Véase Auerbach 2008, 144.

¹¹ De acuerdo con Auerbach, lo que Dante presenta en la *Comedia* es “el destino final de sus personajes” (...); para ellos, el tiempo terrenal expiró, y se encuentran ya en el lugar que les ha sido asignado (exceptuando los que están en el Purgatorio), el lugar que ocuparán eternamente. (...) Todos los personajes del poema representan ya el estado que el juicio divino, haciendo el balance de sus vidas, les ha asignado (Auerbach 2008, 147). El tiempo terrenal se les agotó a los condenados al bátratro dantesco y, por tanto, no pueden hacer nada por modificar su situación.

pueblan las regiones infernales. En cambio, a menudo es la violencia la causa de que los habitantes de los “infiernos horizontales” modernos sean incapaces de transformar el mundo, cuyo curso entonces “puede decidirse (...) de un modo determinista y predecirse” (Arendt 2015, 77). Esta limitación implica especialmente estar inhabilitado para modificar la propia situación y la de los demás. Como ha argumentado Falconer, a pesar de estar, a menudo, “crowded into close proximity with other in a undifferentiated mass” los sujetos sumidos en espacios infernales están simultáneamente separados y alienados “from his (...) environment and from other people” (Falconer 2007, 43). Esto a menudo conlleva a que quienes se hallan sumidos en situaciones infernales —o que han pasado por ellas— son incapaces de establecer vínculos solidarios con el resto¹².

1.2. Verticalidad.

“¡Adiós, felices campos, donde mora / Para siempre la dicha! ¡Salve, horrores, / Salve, mundo infernal, y tú,
profundo / Averno, recibe a tu nuevo señor, Aquel cuyo designio nunca puede / Alterarse con el lugar y el
tiempo!”
(John Milton).

Frecuentemente, las regiones infernales son imaginadas como lugares subterráneos, como espacios ubicados en las simas de la tierra. Al final de la *Odisea*, por ejemplo, se dice que Aquiles y Agamenón “(...) hablaban los dos entre sí frente a frente, / de la tierra en los senos, morada de Hades” (24.203-4). Y en la *Eneida*, la Sibila le explica a Caronte que quien

¹² Lo anterior puede ilustrarse mediante *Novela de ajedrez* de Stefan Zweig. En ella, por culpa de las secuelas que le quedaron después de vivir un infierno a manos de la Gestapo, el protagonista será incapaz de participar en el proyecto colectivo que reúne a otros pasajeros del barco: derrotar al campeón mundial de ajedrez (personaje que, si se quiere, encarna algunos de los grandes males del mundo contemporáneo: la incultura, el racionalismo instrumental y la codicia). En esta obra, Zweig ilustra cómo los habitantes de los espacios infernales son incapaces de establecer lazos solidarios con los demás y, en consecuencia, no pueden hacer nada para revertir no solo su propia situación, sino también la de los demás.

desea abordar a su barca es el mismísimo Eneas, que “baja al hondo del Erebo sombrío en busca de su padre” (6.405).

Gastón Bachelard decía que el sótano “es ante todo el *ser oscuro*¹³ de la casa, el ser que participa de los poderes subterráneos” (Bachelard 2011, 49). Estos “poderes subterráneos” tienen que ver con un potente simbolismo moral. Comúnmente, “lo luminoso”, “lo claro”, “lo positivo”, “lo bueno” y “lo ordenado” se sitúa “arriba”. Así, en *Sobre la república* de Cicerón, Escipión el Africano le revela a su hijo adoptivo que “para todos aquellos que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad”. Esto se debe a que lo que más complace a “aquel dios sumo que gobierna el mundo entero” son las ciudades y, por tanto, “los que ordenan y conservan estas, salieron de aquí y a este cielo vuelven” (6.13).

Por el contrario, las “fuerzas oscuras” —Bachelard *dixit*—, destructivas, caóticas, vienen de abajo, de las regiones infernales. En la *Eneida*, por ejemplo Juno dice que, como no ha podido contar con el apoyo de Júpiter para exterminar a los troyanos, tendrá que acudir a las potencias del inframundo en busca de ayuda: “(...) si no logro mover a los dioses del cielo / moveré a los del Aqueronte (...)” (7.311-2). Quien representa a esas divinidades subterráneas es la furia Alecto, a la que la diosa hará salir “del cubil de las horribles diosas, de las tinieblas infernales (7.323) para que estalle la guerra en el Lacio y, así, se posponga lo más posible el cumplimiento de la misión que el hado le ha asignado a Eneas.

Al mismo tiempo, es abajo donde se cree que deben estar aquellos que amenazan con alterar o destruir el orden social: como vimos recién, en *Sobre la república*, Cicerón expresa

¹³ En cursiva en el original. A lo largo de esta investigación, solo advertiremos de las cursivas cuando el autor así lo haya escrito.

mediante el Africano que aquellos que preservan o aumentan las ciudades, vienen del cielo y hacia allá se encumbran tras la muerte. Por el contrario, al final de la primera de las *Catilinarias*, Cicerón dice que Júpiter sacrificará a Catilina y a todos “esos hombres que aborrecen a los buenos, a esos enemigos de la patria, ladrones de Italia (...), en vida y en muerte, con suplicios eternos (1.33)¹⁴.

Así, dirigirse hacia los reinos infernales significa —en general¹⁵— alejarse de lo “positivo” y hundirse en lo más próximo a lo “negativo”, a lo “malvado” y lo “caótico”: de ahí que, como reza el epígrafe de esta sección, en *Paraíso perdido*, cuando Satán es arrojado al infierno, tiene que despedirse de la dicha y saludar el horror.

Ahora bien, lo anterior no significa que los espacios infernales sean algo ajeno al orden cósmico. Esto es especialmente evidente en la *Teogonía* de Hesíodo, donde el Tártaro es representado como la prolongación del orden en el caos, que impide que sus fuerzas se desaten en el cosmos; el Tártaro es, por tanto, una condición del orden cósmico: es, en palabras de Jean-Pierre Vernant, el lugar “donde el cosmos se articula con el caos y se asegura sólidamente contra él” (Vernant 2002, 139).

Que “el abajo” asociado a los espacios infernales no es una cuestión meramente espacial, geográfica, queda expresado elocuentemente mediante la verticalidad del infierno dantesco. La *Divina comedia*, en efecto, patentiza un complejo sistema moral que hace que la gravedad de los pecados vaya aumentando conforme se desciende: a mayor profundidad, mayor gravedad del pecado, mayor lejanía de Dios y mayor severidad del castigo¹⁶. Al

¹⁴ Virgilio retomó —y, en cierto modo, confirmó— esto en la égida de Eneas, donde está anacrónicamente representado en el Tártaro “(...) Catilina / colgado de un peñasco a punto de caer, temblando ante la cara de las Furias” (7, 667-9).

¹⁵ Esto, desde luego, no aplica para los campos elíseos virgilianos.

¹⁶ Como señala William Anderson, el universo dantesco está fuertemente determinado por los valores de una sociedad feudal y, por tanto, “the worst crime is the feudal one of treachery to one’s lord” (Anderson 1982,

mismo tiempo, de acuerdo con Freccero, en la *Divina comedia*, la profundidad es inversamente proporcional al amor por Dios¹⁷.

Desde luego, apenas sí es necesario decir que los espacios y las situaciones infernales modernas también participan del simbolismo asociado a “lo de abajo”. En un poema titulado “De Profundis”, Charles Baudelaire se dirige en tono suplicante a su amada “desde la sima oscura en que [su] alma ha caído” (Baudelaire 2010, 169). Y, en prisión, Oscar Wilde escribió una extensa carta que también lleva por nombre *De Profundis*. Se trata de un título¹⁸ que da cuenta de un modo elocuente del “abismo de la ruina y la desgracia” al que, Wilde se sintió empujado por lord Alfred Douglas (Wilde 2013, 58).

Lo infernal, por otra parte, parece ser una de las pocas cosas que le dan profundidad a la existencia del hombre moderno. Uno de los fenómenos que definen la modernidad es la pérdida de la tradición. Si esta es vista con Arendt como un elemento que les permite a las personas relacionarse con ciertos aspectos del pasado, su pérdida encarna tanto una promesa como una amenaza. El aspecto promisorio tiene que ver con el hecho de que, de alguna forma, la tradición era “the chain fettering each successive generation to a predetermined aspect of the past”. Por consiguiente, su pérdida podría permitir que descubramos nuevos aspectos del pasado. Sin embargo, como habíamos adelantado, la pérdida de la tradición también puede ser algo peligroso, puesto que también era “the thread which safely guided us through the vast realms of the past” y, como señala Arendt,

381); de ahí que Dante sitúe a Casio, Bruto (los traidores de César) y a Judas (el traidor de Cristo) en el gélido y último círculo del infierno, es decir, en el punto más alejado de Dios y la cálida luz que irradia.

¹⁷ Según Freccero, la gravedad relativa del pecado se materializa en una escala determinada por la metáfora del peso del amor, una idea proveniente de San Agustín, que dijo: “pondus meum amor meus” (Freccero 1986, 104).

¹⁸ No fue Wilde quien tituló así la misiva, sino su editor y amigo, Robert Ross.

it cannot be denied that without a securely tradition (...) the whole dimension of the past has also been endangered. We are in danger of forgetting, and such an oblivion (...) would mean that, humanly speaking, we would deprive ourselves of one dimension, the dimension of *depth* in human existence. For memory and depth are the same, or rather, depth cannot be reached by man except through remembrance (Arendt 2006, 94).

En los relatos tradicionales, la catábasis le permitía al héroe adquirir un conocimiento relevante para cumplir sus objetivos; comúnmente, este conocimiento le era transmitido en las regiones de ultratumba por algún espectro prestigioso. En ese contexto, los reinos de los muertos son lugares de encuentro con el pasado, de reunión con fantasmas; lugares donde, tras la celebración de los rituales tradicionales, se puede entrar en contacto con ciertos aspectos de los tiempos pretéritos que sirven para orientarse en la vida. En la modernidad, en cambio, los espacios infernales son lugares de olvido: lo que suelen encontrar los protagonistas de las catábasis modernas es aquello que los discursos legitimadores de los proyectos modernizadores preferirían que la gente olvidara. Lo que les da profundidad a las sociedades modernas, así, es el sufrimiento que experimentan los habitantes de los espacios infernales que la sociedad moderna engendra.

1.3. El sufrimiento.

“De mi naturaleza ha surgido una horrible desesperación, un abandono al dolor que inspiraba lástima al verlo, una rabia terrible e impotente, una amargura, un desdén y una angustia que lloraban a voz en grito, una tristeza muda y una pena sorda. He pasado por todos los modos posibles de sufrimiento. Sé mejor que el propio Wordsworth a qué se refería cuando dijo: ‘el sufrimiento es permanente, oscuro e incomprensible y tiene la naturaleza de lo infinito’”
(Oscar Wilde).

De acuerdo con Sigmund Freud, el ser humano se ve amenazado por tres tipos de sufrimiento¹⁹: el que se origina en su propio cuerpo que, “condenado a la decadencia y a la

¹⁹ Entendemos “sufrimiento” en el sentido que André Lalande llama “amplio”, es decir, aquel que abarca no solo la pena, la tristeza, etc., sino también la sensación penosa o desagradable (Lalande 1953, 331).

aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia”; el que proviene del mundo del exterior y sus “fuerzas destructoras omnipotentes e implacables”; y el que dimana de las relaciones con otras personas” (Freud 2007, 24). Afortunadamente, agrega Freud, la gente tiene la opción de acceder a ciertos lenitivos que ayuden a lidiar con el malestar: “distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella” (Freud 2007, 22). Ninguna de estas opciones está disponible para los habitantes de las regiones infernales, cuya existencia *post mortem* está irremediamente asociada a lo infausto, al pesar, al sufrimiento²⁰. Esto es muy evidente ya en la primera descripción que hay disponible del Hades, que, como dice Tiresias en la *Odisea*, es precisamente “el lugar sin contento” (11.94). Acorde con esta caracterización, llegó donde Ulises “(...) sumido / en tristeza” Agamenón, quien, en cuanto vio a su antiguo compañero de armas, “clamó en alta voz derramando espesísimo llanto” y “a [su] encuentro tendiendo las manos trató de [abrazarlo], / mas faltaba del todo ya en él la indomable energía / y el vigor que otro tiempo animara sus ágiles miembros” (11.387-94).

Desde luego, el pesar de Agamenón no se origina en un castigo impuesto por alguna divinidad, sino que, simplemente, su causa es la irremediable muerte y sus luctuosas consecuencias. A este tipo de malestar infernal no parece ser posible atribuirle ninguna de

²⁰ Existen, desde luego, algunas notables excepciones. La más importante de todas probablemente esté contenida en la última de las *Geórgicas*, en donde Virgilio narra el descenso de Orfeo al Averno. Como ha señalado Francisca Moya, una de las innovaciones que introduce el poeta mantuano en relación con Homero consiste en “los efectos del canto de Orfeo en el Infierno; gracias a él, uno de los famosos condenados, obligado a dar vueltas incesantemente, atado a una rueda que gira vertiginosa, se detuvo (...). Igual que Ixión harían los demás; descansarían de sus castigos, así Tántalo, Sísifo, Ticio, las Danaides; pero Virgilio partidario del nada en demasía se conforma con un solo ejemplo. Si hubiese insistido, la detallada enumeración podría haber resultado una digresión capaz de quitar interés al tema. Él prefiere lo concreto; sin embargo, aquí está el punto de partida de elaboraciones posteriores, que se detienen en ofrecernos el descanso de todos los condenados” (Moya 1972, 204).

las funciones que a veces se dice que desempeña el sufrimiento. Como ha señalado Terry Eagleton, “tragedy is commonly supposed to teach wisdom through suffering” (Eagleton 2003, 31). Se trata de una aseveración basada fundamentalmente en lo que expresa el coro en *Agamenón* de Esquilo²¹; sin embargo, también puede ilustrarse mediante lo que le dice el protagonista a su hija en *Edipo en Colono*: “los sufrimientos y el largo / tiempo que hace que los soporto me enseñan a ser paciente, / (...) y la nobleza de ánimo” (6-8). En sintonía con estas ideas, en la *Eneida* se dice que, para consolar las “almas doloridas” de sus compañeros, Eneas los exhorta a recordar que “ya hace tiempo que no [son] ajenos a desgracias”, a no olvidar que han “sufrido trances más penosos” y que, eventualmente, “un dios pondrá fin también a los [trances] presentes” (1.198-200). De esta arenga se desprende que la remembranza de sufrimientos pasados puede servir para sobrellevar sufrimientos presentes, para esperanzarse con que, en algún momento, el malestar tendrá fin. Ninguna de estas funciones podría decirse que desempeñe el sufrimiento que experimenta Agamenón (homérico): se trata de un sufrimiento que no enseña nada ni sirve para nada²².

Como es sabido, también hay una aflicción infernal asociada a los castigos divinos. Al comienzo de su descenso al infierno, Dante dice: “en verdad me hallaba justo al borde / del valle del abismo doloroso / que atronaba con ayes infinitos” (“Infierno” 4.7-9). En este y muchos otros casos, la causa de este sufrimiento es la violencia. Según cuenta Ulises, en el Hades pudo ver a Ticio “tendido en un llano, / sin poder defenderse”; “dos buitres de un

²¹ “Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, / cuando estableció con firmeza de ley que se adquiriera / la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar, e incluso a quienes / no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes. En / cierto modo es un favor que nos imponen con violencia / los dioses desde su sede en el augusto puente de mando” (177-183).

²² Se podría decir que, en el infierno, se invierte la relación entre sufrimiento y recuerdo: según le dice Francesca a Dante en el segundo círculo, “(...) Ningún dolor más grande / que el de acordarse del tiempo dichoso / en la desgracia; y tu guía lo sabe” (3.121-3). Como ha explicado J. A. Berthoud, ella es un alma condenada y, por consiguiente, “happiness, now, can only come in present misery, and only in form of recollection” (Berthoud 1965, 25).

lado y de otro / le roían el hígado allí penetrando en sus carnes” (11.576-80). En la *Eneida*, cerca del Tártaro, la Sibila y Eneas “oyen gemidos y el hórrido restallo de las vergas / y el rechinar de hierros y arrastrar de cadenas” (6.557-8). Allí dentro, según le fue revelado a la Sibila, “Tisífone (...), látigo en mano (...) azota a los culpables, / y azuzando con la izquierda el manajo de sus horrendas sierpes / llama en su ayuda a la tropa feroz de sus hermanas” (6.570-3).

La violencia que se ejerce en los infiernos puede ser muy terrible, mas no por ello carece de un propósito. De acuerdo con el mito escatológico que Sócrates cuenta al final de la *República*, cuando Ardieo y otros tiranos intentaron salir de las regiones infernales, vinieron

unos hombres salvajes y de aspecto ígneo, (...) [que] les encadenaron los pies, las manos y la cabeza, los derribaron y, apaleándolos violentamente, los arrastraron al costado del camino y los desgarraron sobre espinas, explicando a los que pasaban la causa por la que les hacían eso, y que los llevaban para arrojarlos al Tártaro (10.615e-16a).

Como ha argumentado Arendt, la violencia tiene siempre un carácter instrumental, de ahí que “la verdadera sustancia de la acción violenta [esté] regida por la categoría medios-fin” (Arendt 2014, 12)²³. La violencia que se ejerce en las regiones infernales no es la excepción: pese a lo terrible que es, tiene una causa, una explicación. Comúnmente, es un medio relacionado con la justicia divina: de acuerdo con lo que Dante le hace decir a la inscripción que situó en la entrada del infierno, “la justicia movió a mi alto arquitecto. / Hízome la divina potestad, / el saber sumo y el amor primero” (“Infierno” 3.4).

²³ De manera similar, Walter Benjamin sostiene que “la violencia solo puede buscarse (...) en el reino de los medios y no en el de los fines” (Benjamin 2017, 19).

Los tormentos impuestos por la justicia divina pueden ser ciertamente espantosos; no obstante, sería un error ver en ellos algo irracional: de acuerdo con Michel Foucault, para que una pena sea considerada un suplicio, entre otras cosas, “ha de producir cierta cantidad de sufrimiento” cuyo “tipo”, “calidad”, “intensidad” y “duración” está correlacionada “con la gravedad del delito, la persona del delincuente y la categoría de sus víctimas”. Por ello, si bien puede parecer inexplicable, el suplicio penal no es “irregular ni salvaje” (Foucault 2015, 43)²⁴. Foucault explica esto a propósito de los suplicios que la justicia terrenal administraba durante la Edad Media; sin embargo, como sugiere Carrasco, se puede usar perfectamente para comprender lo que ocurre en torno a los tormentos que caen sobre los condenados infernales, especialmente, los descritos en la *Divina comedia*. Efectivamente, en este poema, los castigos se rigen por la ley de la contrapartida (*contrappasso*) o del tali3n, la cual, como explica Auerbach, “domina el sistema penal del Infierno y genera un alegorismo sumamente concreto y dr3stico que, a su vez, ofrece con muchas variaciones el trasfondo adecuado para la aparici3n de cada personaje (180)²⁵. Por ello, aunque resulta innegable que los castigos que deben soportar los pecadores en el infierno dantesco son ciertamente terribles, en ning3n caso son arbitrarios: la ley del Tali3n que Dante us3 para determinar el sistema penal del Infierno evidencia que los tormentos son fruto de un razonamiento riguroso, “se basan — argumenta Auerbach— en una reflexi3n estricta y exacta sobre la jerarquía y el grado de

²⁴ Por el contrario, “es una producci3n diferenciada de sufrimiento, un ritual organizado para la marcaci3n de las v3ctimas y la manifestaci3n del poder que castiga”. El suplicio penal no es la “exasperaci3n de una justicia que, olvid3ndose de sus principios, pierde toda moderaci3n. En los ‘excesos’ de los suplicios se manifiesta toda una economía del poder” (Foucault 2015, 44).

²⁵ Esto se puede ver mediante los lujuriosos, cuyo castigo consiste en ser arrastrados violentamente por una “borrasca infernal”, que nunca cesa” (Infierno, V 30). Se trata de un tormento que, lejos de ser gratuito o inintencionado, hace que la existencia *post mortem* de los condenados sea simultáneamente un reflejo y una continuaci3n de su vida terrenal, es decir, una existencia sometida a una intensa pasi3n que no les daba tregua y que terminó arrastr3ndolos al pecado. M3s adelante, en el cuarto capítulo, veremos que, en *El Señor Presidente* se vali3 de la ley del tali3n para castigar al protagonista, Miguel Cara de 3ngel.

cada pecado, en un conocimiento exacto de los sistemas de moral racionales, y cada uno [es] expresión del pensamiento ordenador de Dios” (184).

Normalmente, los castigos más extremos van dirigidos contra los que, como Ardieo, están “incurablemente adheridos al mal” (*República* 615e); contra todo aquel que, como los habitantes del Tártaro de la *Eneida*, “relegó expiar hasta el momento demasiado tardío de la muerte” (6.568-9) las culpas originadas en su comportamiento en vida y que, por tanto, se le considera insanable. En estos casos, el castigo cumple una función “pedagógica”. Como veremos en el próximo capítulo, el infierno tiene que ver con el ejercicio de un dominio no violento sobre la población que es considerada. Por ahora, sin embargo, basta con señalar que, como observa Carrasco, dicha función “didáctica” se aprecia primero en relación con el aventurero de ultratumba²⁶. Sin embargo, también es relevante el público al cual se dirige el autor: de acuerdo con Falconer, “in conventional medieval theology, the punishments of Hell are (...) instructive to those on the outside. The medieval descent to Hell narrative is didactic in function; the narrator’s aim is to scare his audience into better behaviour” (Falconer 2007, 24)²⁷.

²⁶ Dice Carrasco: “si el infierno en estas representaciones tiene un objetivo, este no va dirigido a la purificación de los condenados, sino a la de aquel que realiza el viaje” (Carrasco 2012, 44). Sin embargo, esta autora no toma en cuenta que los castigos de ultratumba no solo se busca que tengan un efecto sobre el viajero, sino también sobre el auditorio mismo de la historia.

²⁷ La función “pedagógica” de los suplicios infernales no es exclusiva de los relatos medievales. En el mito escatológico narrado al final del *Gorgias*, Sócrates dice que “los que han cometido injusticias extremas y por causa de tal grado de actos se han vuelto *incurables*, estos sirven de lección: ellos mismos ya no sacan provecho alguno, en tanto que son incurables, pero *otros* sacan provecho, los que les ven sufrir a causa de sus faltas los dolores más enormes, más angustiosos y más horrorosos para siempre, literalmente colgados a modo de lecciones allá en el calabozo de Hades, a modo de espectáculos y advertencias para los injustos que constantemente están arribando” (525 c-d). Y una idea similar encontramos en la *Eneida*, en donde se dice que, en el Tártaro, “Flegias en su inmensa desdicha / advierte a todos atestiguando a voces en las sombras: ‘escarmentad en mí y aprended a ser / justos y a no mofaros de los dioses” (VI, 618-20). Lógicamente, este mensaje no va realmente dirigido a los muertos, sino a los vivos. En efecto, ¿de qué podría servirles a sus otros compañeros del Tártaro un consejo así, considerando que su situación es tan irremediable como la de Flegias? Por esta misma razón, resulta difícil de creer que los condenados de los que habla Sócrates en el *Gorgias* solo sirvan de ejemplo para los muertos que van llegando. La violencia que se ejerce en los recintos infernales, por lo demás, en cierto sentido, es incompatible con la actitud de clemencia que uno puede encontrar en algunas

De acuerdo con lo que acabamos de exponer, tradicionalmente, la violencia infernal tiene un propósito “didáctico”: *grosso modo*, se busca que la gente obedezca “voluntariamente”, sin tener que obligarlas por medio de actos violentos. Esta relación se invierte con los “infiernos horizontales” modernos. Como tendremos la oportunidad de apreciar más adelante, a través de ellos, al menos en parte, se intenta develar críticamente cómo ciertos grupos dominantes hacen prevalecer sus intereses por medio de la coerción. Se puede decir, por tanto, que, si en la premodernidad el imaginario infernal y la violencia en el allende se planteaba como una alternativa para no tener que ejercer la violencia en el aquende, en los tiempos modernos, ese mismo imaginario se emplea para denunciar la violencia que acompaña la imposición de determinados proyectos modernizadores²⁸.

Es en relación con la justicia, por otra parte, que se ha visto una de las diferencias más significativas entre los infiernos modernos y los premodernos. *Grosso modo*, suele decirse que, mientras que los últimos son justos y llenos de sentido, los “infiernos horizontales” que engendran los tiempos modernos son injustos y absurdos. Como señala Falconer, “in pre-modern times damnation was at least a sign of divine justice in operation (...). Now Hell is the state one enters when facing a death that is meted out arbitrarily, senselessly”; quienes, como los condenados a muerte, usan la palabra infierno “mean not

obras cumbres del pensamiento antiguo. Los castigos de ultratumba implican una cólera implacable, cosa que contrasta sensiblemente, por ejemplo, con la piedad que muestra Aquiles para con Príamo, que lo hace devolver el cadáver de Héctor. Contrasta, asimismo, con varios de los consejos que Cicerón le da a su hijo en *Sobre los deberes*.

²⁸ Por esto, resulta difícil estar de acuerdo con Carrasco cuando sostiene que “en este ‘infierno horizontal’ solo podemos preguntarnos para qué habrían de servirnos hoy bajadas a los infiernos, para qué las *nekias* (sic) iniciáticas, porque ya no hay nada que aprender *en* el infierno, sino a lo sumo *de* él, de la experiencia del dolor” (Carrasco 2012, 27). Se trata de una afirmación discutible porque, ya sea *en* ellos o *de* ellos, los infiernos terrenales enseñan precisamente aquello que los discursos legitimadores de un determinado modelo de desarrollo desean ocultar, enseñan que, bajo la cubierta de avance, de progreso, persisten relaciones sociales violentas, persisten condiciones de vida que hacen recordar las que padecen los habitantes de las regiones infernales tradicionales.

only that they are suffering endlessly, but that their punishment is capricious and arbitrary” (Falconer 2007, 24). Carrasco, por su parte, observa que el infierno moderno no “tiene necesariamente que ir acompañado con la idea de justa condena y de culpabilidad. De hecho, la sombra que sobre él siempre planea es la de la injusticia” (Carrasco 2012, 178).

Indudablemente, en los “infiernos horizontales” modernos impera la iniquidad. Sin embargo, no hay que olvidar que la idea de haber sido injustamente arrojado a las regiones infernales ya se había dado en la Antigüedad. En la *Teogonía*, en efecto, Hesíodo narra que Crono, después de irritarse “en su corazón” contra los Hecatónquiros Briareo, Coto y Giges, los “ató con fuerte cadena receloso /de su formidable vigor, así como /de su belleza y estatura, y les hizo habitar bajo la es-/paciosa tierra. Allí aquellos, entre tormentos, viviendo / bajo la tierra, permanecieron en lugar remoto, en los confines de la ancha tierra, por largo tiempo, muy an-/gustados y con su corazón lleno de terrible dolor” (*Teogonía*, 617-23). Algo similar ocurre con los infiernos modernos. Novelas como *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* parecen sugerir que, por la forma en que se ejecutan determinados procesos modernizadores, la humanidad ha vuelto a los tiempos de Crono, que llegó al poder por medio de la traición y la violencia, que se vale de la coerción para reducir a aquellos que lo hacen sentir amenazado y gobernar, no *con* los otros, sino *contra* los otros²⁹.

Ahora bien, por muy injustos y arbitrarios que puedan ser los actos violentos que se ejercen en los “infiernos horizontales” modernos, no están desprovistos de un propósito ni

²⁹ Como ha interpretado Jean-Pierre Vernant, Crono “es un príncipe violento, retorcido y suspicaz, que (...) [reina] sobre un imperio diferenciado, constantemente al acecho”. La violenta forma en que instauró su supremacía (la emasculación de Urano, su padre) “entraña una injusticia respecto del otro, una violencia impuesta por una mezcla de brutalidad y de astucia” (Vernant 2002, 132). Por el contrario, el reinado de Zeus se basa en la unión del “más alto poder y el más escrupuloso respeto al derecho equitativo; su soberanía reconcilia la superioridad de fuerza y el exacto reparto de honores, la violencia guerrera y la fidelidad a lo convenido” (Vernant 2002, 136).

son irracionales. Ayudará a entender mejor este punto recordar lo que Terry Eagleton señala a propósito de *El corazón de las tinieblas*. De acuerdo con Eagleton, “Joseph Conrad famously portrays a ship firing its guns pintlessly into an African river bank, as though imperialism were merely some grotesque aberration or absurdist theatre rather than the hard-headed, systematic, sordidly explicable business that it is” (Eagleton 2003, 29)³⁰. Algo muy parecido ocurre con los actos violentos que se ejercen en los “infiernos horizontales” modernos: se trata de algo indudablemente grotesco y absurdo; pero, como veremos más adelante, en las novelas que estudiaremos obedece a algo muy racional: la modernización de la nación, el crecimiento de unas economías cuyos frutos se reparten injustamente entre los distintos miembros de la sociedad.

En algunos casos, por otra parte, los padecimientos que injustamente deben soportar los habitantes de los infiernos terrenales modernos se corresponden con la naturaleza que, según Eagleton, tienen los sufrimientos neotestamentarios:

³⁰ No está de más recordar que *El corazón de las tinieblas* también usó metafóricamente el imaginario infernal: en uno de los pasajes más significativos, el protagonista, Charlie Marlowe, después de internarse en un pequeño bosque, tuvo “la impresión de haber penetrado en el lúgubre círculo de un infierno desconocido”. Esto no parece deberse tanto al estruendoso ruido que produce el agua de las cascadas que hay cerca y que hace recordar las distintas corrientes que hay en las regiones infernales, ni a la falta de aire que allí hay (de manera similar a lo que ocurre en el Comala de *Pedro Páramo* en “la triste quietud de la arboleda” (...) no corría una gota de aire”), sino sobre todo al hecho de que el protagonista ha llegado “al sitio al que algunos de los peones se habían retirado a morir”: muy probablemente, por consiguiente, el “círculo” al que Marlowe siente que ha llegado se relaciona con el séptimo círculo del infierno dantesco, que es donde está el bosque de los suicidas. Allí, el protagonista dice haber visto “unas figurillas negras en cuclillas, tendidas, sentadas entre los árboles, apoyadas contra los troncos, pegadas al suelo, apenas visibles en la tenue luz, [que] adoptaban todas las actitudes del dolor, el abandono y la desesperación”; las personas que hay en ese lugar “no eran enemigos, no eran criminales, ya apenas eran de este mundo, solo eran sombras negras enfermas y confusas muriendo de inanición en la penumbra verdosa”. Indudablemente, la escena descrita es tan infernal como indignantemente injusta; no obstante, como señalaba Eagleton, lejos de ser algo irracional, lo que está operando ahí obedece a una lógica (inhumana): las personas que el protagonista ve agonizar habían sido traídas “de todos los rincones de la costa con toda la legalidad de los contratos temporales”. Después de haber “sido alimentados con comida desconocida, caían enfermos, se volvían ineficientes y entonces les permitían irse a rastras a descansar” (Conrad 2010, 31s).

Although Jesus is very often to be found curing the sick, he at no point exhorts them to be reconciled to their suffering. On the contrary, he seems to regard such sickness as an evil, depriving its victims of an abundance of life and cutting them off damagingly from community with others. (...) There is no sanitizing pretence that such disabilities constitute a ‘challenge’, an ‘opportunity’ or an enriching difference. On the contrary, they are rightly seen as a curse, and Jesus’s battle against them is presented as an integral part of his redemptive mission, not as some mere outward sign of an inward healing (Eagleton 2003, 34s)³¹.

Desde luego, también hay casos en los que es posible encontrarles un sentido a los injustos sufrimientos que en el marco de los infiernos terrenales modernos³². Sin embargo, hacer con esto generalizaciones basadas en la resiliencia humana es peligroso: en muchos casos, quienes se hallan involucrados en los “infiernos horizontales” son víctimas de una violencia inmerecida y, por tanto, podría ser antiético instarlos a encontrarle un sentido a su sufrimiento, a verlo como una oportunidad de crecimiento espiritual: en tales casos, el verdadero problema no es quien padece el sufrimiento, sino el que lo produce³³.

³¹ Esta concepción del sufrimiento concuerda con lo que dice al respecto Xavier Léon-Dufour: “La Biblia toma en serio el sufrimiento; no lo minimiza, lo compadece profundamente y ve en él un mal que no debiera haber” (Léon-Dufour 1965, 768).

³² El aprendizaje por medio del sufrimiento es lo que se describe en *De Profundis* de Oscar Wilde. En un pasaje de esta carta, Wilde recuerda a los acidiosos, a quienes Dante puso en el infierno por habitar “voluntariamente en la tristeza” (Wilde 2013, 170). El autor reconoce que, en su momento, le costó comprender esto, ya que, si bien “sabía que la Iglesia condenaba la *accidia*”, pensó que “era absurdo y que era el típico pecado que inventaría un cura que no supiera nada de la vida real”. Igualmente incomprensible le pareció que Dante “hubiera sido tan implacable con quienes se habían enamorado de la melancolía”. Sin embargo, como el mismo Wilde afirma, esa falta de comprensión se debió a que, en ese entonces, “no tenía idea de que algún día [la melancolía] llegaría a ser una de las grandes tentaciones de [su] vida” (170). En relación con esto, Wilde dice que, si bien “había momentos en que [lo] alegraba la idea de que [sus] sufrimientos fueran infinitos”, le parecía insoportable la idea de que “no significaran nada” (163). Pensando de esta forma, llegará a encontrarle un sentido a su padecimiento e imaginar un futuro más esperanzador: contra aquellos que “lanzan frases sin ton ni son”, que “afirman a veces que el sufrimiento es un misterio”, Wilde descubrirá que, en realidad, el sufrimiento es “una revelación”, gracias a la cual “uno llega a entender cosas que nunca había entendido antes” (172). Por eso, para Wilde, el sufrimiento es el medio ineludible a través del cual el ser humano puede “alcanzar su perfección plena” (175): para Wilde, “llegar a ser un hombre más profundo es el privilegio de quienes han sufrido” (201).

³³ Además, al plantear las cosas de esa forma, se corre el riesgo de que las horribles connotaciones que adquiere una situación al ser representada metafóricamente como un infierno sean mitigadas. En *Cuadernos de Hiroshima*, a propósito del lanzamiento de la bomba atómica sobre esta ciudad, Kenzaburō Ōe reconoce que siente un profundo desprecio por un humanismo “que razona de la siguiente manera: si se lanza una bomba absolutamente letal sobre Hiroshima, se desatará un infierno perfectamente predecible desde el punto de vista científico. Sin embargo, ese infierno no será tan absolutamente desastroso como para borrar

1.4. Eternidad.

“(…) ¡Oh, Dios! / Si no has de tener piedad de mi espíritu, / pon al menos un límite, por la sangre de Cristo / que me ha redimido, a mi pena interminable: que Fausto viva en el infierno mil años..., cien mil, ¡pero que al final se salve! ¡Oh, no hay límite final para los réprobos!”
(Christopher Marlowe).

Por lo común, es del todo imposible abandonar los reinos infernales. Se trata de algo que, en realidad, no hace sino traducir en términos espaciales un elemento temporal vinculado de manera esencial con los infiernos, a saber, la eternidad: la imposibilidad de salir es al espacio lo que la eternidad es al tiempo. En efecto, por lo general, los habitantes de dichos lugares no solo tendrán que estar allí para siempre, sino que, según corresponda, tendrán que soportar castigos que no tendrán fin, tormentos que serán ilimitados: de ahí el lamento de Fausto, que sabe que, después de haber perdido “el cielo mismo, el cielo, la sede de Dios, el trono de los bienaventurados, el reino de la dicha, ¡(…) queda eternamente reducido al infierno, al infierno, al infierno eternamente!” (Marlowe 2009, 170).

Obviamente, en el caso de los “infiernos horizontales” modernos, lo eterno tiene un valor puramente figurado. Solo puede implicar que algo es percibido *como si* fuera eterno: como señala Falconer, en el caso de las personas que experimentan un sufrimiento o un castigo injusto, a veces ocurre que esto es sentido “like an endless condition, and to this extent the experience is properly described as infernal” (Falconer 2007, 22). En estos casos,

de una vez para siempre todo lo que hay de bueno en la sociedad humana. No impedirá en ningún caso la posibilidad de recuperarse. De esa forma la humanidad no se verá obligada a despreciarse simplemente al pensar en ello. No será un infierno continuo, sin una salida” (Öe 2011, 124s). Öe siente antipatía por este tipo de humanismo porque sospecha que está detrás del razonamiento de quienes decidieron arrojar la bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima.

la noción de eternidad sirve para darle intensidad a la representación y, por tanto, desempeña una función eminentemente expresiva³⁴.

1.5. La repetición.

“¿Pudo aquello ser amor? Una forma de amor era sin duda, ya que, si bien en un primer análisis parecía conservar su prístina forma inicial sin variación, repitiendo siempre, una y otra vez, aquella forma, también sufrió su propio e irrepitible aspecto de decadencia y degradación”
(Yukio Mishima).

Como ha señalado Carrasco, el infierno consiste “en la imposibilidad de escape, en el quedar encerrado en un tiempo que ciertamente pasa, pero en la forma de un eterno bucle de lo mismo: parece no haber fin para un castigo que se repite sin descanso” (Carrasco 2012, 20). Esto puede ilustrarse a través de Sísifo, a quien Ulises vio en el Hades “presa de recias torturas. / Iba a fuerza de brazos moviendo un peñón monstruoso / y, apoyándose en manos y pies, empujaba su carga / hasta el pico de un monte; mas luego, llegado ya a su punto / de dejarla en la cumbre, la echaba hacia atrás su gran peso; dando vueltas la impúdica piedra, llegaba hasta el llano / y él tornaba a empujarla con todas sus fuerzas” (XI, 593-9). Como ha sugerido Carrasco, el castigo de Sísifo puede ser visto como el paradigma de lo que significa la repetición infernal³⁵:

lo que se repite no es nunca el goce o el placer sino el dolor y el sufrimiento. Su fin es la prolongación eterna del suplicio y la pérdida del sentido del tiempo: quien lo padece ya no tiene, paradójicamente, futuro (20s).

³⁴ Le debemos esta idea a Berthoud, que, a propósito del encuentro de Dante con Francesca en la *Divina comedia*, concluye que “the intensity of this episode exist not in spite of but because of its setting in eternal pain” (Berthoud 1965, 26).

³⁵ Véase Carrasco 2013, 79.

Ahora bien, no hay que olvidar que ya Albert Camus había puesto de relieve cómo lo repetitivo está puesto al servicio del tormento de Sísifo:

Los dioses [lo] habían condenado a rodar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con alguna razón que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza (Camus 1962, 250).

La piedra rodante es un excelente símbolo de la repetición infernal en la que él y otros condenados se encuentran atrapados³⁶. Sísifo carece de futuro porque lo único veraz será la tediosa repetición de la misma tarea, un “suplicio indecible donde todo el ser se emplea en no acabar nada” (Camus 1962, 251).

Ahora bien, el Sísifo de Camus puede sobreponerse a su situación gracias a la aceptación del sin sentido de su situación. Los condenados que aparecen en la *Divina comedia*, en cambio, no parecen ser tan resilientes. En esta obra, lo repetitivo puede apreciarse al comienzo mismo de la representación del infierno³⁷. Este, además, se estructura a partir de la figura que mejor describe lo repetitivo, a saber, la círculo. En efecto, el bátrato dantesco se organiza precisamente como una sucesión descendente de círculos concéntricos.

³⁶ Recordemos también la rueda de Ixión (*Geórgicas* 4.484).

³⁷ Como ha observado John Freccero, “Canto III begins with the rethorical figure of *repetitio*, or *anaphora*: ‘per me si va...’ repeated three times”. Para Freccero, esta repetición sirve para introducir la alusión a la Trinidad que hay en el siguiente terceto; sin embargo, al mismo tiempo, el autor observa que hay una “obsessive quality in the repetition, especially since it occurs at the very beginning of our text” (Freccero 1986, 99). Ahora bien, de acuerdo con Freccero, en Dante, el carácter repetitivo de la inscripción va mucho más allá de una simple anáfora. De acuerdo con este autor, la transcripción que Dante hizo al comienzo del canto III del “Infierno” de la inscripción puede ser vista como una “re-representación”, como la representación de una representación. Esto se debe a que lo que el lector se encuentra en la página son “words (...) representing words inscribed in stone identical to the words on the page”. De acuerdo con Freccero, esto implica que “the signs of the text indicate significances which are identical with those signs” (101); dicho con otras palabras: aquello a lo que los signos remiten es igual a esos signos. De esto se desprende que la transcripción de la inscripción es una repetición de esta última.

Esto hace que, como Michelle Lecuyer ha observado, “Dante and Virgil must descend in a large spiral in order to see sinners who are literally trapped in circles” (Lecuyer 2009, 36).

En algunos casos, el círculo también determina la estructura misma de las descripciones de los espacios infernales. Por ejemplo, como Johnson ha hecho ver, la sección de la *Teogonía* dedicada al Tártaro tiene una estructura en anillo (vale decir, empieza y termina de la misma forma³⁸). Algo similar ocurre en “La noche del infierno” de Arthur Rimbaud. Al comienzo de este texto de *Una temporada en el infierno*, el narrador revela:

He dado un glorioso trago de veneno (...). Me arden las entrañas. La violencia del veneno retuerce mis miembros, me vuelve deforme, me tira por tierra. Me muero de sed, me ahogo, no puedo gritar. ¡Es el infierno, la pena eterna! ¡Mirad cómo prende el fuego! Ardo a las mil maravillas. ¡Vamos, demonio! (Rimbaud 2010, 179).

Y, al final del mismo escrito, el narrador se lamenta: “¡Y el veneno, este beso mil veces maldito! Mi debilidad, ¡la crueldad de mi mundo! Dios mío, piedad, escondedme, ¡a duras penas me sostengo! Estoy oculto y no lo estoy. El fuego se reaviva junto con su condenado” (Rimbaud 2010, 182). El mismo fenómeno puede ilustrarse por medio de *A puerta cerrada*, que finaliza cuando Garcín dice: “pues bien, continuemos” (Sartre 1983, 188)³⁹. En todos los casos, lo que está implicado son tormentosos procesos que terminan precisamente ahí donde empezaron, que continúan retomando pesares ya experimentados.

El carácter circular de los padecimientos infernales también puede ilustrarse mediante *De Profundis*. Para Oscar Wilde, es en “la experiencia real” donde es posible

³⁸ Compárense los versos 736-9 y los versos 807-810.

³⁹ Seguimos en esta lectura a Juan Manuel Aragüés, que sostiene que *A puerta cerrada* “nos devuelve al universo helénico a través de la última frase de la obra (...) [que] nos habla del suplicio eterno, circular, al que se hallan sometidos los protagonistas (...); sísifos, tántalos o prometeos redivivos, verán su condena extenderse de modo sempiterno, y de eterno se reproducirán sus alianzas y enfrentamientos” (Aragüés 2005,108s.).

descubrir “no solo la belleza del cielo, sino también los horrores del infierno” (Wilde 2013, 165). Como hemos podido apreciar, estos últimos los encontró cuando estuvo preso, experiencia que fue vivida como un verdadero descenso a los infiernos. En gran parte, esto se debió al carácter repetitivo de sus sufrimientos. A propósito de algo que lord Alfred Douglas le dijo en cierto momento, Wilde expresa que ha recordado innumerables veces “esas palabras en la celda desdichada y solitaria de las distintas cárceles a las que [lo] han enviado. Las [ha] repetido una y otra vez” (Wilde 2013, 120)⁴⁰. El sufrimiento, por su parte, le parece a Wilde que es “un instante muy largo” que no puede ser dividido en épocas. Lo único posible es “registrar sus humores y anotar su regreso. Para los reclusos, “el tiempo no avanza. Gira sobre sí mismo. Parece dar vueltas en torno a un centro doloroso”; Para ellos, “solo hay una estación, la estación del dolor”. En los calabozos “reina siempre el crepúsculo, como la medianoche en [los] corazones de los reclusos”. De ahí que eso que lord Alfred Douglas pudo olvidar fácilmente, a Wilde (cuando escribió la carta) le “está sucediendo ahora y volverá a [sucederle] mañana” (Wilde 2013, 148).

Otro escritor decimonónico que expresó con gran lucidez el carácter infernal que puede adquirir lo repetitivo fue Charles Baudelaire. En “Los siete viejos”, en efecto, una sucesión de elementos adopta la forma de una repetición explícitamente infernal. Efectivamente, en este poema de *Las flores del mal*, el hablante cuenta que, mientras erraba por las calles de los arrabales parisinos, tuvo una ominosa visión, consistente en la aparición

⁴⁰ Así describe Wilde el recuerdo de su relación con Bossie: “es la sombra que me acompaña aquí y parece no dejarme nunca, me despierta de noche para contarme una y otra vez la misma historia hasta que su tediosa repetición me desvela hasta el amanecer, luego vuelve a empezar: me sigue hasta el patio de la prisión y me hace hablar para mis adentros mientras doy vueltas por él, me veo obligado a recordar hasta el último detalle cada momento, no hay nada de lo sucedido en esos aciagos años que no pueda recrear en esa estancia de la mente reservada para el dolor y la desesperanza” (129). En este sentido, el personaje que Wilde construye en *De Profundis* hace recordar a los prisioneros del infierno dantesco, que, como Berthoud ha explicado, “have been equipped with memory, and that the function of this memory is to bring back before their eyes their former life —and in a especially essential and concentrated form” (Bethoud 1965, 27).

siete veces repetida de un viejo miserable y de mirada maligna. Lo siniestro del poema no consiste en una mera coincidencia ante los ojos del paseante de siete personas distintas cuyo parecido es, sin embargo, asombroso, sino en que realmente se trata del mismo sujeto que pasa siete veces ante un horrorizado hablante. Lo anterior corresponde a una experiencia ciertamente atemorizante, pero lo importante aquí es cómo describe Baudelaire la sucesión de ancianos: se trata de un “cortejo infernal”; cada viejo es un ser “de un mismo hades⁴¹ salido, exacto” (Baudelaire 2010, 350s). Finalmente, el hablante prefiere huir del lugar porque la contemplación del octavo anciano lo habría matado: “¿Hubiera, sin morirme, contemplado al octavo, / inexorable, Sosias, irónico y funesto, / Fénix que ya aburría, hijo y padre de él mismo?” (349s). Este poema, por otra parte, también resulta interesante porque, implícitamente, proyecta la imagen de un futuro del que ha sido expulsado lo esperanzador: el hablante teme que lo venidero no tendrá nada nuevo, nada de prometedor, nada capaz de remediar los males del pasado que porfiadamente vuelven a tornar una y otra vez en el presente; el futuro solo amenaza con ser el escenario donde acontecerá la ominosa repetición de lo que simboliza el viejo, si se quiere, un pasado rancio, siniestro, maligno y recalcitrantemente persistente.

⁴¹ “Enfer” en la versión original.

1.6. La desesperanza.

“(…) lo que experimento ahora es como cavar en solitario el pozo vertical de una mina, recto hacia abajo, hacia una profundidad sin esperanzas y que nunca se abrirá al mundo de nadie más. (…) Lo único que hago es cavar y cavar, algo estéril y vergonzoso. ¡Esta vez Tom Sawyer está en el fondo de un pozo sin salida y no me sorprendería que enloqueciera!
(Kenzaburō Ōe).

En uno de los puntos críticos de su historia, el protagonista de *Una cuestión personal* de Kenzaburō Ōe hace una distinción entre dos tipos de experiencias que pueden describirse como *catábicas*. La primera de ellas implica que el sujeto, después de estar “solo dentro de una cueva privada”, logra finalmente llegar “a una salida lateral que conduce a una verdad que [le] concierne a [él] y a todo el mundo”, gracias a lo cual, su sufrimiento es finalmente recompensado. El ejemplo de esta experiencia *catábica* es Tom Sawyer, que “tuvo que sufrir en una cueva oscura, pero al mismo tiempo encontró el camino hacia la luz y un saco de oro” (Ōe 2013, 145). En cambio, el segundo tipo de experiencia *catábica* —que es la que el propio protagonista está viviendo— implica que no hay salida ni recompensa y que, por tanto, sume a quien la vive en el desaliento y la desesperanza.

Como Carrasco señala, la desesperanza “implica que no hay nada que esperar, que todo está perdido, que no hay esperanza y el tiempo, pesado y opaco, arrastra a un yo que se deja llevar” (Carrasco 2012, 233). Ahora bien, es importante no olvidar que la esperanza es, ante todo, un fenómeno cristiano⁴², un fenómeno relacionado con “el porvenir en la vida religiosa del pueblo de Dios, un porvenir de felicidad, al que están llamados todos los hombres” (Léon-Dufour 1965, 251)⁴³. Así, para algunos de los Padres de la Iglesia, lo

⁴² De acuerdo con Noemí, es con los textos neotestamentarios que se introduce la novedad de atisbar “una esperanza más allá de la muerte” (Noemí 1995, 226).

⁴³ Según pudimos apreciar al comienzo de este capítulo (ver nota n° 3), Castoriadis defendía la idea de que los griegos del período preclásico y clásico no se esperanzaban con una sobrevida dichosa, sino que se imaginaban que lo que había después de la muerte era algo peor que la peor de las vidas: para Castoriadis, frente a la

verdaderamente terrible del infierno consiste en la pérdida de la esperanza de acceder a la gracia divina. San Gregorio Nacianceno (329-389), por ejemplo, sostenía que “entre otros castigos, o en todo caso antes que todos, el que proporcionará tormentos indecibles a los condenados será el de verse alejado de Dios y llevar para siempre en su conciencia la mancha de su propia ignominia” (en Bardy 1955, 122s). De un modo parecido, San Juan Crisóstomo (347-407), expresó en una de sus homilías la convicción de que

el que ha sido condenado al fuego pierde, en efecto, el reino de Dios y esta es la desgracia más irreparable. Yo sé que muchos tiemblan al solo nombre del Infierno, pero estoy seguro [de] que la pérdida de la gloria divina es más terrible que los tormentos del fuego infernal. Sin duda es intolerable la pena del Infierno y es espantoso el castigo de las llamas, pero aunque estuviéramos amenazados por mil infiernos esto no es nada en comparación con la pérdida de la gloria celestial que nos sumiría en la desventura eterna (en Bardy 1955, 125)⁴⁴.

Pero, indudablemente, en el contexto del cristianismo, la expresión más importante e influyente de la desesperanza infernal está en la célebre inscripción dantesca que termina advirtiéndolo: “DEJAD, LOS QUE AQUÍ ENTRÁIS, TODA ESPERANZA” (“Infierno” 3.9). En Dante, la desesperanza tiene un carácter bastante específico: como ha explicado Auerbach, se vincula con el hecho de que los condenados “han perdido la facultad de contemplar a Dios, conferida en diverso grado a todas las criaturas sobre la tierra, en el Purgatorio y en el Paraíso y, con eso, también han perdido toda esperanza”, es decir, su

pregunta “What am I allowed to hope? there is a definite and clear Greek answer, and this is a massive and resounding *nothing*” (Castoriadis 1997, 273).

⁴⁴ No es un secreto que, muchos siglos después, esta idea volverá a aparecer en el *Fausto* de Christopher Marlowe. En respuesta a la pregunta del protagonista, que piensa erradamente que Mefistófeles se halla fuera del infierno, este le dice: “no, no estoy fuera de él, esto es el infierno. / ¿Crees tú que yo, que vi el rostro de Dios / y supe de los gozos eternos del cielo, / no me veo atormentado por mil infiernos / al sentirme privado de la dicha imperecedera?” (Marlowe 2009, 66).

existencia se halla cerrada, “sin desembocadura posible en la comunidad divina” (Auerbach 2011, 183).

Acabamos de afirmar que la manifestación más importante de la desesperanza infernal está planteada en la inscripción grabada en la entrada del infierno dantesco. Sin embargo, es importante recordar que el infierno cristiano no siempre estuvo habitado por seres sumidos en el más absoluto de los desalientos: en el *Evangelio de Nicodemo* se puede ver cómo algunos personajes bíblicos —Adán, Eva, Juan el Bautista, entre otros—, aunque están confinados en las regiones infernales, no son presa de tormentos ni carecen de esperanza, sino que saben que, algún día, serán rescatados de allí y llevados al paraíso celestial⁴⁵.

Quien lleva a cabo lo anterior es Cristo, tras cuyo descenso a los infiernos, estos quedaron reducidos a ser la prisión eterna de las almas de todos aquellos que, parafraseando las palabras que Mefistófeles le dirige al Fausto, han “perdido toda esperanza de salvación” y que, por tanto, piensan “solo en el infierno, / porque esa ha de ser [su] morada y en ella [han] de vivir” (Marlowe 2009, 173).

El *descensus Christi ad inferos* no solo es un evento importante para el cristianismo, sino también para la historia del infierno y, por consiguiente, para esta investigación. De acuerdo con Hans Küng,

⁴⁵ Esto se lo revela el arcángel Miguel a Set cuando fue al paraíso en busca del óleo de la misericordia — símbolo de la vida eterna— para curar a Adán, su padre. Entonces, el arcángel le dijo a Set: “¿por qué lloras? Sábetete de antemano que tu padre Adán no recibirá de este óleo de misericordia sino después de muchas generaciones del mundo. Pues descenderá a este desde el cielo el Hijo de Dios y será bautizado por Juan en el río Jordán; entonces participará de este óleo de misericordia tu padre Adán, al igual que todos los que crean en él; y el reino de estos últimos permanecerá por los siglos” (1991, 458). En este contexto, es importante recordar que, como Alan Bernstein ha señalado, los personajes a los que rescata Cristo “sufren mucho menos por los aspectos físicos del lugar que por la añoranza del cumplimiento de la profecía” (Bernstein 1993, 280). Esta convicción, agrega Noemí, se debe “a una profundización en la soberanía, la justicia y el amor de Yahvéh hacia el hombre pecador” y se especifica —aunque no exclusivamente— como esperanza en la resurrección de los muertos” (Noemí 1995, 226).

Originariamente, hasta la primitiva Edad Media, *inferna* o “mundo inferior” (también el término alemán *Hölle* y el inglés *hell*, ambos provenientes de la raíz nórdica primitiva *hel* = *hehlen* o *bergen* = “ocultar”, “poner a buen recaudo” y etimológicamente afines a *Höhle* = “cueva”) significaba simplemente, sin mayores distinciones, el *reino de los muertos*, de *todos* los muertos (*sheol*, en hebreo; *hades*, en griego). Pero a partir de la Escolástica medieval, según la cual los buenos se encuentran ya felices en la situación definitiva, en el paraíso o cielo, inmediatamente después de la muerte (o del purgatorio), cambia el sentido: en oposición al reino de los bienaventurados arriba en el cielo, los *inferna* son ahora el *reino de los no bienaventurados* abajo: primeramente, pues, el lugar especial de los definitivamente *condenados* (en hebreo, *gehena* = “infierno”⁴⁶) (Küng 2000, 209).

El descenso de Cristo corresponde al evento que divide la historia del infierno en dos. Antes de que ello ocurriera, el lugar en cuestión era la morada definitiva de *todos* los muertos, independientemente de su condición moral; después, solo será el destino definitivo de los condenados. Se trata de una aclaración relevante porque ayuda a entender en qué sentido decimos que el Hades homérico o el Averno virgiliano —por ejemplo— son espacios infernales: de alguna forma, corresponden al infierno *antes* de la bajada de Cristo⁴⁷.

Pasando a otro tema, en los tiempos modernos, la desesperanza ha dejado de estar asociada a los condenados que no pueden esperar una bienaventurada vida eterna tras la muerte. Así, en “Lo irreparable” de Baudelaire, el hablante se ve a sí mismo como un condenado que, al igual que los habitantes del infierno dantesco, se halla sumido en la desesperanza y, en consecuencia, se lamenta de que “la esperanza que alumbra el cristal del

⁴⁶ En todo este pasaje, las cursivas son del original.

⁴⁷ Esto en ningún caso significa que regiones infernales como el Hades de Homero o el Averno de Virgilio se hayan “anticipado” a la idea de infierno. Como Bernstein ha explicado, “the authors of the sources we perceive as background did not foresee the development of the concept of hell. When they addressed the subjects that interest us, they were in fact discussing other matters, however intimately related we feel these may be to the concept that eventually emerged. Their thoughts found expression only in the midst of related ideas that are far more universal: beliefs about death, the dead, the soul, justice, and retribution. To say that this background ‘anticipated’ or ‘prepared’ the concept of hell would be to attribute to these authors a goal they did not have. Homer, Plato, Virgil (...) (to pick a few examples) “anticipate” hell only logically, not purposely” (Bernstein 1993, 2).

Albergue / ¡para siempre ha sido apagada!” (Baudelaire 2010, 245). Y, en uno de los relatos contenidos en *Viaje a los infiernos del siglo* de Dino Buzzati vemos a conductores atrapados en un embotellamiento: “de cuando en cuando, alguno tocaba el claxon, emitía un ruido flébil, sin fe, así, desasosegadamente. Pálidos, vacíos, castigados y vencidos. *Y sin ninguna esperanza ya*” (Buzzati 1977, 21). De manera similar, según cuenta John Williams en *Stoner*, tras la Gran Depresión, los rostros de muchos estadounidenses se tornaron permanentemente duros y fríos, como si miraran hacia un *abismo*”. Entonces, el protagonista pudo advertir

los signos de la desesperanza generalizada (...). Vio hombres buenos caer en una lenta decadencia de desesperanza, destruidos al ver destruido su concepto de una vida decente, les veía caminar desanimados por las calles, con la mirada vacía como añicos de cristal roto (Williams 2015, 192).

Capítulo II: Los infiernos: sus funciones generales y las condiciones de su representación literaria en América Latina

2. Los infiernos: sus funciones generales.

En el capítulo anterior, intentamos contestar la siguiente pregunta: en relación con algunas de las representaciones literarias más significativas (e influyentes) de las regiones infernales, independientemente de las diferencias no menores que existen entre ellas, y más allá del hecho de que, de alguna forma, todas son variaciones de algo similar (un lúgubre reino subterráneo habitado por los muertos), ¿a partir de qué elementos se generan las significaciones que proyectan dichas visiones? ¿Cuáles son esas significaciones que tienen en común, por ejemplo, el Hades de Homero, el Tártaro de Hesíodo, el Averno de Virgilio y el infierno de Dante? La respuesta consistió en la proposición de seis categorías que operan como nodos de sentido, como focos desde donde manan las significaciones que caracterizan las visiones que la literatura ofrece de los reinos infernales.

En los capítulos tercero, cuarto y quinto, veremos cómo, en las tres novelas que conforman el corpus de esta investigación —*Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo*—, en virtud de las seis categorías infernales descritas (así como de las significaciones asociadas a ellas), es posible decir que el infierno se utiliza metafóricamente para problematizar el curso que adoptaron ciertos procesos modernizadores que se desarrollaron durante el siglo XX en América Latina, procesos que implicaron que la situación de amplios sectores de la población evocara la penosa condición en que se hallan los habitantes de las regiones infernales.

Para poder llevar a cabo la empresa recién anunciada, es necesario abordar antes algunos aspectos del contexto general en que dicha problematización se realiza. Ni Enrique

Bernardo Núñez, ni Miguel Ángel Asturias ni Juan Rulfo fueron los primeros en utilizar literariamente el imaginario infernal para develar críticamente aspectos siniestros de determinados procesos modernos. Desde el siglo XIX especialmente hasta el presente, diversos intelectuales y escritores han acudido a las representaciones literarias de los infiernos en busca de herramientas simbólicas que les sirvan para problematizar ciertas aristas de la modernidad.

2.1. Las funciones de los infiernos en la premodernidad.

Con el fin de captar la especificidad que implica el uso por parte de autores modernos del imaginario infernal para problematizar la situación de amplios sectores de la población, resulta útil exponer antes cómo se utilizaba el infierno y las imágenes asociadas a él, cuáles eran las funciones que desempeñaban en tiempos premodernos. De ello nos ocuparemos a continuación.

2.1.1. La “persuasión” de las masas.

“irresistible (...) es la manera con que predica [el señor cura] sobre las penas del infierno, ayudándose con azufre y brea, cuyo hedor llena la capilla esa noche; a la hora de la disciplina —que suele ser la más rigurosa, la más sangrienta—, los monacillos arrastran en el coro cadenas y los cantores prorrumpen alaridos espantosos”
(Agustín Yáñez).

La primera función del infierno tiene que ver con el ejercicio de un dominio no violento sobre las masas. De acuerdo con Hannah Arendt, durante la Antigüedad, la doctrina del infierno fue vista como un medio político que les permitía a las minorías mantener un control moral y político sobre la multitud (Arendt 2006, 131). Así, por ejemplo, en el siglo II a. C., Polibio (200-118 a. C.) creía que “si fuera posible constituir una ciudad habitada

solo por personas inteligentes”, no sería necesario que la religión estuviera tan presente “y con tanto dramatismo en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad”. Para Polibio, esto fue hecho “pensando en la masa”, que es “versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento” y, por tanto,

la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo. Por eso (...) los antiguos no inculcaron a las masas por casualidad o por azar las imaginaciones de dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los de ahora cometen una temeridad irracional cuando pretenden suprimir estos elementos” (Polibio 6.56).

Cicerón, por su parte, en la última de las *Catilinarias*, explica que

con el fin de infundir a los malhechores, aun en vida, algún temor, los antiguos quisieron que hubiera en los infiernos establecidos algunos castigos de este tipo para los impíos porque comprendían (...) que, sin ellos, ni la muerte misma tenía nada de temible (Cicerón 4.4.8).

La función política del infierno se remonta, por lo menos, hasta Platón. Si bien escribió tres diálogos que culminan con un mito escatológico —el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*—, no se desprende de ello que Platón haya creído en esta clase de relatos. Se trata de algo bastante evidente en el *Gorgias*, diálogo en el que Sócrates introduce una historia sobre el más allá pidiéndole a uno de sus interlocutores (Calicles) que preste atención “‘a una historia muy bella’, que tú, creo yo, considerarás como mito (...), pero que yo considero como historia: pues las cosas que estoy a punto de contarte te las contaré en la creencia de que son verdaderas” (523a). Al final de la narración, Sócrates le dice a Calicles: “esto es lo que yo he escuchado (...) y estoy convencido de que es verdad” (524a). Posteriormente, Sócrates dice que es consciente de que, probablemente, Calicles pensará

que estas cosas que se han dicho son un cuento (...), un cuento de viejas, y las mires con desprecio; y no sería para nada sorprendente que se mirasen con desprecio si indagando en algún lado pudiésemos encontrar algo más verdadero y mejor que ellas⁴⁸ (527a).

Al final del Libro X de la *República* encontramos otro mito escatológico. Según narra Sócrates, un soldado armenio —Er—pudo conocer el destino de las almas en el allende. “Allí”, unos jueces que hay en un “lugar maravilloso” envían por un tiempo a algunas almas a una región celestial en recompensa por su comportamiento virtuoso. Otras, en cambio, son arrojadas bajo tierra para que expíen sus faltas. Después de un tiempo bastante considerable, las almas vuelven al lugar donde fueron juzgadas. Sin embargo, no todas tienen la misma suerte: aquellas que cometieron en vida crímenes demasiado atroces serán eternamente atormentadas en el Tártaro. Er también vio que se reencarnarán tanto las almas virtuosas como las que tuvieron que expiar sus faltas. Para ello, deben elegir antes el tipo de vida que llevarán en este mundo y probar las aguas del río de la Desatención que —al igual que el Leteo de Virgilio— provocan el olvido. A Er, sin embargo, “se le impidió beber el agua”. Gracias a ello, le dice Sócrates a Glaucón, su interlocutor, “se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma” (621b-c).

Frente a estas historias escatológicas, Platón asumió una actitud distinta de la que seguramente habría adoptado un creyente: como ha aseverado Arendt, el relato sobre

⁴⁸ Esta idea vuelve a expresarse en el *Fedón*, cuando Sócrates dice que, si bien es consciente de que a las personas más suspicaces les puede resultar difícil tomar por verdadera la historia que ha narrado sobre los premios y castigos de ultratumba, es provechoso creer que sí son ciertas: “desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así (...), y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico” (114d).

recompensas y castigos ultraterrenos narrado al final de la *República* es “a myth which Plato himself obviously neither believed nor wanted the philosophers to believe”. De acuerdo con esta interpretación —que también puede aplicarse al relato contenido en el *Gorgias* y en el *Fedón*—, Platón cuenta estos mitos sobre el más allá porque ve en ellos un medio no violento para “coaccionar” a los demás, específicamente, a la mayoría de personas que son incapaces de acceder a la verdad filosófica (Arendt 2006, 108): confrontado con el problema que supone asegurar que la gente obedezca sin tener que recurrir a la violencia, en la *República*

Plato solved his dilemma through rather lengthy tales about the hereafter with rewards and punishments, which he hoped would be believed literally by the many and whose usage he therefore recommended to the attention of the few at the closed of most of his political dialogues (Arendt 2006, 111).

Más arriba, en el último fragmento citado del *Gorgias*, vimos que Sócrates planteaba la posibilidad de que, eventualmente, los relatos escatológicos podrían ser desechados si se encontraba “algo más verdadero y mejor” que ellos. Si uno se pregunta ¿en relación con qué fin?, la respuesta que surge a la luz de la interpretación de Arendt es: con el fin de conseguir que la gente obedezca sin tener que acudir a la violencia. Como señala Arendt, tanto el relato escatológico contenido al final de la *República* como los otros “were designed for purely political purposes. In Plato they are simply an ingenious device to enforce obedience upon those who are not subject to the compelling power of reason, without actually using external violence” (111).

2.1.2. La “edificación” de los individuos.

“La vida es el infierno de los necios”
(Lucrecio).

La segunda función tiene que ver con el fomento de sentimientos virtuosos en los individuos mediante el uso del imaginario asociado a las regiones infernales. Contra lo que se suele pensar, también hubo en la Antigüedad autores que encauzaron lo infernal hacia el mundo de los vivos; autores que, parafraseando a Falconer, invocaron el infierno en el presente mediante el poder de la imaginación.

Ya en el *Gorgias*, en efecto, mediante un relato alegórico en el que se aprovecha la imaginación infernal, Sócrates intenta convencer a Calicles de lo pernicioso que resulta la incapacidad de dominar las pasiones, sugiriendo que las personas que fallan en conseguir dicho propósito son como los condenados infernales (concretamente, como las Danaides)⁴⁹.

De manera similar, Arendt ha observado que, en la alegoría de la caverna (contenida en la *República*), Platón concibe como una especie de inframundo la vida en la tierra, específicamente, la de aquellos que “do not succeed in turning away from the cave of earthly life” (Arendt 1994, 382)⁵⁰.

⁴⁹ Según refiere Sócrates en ese diálogo, existe un mito según el cual la parte del espíritu donde están las apetencias de las personas insaciables es como una tinaja agujereada (y que, por tanto, no se llena nunca). De acuerdo con Sócrates, “de entre los que se encuentran en el Hades (...) estos, los ‘agujereados’, serían los más miserables y habrían de transportar agua constantemente hacia una tinaja perforada, con otra cosa igualmente perforada, un cedazo. Y entonces (...) el cedazo es el espíritu: al espíritu, al de los *faltos de entendimiento*, él lo compara con un cedazo por estar ‘perforado’, en la medida en que no es capaz de ‘retener’ nada por su volubilidad y su falta de memoria. Por cierto —le dice Sócrates a Calicles— que todo esto es más o menos extravagante, sin embargo hace manifiesto lo que quiero demostrarte, si soy del todo capaz, para convencerte de que cambies de parecer y de que prefieras, en lugar de llevar una vida insaciable e indisciplinada, llevar una vida que esté bien regulada, conforme y satisfecha con lo que esté a la mano” (493b-d).

⁵⁰ Efectivamente, en la alegoría de la caverna, a propósito del individuo que ha sido liberado y ha podido ver el mundo superior, pero que luego ha tenido que volver a la cueva, Sócrates le pregunta a su interlocutor: “¿te parece que estaría deseoso de todo y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y ‘preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre

De acuerdo con Lactancio, Epicuro defendió la idea de que es en esta vida (y no en la otra) donde realmente se padecen los suplicios infernales⁵¹. Este planteamiento fue retomado por el más grande de sus seguidores: Lucrecio. Al igual que otros miembros de la élite cultural y política romana, Lucrecio combatió la creencia en el infierno y sus tormentos⁵² porque hacían que las personas le tuvieran miedo a la muerte y, por tanto, influían negativamente en ellas. Este miedo, a su vez, originaba comportamientos inadecuados que alteraban el orden social e impedían alcanzar la ataraxia.

Visto en perspectiva, el ataque a la creencia en el infierno y sus castigos no es algo original, puesto que ya antes había sido emprendido por Demócrito⁵³, Epicuro⁵⁴ y Cicerón⁵⁵. Sin embargo, a diferencia de Demócrito y Cicerón, Lucrecio —al igual que su maestro— no solo no descartó el infierno y el imaginario asociado a él, sino que lo resignificó y lo utilizó

pobre' o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?" (516d-e).

⁵¹ Dice Lactancio en *Instituciones divinas*: "se equivocó, pues, Epicuro, quien pensó que esto [es decir, el infierno y los castigos de ultratumba] era invención de los poetas y que las penas que se dicen de los infiernos se sufren en esta vida" (7.7.13).

⁵² El empeño que demostró en esta empresa fue tal que lo hizo merecedor de una alabanza del mismísimo Virgilio en las *Geórgicas* por haber "pisoteado todo tipo de temores, el destino inexorable y el estrépito del ávido Aqueronte" (3.491-2).

⁵³ El fragmento n° 297 dice: "algunos hombres, ignorantes de la descomposición de su naturaleza y por el reconocimiento de su mal comportamiento en la vida, se angustian por todo el curso de su existencia entre inquietudes y miedos, inventándose falsas historias acerca del tiempo de después de la muerte".

⁵⁴ Sabemos que Epicuro negó la existencia del infierno y sus castigos no solo gracias a Lactancio (ver nota n° 51), sino también a Séneca, que en *Cartas a Lucilio* escribe: "no soy tan necio como para repetir en este lugar la cantinela de Epicuro y afirmar que el temor a los infiernos es vano, que la rueda de Ixión no da vueltas, que la roca a espaldas de Sísifo no es empujada cuesta arriba y que las entrañas de un condenado no pueden ser devoradas y regenerarse cada día. Nadie es tan ingenuo que tema al Cancerbero, a las tinieblas y al espectro de las sombras formado de huesos descarnados" (3.24, 18).

⁵⁵ En las *Disputaciones tusculanas*, uno de los participantes del diálogo le pregunta a su interlocutor en un tono medio burlón que si lo aterrorizan las narraciones acerca del más allá y los castigos de ultratumba. En respuesta, el interpelado pregunta a su vez: "¿Me consideras tan loco para creer en esas leyendas?". Esto hace que el personaje que introdujo el tema del otro mundo se decepcione porque habría podido "desplegar [su] elocuencia, si [hubiera tenido] la ocasión de refutar esas leyendas". Para el otro personaje, desmentir "estas creaciones fantásticas de poetas y pintores" es algo que carece de dificultad, pese a lo cual, su interlocutor recuerda que "filósofos ha habido que han escrito libros enteros en contra de estas leyendas". Esto le parece al interpelado algo sin duda vano, puesto que "¿quién puede ser tan insensato para dejarse impresionar por esas leyendas?" Finalmente, ambos personajes coinciden en que "es indudable que no hay nadie en los infiernos" (1.10-11).

para intentar persuadir a sus contemporáneos de la necesidad de dejar de temerle a la muerte. Así, en *De Rerum Natura*, escribe: “hallamos en la vida ciertamente / cualquier horror que en Aquerón profundo / dicen haber” (3.977-9). Lucrecio defiende la idea de que los tormentos infernales son cosa de este mundo, no del más allá y, por tanto, las imágenes asociadas a él tienen un valor puramente figurado, no real. Lucrecio intenta persuadir a sus lectores de que, en realidad, los grandes condenados de la tradición clásica corresponden a tipos humanos que uno se topa en este mundo, no en el otro. Tántalo, por ejemplo, es el sujeto supersticioso que vive atemorizado de los dioses y del futuro; Ticio, el individuo al que las pasiones roen por dentro; Sísifo es en realidad el hombre que fracasa una y otra vez en su intento de conseguir un puesto público que le garantice el reconocimiento del pueblo; las Danaides, finalmente, son realmente mujeres que están constantemente obteniendo cosas de los hombres que las pretenden, “sin hartarse jamás” (3.1006). Las Furias, el Cerbero y el Tártaro (personificado como un ser monstruoso que lanza “horribles llamaradas por sus bocas”), por su parte, “ni existen ni existir pueden de cierto” (3.1011-4). Para Lucrecio, en fin, “la vida es el infierno de los necios” (3.1024).

A la luz de lo anterior, Ana Carrasco parece equivocarse cuando afirma que, “desmoronadas antiguas concepciones y socavadas las que eran firmes creencias, lo que aparece (...) con el inicio mismo de la modernidad, es la concepción de un infierno horizontal según la cual el infierno puede padecerse en vida” (Carrasco 2012, 164). Según acabamos de apreciar, en el siglo I a. C., en función de la semejanza que existe entre los suplicios de los grandes condenados infernales (Ticio, Tántalo, Sísifo y las Danaides) y la situación de la gente “necia” (la que es supersticiosa, la que no logra disciplinar sus pasiones, la que ambiciona vanamente el reconocimiento político, la que no se sacia con nada...), Lucrecio concluía que el infierno se halla en esta vida y no en la otra; lo que ocurre no es la

“aparición” de una nueva concepción del infierno, sino la reaparición de ideas largamente olvidadas.

2.2. La función crítica del infierno en la modernidad.

“Y hay también muchos que embarrancan para siempre en estos escollos y permanecen toda su vida dolorosamente adheridos a un pasado sin retorno, al sueño del paraíso perdido, el peor y el más asesino de los sueños”.
(Hermann Hesse).

Esta “reaparición de ideas largamente olvidadas” es inseparable de una creencia poderosamente vinculada con el progresismo ilustrado —la creencia de que es posible crear un paraíso terrenal. La adecuada comprensión de esto requiere considerar qué se entiende por modernidad y cuáles son algunos de sus rasgos característicos. De ello nos ocuparemos a continuación.

De acuerdo con Jauss, la palabra *modernidad* no fue acuñada para nombrar nuestra época en particular (Jauss, 2000, 13): su versión latina (*modernus*) ya puede encontrarse hacia fines del siglo V, precisamente cuando estaba teniendo lugar la transición del mundo pagano al mundo cristiano. En ese contexto, de acuerdo con W. Freund, “*modernus* no significa tan solo *nuevo*, sino *actual*” (en Jauss 2000, 15). No tendría ningún sentido reproducir pormenorizadamente la acuciosa investigación que Jauss hace del término en cuestión. Resulta más práctico traer aquí la síntesis que hacen al respecto Jürgen Habermas y Seyla Ben-Habib:

the term ‘modern’ appeared and reappeared exactly during those periods in Europe when the consciousness of a new epoch formed itself through a renewed relationship to the

ancients —whenever, moreover, antiquity was considered a model to be recovered through some kind of imitation (Habermas y Ben-Habib 1981, 4)⁵⁶.

Sin embargo, esta situación empezará a cambiar hacia fines del siglo XVII, con la protesta iniciada por Charles Perrault que “rompió el conjuro del ideal de perfección humanístico y [que] tuvo como consecuencia la destrucción de la imagen clásica y universalista del mundo” (Jauss 2000, 28). Con Perrault, en efecto, comenzó una nueva *Querelle des Anciens et des Modernes*. Se trata de un evento importante porque, de acuerdo con Jauss,

en esta disputa, en la que el partido de los *Modernes* esgrimía contra los *anciens* y su fe en la ejemplaridad supratemporal de la Antigüedad la idea del progreso según había sido elaborada por el método de la ciencia y la filosofía moderna desde Copérnico y Descartes, vemos la transición hacia una nueva época; dicho de otro modo: la posibilidad de atribuir a la Ilustración francesa el punto inicial de una época (Jauss 2000, 28).

Ahora bien, Perrault y los *Modernes* son precursores de la Ilustración, no intelectuales ilustrados: no han desarrollado todavía una “conciencia de la progresividad de la historia que comprende la época moderna como un nuevo comienzo y como una tarea sin final” (Jauss 2000, 30). Sin embargo, ya encontramos en ellos “testimonios de una nueva conciencia según la cual con la luz de la razón ilustrada se había entrado en una época importante, diferente de todos los tiempos anteriores” (Jauss 2000, 32).

La *Querelle* preparó el camino para que los intelectuales franceses ilustrados del siglo

XVIII

⁵⁶ Estos autores aseveran que “with varying content, the term ‘modern’ again and again express the consciousness of an epoch that relates itself to the past of antiquity, in order to view itself as the result of a transition from the old to the new” (Habermas y Ben-Habib 1981, 3).

comenzasen a considerar la propia época ante el foro de la historia futura. (...) Este motivo básico cronológico, que no se encuentra anteriormente, constituye el factor más decisivo por el que la modernidad de la Ilustración se aparta de la posición contraria de los *anciens* humanísticos: en el horizonte abierto de una creciente perfección del futuro, y no en la imagen ideal de un pasado perfecto, es donde reside en lo sucesivo la norma según la cual hay que juzgar la historia del presente y hay que medir su pretensión de modernidad (Jauss 2000, 33).

Con la Ilustración francesa, la idea de que se es “moderno” por oposición a los antiguos fue reemplazada por otra creencia, fuertemente influenciada por la ciencia moderna: la creencia en el progreso infinito de los saberes y de la mejora moral y social (Habermas y Ben-Habib 1981, 4). Se trata de una creencia relativamente nueva: “la noción —explica Arendt— de que existiera algo semejante a un progreso de la humanidad en su totalidad era desconocida antes del siglo XVII” (Arendt 2014, 40). Antes, como Norgaard ha sintetizado, la creencia que predominaba implicaba más bien lo contrario:

It had been widely held that humanity was in a perpetual downward spiral. The Church thought that mankind’s descent began when Adam and Eve ate the apple in the Garden of Eden. Intellectuals dated the fall to the end of Greek philosophy. And by any objective account, all could see that the last great engineering works dated to the Roman Empire (Norgaard 1994, 43)⁵⁷.

Diversos autores han puesto de relieve la importancia que tiene la creencia en el progreso a la hora de caracterizar la modernidad. Jeffrey Alexander, por ejemplo, sostiene

⁵⁷ De acuerdo con Becker, salvo algunas excepciones, los escritores antiguos consideraron el estado presente del hombre como el producto de una degeneración natural. Esta, a su vez, era consecuencia del destino y de la debilidad humana. Esta situación podría mejorar solo gracias a la fortuna o la reaparición de un legislador excepcional; sin embargo, tarde o temprano, las cosas inevitablemente volverían a derrumbarse. Para los antiguos, así, la historia humana era una sucesión sin fin de ciclos, de eternas repeticiones de los fenómenos de regeneración y decadencia (Becker 1932, 124). El cristianismo, por el contrario, prometía una nueva Edad de oro, situada no en el pasado, sino en el futuro: “The Christian version put an end to the helpless, hopeless world by substituting for the eternal ‘nothing new’ another world altogether new, a golden age to come in place of a golden age past and done with; it called on the future to redress the balance of the present, and required of the individual man, as a condition of entering the promised land (...) the exercise of those negative virtues which common men understood so well —(...) resignation and obedience” (Becker 1932, 126).

que es la noción de “progreso” y la posibilidad de perfección que implica “what initially marked the West off from other civilizations, the modern West from earlier periods of its history, and the twentieth century from earlier Western modern societies⁵⁸” (Alexander 2013, 5). De manera similar, Norgaard asevera que “the belief in progress is so much a part of modernism, so prevalent in Western private and public discourse, that to openly question modernism is to openly question the idea of progress” (Norgaard 1994, 44).

Como ya hemos visto, la noción de progreso está fuertemente influenciada por los avances de la ciencia moderna. Sin embargo, esto no debe impedir apreciar que, en cierto sentido, es una creencia tan supersticiosa como otras: como Fredric Jameson ha advertido, es necesario

resistir la reacción que concluye que las fantasías narrativas que una colectividad mantiene sobre su pasado y su futuro son ‘meramente’ míticas, arquetípicas y proyectivas, al contrario que ‘conceptos’ como progreso o retorno cíclico, cuya validez objetiva o incluso científica puede de algún modo demostrarse (Jameson 2009, 336).

Se trata de una advertencia necesaria porque, en cierta forma, el progreso es una creencia tan “mítica” como aquellas que destronó; en palabras de Arendt, es

el más serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época. La irracional creencia decimonónica en el progreso “ilimitado” ha encontrado una aceptación universal principalmente por obra del sorprendente desarrollo de las ciencias naturales, que, desde el comienzo de la Edad Moderna, han sido ciencias “universales” y que, por eso, podían mirar hacia adelante y contemplar una tarea inacabable en la exploración de la inmensidad del Universo (Arendt 2014, 45).

⁵⁸ Alexander sostiene que, durante el siglo XX, se abandonó la noción de progreso.

Ahora bien, no sería razonable desconocer de manera absoluta la idea de progreso. Probablemente, quienes ponen en duda su existencia “no tienen ningún deseo de volver a las quemadas de brujas, la economía esclavista, la higiene del siglo XII o la cirugía sin anestesia” (Eagleton 2016, 23). Además, de acuerdo con Raymond Aron, al menos en el ámbito científico, sí se puede hablar de progreso, en el sentido de que cada generación posee más saberes que aquellas que la precedieron. Para Aron, la historia humana no solo implica cambio, sino también la preservación de las instituciones y de los productos del trabajo del hombre. Cuando esto ocurre, cuando hay acumulación del pasado y del presente, cuando el orden temporal implica un aumento progresivo de un cuerpo de trabajo, entonces, en términos estrictamente científicos, sí se puede hablar de progreso: “Scientific activity is clearly progressive. Science is an activity in which discovered truths remain valid within certain limits for generations. Science grows by additions to knowledge” (Aron 1968, 59)⁵⁹.

La idea de un progreso universal se basó en la extrapolación de este hecho. En los últimos siglos, ha predominado la idea de que el valor y la grandeza de la vida humana descansa en el campo del conocimiento. Y, dado que el conocimiento científico no ha dejado de acumularse y progresar en los últimos siglos, “it was easy to proceed from the recognition of progress in one particular sphere to an affirmation of progress in general” (Aron 1968, 61). Esta extrapolación es problemática (y peligrosa), no solo porque “ha dejado de coincidir el progreso de la ciencia con el progreso de la humanidad (cualquiera que sea lo que esto

⁵⁹ De acuerdo con Aron, la técnica también progresa. Si bien es cierto que no se puede hablar de acumulación (puesto que algunos métodos son abandonados, mientras que otros nuevos son inventados), sí se puede sostener que existe el progreso técnico, en función del grado en que los seres humanos pueden usar las fuerzas naturales para su propio beneficio, o de la cantidad de energía que cada miembro de la sociedad puede emplear (Aron 1968, 61).

pueda significar), sino [también porque] ha llegado a entrañar el fin de la humanidad” (Arendt 2014, 46).

La fe en el progreso, por decirlo de algún modo, ocupó el lugar de otras creencias previas. De acuerdo con Norgaard, gradualmente reemplazó a la Providencia. Históricamente, los pueblos se han sentido impotentes frente a las desgracias que caían sobre ellos —plagas, inundaciones, sequías, etc.—: su desgracia y sufrimiento era expresión de la voluntad divina. Sin embargo, con el paso de los siglos, a medida que iban ganando un control cada vez mayor sobre los fenómenos naturales gracias a los avances de la ciencia, las personas fueron desarrollando una nueva conciencia; las nuevas explicaciones científicas fueron haciendo que la Providencia perdiera terreno. Entonces, eventualmente, se llegó a creer que “the natural world could be changed, misery could be reduced, and death could be postponed. By the nineteenth century, people at all levels of Western societies took progress for granted” (Norgaard 1994, 45).

Los antecedentes de un cambio de mentalidad tan significativo como el que acabamos de señalar se remontan al menos al Renacimiento, época que, en función del florecimiento artístico y de los avances científicos, suele ser vista como el modelo inicial para la idea moderna de progreso (Norgaard 1994, 44). Ahora bien, lo interesante es que estas transformaciones contribuyeron a generar un clima de “terrenalidad” y optimismo frente a la posibilidad de mejorar la naturaleza y la sociedad. Esto, a su vez, hizo creer que era plausible generar el reinado de Dios sobre la Tierra⁶⁰.

⁶⁰ No obstante, no hay que perder de vista que el Renacimiento todavía sitúa el ideal en el pasado: como Jauss ha dicho, se trata de una época que “ve surgir su propio mundo de la “combustión” de una época de hierro y adquiere (...) la conciencia de su modernidad en la vuelta a un pasado ideal, en la mirada maravillada hacia el prototipo de lo perfecto, ya realizado una vez por la Antigüedad, prototipo del que se cree que solo se podrá alcanzar y hasta superar, quizá, algún día por el camino de la imitación (Jauss 2000, 28).

Sin embargo, fue la Ilustración la que “translated these religious and secular strands of perfectionism into the vocabulary of rational progress” (Alexander 2013, 6). Así, como Richard Rorty ha señalado, el proyecto político de la Ilustración consistió en “to create heaven on earth: a world without caste, class, or cruelty” (Rorty 2010, 19).

Al menos en parte, este proyecto se nutre de ideas milenaristas. De acuerdo con Jean Delmenau, la civilización occidental se halla fuertemente animada por dos sentimientos: por una parte, “la nostalgia del paraíso perdido”; por otra, “la esperanza de reencontrar en el porvenir el paraíso terrenal de los primeros tiempos” (Delmenau 2001, 7). En relación con este segundo motor, Rodolfo de Roux López nos dice que, desde sus comienzos, el Occidente cristiano ha estado sumergido en un pensamiento utópico, en el sentido de que aquello que lo mueve se relaciona con un futuro promisorio, con

el advenimiento de un *nuevo cielo* y una *nueva tierra* en los que se abolen (teóricamente) todas las oposiciones y se desacralizan las diferencias, pues en ese nuevo orden “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo” (de Roux López 2001, 375).

Ahora bien, este “sagrado paradigma de lo utópico” no se expresa de un único modo: “puede convertirse en aspiración a cambiar *de* mundo (el Reino de Dios *después y más allá*) o bien en voluntad de cambiar *el* mundo (el Reino de Dios *aquí y ahora*), con toda la carga subversiva que esto comporta” (de Roux López 2001, 375).

También llamado milenarismo o quiliasma (en griego, “quilios” significa “mil”), el milenarismo es expresión de lo segundo. De acuerdo con Norman Cohn, corresponde a una modalidad de la escatología del cristianismo. Hace referencia a la creencia de algunos cristianos primitivos, que sostenían que Cristo, tras su Segunda Venida y antes del Juicio Final, establecería en este mundo un reino mesiánico que duraría mil años. El milenarismo

se basa en el capítulo vigésimo del *Libro de la Revelación*⁶¹, donde se señala que, después de ser resucitados, los mártires cristianos reinarán con el Mesías mil años antes de la resurrección del resto de los difuntos. No obstante, interpretando de un modo más bien libre este pasaje, los primeros cristianos se vieron a sí mismos como los mártires del Apocalipsis y comenzaron a esperar que la Segunda Venida tendría lugar durante sus vidas⁶² (Cohn 1981, 14).

El milenarismo es una postura apocalíptica (Spence 2015, 32). Sin embargo, esto no significa que esté implicada una concepción fatalista o catastrófica de la historia; por el contrario, su “base fundamental” consiste en

la convicción de que habrá, entre el tiempo que vivimos, con sus desgracias y sus crímenes, y la eternidad posterior al último juicio, un período intermedio de paz y de felicidad en el mundo terrenal. Cristo reinará en este mundo con los “justos” resucitados. Este reino estará precedido por secuencias de cataclismos y de guerras, siendo más corta esta última secuencia que la primera (Delumeau 2001, 9).

Como ya dijimos, el milenarismo fue muy popular entre los cristianos de los primeros tiempos —de hecho, de los tres primeros siglos—: cristianos “ilustres” como Papías, San Justino, San Ireneo, Tertuliano, Justino y Lactancio, en efecto, murieron en la espera de una primera resurrección y del reinado Cristo de mil años⁶³. Sin embargo, por aquellos años

⁶¹ Según Delumeau, el milenarismo cristiano también está profundamente influenciado por el *Antiguo Testamento*, específicamente, por la interpretación que hace Daniel del sueño de Nabucodonosor. De Roux López, por su parte, recuerda que los profetas veterotestamentarios “anunciaban el *Día de Yahvé*. Día fascinante y tremendo como todo lo sagrado. Día de liberación para los elegidos, que entrarán a gozar de paz y abundancia en un paraíso reencontrado” (de Roux López 2001, 376). Sin embargo, como ya vimos, fue el *Libro de la Revelación* el principal fundamento del milenarismo, texto donde, de hecho, se habla de un modo explícito de “mil años” (Delumeau 2001, 8).

⁶² Si consideramos que fueron ampliamente perseguidos, parece natural que los primeros cristianos hayan abrazado el milenarismo (Delumeau 2001, 9).

⁶³ Lactancio, por ejemplo, decía que “después de la resurrección, el hijo de Dios reinará durante mil años entre los hombres y los gobernará con un gobierno muy justo. Los que vivirán para ese entonces no morirán y durante mil años engendrarán a multitudes inmensas (...). Entonces el sol será siete veces más caliente que

también se estaba gestando una corriente contraria, que despreciaba el milenarismo porque lo consideraba no solo “demasiado terrestre y material”, sino también potencialmente subversivo⁶⁴ (de Roux López 2001, 376).

Aunque al principio había adscrito a sus ideas, el crítico más importante e influyente del milenarismo fue San Agustín de Hipona. Contra la lectura que los milenaristas hacían del *Libro de la revelación*, San Agustín propuso una interpretación simbólica, según la cual, los mil años del reino terrenal de Cristo ya habían empezado con su nacimiento, y que lo que vendría después sería el advenimiento de la ciudad celestial. Por consiguiente, no habría ese período intermedio en que los milenaristas creen (Delumeau 2001, 10). En el fondo, lo que San Agustín hizo fue “deshistorizar” el milenio, en el sentido de que interpretó que los mil años no debían entenderse como un momento de la historia terrenal, sino como una imagen de la realidad espiritual disfrutada por todos aquellos que amaban a Dios y que habían sido bautizados. Por medio de este sacramento, explica Spence, los cristianos eran “members of the ‘city of God’, an eternal heavenly city that transcended all political transmogrifications” (Spence 2015, 33). De acuerdo con la interpretación agustiniana, así, el milenio, el reino de mil años de Cristo, corresponde en realidad a su reinado sobre la Iglesia (de Roux López, 376).

La lectura literal del milenio fue condenada en el concilio de Éfeso (431). Sin embargo, como dice Spence, en las comunidades cristianas siempre ha estado implicada la

ahora. La tierra manifestará su fecundidad y producirá espontáneamente cosechas abundantes. La miel brotará profusamente de las montañas y el vino de los ríos. El mundo será finalmente feliz, liberado del imperio del mal. Las bestias no se alimentarán más de la sangre” (en Delumeau 2001, 10).

⁶⁴ También es cierto que el cristianismo oficial se distanció del milenarismo luego de que, como consecuencia de la conversión del emperador Constantino, la Iglesia adquiriera cada vez más riqueza y seguridad, y renunciara sus “aspirations for a radically new world order of the kind promised by the millennialist tradition” (Spence 2015, 32).

esperanza de un período de redención terrenal (Spance 2015, 33). La predominancia de la interpretación agustiniana, además, no significó que el milenarismo perdiera su importancia histórica: por el contrario, adoptó nuevas formas tanto o más relevantes.

Que el proyecto político de los filósofos ilustrados —en palabras de Rorty, la creación de un paraíso terrenal— se vincula con ideas milenaristas es algo que Kant hizo explícito cuando afirmó que “everyone can see that philosophy can have her belief in a millennium (Chiliasmus)... but her millenarianism is not wildly exuberant” (en Landes 2011, 244). En efecto, el anhelo de una sociedad basada en la razón, la igualdad, la fraternidad, la transparencia/honestidad y la justicia, representa una versión laicizada del sueño milenarista. La diferencia está en el agente: si para milenaristas medievales como Joaquín da Fiore⁶⁵ era la intervención divina, para los filósofos dieciochescos es la humanidad misma (Landes 2011, 247)⁶⁶.

Ahora bien, este paraíso terrenal que buscaban construir los filósofos ilustrados también vino a reemplazar el “viejo” cielo “oficial”. Durante siglos, el oficialismo religioso había puesto las esperanzas de felicidad en el más allá; sin embargo, esta idea tuvo un cambio radical con la Ilustración, que secularizó ciertos temas clave del milenarismo (Landes 2011, 250). El futuro adoptó entonces formas más concretas en la imaginación popular: bajo el influjo de la creciente fe en el progreso moral, económico y científico, el porvenir empezó a ser imaginado como un mundo susceptible de ser moldeado. La gente comenzó a creer que,

⁶⁵ Joaquín da Fiore fue un monje calabrés del siglo XII. De acuerdo con Delumeau, “Joaquín, que muere en 1202, creía que un período crítico comenzaría muy pronto y se extendería hasta 1260 aproximadamente; después de estos tiempos de turbulencias, la ‘religión monástica’ haría reinar la paz en el mundo. El monje evocó en términos muy sobrios esa futura felicidad espiritual y, pese a ello, terrenal. Lo importante es que, rompiendo con la interpretación agustiniana de la Iglesia oficial, Joaquín retoma la escatología de las primeras generaciones cristianas, aquella que intercalaba un período de reposo terrenal entre nuestra atormentada historia y el juicio final” (Delumeau 2001, 11).

⁶⁶ Sin embargo, esto no debe impedir apreciar que, como Landes ha señalado, con su ideología laica y autoconsciente, la Ilustración también buscó distanciarse del entusiasmo milenarista (Landes 2011, 248).

gracias al poder de la razón, la humanidad podría tomar control y establecer en la tierra, dentro de pocas generaciones, un mundo ideal⁶⁷ (Baggerman y Decker 2009, 317).

De acuerdo con Carl L. Becker, los filósofos ilustrados pueden ser vistos como cruzados cuya misión era arrebatarse los lugares sagrados a la filosofía cristiana. Con ese fin, buscaban destruir las falsas doctrinas y reemplazarlas con otras nuevas. No obstante, este cambio no se hizo con ideas radicalmente diferentes ni de otro orden; por el contrario, su tarea consistió en presentar otra interpretación del pasado, del presente y del futuro estado de la humanidad.

Ahora bien, sin un “nuevo” paraíso que reemplazara al “viejo”, sin una nueva forma de salvación, los filósofos dieciochescos no habrían podido persuadir a los hombres comunes y corrientes. Por supuesto, este “nuevo” paraíso, a diferencia del “viejo”, debía ser terrenal:

The new heaven had to be located somewhere within the confines of the earthly life, since it was an article of philosophical faith that the end of life is life itself, the perfected temporal life of man; and in the future, since the temporal life was not yet perfected. But if the celestial heaven was to be dismantled in order to rebuilt on earth, it seemed that the salvation of mankind must be attained, not by some outside, miraculous, catastrophic agency (...), but by man himself, by the progressive improvement made by the efforts of successive generations of men (Becker 1932, 129).

Esta nueva manera de entender el mundo la podemos ver reflejada en lo que Lambert van Eck expresó en una de las sesiones de la Asamblea Nacional de la República de Batavia: “It is time that we seek to turn this world into a heaven”. Al igual que los otros miembros de la Asamblea, van Eck creía que el paraíso en la tierra era algo alcanzable gracias a un cóctel de ideas ilustradas y doctrina cristiana: “it might take some time to bring this about, and

⁶⁷ Los siguientes títulos de novelas utópicas de aquel entonces dan este cambio de mentalidad: *L'An 2440* (1771); *Holland in 't 2440* (1777); *Het toekomstend jaar 3000* (1792) (en Baggerman y Decker 2009, 319s).

Lambert doubted that he would live to see this man-made paradise, but he was certain that subsequent generations would reap the benefits of the Batavian Revolution” (Baggerman y Decker 2009, 328). Esta nueva concepción también se deja entrever cuando, a comienzos del siglo XIX, un entusiasta Wordsworth alababa la Revolución francesa con versos panegíricos: “Oh! Pleasant exercise of hope and joy! / For mighty were the auxiliars which then stood / Upon our side, we who were strong to love! Bliss was it in that dawn to be alive / But to be young was very heaven!⁶⁸” (en Landes 2011, 257).

Como vimos más arriba, la noción de que era posible construir un paraíso terrenal fue precedida por el desplazamiento del “viejo” paraíso. Algo similar ocurrió con el infierno, que acabó por caer en el descrédito. Sin embargo, antes de que esto alcanzara un grado más o menos definitivo, lo cierto es que el infierno siguió desempeñando una función “persuasiva” durante la época moderna. De hecho, de acuerdo con Arendt, fue “during the modern age that the usefulness of religion for secular authority was rediscovered” (Arendt 2006, 134): durante la Restauración borbónica, por ejemplo, de acuerdo con Minois, se defendió la doctrina del infierno porque era “garante del orden social” (Minois 2006, 403)⁶⁹. Algo similar ocurrió en el México porfirista que problematiza Agustín Yáñez en *Al filo del agua*. En esta novela, vemos cómo se invocaba el infierno y sus terribles tormentos con el fin de controlar al individuo que confesaba “estar comprometido en una conjura para

⁶⁸ En *Cosmópolis* de Stephen Toulmin, Bernardo Moreno Carrillo traduce así los dos últimos versos: “¡Qué bendición la de vivir aquel amanecer, / pero vivirlo de jóvenes fue el cielo en la tierra!” (en Toulmin 2001, 246). La Revolución francesa, por su parte, de acuerdo con Landes, constituye “a *progressive demotic millenial movement* —one inspired by a desire to *perfect the world through egalitarian ideals*” (Landes 2011, 250).

⁶⁹ Esta valoración entronca “directamente con la Revolución, según la idea bien conocida de que la propaganda de los filósofos hizo retroceder el temor de los castigos, de donde se originaron las revoluciones. Suprimid el infierno y os encontraréis con el caos” (Minois 2006, 403).

levantarse en armas, ‘caso que don Porfirio se reeligiera’, y que acabarían con los ricos” (Yáñez 1997, 44).

Ahora bien, independientemente de lo anterior, lo cierto es que la modernidad es, ante todo, la época en que la creencia en el infierno cayó en el descrédito. Esto se debió a dos razones al menos. La primera tiene que ver con las críticas que esta creencia empezó a recibir, a causa de su relación con lo que se conoce como “pastoral del miedo” y la instrumentalización de los castigos de ultratumba⁷⁰. La doctrina tradicional también fue criticada debido a que la duración eterna de los castigos infernales fue vista como algo injusto e incompatible, por tanto, con la idea de un Dios de amor: como explica F. W. J. Hemmings, “the notion of a beneficent Deity allowing eternal torment to be inflicted on His own creatures, however disobedient and rebellious, was more than nineteenth-century liberals could stomach” (Hemmings 1982, vii).

La segunda razón por la que decayó la doctrina tradicional del infierno está emparentada con el fortalecimiento de una concepción escatológica distinta. En algunos lugares, la creencia desacreditada no fue la del infierno en general, sino solo la relacionada con suplicios físicos eternos. Los tormentos espirituales, en cambio, eran mucho más aceptables para los hombres del siglo XIX⁷¹. Esta renovación de doctrinas escatológicas

⁷⁰ Los fines de la pastoral del miedo son diversos. En la Francia de la Restauración borbónica, por ejemplo, fue empleada por la Iglesia como una forma de reponerse y asegurar sus fundamentos después del violento impacto que recibió con la Revolución: “frente a la tempestad [la Iglesia] se agarra fuertemente a las anclas y a las amarras que son los dogmas. Y (...) para evitar que la arrastre la corriente de las nuevas y nefastas ideas se aferra (...) a las rocas de la tradición. (...) Así, pues, la Iglesia endurece los rasgos del infierno (Minois 2006, 397). La Inglaterra victoriana, por su parte, vio la pastoral del miedo criticada porque se dudaba de una virtud cuyo fundamento radicaba en el miedo a los castigos de ultratumba: en la década del setenta del siglo XIX, Holyoake argumentaba que “the doctrine of hell ‘brutalises all who believe in it’, and that it ‘does not make men good’” (en Wheeler 1994, 185).

⁷¹ Como ha explicado Michael Wheeler, para varios hombres de esa época, “it was easier (...) to accept what could be thought of as internalized spiritual pain which resulted from man’s sinful nature, than some kind of physical pain more obviously inflicted from without by an avenging and punitive God” (Wheeler 1994, 188).

corresponde a un proceso en el que, a medida que la creencia en los castigos físicos de ultratumba se debilitaba, se hacía más fuerte la noción de un sufrimiento *post mortem* exclusivamente espiritual, originado en el hecho de que, por culpa de sus pecados, los condenados no podían gozar de la compañía de Dios⁷².

Ambas razones parecen revelar lo que, según Hannah Arendt, bien podría ser “the most significant consequence of the secularization of the modern age”, a saber, “the elimination from public life, along with religion, of the only political element in traditional religion, the fear of hell” (Arendt 2006, 133); de ahí que una de las características más importantes de la época moderna consista en que el miedo al infierno ya no esté “among the motives which would prevent or stimulate the actions of a majority” (Arendt 2006, 135).

Ahora bien, lo anterior en ningún caso significó la total desaparición del infierno. Tal como dejaron en evidencia las diversas citas usadas en el primer capítulo para delinear los contornos de las categorías infernales, desde el siglo XIX especialmente en adelante, el imaginario infernal ha venido siendo ampliamente utilizado por escritores e intelectuales, con el fin de describir la situación del ser humano, no en el más allá, sino en el aquende, en “el-aquí-y-el-ahora”. En un contexto así, el peso de la doctrina tradicional del infierno en la sociedad será

muy débil, puesto que (...) tendrá que soportar la competencia de los infiernos presentes, cuyos grandes sacerdotes son los filósofos, los escritores, los teóricos de la economía. En la lucha de los infiernos que se entabla en el siglo XIX, el de la Iglesia es el más claro, el más ordenado, el más lógico, el más refinado, pero menos real a los ojos de los hombres, expuestos a los nuevos infiernos terrestres (Minois 2006, 424).

⁷² De acuerdo con esta nueva creencia, la privación no era determinada por Dios, sino que el propio pecador se la imponía a sí mismo a través de su deseo de distanciamiento: como dice Wheeler, “the gates of Heaven are always open; so that the reason that the reprobate and impenitent does not enter is because he has no love for God and does not desire His presence” (Wheeler 1994, 189).

En el segundo capítulo de *Camino de servidumbre*, Friedrich A. Hayek usó como epígrafe la siguiente cita del *Hiperión* de Hölderlin: “Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es precisamente que el hombre ha intentado hacer de él su paraíso”. Se trata de un fragmento altamente significativo porque revela cómo es que algunos infiernos metafóricos modernos deben ser leídos, a saber, como representaciones de las nefastas, infernales consecuencias que tiene la satisfacción del moderno deseo progresista (consciente o no) de conseguir un paraíso terrenal, de construir el cielo en la tierra.

En el fondo, este deseo es expresión de lo que Alexander llama “perfeccionismo”, es decir, la creencia en que el mundo humano puede convertirse en un reflejo de lo divino. Esta creencia, a su vez, ha definido la esencia idealizada de la modernidad:

To be modern is to believe that the masterful transformation of the world is possible, indeed that it is likely. In the course of modernity, this pledge to worldly transformation has been renewed time and time again. No matter what disaster, the hope and belief in imminent perfection never disappears. Faith in perfection has informed all the great experiments of the modern world, big and small, good and bad, the incessant reformism and the revolutions launched from the left and from the right (Alexander 2013, 6).

La creencia moderna que sostiene que es posible hacer que el mundo humano sea el espejo que refleje el mundo celestial, por decirlo de algún modo, desencadena fuerzas “infernales”.

De acuerdo con la lectura de Marshall Berman del *Fausto* de Goethe, uno de los problemas que implica el progreso consiste en que “los grandes desarrollos que [el hombre moderno] inicia —intelectual, moral, económico, social— terminan por exigir grandes costes humanos” (Berman 2011, 31). Según Berman, lo que permite apreciar esta contradicción es la relación entre Fausto y Mefistófeles. Mientras que aquel encarna “los

poderes humanos”, el otro personaje representa “lo que Marx llamaba ‘potencias infernales’, las oscuras y pavorosas energías que pueden entrar en erupción con una fuerza más allá de todo control humano” (Berman 2011, 32).

En el *Fausto*, así, Mefistófeles representa la parte diabólica del progreso, su cara siniestra, infernal. Esto implicaría que el hombre moderno, solo operando

con y mediante estos poderes de destrucción podrá crear algo en este mundo: de hecho, solo trabajando con el diablo y no deseando ‘sino el mal’, podrá acabar del lado de Dios y ‘crear el bien’. El camino al cielo está empedrado de malas intenciones (Berman 2011, 39).

Pero antes de que Berman dijera que el camino hacia el cielo (moderno) está pavimentado con “malas intenciones”, Guillermo Cabrera Infante había advertido que las regiones infernales están fabricadas con ese mismo material: “el infierno puede estar empedrado de buenas intenciones, pero el resto (la topografía la arquitectura y la decoración⁷³) lo hicieron las malas intenciones. Y no es cualquier cosa como construcción. (Leer *L’Inferno* como manual de ingeniería, S.)” (Cabrera Infante 2015, 520). A la luz de esta cita, las malas intenciones no solo sirven para empedrar el camino al cielo (como decía Berman), sino también para erigir espacios o situaciones que se perfilan como espejos donde se refleja la imagen del infierno.

¿Significa lo anterior que los tiempos modernos son esencialmente infernales? En *El libro de los pasajes*, Walter Benjamin escribió:

la ‘modernidad’ es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra ‘siempre otra vez lo mismo’ (a fortiori no se trata aquí del eterno retorno), sino de que la faz del mundo, la inmensa

⁷³ Sin comas en el texto original.

cabeza, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera, permanece siendo de todo punto siempre lo mismo (Benjamin 2005, 838s).

De acuerdo con David Pike, al definir críticamente el tiempo en la modernidad “as the endless repetition of the same thing disguised by the illusion of its novelty”, Benjamin descubre que el equivalente de la época moderna es el infierno antiguo (“hell in antiquity”)⁷⁴. Con ello, Benjamin “exposes the capitalist myth of progress as an infernal illusion” (Pike 1997, 208). De manera similar, Susan Buck-Morss explica que, a través de su definición de la modernidad como la época del infierno, Benjamin evidencia que la imagen del bártro “es la antítesis dialéctica de la apología decimonónica de la realidad moderna como Edad de Oro y, por tanto, proporciona su radical crítica” (Buck-Morss 2001, 113). Esto se debe a que, tras la ilusión de lo siempre nuevo, tras la fantasmagoría de las últimas invenciones modernas, se dejan intactas las relaciones sociales: si bien “la nueva naturaleza de la industria y tecnología [representó] un progreso real a nivel de los medios de producción”, “en el nivel de las relaciones de producción, la explotación de clase permanece inalterada” (96).

Como Berman ha señalado, “ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos” (Berman 2011, 1). Si esta afirmación es cierta, resulta entonces reduccionista una equivalencia tan rotunda entre infierno y modernidad. Es indudable que esta última ha sido escenario de los horrores más grandes que la humanidad ha visto jamás (esta investigación de hecho, explora algunas de las funestas consecuencias de la modernidad

⁷⁴ “In Hell —escribe Terry Eagleton— everything is exactly, eternally the same. It is agonizing not because of all those wickedly sharp toasting forks, but because it is intolerably boring” (Eagleton 2003, 262).

latinoamericana); sin embargo, no se puede desconocer que también ha sido testigo de grandes cambios sociales:

To say that modernity has been a disappointment would be understating horrors that continue to endanger the very existence of humankind. Yet to say that modernity has been only a nightmare would be telling a one-sided story. Modernity has also been liberating, providing ideals, movements, and institutions that can repair, not only some of its self-inflicted injuries, but cultural and structural disorders that have plagued social life from its beginning (Alexander 2013, 1).

Alexander parece tener razón cuando dice que la modernidad es como la cabeza de Jano: “immensely difficult and deeply destructive, modernity has also produced new technologies of self and society that facilitate far-reaching repairs (Alexander 2013, 2). Lamentablemente, no es esta la forma más frecuente de concebir la modernidad:

To grasp this Janus-facedness of the modern epoch (...) requires the kind of dialectical approach which is these days in short supply. The vulgar postmodernism for which everything from 1500 onwards was an unmitigated disaster known as ‘Enlightenment’ leaves a little to be desired, forgetful as it is that some records of barbarism are also documents of civilization. But neither is it enough to claim that Enlightenment needs only to be democratized, feminized or dialogized to come into its own (Eagleton 2003, 241).

De acuerdo con este marco interpretativo, los infiernos “horizontales” modernos que se estudiarán en esta investigación serán vistos como expresión de las funestas consecuencias que determinados procesos modernos han tenido en América Latina; Sin embargo, ello no dará pie para decir que la modernidad sea la época del infierno.

2.2.1. Aspectos generales de la función crítica del infierno en la modernidad latinoamericana.

“Desde la Argentina hasta México ningún pueblo de América se ha sustraído al cumplimiento de la Ley Boliviana. Desde Rosas, bajo cuyo despotismo sanguinario se unificó la gran República del Plata, hasta Porfirio Díaz, que dio a su Patria los años de mayor bienestar y de mayor progreso efectivo que recuerda su historia, todas nuestras democracias no han logrado librarse de la anarquía, sino bajo la autoridad de un hombre representativo, capaz de imponer su voluntad, de dominar todos los egoísmos rivales y de ser, en fin, (...) el dictador necesario, en pueblos que evolucionan hacia la consolidación de su individualidad nacional”.
(Laureano Vallenilla Lanz)

Lo que hasta aquí se ha expuesto debería servir para apreciar cuán distinto es lo que está en juego en relación con los infiernos “horizontales” modernos. Como vimos, tradicionalmente, el infierno ha sido usado para ejercer un dominio no violento sobre la población, sobre aquellos individuos que, desde la perspectiva de las élites intelectuales, eran incapaces de ser persuadidos racionalmente. Paralelamente, el imaginario infernal se empleó para edificar a las personas, para infundirles sentimientos moralmente virtuosos. Con la modernidad, en cambio, el infierno se usa para develar críticamente los aspectos a menudo siniestros que los procesos modernos involucran. En un contexto así, el infierno ya no es “la vida de los necios”, sino la vida de aquellos cuyo sufrimiento —asociado a la violencia, los abusos, la explotación y la exclusión— pavimentan el camino hacia un bienestar que, de alguna forma, implica la satisfacción del deseo de construir un paraíso terrenal.

En los capítulos siguientes, podremos ver qué tan válida es esta afirmación en *Cubagua, El Señor Presidente y Pedro Páramo*. Antes, es necesario aclarar una arista clave de nuestro argumento. Se trata de un aspecto que tiene que ver con el hecho de que, así como las regiones infernales premodernas y los infiernos “horizontales” modernos son distintos, también hay diferencias entre los infiernos “horizontales” asociados a las economías centrales o avanzadas y los infiernos “horizontales” latinoamericanos. De los factores que

ayudan a comprender la especificidad de estos últimos nos ocuparemos en las siguientes páginas.

Resulta conveniente partir con un recuerdo de Miguel Ángel Asturias de cuando se reunía en París con grupos latinoamericanos a contar historias de sus respectivos países.

De pronto, se empezaron a relatar sucesos de las dictaduras de esa época: de don Porfirio Díaz, el dictador de México; (...) de Juan Vicente Gómez, el dictador de Venezuela, y yo contaba anécdotas de Estrada Cabrera, el dictador de Guatemala. Había una especie de rivalidad en esta justa de historias trágicas, cada uno trataba de mejorar a su dictador contando lo que este había hecho (en Lanoël-d' Aussenac 2014, 20).

En diverso grado y de distintas formas, los infiernos “horizontales” que Núñez, Asturias y Rulfo construyeron en sus novelas se relacionan con los regímenes de estos tres dictadores: Manuel Estrada Cabrera es “El Señor Presidente”, que condena a unas mazmorras infernales a todos aquellos que amenazan (o que se sospecha que amenazan) el orden impuesto. Juan Vicente Gómez, por su parte, aunque ni siquiera es nombrado, corresponde al dictador que gobierna en *Cubagua*, novela que muestra una sociedad petrolera que esconde el infierno de la miseria y de un pasado colonial que, en cierta forma, sigue vivo. Finalmente, Pedro Páramo es ante todo un cacique de los tiempos de Porfirio Díaz, es un ambicioso déspota local que con su violencia terminó haciendo que el pueblo de Comala se convirtiera en un páramo infernal⁷⁵.

El porfiriato (1876 – 1911), el cabrerato (1898 – 1920) y el gomecismo (1908 – 1935) corresponden a lo que Tulio Halperin llama “dictaduras progresistas”. Hacia fines del siglo

⁷⁵ Ahora bien, de acuerdo con la lectura que desarrollaremos en el último capítulo, *Pedro Páramo* no es exactamente una crítica del porfiriato, sino de los gobiernos engendrados por la Revolución Mexicana, que fueron incapaces de introducir mejoras significativas en el mundo rural mexicano. Sin embargo, la novela de Rulfo sencillamente no se entiende si no se toma en cuenta cómo se desarrollaron las relaciones de poder durante la dictadura de Porfirio Díaz: *Pedro Páramo* es una obra que, por medio del imaginario infernal, explora la persistencia del pasado porfirista en el México de mediados del siglo XX.

XIX, la intelectualidad conservadora latinoamericana importó —y adaptó— el positivismo como doctrina filosófica, al que se le agregaron algunos elementos de darwinismo social. De acuerdo con John D. Martz, para los intelectuales conservadores, la filosofía positivista encerraba la promesa de acabar con problemas como el fracaso de formas constitucionales democráticas, la falta de prosperidad económica y las crecientes tensiones raciales y de clase (Martz 1966, 64). Lo que animaba el entusiasmo por este cóctel de positivismo y darwinismo social se halla contenido en el célebre eslogan “orden y progreso” (que en Brasil alcanzó flameante dignidad), es decir, en la esperanza de que, gracias al orden asegurado por el Estado, la economía progresaría. En un contexto así, se pensaba que la sociedad eventualmente evolucionaría de un modo natural hasta convertirse en un organismo capaz de abrazar formas de gobierno más democráticas. Hasta que esto fuera posible, mientras tanto, los “pensadores” creyeron que eran necesarias repúblicas oligárquicas o incluso dictaduras para mantener la estabilidad⁷⁶ (Drake 2009, 131). Un ejemplo claro de lo anterior corresponde a los *científicos* del porfiriato, que, sobre la base del positivismo comtiano, justificaron la dictadura como un medio para asegurar el orden. Los *científicos* también apelaron al ideal de la libertad, aunque restringieron su aplicación a asuntos económicos solamente (Ardao 1963, 520).

En lo que al crecimiento económico respecta, las dictaduras progresistas fueron exitosas. Los tres regímenes se corresponden con el período que algunos economistas llaman “era de las exportaciones, de desarrollo hacia fuera o primario-exportador y la primera globalización” (Bértola y Ocampo 2016, 107). Sus orígenes se remontan a los últimos treinta

⁷⁶ Se podría decir que esto es bastante comtiano: a pesar de ser republicano, Comte estaba en contra del liberalismo democrático. Entre un gobierno aristocrático y otro democrático, él optaba por uno “sociocrático”, basado en lo que llamó “dictadura republicana” (Ardao 1963, 519).

años del siglo XIX, época en que América Latina en general experimentó un crecimiento relativamente rápido, gracias a su inserción en el sistema económico mundial como exportadora de materias primas⁷⁷. Aparte del impacto positivo que tuvo la revolucionaria transformación de los transportes comerciales, esto fue posible precisamente gracias a la estabilidad política, derivada de la consolidación de las estructuras políticas. En la mayoría de los casos, esto fue producto de “gobiernos autoritarios”, que por lo general velaban únicamente por los intereses de las élites, en desmedro de los sectores populares, que quedaron desprotegidos (Bértola y Ocampo 2016, 103)⁷⁸.

Díaz, Estrada Cabrera y Gómez presidieron gobiernos oligárquicos que cimentaron la consolidación del poder central estatal. En general, esto fue posible luego de que se concertaran los intereses de dos grandes grupos: por una parte, los sectores terratenientes (y, según, el caso, mineros), comerciantes y prestamistas locales y capitalistas extranjeros; por otra, los actores políticos (agentes, partidos o caudillos⁷⁹) que detentaban el poder y que velaban por los intereses del primer grupo (Bértola y Ocampo 2016, 128).

De acuerdo con Jameson, “la modernidad se ha transformado simplemente en una palabra para expresar la aceptación de [ciertas] coacciones económicas” (Jameson 2004, 19). Aunque se trata de una afirmación discutible —puesto que nada permite afirmar que la humanidad ha renunciado al “horizonte utópico, emancipatorio”, que Domingues destaca en la modernidad (Domingues 2009, 23)—, describe adecuadamente lo que significó para

⁷⁷ Ahora bien, es importante considerar que, como ha advertido Victor Bulmer-Thomas, no todos los productos primarios son iguales: mientras que algunos requieren de un modo natural una actividad económica más elaborada antes de ser exportados (por ejemplo, las carnes), otros tienen pocas perspectivas de desarrollar una industria más compleja en torno a sí. Se trata de algo importante porque los productos del primer tipo pueden llegar a estimular la industria y la urbanización (Bulmer-Thomas 1996, 15).

⁷⁸ Otro factor que contribuyó al crecimiento económico fue el gran flujo de inversiones extranjeras y las masivas inmigraciones europeas y asiáticas (Bértola y Ocampo 2016, 104).

⁷⁹ Tanto Díaz como Gómez fueron militares. Estrada Cabrera, aunque era civil, logró mantener el control del ejército.

amplios sectores de la sociedad el progreso económico que perseguían los regímenes de Díaz, Estrada Cabrera y Gómez.

El crecimiento económico, en efecto, tuvo un oscuro trasfondo en el que cabe distinguir varias aristas. En primer lugar, está el hecho de que supuso la consolidación de un sistema económico capitalista de carácter clientelar. De acuerdo con Sergio Ottone, el ritmo de expansión de dicho sistema no dependió del nacimiento de la gran industria⁸⁰, sino que de la estrecha conexión del poder económico y del poder político (Ottone 2000, 12). Es legítimo, por tanto, hablar de capitalismo clientelar, término que alude

a los favores [que los] políticos realizarían en beneficio de determinadas empresas “amigas”, lo que las colocaría en una posición de ventaja competitiva injustificada permitiéndoles extraer rentas por motivos distintos de los propiamente económicos y en detrimento de consumidores y competidores (Sansón Carrasco 2017, 19).

El capitalismo clientelar es una actividad disfuncional de la economía de mercado (Sansón Carrasco 2017, 21): se trata de un sistema en el que los allegados al poder político reciben favores económicos —créditos baratos, posibilidad de cobrar más por sus productos, protección de la competencia internacional, licencias, concesiones, etc.— que permiten

⁸⁰ De hecho, en el caso del cabrerato y el gomecismo, lo que aconteció fue más bien lo contrario, puesto que el excesivo énfasis que se le dio a la actividad exportadora de productos primarios, en desmedro de una industria que podría haber competido con las importaciones, condujo a que las economías guatemalteca y venezolana contrajeran lo que se conoce como “enfermedad holandesa”. De acuerdo con Franco Lobo, esto se produce cuando un sector —por ejemplo, la industria petrolera o el sector agroexportador— crece de un modo extraordinario y genera que otras áreas sean menos competitivas, haciendo que la economía dependa del producto en auge (Lobo 2019, 7). Según Williamson, la enfermedad holandesa hace que las importaciones sean más baratas y, por tanto, fomenta la desindustrialización (Williamson 2013, 50). Esto se debe a que las industrias exportadoras de bienes y servicios pierden competitividad (por culpa de la bonanza), lo que hace que su crecimiento se estanque. Como dice Luis Xavier Grisanti, “el peor enemigo de la producción local de un país es un dólar barato” (Grisanti 2016, 256). Hacia fines de los cincuenta, Arturo Uslar Pietri alertó sobre las perjudiciales consecuencias que la enfermedad holandesa estaba teniendo en su país: “no nos ocupamos de crear riqueza propia, sino de disfrutar de la riqueza petrolera, convertir lo más rápidamente el petróleo en bolívares, para a su vez convertir aún más rápidamente esos bolívares petroleros en objetos de lujo, en disfrute y hasta en alimentos” (Uslar Petri 1949, 42).

obtener ganancias muy por sobre aquellas que prevalecerían en una economía en donde el precio de los factores de producción dependiera del mercado⁸¹ (Haber 2002, xii).

Ciertamente, las relaciones capitalistas clientelares no se explican sin considerar la influencia que tenían los dueños del poder económico. Como Bértola y Ocampo sostienen,

la capacidad de los sectores económicamente poderosos de cooptar a [los] detentores del poder era grande, cuando no eran ellos mismos quienes lo detentaban, al tiempo que se sacrificaban mecanismos formales de control de los gobiernos e incluso del poder de otras fracciones de las élites, en aras de asegurar el poder frente a sectores populares subordinados (Bértola y Ocampo 2016, 128).

De acuerdo con Halperin, fue en esta época que se afirma un nuevo pacto colonial, que simultáneamente empieza a transformarse para favorecer a las metrópolis. En este “orden neocolonial”, la posición de las élites terratenientes locales se debilita “frente a los emisarios de las economías metropolitanas”. Otra manifestación de este nuevo orden consiste en que algunas actividades primarias que necesitan desde el principio altas sumas de capital (la minería por ejemplo) quedan prontamente sometidas a un control metropolitano. Halperin también ve como expresión del dominio de las metrópolis lo que ocurría con el transporte y la comercialización: “no solo los ferrocarriles, también frigoríficos, silos de cereales e ingenios de azúcar pasan a ser, en medida variable según las regiones, enclaves de la economía metropolitana en tierras marginales” (Halperin 2013, 283). Al mismo tiempo, agrega Halperin, el “orden neocolonial” se expresó por medio de la “agresiva” “conquista de las economías dependientes” que llevaron a cabo las nuevas metrópolis (Halperin 2013, 283).

⁸¹ Ahora bien, esta afirmación no excluye el hecho de que, como André Comte-Sponville ha señalado, “necesitamos un Estado para organizar la parte no mercantil de la solidaridad, para velar estrictamente por lo que no está en venta” (Comte-Sponville 2004, 149).

Más adelante quedará en evidencia que este planteamiento es útil para comprender de ciertos aspectos relacionados con *Cubagua* y *El Señor Presidente*. Por ahora, nos interesa señalar que, desde nuestro punto de vista, Halperin les da una importancia que llega a ser excesiva a fenómenos *externos* (la influencia económica de las metrópolis imperiales), en desmedro de los fenómenos *internos*. Además, como José Maurício Domingues sostiene, “los diferentes tipos de relaciones centro-periferia —dentro del desarrollo desigual y combinado de la modernidad— deben ser examinados detenidamente, y no percibidos como algo dado o tratados en lo que a [su] juicio es un marco conceptual excesivamente simplista” (Domingues 2009, 23)⁸². Se trata de una observación relevante para nuestro argumento porque, como intentaremos demostrar, los espacios infernales que se articulan en *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* son más bien el producto de fuerzas *locales*, el resultado de instituciones económicas ineficientes impulsadas por gobiernos dictatoriales que fueron incapaces de distribuir de manera más equitativa los frutos del crecimiento económico⁸³. Se trata, en definitiva, de instituciones que, parafraseando a Acemoglu, Johnson y Robinson, no fueron escogidas ni pensadas para beneficiar a la mayoría de la sociedad, sino por grupos que controlaban tanto el poder político como el económico. El fin que perseguían no era maximizar las ganancias, la riqueza o el ingreso de la mayoría, sino solo sus propias rentas (Acemoglu et al 2005, 427).

⁸² Para una crítica de los supuestos sobre los que parece operar Halperin, léase Frieden, Jeffrey: *Global Capitalism* (p.92); Berger, *The Capitalist Revolution* (pp. 115-139); Packenham, Robert: *The Dependency Movement* (pp. 298-310); Reid, Michael: *Forgotten Continent*: pp. 35-49); Aron, Raymond: *Progress and Disillusion* (pp. 214-228) y *La república imperial* (pp. 269-285).

⁸³ Seguimos en este punto a Acemoglu, Johnson y Robinson, que sostienen que las instituciones económicas deben ser tratadas como entidades endógenas y que las características que adoptan dependen de cómo se distribuye el poder político en la sociedad (Acemoglu et al 2005, 422).

En cierto sentido, las novelas de Núñez, Asturias y Rulfo confirman cuán importantes son las políticas económicas que impulsan los gobiernos. Como ya hemos señalado, los regímenes de Díaz, Estrada Cabrera y Díaz privilegiaron principalmente los intereses de los grupos económicamente poderosos, que se enriquecieron gracias al auge de las materias primas. Estos grupos privilegiados ilustran el comportamiento que, de acuerdo con Frieden, suelen tener las élites cuya prosperidad depende de ciertos cultivos o minerales (también se podría agregar un combustible como el petróleo). En un contexto así, las estructuras sociales

became dominated by entrenched elites with little interest in providing the infrastructure, education, or good government necessary for development to go beyond the initial natural resources boom. While there were exceptions, the striking fact is that the production of valuable crops and minerals in poor countries was commonly associated with poverty and inequality (Frieden 2006, 103).

Como ya hemos señalado, los gobiernos distinguidos se preocuparon principalmente de los intereses de esas élites. Díaz, por ejemplo, desarrolló un sistema selectivo de derechos de propiedad que aseguraba la protección de las clases altas, pero no la de las masas. El régimen de Gómez, por su parte, ilustra lo que Stephen Haber y Víctor Maldonado dicen que ocurre en algunos países petroleros, cuyos gobiernos no necesitan asegurar

credible commitments to everyone. As long as government can make credible commitments to the privileged elites and companies responsible for the majority of economic activity, it is not necessarily imperative for property rights and beneficial institutions to extend to the population as a whole (en Pineda y Rodríguez 2010, 8).

Con el gomecismo, de hecho, el Estado adquirió un carácter rentista. Según Leonard Wantchekon, un Estado de este tipo se caracteriza por su alta dependencia de las rentas producidas por unos pocos actores económicos. Por lo general, ellas no se generan gracias

al trabajo y la inversión, sino como consecuencia de la explotación de recursos naturales. En consecuencia, los Estados rentistas tienden a ser autónomos: como no dependen tanto de los impuestos, pueden estar más desligados de la comunidad y no tener que rendir tantas cuentas⁸⁴ (Wantchekon 2002, 3).

La segunda arista del trasfondo del crecimiento relativamente rápido de la economía latinoamericana tiene que ver con la explotación y la violencia. Raymond Aron ha planteado que una forma “real” de acabar con la alienación de los trabajadores implica las siguientes medidas: “la remuneración obrera se eleva al mismo tiempo que la productividad, las leyes sociales protegen a las familias y a los ancianos, los sindicatos discuten libremente las condiciones laborales con los empleadores, la ampliación del sistema de enseñanza aumenta las oportunidades de promoción” (Aron 2018, 115). Lejos de implementar medidas así, bajo las dictaduras de Díaz, Estrada Cabrera y Gómez, se mantuvieron relaciones de explotación por medio de la violencia. Así por ejemplo, en el *Ulises criollo*, José Vasconcelos comparte el siguiente recuerdo de sus años escolares:

En los bancos del colegio se perpetuaban discusiones. Relata un alumno acomodado los ocios de la vacación en su hacienda de las cercanías (...) La mano de obra llega en barcos reclutada entre los “guachos” miserables de la meseta, mal alimentados, ignorantes; los vence el clima, los agobia la tarea. Con el café y el plátano reciben cada mañana el puño de quinina que les reprime la fiebre.

—A veces hay que darles de palos para que trabajen —asegura el joven propietario.

—Cuando escapan —añade otro—, los cazan por la selva, los capturan y los ponen al cepo. No pueden dejar la finca, porque nunca acaban de cubrir sus adeudos con el patrón (Vasconcelos 2006, 97).

⁸⁴ De acuerdo con Terry Karl, la falta de tributación perjudica el contrato social entre el gobierno y la ciudadanía, puesto que aquel se expande sin la necesidad de esta última (en Pineda y Rodríguez 2010, 7).

Eventualmente, fue por estas y otras injusticias que se articuló la Revolución Mexicana⁸⁵; sin embargo, como tendremos la oportunidad de ver en profundidad en el último capítulo, el gobierno que surgió de ella en cierta forma no hizo sino perpetuar ciertos aspectos problemáticos del porfiriato; de ahí que, en 1948 —es decir, pocos años antes de que Rulfo publicara *Pedro Páramo*— Pedro Martínez sienta que

la Revolución fue un fracaso. Él creía que no vivía mejor de lo que había vivido durante el gobierno prerrevolucionario de Porfirio Díaz. Los precios elevados y la creciente necesidad de dinero hacían la vida difícil. “¿Qué ventaja es tener libertad si no tenemos lo suficiente para comer? Antes eran los dueños de las haciendas los que nos explotaban, ahora es el gobierno y los banqueros. Todo es lo mismo” (Lewis 2010, 42).

En la Venezuela gomecista la situación no difería mucho de lo que ocurría en el México de Porfirio Díaz. En Maracaibo, por ejemplo, la explotación de los indígenas se justificaba por medio de argumentos que mezclaban las nociones de progreso y necesidad

⁸⁵ La Revolución Mexicana fue el evento que definió la historia moderna de México (Joseph y Buchenau 2013, 1). Esta larga, sangrienta y caótica lucha empezó en 1910 como una rebelión contra la dictadura progresista de Porfirio Díaz. Quien llamó a la sociedad mexicana a rebelarse fue el descendiente de una rica familia del Nordeste de México: Francisco Madero. La causa directa fue Díaz—a quien personas maledicentes llamaban “don Perpetuo”— estaba dando claras muestras de que no iba a dejar el poder de manera democrática. El llamado de Madero a oponerse a la reelección de Díaz encontró respuesta a lo largo de todo el espectro de la sociedad mexicana, desde obreros y campesinos largamente oprimidos hasta miembros de las elites regionales marginadas por el porfiriato, pasando por los sectores medios de la burguesía nacional. Desde luego, no todos abrazaron la causa maderista por las mismas razones. Si los poderosos hacendados del Norte de México se plegaron a la oposición liderada por Madero, fue por las oportunidades políticas que el régimen les había negado. Quienes provenían de los sectores medios (de la Huerta, por ejemplo), por su parte, buscaban perfeccionar el porfiriato política, social y económicamente (Joseph y Buchenau 2013, 40). En cambio, los campesinos que participaron en la rebelión de 1910 lo hicieron en aras de urgentes demandas agrarias, así como también para preservar o recuperar las tierras y su forma de vida tradicional, ambas amenazadas, según pudimos apreciar más arriba, por las grandes haciendas a las que amparaba el porfiriato. El representante de este sector fue Emiliano Zapata, que se levantó en armas en diciembre de 1910 para defender las tierras de Anenecuilco, su pueblo. Otros actores corresponden a aquellos que, bajo la dirección de hombres como Francisco Villa, lucharon impelidos fundamentalmente por el hambre, la pobreza y la esperanza de que su estatus social medrara. Finalmente, estuvieron aquellos a los que Joseph y Buchenau llaman “revolucionarios cínicos”: caciques locales y poderosos miembros de las elites que se infiltraron en el maderismo para proteger o ampliar sus cacicazgos. Se trata de grandes terratenientes que previeron el colapso de la autoridad central del régimen porfiriano y que ocuparon el lugar vacío que había en el poder, haciéndose pasar por maderistas y movilizándolo a sus peones, clientes y dependientes para apoyar la insurrección.

económica: tanto los terratenientes como los oficiales declaraban estar interesados en hacer progresar esa región, en convertirla en un territorio rico y civilizado. Sin embargo, la consecución de este objetivo se veía entorpecida por la falta de mano de obra barata: los hacendados argüían que no podían pagar los sueldos necesarios para atraer a sus dominios trabajadores voluntarios y, como el uso de mano de obra esclava negra estaba prohibida desde mediados del siglo XIX, la opción era usar a los indígenas en las haciendas. Desde el punto de vista de los hacendados (entre cuyas filas había importantes miembros del oficialismo, incluyendo al propio Gómez), así, la explotación indígena era presentada como algo económicamente necesario (Linder 1999, 205-6). Además, se decía que los indígenas se beneficiaban del contacto con los venezolanos. Esta opinión era compartida por representantes del régimen gomecista: el General Venancio Pulgar, por ejemplo, defendía el uso de indios guajiros en las haciendas del estado de Zulia, entre otras razones, porque los convertía en ciudadanos útiles para la nación (Linder 1999, 206). De manera más general, miembros oficiales del gobierno sostenían que esto beneficiaba a los indígenas porque les permitía asimilar la cultura venezolana y el idioma español.

La tercera y última arista se vincula con el aumento de la desigualdad. De acuerdo con Williamson, los principales beneficiarios del auge de la valorización de los recursos naturales fueron las élites rentistas que se hallaban en posesión de la mayor parte de las tierras productivas, de las minas y otros recursos naturales. Entonces, la relación entre la renta y el salario se disparó, y la distribución de ingresos se tornó más desigual. Es importante enfatizar que esto se dio en el marco de unas relaciones capitalistas que pueden describirse como clientelares: las élites usaron su poder para influir en los gobiernos, que

propiciaron instituciones económicas que favorecían el rentismo⁸⁶, en desmedro de los intereses de emprendedores orientados hacia el crecimiento (Williamson 2013, 51).

Mientras se perpetuaba, este modelo económico que Whitetaker describe “oligárquico protegido” no solo aumentó la brecha entre ricos y pobres, sino que también alienó a la vasta mayoría (en Drake 2009, 20). Supuso, asimismo, la perpetuación de aspectos profundamente arraigados en la sociedad latinoamericana. Como Bértola y Ocampo han señalado, nuestro continente “tenía escenarios diversos pero una fuerte desigualdad estructural antes del inicio de este proceso de globalización. Al cabo del mismo, las desigualdades crecieron de manera importante, reproduciendo patrones de desigualdad original y generando otros” (Bértola y Ocampo 2016, 151).

Como señala Santiago Castro-Gómez, “las teorías poscoloniales han mostrado (...) que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder resulta no solo incompleto sino también ideológico” (Castro-Gómez 2004, 294). Se trata de una advertencia necesaria porque, si bien es cierto que los movimientos independentistas latinoamericanos supusieron quiebres con las metrópolis y la desarticulación de la administración burocrática colonial, también es verdad que implicaron una “continuidad, que se expresa, sobre todo en la persistencia en el poder real de una oligarquía de origen colonial que controla los factores productivos y que los utiliza para asegurar su dominio político” (Ottone 2000, 11). Por ejemplo, aunque durante el porfiriato se eliminaron muchos legados institucionales de raigambre colonial que entorpecían el comercio internacional, el patrón económico seguía siendo el que implantaron los conquistadores españoles:

⁸⁶ Grosso modo, el rentismo consiste en “la obtención de beneficios sin aumentos de la productividad” (Hernández 2016, 261).

Era el modelo de Cortés, Pizarro y Toledo, en el que la élite amasaba fortunas enormes mientras que el resto de la población quedaba excluida. Cuando la élite invertía, la economía crecía un poco, pero aquel crecimiento económico siempre iba a ser decepcionante (Acemoglu y Robinson 2018, 53).

Las instituciones económicas que alentaron los regímenes de Díaz, Estrada Cabrera y Gómez son una continuación de las que introdujeron los europeos en América Latina. De acuerdo con Acemoglu, Johnson y Robinson, las instituciones coloniales se caracterizaron por concentrar el poder en las manos de la élite y construir un aparato estatal diseñado para ejercer la violencia contra la mayoría de la población, con el fin de extraer la mayor cantidad de recursos del resto de la sociedad (Acemoglu et al 2005, 438).

En gran medida, los cimientos de la desigualdad de las sociedades presididas por Díaz, Estrada Cabrera y Gómez se hallan en el pasado colonial. Las metrópolis europeas les otorgaron a los colonos la propiedad de extensos territorios, con el fin de que los explotaran sin tener que destinar recursos y como una forma de patronazgo real. En este sistema, los indígenas quedaban excluidos, lo que daba pie para que fueran subyugados. El crecimiento económico que se produjo posteriormente en torno a la exportación de materias primas continuó este proceso (Thorp 1998, 26).

En su crítica de la oligarquía boliviana de fines del siglo XIX, Silvia Rivero Cusicanqui afirma que “el discurso modernizante de las elites tan solo encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural y político, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad” (Rivero Cusicanqui 2010, 62). La base de esta crítica consiste en su distanciamiento de las actividades industriales y comerciales (algo que habría caracterizado a los conquistadores españoles del siglo XVI), y su dedicación a la expoliación de tierras indígenas, la especulación y al comercio de importación y exportación. A la luz de

lo que se ha expuesto hasta aquí, se puede decir que las élites del porfiriato, del cabrerato y del gomecismo se parecen bastante al grupo que describe Rivero Cusicanqui⁸⁷, puesto que su discurso progresista ocultaba procesos que de alguna forma perpetuaban aspectos propios del pasado colonial.

⁸⁷ Es importante considerar eso sí que, durante el porfiriato, sí se fomentó la industria. Para ello, entre otras medidas, se incentivó la inversión en diversas áreas manufactureras. Al mismo tiempo, se eximió de pagar impuestos a la importación de maquinaria, materias primas y otros insumos procesados. Asimismo, hubo exenciones tributarias, subsidios y limitaciones a la importación de productos que compitieran con la industria nacional (Hansen 1980, 19).

Capítulo III: el infierno en *Cubagua*

3.1. La dictadura gomecista.

“¿Y qué decir de ese capítulo final que condensa el tremendo alarido de dolor de todo un pueblo? Se sale de él como de la más densa pesadilla”
(Mariano Azuela).

Al concluir su análisis del primer tercio de la historia de Venezuela durante el siglo XX, el historiador Guillermo Morón distingue dos causas que explican “la incapacidad venezolana para la vida a plenitud, en el sentido que se da a esta expresión en el denominado mundo desarrollado”. La primera razón de esta “frustración histórica” corresponde al imperialismo; la segunda, a una “incapacidad interna (dictadura, debilidad, falta de educación)” (Morón 1994, 249).

Tanto eso que es “como la más densa pesadilla” a que alude Azuela a propósito del último capítulo de *Odisea de tierra firme* (1931⁸⁸) de Mariano Picón Salas, como la dictadura de la que habla Morón, corresponden al régimen de quien, entre 1908 y 1935, fue el actor político más importante del país: Juan Vicente Gómez. Desde la independencia hasta comienzos del siglo XX, Venezuela se había mantenido en un estado fragmentado, dividido entre caudillos locales y regionales que controlaban la política, monopolizaban el poder militar e impedían el surgimiento de un Estado centralizado (Yarrington 2003, 10)⁸⁹. Gómez consiguió poner fin a esta situación, consolidando “la construcción de un Estado nacional

⁸⁸ Recordemos que *Cubagua* se publicó ese mismo año.

⁸⁹ Al período que va desde la independencia de Venezuela hasta los primeros años del siglo XX se le conoce como *caudillismo*, debido a que los principales actores en la escena política eran líderes locales o regionales que poseían un poder militar autónomo. La guerra intestina casi constante tenía consecuencias negativas en la agricultura y en la economía en general, lo que a su vez se convertía en un catalizador de la situación de violencia, “generando un círculo vicioso de guerras, estancamiento económico y carencia de recursos que permitan monopolizar la violencia” (Pérez Perdomo 2007, 123-4).

que garantizó la paz en todo el territorio y [que] ordenó el país” (Pérez Perdomo 2007, 122)⁹⁰: a Gómez, en efecto, se le reconoce haber sentado las bases para la constitución de Venezuela como un Estado moderno, centralizado⁹¹.

En palabras de Halperin, el régimen gomecista fue “algo así como el *ideal-typus* de la dictadura latinoamericana”. Entre otras razones, esto se debió, por una parte, a su “espíritu servicial frente a las potencias e inversores extranjeros”, su “fiebre de progreso traducida en carreteras y plantas de mejoramiento sanitario” y la “extrema ferocidad frente a los disidentes” (Halperin 2013, 350). La razón por la que habrá que profundizar en estos aspectos del gomecismo consiste en que, como intentaremos demostrar más adelante, son ellos los que determinan que la situación representada en *Cubagua* pueda ser vista como un espejo donde se refleja la imagen del infierno.

3.1.1. El entreguismo.

“Los yanquis han entrado en Venezuela merced al general Gómez. La Casa Blanca no tiene en esa región del turbulento Caribe mejor y más acucioso mayordomo. (...) No hay país más amigo de los Estados Unidos que Venezuela. Los yanquis descubrieron en Venezuela una nueva riqueza bruja que estaba escondida en el fondo de la tierra y se llamaba petróleo”
(Mariano Picón Salas)

Según vimos recién, de acuerdo con Morón, una de las causas que explican la “frustración histórica” de Venezuela era el imperialismo inglés y norteamericano. Diversos estudiosos coinciden en que los intereses económicos de las potencias extranjeras (especialmente los de Estados Unidos) fueron un factor que condicionó poderosamente al

⁹⁰ Pérez Perdomo no ignora cuál fue el costo de esa paz y de ese orden, algo de lo que hablaremos más adelante.

⁹¹ Esto se debe a que el general Gómez consiguió someter a los caudillos locales, construir un sistema nacional financiero y administrativo estable, profesionalizar el ejército, mejorar la infraestructura física y así la conexión entre las regiones, desarrollar una burocracia estatal eficiente (poniendo a sus seguidores al frente) (Yarrington 2003, 10; Coronil 1997, 100).

régimen dictatorial de Gómez. Por ejemplo, se ha dicho que “la duración sin precedentes de la dictadura gomecista estuvo condicionada por el apoyo político y los recursos económicos brindados por la industria petrolera internacional” (Coronil 1997, 99). De manera similar, Sergio Guerra y Roberto González sostienen que “Gómez se las arregló, con el apoyo de las potencias europeas y Estados Unidos —atraídas por el petróleo venezolano— (...) para hacerse con el poder absoluto el 19 de diciembre de ese año [1908]” (Guerra y González 2017, 13).

Al margen de las deficiencias que pueden detectarse en esta interpretación, que asume que la llegada de Gómez al poder y su prolongada permanencia en él fue consecuencia de afanes imperialistas⁹², lo cierto es que el gomecismo se caracterizó por su “entreguismo⁹³”. En efecto, a diferencia de Cipriano Castro (su predecesor), Juan Vicente Gómez se mostró servicial frente a las potencias extranjeras. Para ello, entre otras cosas, intentó promover el flujo de inversiones en Venezuela, anulando las políticas nacionalistas de Castro⁹⁴, restaurando los derechos concesionarios de compañías extranjeras y permitiéndoles que pudieran acudir a las cortes judiciales de sus propios países (y no a las de Venezuela) (Keen y Haynes 2012, 493).

⁹² Doug Yarrington ve en esta lectura dos limitaciones: por una parte, desconoce que los gobiernos de Estados Unidos, Italia e Inglaterra estaban lo suficientemente disconformes con Gómez como para haber considerado en 1910 sacarlo del poder; por otra, que dicha interpretación se basa en una anacronía: para cuando el dinero petrolero empezó a fluir libremente en la década del veinte, Gómez ya llevaba en el poder más de una década, su control sobre Venezuela se había vuelto virtualmente inquebrantable, y el sistema que iba a continuar hasta su muerte estaba consolidado desde hacía tiempo (Yarrington 2007, 11). Volveremos sobre este punto más adelante.

⁹³ Según el DRAE, en Venezuela y otros países caribeños, se entiende por “entreguismo” la “tendencia a vender los intereses patrios a intereses extranjeros”.

⁹⁴ “Celoso defensor de la soberanía nacional”, Castro se enfrentó a varias potencias europeas que intentaron “imponer por la fuerza el pago de las deudas contraídas por Venezuela con anterioridad”, así como también “a los intereses de los capitalistas norteamericanos” (Guerra y González 2017, 10). Ahora bien, no hay que olvidar que Castro fue salvado de las peores consecuencias de un conflicto con Gran Bretaña, Alemania e Italia gracias a “la mediación algo tardía de Estados Unidos” (Halperin 2013, 350).

Durante el gomecismo, las principales favorecidas fueron las firmas petroleras extranjeras (Keen y Haynes 2012,493): de acuerdo con Guerra y González, con Gómez, “una nueva etapa en la historia de Venezuela se inauguraba, caracterizada por la política entreguista en materia petrolera” (Guerra y González 2017, 13). Venezuela, así, dejó atrás la vida agraria y el caudillismo para convertirse en un país monoprodutor de petróleo⁹⁵ (Niemeyer 2000, 140).

3.1.2. Una modernización restringida.

“(...) mientras los pobres peones, palúdicos, con anquilostomiasis, tornan a la casa de la hacienda a entregar sus machetes y escardillas, rezuma toda el alma del pueblo oprimido. La ciudad no es menos triste (...) Caracas es la ciudad del mundo que, proporcionalmente a su población, consume más en alcohol y en prostitutas”
(Mariano Picón Salas).

Uno de los principales objetivos del gomecismo fue mejorar el desempeño económico del país. Para ello, siguió una estrategia que se destacó por la reducción de la deuda internacional (que había crecido continuamente desde los años de la guerra de la independencia), la invitación a los inversionistas extranjeros a que regresaran al país, el restablecimiento de las relaciones comerciales con los acreedores de Castro, la realización de concesiones en materia de impuestos a compañías extranjeras y el crecimiento del mercado interno (Almandoz 2001, 85).

El ingreso de Venezuela en lo que ha sido llamado “orden capitalista mundial (neocolonial)” (Niemeyer 2000, 140) implicó una serie de desajustes. Según vimos más arriba, Halperin señalaba que, durante el gomecismo, en Venezuela se vivió una “fiebre de

⁹⁵ De acuerdo con Coronil, durante la dictadura gomecista, la nación venezolana empezó a ser concebida como un “país petrolero”, en el sentido de que “no solo estaba constituida por su pueblo, sino también por su principal fuente de riqueza. (...) No solo se incluyó el petróleo en la concepción de lo que era Venezuela como nación, sino que llegó a identificar a Venezuela como nación petrolera” (Coronil 1997, 103).

progreso”: en efecto, gracias al desarrollo de la industria petrolera, hubo una modernización de la economía y un avance en materia urbanística y de infraestructura⁹⁶; sin embargo, esta transformación económica no redujo la dependencia de Venezuela ni amplió la base de su economía, puesto que la monoproducción del hidrocarburo solo reemplazó la extracción de cacao y café (Keen y Haynes 2012, 493).

Gracias a los ingresos petroleros, las ganancias y el poder del Estado comenzaron a acrecentarse. Esto hizo que se orientara de un modo cada vez más rígido hacia el “oro negro”, por culpa de lo cual la agricultura y la ciencia se vieron perjudicadas, ya que Gómez desatendió las instituciones científicas y técnicas que no estaban directamente relacionadas con la industria petrolera. Esto ha dado pie para que el historiador Diego Bautista Urbaneja concluya que la modernización impulsada por Gómez estaba “al servicio del personalismo⁹⁷” (en McCook 2003, 2).

Además, el auge petrolero no hizo sino aumentar la desigualdad, puesto que los beneficiarios del “oro negro” fueron principalmente el propio Gómez, una pequeña élite local vinculada con la industria petrolera, y los concesionarios extranjeros⁹⁸. En cambio, poca de esta riqueza generó progreso industrial o descendió hasta las masas: de acuerdo con Morón, al término de la dictadura gomecista, el “pueblo salió a la luz contemporánea tal

⁹⁶ Para una descripción y análisis de los avances infraestructurales y urbanísticos en Caracas, véase “The Intelligentsia’s Two Visions of urban Modernity: Gómez’s Caracas, 1908-35” de Arturo Almandoz.

⁹⁷ En *Odisea de tierra firme* (1931), Mariano Picón Salas denuncia que “el general Gómez ha fomentado la agricultura y la ganadería, pues casi todas las fincas del centro de la República ya le pertenecen” (Picón Salas 1940, 114).

⁹⁸ De acuerdo con datos aportados por Rómulo Betancourt, entre 1919 y 1936, los concesionarios extranjeros se llevaron el 93% de las ganancias: “el Fisco nacional percibió de las compañías petroleras, por todos los conceptos, la suma de 612 millones de bolívares, habiendo alcanzado la explotación en el mismo lapso el precio promedio del crudo fue de \$1.37 que, calculado a Bs. 5, da un total de ingresos brutos para las petroleras de Bs. 8.644 millones, o sea que lo pagado por ellas al Fisco representaba solamente el 7%” (en Morón 1994, 248).

como había entrado en 1830: campesino, analfabeto⁹⁹, pobre, enfermo, deprimido, a medio vestir y descalzo¹⁰⁰.” (Morón 1994, 248).

3.1.3. Legitimación ideológica y represión dictatorial.

La maquinaria puesta en marcha durante la dictadura del llamado “pacificador de Venezuela¹⁰¹” contaba con el apoyo de una interpretación pseudopositivista de la turbulenta historia venezolana (Almandoz 2001, 88). Entre los intelectuales que la promovían, ocupa un lugar prominente Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936). Su obra más influyente fue *Cesarismo democrático* (1919) —que, en palabras de Almandoz, “turned to be a sort of best-seller for Latin American dictators of the period” (89) —. En ella, promovió la idea de que en casi todo nuestro continente es absolutamente necesaria la figura del “gendarme necesario”, es decir, un líder autoritario que con “mano dura, (...) por las vías de hecho inspira el temor y que por el temor mantiene la paz” (en Vallenilla 1991, 94). De acuerdo con este autor,

⁹⁹ Según este mismo autor, “el Estado recaudó desde el 1 de julio de 1908 al 30 de junio de 1933 la cantidad de 2 837 249 462 bolívares”. De esta suma, se invirtieron “en Educación solamente 128 399 362. El 70% de la población adulta es analfabeta en 1935, es decir, que el analfabetismo total afectaba a casi 90% de la población” (Morón 1994, 249-50).

¹⁰⁰ El contraste entre el desarrollo económico de un (minoritario) grupo y la paupérrima situación de aquellos a quienes no se les permitió beneficiarse con la bonanza petrolera es planteado explícitamente por Enrique Bernardo Núñez en *La galera de Tiberio* (1935). En un momento de la novela, un personaje indígena describe los devastadores efectos que han tenido para su comunidad los procesos modernizadores, por culpa de los cuales pasan “meses sin comer carne para no pagar los derechos de consumo, pues la ley de papel sellado nos ahoga, y los alambres de nuestras sementeras están en tal estado que ya no es posible defenderlas. El ganado extraño nos consume la yuca, única cosa de que nos alimentamos en estos campos desiertos. ¡Comemos sin sal!”. Mientras el hombre relata la miseria a las que se ven expuestos, un funcionario del gobierno de Gómez exalta las supuestas bondades del régimen (“era la misma noche en que el Presidente del Estado Arcupón (...) dirigía a los jefes civiles una de sus famosas e instructivas circulares sobre la gloria, el progreso y el orden y las cuales indicaban también con acentos profundos la urgente necesidad de mayor consumo de papel sellado” (Núñez 1978b, 229).

¹⁰¹ También le decían “El Benemérito” y Juan “Bisonte” Gómez.

es evidente que casi todas estas naciones de Hispanoamérica, condenadas por causas complejas a una vida turbulenta, el Caudillo ha constituido la única fuerza de conservación social, realizándose aún el fenómeno que los hombres de *ciencia*¹⁰² señalan en las primeras etapas de integración de las sociedades: los jefes no se eligen sino se imponen” (Vallenilla 1991, 94)¹⁰³.

En lo que puede interpretarse como un intento por legitimar la dictadura de Gómez, Vallenilla vuelca su mirada hacia la historia decimonónica de Venezuela. En ese contexto, escribe este ensayista, “la preservación social no podía de ninguna manera encomendarse a las leyes sino a los caudillos prestigiosos y más temibles”, que eran los únicos “capaces de contener por la fuerza de su brazo y el imperio de su autoridad personal a las montoneras semibárbaras, dispuestas a cada instante y con cualquier pretexto, a repetir las invasiones y los crímenes horrendos” (94). En su visión de la historia, entre esos caudillos, se destaca uno de los próceres de la Independencia venezolana, el general José Antonio Páez, quien, gracias al roce con oficiales de la Legión Británica, de hombre tosco e iletrado que era (un “rudo llanero”), llegó a convertirse en uno de los grandes organizadores de la vida nacional. Ahora bien, Vallenilla se preocupa de dejar bien en claro que

sus amplias facultades no emanaban de preceptos constitucionales, sino para proteger con su autoridad personal el establecimiento de un gobierno regular, que fue para aquella época el más ordenado, el más civilizador y el de mayor crédito que tuvo la América recién emancipada (104).

¹⁰² Sin cursiva en el original. Nótese el intento de darle a la defensa de Gómez un carácter “científico”.

¹⁰³ Desde luego, en el período que nos ocupa, este espíritu que conjuga el positivismo con lo autocrático no pasó desapercibido. En *Las memorias de Mama Grande* (1929), por ejemplo, Teresa de La Parra (1889-1936) lo critica indirectamente a través de Violeta, una de las hermanas de la protagonista. En efecto, en este personaje confluyen, por una parte, un “alma positivista”, que le impide apreciar el cuento que la protagonista le relata (“el espíritu utilitario de Violeta, que se orientaba al instante de un modo admirable hacia todo lo práctico o positivo, no pudo aguantar más”), y, por otra, lo tiránico, que se manifiesta en el despotismo con el que somete a su hermana durante sus juegos (De la Parra 1991, 340-1).

El espíritu anticonstitucional del ensayista es tal, que incluso llega a sostener que la culpa de que, en los tiempos de Páez, el “desarrollo del progreso” no hubiera sido mayor y de que no se hubieran echado “las bases de un gran desenvolvimiento económico”, entre otras cosas, a la “la creencia que todavía, desgraciadamente, persiste en el ambiente intelectual de casi todos estos países”, que hace solicitar “el remedio de nuestros males profundos en la libertad del sufragio, en la libertad¹⁰⁴ de la prensa y, sobre todo, en la alternabilidad del jefe supremo¹⁰⁵” (105). Interesa enfatizar la contradicción que, para Vallenilla, parece existir entre, por una parte, “el desarrollo del progreso” y la fundación de “las bases de un gran desenvolvimiento económico”, y, por otra, las libertades civiles. Esta contradicción y su justificación no parece estar desvinculada del desajuste que existía entre la modernización de la economía, de la infraestructura y la urbanización durante el gomecismo y “el estancamiento político y cultural debido a la larga dictadura” (Niemeyer 2000, 140). Y es que, entre otras cosas, la legitimación ideológica que hace Vallenilla del “gendarme necesario”, de la autocracia, parece estar al servicio del despeje del camino hacia una modernización económica que deja prácticamente intactas relaciones sociales desiguales¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Por su parte, en *Memorias de un venezolano de la decadencia* (1927), desde la vereda ideológica opuesta, José Rafael Pocaterra (1889-1955) ironiza a propósito del recuerdo de cierto amigo que se molestaba con la indiferencia de unos trabajadores del mercado de Caracas, “como si en aquel instante no se estuviese ultrajando a la augusta Diosa Libertad, deidad sagrada, etc.”. Pocaterra también recuerda irónicamente que ese mismo amigo reclamaba: “están violando la Constitución, están ultrajando la Democracia” (Pocaterra 1990, 255-6).

¹⁰⁵ Quienes así razonaban, explica el ensayista, olvidaban que “el poder ejercido entonces por el General Páez en la República, así como el de los caudillos regionales, era intransmisible porque era personalísimo; no emanaba de ninguna doctrina política ni de ningún precepto constitucional, porque sus raíces se hundían en los más profundos instintos políticos de nuestras mayorías populares y sobre todo de las masas llaneras” (Vallenilla 1994, 105).

¹⁰⁶ Esto queda muy claro en “Por la democracia venezolana” (un escrito publicado el 16 de diciembre de 1925 en *El Nuevo Diario* en el que Vallenilla intenta responder los ataques recibidos), en donde el ensayista defiende la dictadura (es decir, un régimen donde “la propiedad permite que el pobre de hoy sea el capitalista de mañana, que el peón se convierta en propietario”), debido a que provee lo que “necesita Venezuela”: “paz,

Ahora bien, independientemente tanto de los esfuerzos desplegados por Vallenilla para justificar la autocracia de Gómez como los intentos de este último para darle a su gobierno una apariencia de legalidad constitucional¹⁰⁷, lo cierto es que nada logró impedir que el régimen gomecista pasara a la historia como una tiranía¹⁰⁸. Si nos centramos en la función y preponderancia que tuvo durante el gomecismo la violencia, esta caracterización resulta ser muy acertada: como podemos leer en *Sobre la violencia* de Hannah Arendt, “la tiranía (...) es (...) la más violenta y menos poderosa de las formas de gobierno¹⁰⁹” (Arendt 2014, 57). En efecto, los regímenes tiránicos son los “menos poderosos” porque, en ellos, el poder, es decir, “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (60), ha sido reemplazado por su contrario, a saber, la violencia¹¹⁰.

La dictadura de Gómez es ampliamente recordada no solo como una de las más largas que ha habido en América Latina, sino también como una de las más brutales¹¹¹: el castigo de los “delitos militares” —una probable denominación para delitos políticos— conjugaba

orden, disciplina, garantías para el trabajo, vías de comunicación, repartición legal de la tierra, exención de todo impuesto oneroso, amparo a todo legítimo derecho, higiene, protección y asistencia social, instrucción y educación técnicas” (Vallenilla 1994, 203).

¹⁰⁷ Como Halperin señala, “Gómez abandonaba periódicamente la presidencia en manos de hombres sabiamente elegidos, y vigilados de cerca” (Halperin 2013, 350); el Parlamento, por su parte, “aprobaba formalmente la legislación de Gómez” (Coronil 1997, 100). El poder judicial, finalmente, se hallaba dividido durante el gomecismo, de manera tal que existían “dos sistemas de castigo: los presos políticos, que estarían a disposición del Poder Ejecutivo, y los presos comunes, a disposición de los jueces” (Pérez Perdomo 2007, 135).

¹⁰⁸ Una de las biografías más conocidas corresponde a *Gómez, Tyrant of the Andes* (1936) de Thomas Rourke.

¹⁰⁹ Así como es la forma más impotente de gobierno, según señala Arendt en otro ensayo, la tiranía también corresponde a la “peor de todas las formas de estado, la más propiamente antipolítica”. Esto se debe a que “lo político (...) solo empieza donde acaba el reino de (...) la violencia física” (Arendt 2015, 71).

¹¹⁰ Arendt sostiene que, contra lo que suele pensarse, el opuesto de la violencia no es la no violencia, sino precisamente el poder: “donde uno domina absolutamente falta el otro”. Por consiguiente, “hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir el poder; es absolutamente incapaz de crearlo” (Arendt 2014, 76).

¹¹¹ Entre los diversos testimonios que dan cuenta de las atrocidades cometidas contra los que se declaraban anti-gomecistas, probablemente, el más influyente de todos corresponda al de José Rafael Pocaterra, “el terrífico relator de peripecias dantescas y de tragedias brutales” (Latham 1940, 9). En sus *Memorias de un venezolano de la decadencia*, Pocaterra describe cómo, sin que hubiera habido un juicio previo, los detractores del régimen sufrieron largos encarcelamientos que solían ir acompañados de tortura.

varios elementos: penas indeterminadas, torturas, malos tratos, y pésimas condiciones alimenticias y sanitarias¹¹² (Pérez Perdomo 2007, 128-136)¹¹³.

3.2. La crítica al gomecismo contenida en *Cubagua*.

3.2.1. Antecedentes.

Diversos estudios previos han visto en *Cubagua* una novela que se erige como una crítica de lo que ocurría en Venezuela bajo el imperio del general Gómez. Pacheco, por ejemplo, observa agudamente que, en *Cubagua*, hay una “ruptura violenta del *orden* a la vez requerido y propiciado por la razón moderna”. Se trata de un quiebre

que hace explotar la concepción positivista de la historia, apoyada sobre un régimen de confianza epistemológica y dominada por la ideología del progreso como proceso unívoco, continuo y ascendente, capaz de superar (...) las rémoras de la *barbarie* para acceder gradual pero seguramente a la ansiada *civilización*” (Pacheco 2000, 194).

Duno-Gottberg, por su parte, señala que, en *Cubagua*, desde lo que él llama “pensamiento contra-colonial caribeño”, la sociedad venezolana es mostrada como algo que,

¹¹² Pocaterra estuvo en La Rotunda, la célebre cárcel donde eran enviados los prisioneros políticos del gomecismo. En sus *Memorias*, la describe como un lugar verdaderamente infernal: allí “se abre un pozo lóbrego”; ser llevado hasta allí es ir “hacia [el] destino, hacia el tormento, hacia la muerte quizás”; después de un interrogatorio, Pocaterra describe así sus sentimientos al tener que volver a su celda insalubre: “he caído en el pozo de la desesperación. Esta noche, mañana me aguarda algo peor que la muerte: la tortura” (Pocaterra 1991, 264; 262; 280). Los métodos de tortura practicados por los esbirros de Gómez, por su parte, eran brutales: Pocaterra recuerda que a un hombre, “colgado muchas veces por los testículos en el cuartel San Carlos para arrancarle la confesión y los nombres de ‘los cómplices’, al descolgarle la novena vez escupió un coágulo de sangre y murió” (264).

¹¹³ Seguramente, también contribuyó a que la represión gomecista pasara a la historia de Venezuela como algo especialmente cruel porque se les confirió a las penas un carácter “mediático”, en el sentido de que se exhibía públicamente los estragos que causaba en los presos el paso por las cárceles del régimen: “Sabemos que los presos políticos eran liberados en grupo y que informalmente se hacía el anuncio con cierta anticipación. Familiares, amigos y seguramente curiosos iban a esperar la liberación de los presos, cuyo mal estado era evidente. Esta estrategia mostraba la suerte que aguardaba a quienes se oponían al régimen y era adecuada para causar el terror. Obviamente, también generaba la imagen del régimen como tremendamente represivo” (Pérez Perdomo 2007, 135).

bajo la explotación petrolera operada por compañías transnacionales y la dictadura de Gómez, “se moderniza y un nuevo imperio se apodera de sus riquezas” (Duno-Gottberg 2010, 18). De manera similar, en su tesis doctoral, a la luz de las ideas de Domingo Miliani (que expondremos más adelante), Bruzual defiende la idea de que, en *Cubagua*, Núñez denuncia el “usufructo petrolero que bajo las condiciones del neocolonialismo norteamericano comenzaba en ese entonces a gran escala en el país”, mostrando “la persistencia colonizadora, que fundamenta una vez más la expansión del capital de los países industriales sobre las debilidades fundacionales de la nación y del continente” (Bruzual 2006, 234-5). Y en un texto posterior, este mismo autor sostiene que la trama de *Cubagua* “constituye el más temprano desmontaje que se ha hecho desde la literatura del proyecto de explotación petrolera que apenas comenzaba”; en *Cubagua*, agrega Bruzual poco después, son desenmascarados “los efectos que tendría sobre la nación la nueva articulación hegemónica entre burocracia dictatorial, estamento profesional y empresas extranjeras, en particular, norteamericanas” (Bruzual 2014, x). Martínez, por su parte, destaca la capacidad que tiene *Cubagua* para anticiparse “a las consecuencias de la expansión capitalista y sus repercusiones” no solo en la Venezuela gomecista, sino en “toda la América Hispánica” (Martínez 2014, 49).

Ahora bien, en relación con el carácter crítico, es importante considerar la obra desde el punto de vista de los géneros discursivos. Y es que *Cubagua* no es simplemente una novela: se trata, ante todo, de “nueva novela histórica¹¹⁴”. De acuerdo con Seymour Menton, usualmente, la novela histórica —definida por Anderson Imbert como aquella que narra “una acción ocurrida en una época anterior a la del novelista” (en Menton 1993, 33)— tiene un

¹¹⁴ De hecho, según Pacheco, corresponde al primer exponente de ese subgénero novelesco (en Suárez 2006, 23).

doble propósito: por una parte, ayudar a consolidar una “conciencia nacional”, poniendo a personajes históricos y eventos del pasado dentro de la esfera de contacto familiar; por otra, respaldar la causa política liberal, en desmedro de la conservadora, que para sus detractores implicaría una prolongación del pasado colonial (Menton 1993, 36). En cambio, según Pacheco, la nueva novela histórica busca desmontar las “concepciones dominantes, establecidas”. Con ese objetivo, el subgénero en cuestión instala versiones alternativas de determinados personajes y sucesos históricos, privilegia puntos de vista y racionalidades subalternas; al mismo tiempo, cuestiona “por medio de la reflexión metaficcional, algunas viejas certezas acerca del conocimiento del pasado y de la legitimidad de las vías hasta ahora comúnmente aceptadas para acceder a él” (Pacheco 1997, 34).

Siguiendo a Pacheco, que dice que *Cubagua* es una precoz expresión de la nueva novela histórica —según Menton, la primera expresión de este subgénero novelesco corresponde a *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier—, Rodrigo Suárez sostiene que, por medio de la ficcionalización de personajes y eventos históricos, y de la elección de “aspectos ocultados por la historia oficial”, la obra de Núñez “cuestiona los preceptos tradicionales de la Historia y se resiste a una interpretación colonizada de la misma” (Suárez 2006, 53).

Menton enumera seis rasgos de la nueva novela histórica. Uno de ellos consiste precisamente en la ficcionalización de personajes históricos de la que hablaba Suárez. En *Cubagua*, esto se traduce en una textualidad en la que la “ficción” se nutre de la “realidad”, y esta última, a su vez, es problematizada por aquella. De acuerdo con Domingo Miliani, nuestro autor leyó acuciosamente *Recopilación historial de Venezuela* de fray Pedro de

Aguado, *Historia del nuevo mundo* de Girolamo Benzoni y *Ensayo de historia americana* de Salvador Gilli¹¹⁵. Estos

cronistas e historiadores (...) proporcionaron al autor de *Cubagua* nombres de personajes, leyendas de aventureros, hipérboles y fabulaciones de españoles asombrados ante la nueva geografía, ante lo “real maravilloso” del Continente nuevo. Esa es la historicidad de los personajes (Miliani 1978, xxix).

En relación con la forma como se articula la crítica contenida en *Cubagua*, se han puesto de relieve al menos dos aspectos. El primero de ellos consiste en el carácter oblicuo (y no explícito o directo) que adopta dicha crítica. De manera similar a lo que ocurre en *Doña Bárbara* —que, como es sabido, entre otras cosas, es una crítica encubierta a Juan Vicente Gómez, quien se dice que manejaba el país precisamente como una hacienda¹¹⁶—, con el fin de burlar la censura de la dictadura gomecista, Núñez se valió en *Cubagua* de una estructura formal y un lenguaje que a algunos les ha parecido críptico (Bruzual 2014, x).

Íntimamente vinculado con lo anterior, el segundo aspecto ha sido visto como una de los elementos mejor logrados de la obra: el tratamiento del tiempo. *Cubagua* es una novela que se destaca no solo por sus “valores expresivos”, sino precisamente “por la acertada conjunción de pasado y presente, concitados con hábil mano de escritor venido de los dominios de la historia” (Carrera 1994, 452). El tratamiento del tiempo en *Cubagua* ha despertado un vivo interés por parte de la crítica. Pacheco, por ejemplo, pone de relieve cómo el lector se ve enfrentado a una serie de discontinuidades, la primera de las cuales tiene

¹¹⁵ De acuerdo con Suárez, Núñez sacó de aquí los personajes míticos de Vocchi y Amalivaca (Suárez 2006, 119). Por otra parte, como podremos apreciar más adelante, a la lista de las fuentes de Núñez hay que agregar a Fray Bartolomé de Las casas y su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

¹¹⁶ Pese a ello, de acuerdo con Eva Slováková, a Gómez le gustó mucho *Doña Bárbara*. Incluso llegó ofrecerle a Gallegos una senaduría en 1931, cargo que rechazó (Slováková 2011, 15).

que ver con “el paso de una temporalidad a otra”, específicamente, del siglo XX al siglo XVI (Pacheco 2000, 194). En *Cubagua*, así, el pasado “es también presente” (Pacheco 2000, 195). Por su parte, Martínez ha observado que otra faceta del juego con el tiempo corresponde a la duplicación, motivo que en la novela es “una estructura ineludible que abarca prácticamente todos los eventos y personajes relevantes de la obra” (Martínez 2014, 44). Es por esta vía que la oblicuidad de la crítica contenida en *Cubagua* y su dimensión temporal se relacionan, de manera tal que hallamos “bajo el doblez de lo narrado lo que Núñez no puede denunciar a gritos. La denuncia soterrada y encerrada dentro de la ambigüedad de los dobles¹¹⁷” (Martínez 2014, 44).

En relación con el sentido de esta discontinuidad temporal, algunos autores coinciden en que ella está al servicio de una crítica al imperialismo norteamericano. Por ejemplo, en la edición de Casa de las Américas, Miliani sostiene que, en *Cubagua*, Núñez, para quien “hurgar en el pasado era la forma de llegar a la dimensión recóndita de lo actual” (Miliani 1978, xix), establece una suerte de relación de identidad entre “los conquistadores españoles de ayer [y] y los yanquis de hoy” (xx): en *Cubagua*, se reconstruyen y funden dos planos: “el de ayer, marcado por objetos míticos y por codicias de conquista materializada en perlas (...) o en oro” y el plano “de hoy, significado en petróleo y hierro”:

Si se lee *Cubagua* con atención, se verá cómo junto a Stakelun y Leiziaga, el extranjero que invade y el ingeniero graduado en Harvard que explora y ambiciona, hay correspondencias que se actualizan en el texto mismo de la obra. Estos buscan perlas y saben que hay petróleo en Cubagua” (Miliani 1978, xxi).

¹¹⁷ Como tendremos la oportunidad de apreciar poco más adelante, la idea de que el pasado persiste en el presente es algo que el propio autor formuló de forma explícita.

De manera similar, Bruzual sostiene que, en *Cubagua* hay una asociación de la “violenta expoliación conquistadora” de los placeres de perlas y “el comienzo de la explotación petrolera a gran escala durante la dictadura de Gómez, bajo las condiciones impuestas por las empresas internacionales, particularmente las norteamericanas” (Bruzual 2010, 811)¹¹⁸.

La concepción que algunos críticos tienen de *Cubagua* como una novela en la que se critica el imperialismo, especialmente el estadounidense, se basa en al menos tres hechos que parecen difíciles de negar. El primero de ellos corresponde precisamente a la naturaleza de la política exterior de Estados Unidos, a la que despectivamente se le dice “imperialismo”¹¹⁹. Como Todorov ha explicado, la política exterior de Estados Unidos suele ser tildada de imperialista debido a la conjunción de dos rasgos: por una parte, la potencia en cuestión se comporta como si “sus intereses [estuvieran] en juego en toda la superficie del planeta”; por otra, su disposición “a defenderlos recurriendo sin dilación a la fuerza militar” (Todorov 2003, 49). A la luz de estas dos características que, como Todorov señala, están “claramente presentes” en su política exterior, “Estados Unidos es indiscutiblemente imperial” (50)¹²⁰.

¹¹⁸ Del mismo modo, Pacheco observa que “la ambición por la bauxita y el petróleo que obcecaban al gerente Skatelum y al ingeniero Leziaga corresponden a la fiebre de las perlas y del oro que obnubilaron la mirada de los conquistadores” (Pacheco 2000, 195).

¹¹⁹ Popularizado durante la última década del siglo XIX, tanto Hobsbawm como Todorov coinciden en que el término en cuestión tiene una connotación peyorativa, injuriante: “el imperialismo —observa Hobsbawm— es una actividad que habitualmente se desapruueba, y que, por tanto, ha sido siempre practicada por otros” (Hobsbawm 2018, 69). Ello explica por qué “nadie quiere utilizarlo como lema” (Todorov 2003, 49). De acuerdo con Aron, “imperialismo” es una expresión que usan los rivales o los espectadores de la potencia para referirse a su diplomacia” (en Todorov 2003, 50).

¹²⁰ Desde luego, Todorov no pasa por alto el hecho de que, a diferencia de la política imperialista de Francia o Inglaterra en el siglo XIX, que instalaba “una jerarquía explícita entre metrópoli y colonia”, y de la de la Unión Soviética, que practicó una “política anexionista”, integrando “territorios nuevos en el Estado inicial”, “Estados Unidos no ocupa los países ni pretende anexionárselos. Se contenta con exigir que sus gobernantes no le sean hostiles, ni en el aspecto político ni en el económico”. Por esta razón, Todorov cree que quizá la expresión más adecuada para esta clase de política imperialista corresponda a “hegemonía” (Todorov 2003, 49-50).

América Latina ha sido víctima innumerables veces de la política imperialista de Estados Unidos. Los hechos en que se basa esta afirmación han sido reconocidos incluso por un economista como Sebastián Edwards¹²¹, que ilustra el intervencionismo norteamericano recordando el apoyo del presidente Woodrow Wilson a la conspiración que terminó con la vida de Madero en 1913, así como también el respaldo que la Casa Blanca brindó a lo largo del siglo XX no solo a una serie de dictadores (Anastasio Somoza en Nicaragua, Marcos Pérez Jiménez en Venezuela, Leónidas Trujillo en República Dominicana...), sino también a una larga lista de dictadores en Argentina y Brasil (Edwards 2010, 41). Asimismo, no olvida que, durante un tiempo, dicho país aspiró al acaparamiento de territorios (después de la guerra con España, de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, y en 1903 de la zona del Canal de Panamá¹²²). Para Edwards, el sentimiento anti-norteamericano se halla plenamente justificado, considerado el apoyo que Estados Unidos le ha dado a una serie de dictadores que solo buscaron su propia riqueza y que violaron sistemáticamente los derechos humanos (Edwards 2010, 45)¹²³.

¹²¹ No obstante, parece reprochable que se refiera a ellos como meros “diplomatic blunders” (“errores diplomáticos”), considerando que, muchas veces, tuvieron como consecuencia la pérdida de miles de vidas.

¹²² De acuerdo con Hobsbawm, esto se dio en un momento en que “la adquisición de colonias se convirtió en un símbolo de estatus, con independencia de su valor real”: los Estados Unidos, cuya política imperialista nunca se ha asociado, antes o después de ese período, con la posesión de colonias formales, se sintieron obligados a seguir la moda del momento” (Hobsbawm 2018, 76-7).

¹²³ La intervención de Estados Unidos en el Caribe y en América Latina, especialmente en Centroamérica, ha ido siempre acompañada del enarbolamiento de grandes valores, como la libertad, la democracia y la paz: por ejemplo, el lenguaje en que se formuló en 1823 la Doctrina Monroe conjugaba elementos que aparentaban gran idealismo y nobles principios. Asimismo, el discurso político norteamericano ha estado siempre animado por la idea de que Estados Unidos tiene una relación particular y excepcional con Dios: así, por ejemplo, en un discurso dado en el 2003, G. W. Bush sostenía que la libertad que los norteamericanos adoraban no era un regalo de dicho país al mundo, sino de Dios a la humanidad. Algo similar se desprende del discurso del presidente Wilson para justificar la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial. En él, comparaba a las tropas norteamericanas con cruzados que iban a probar, no el poder de este país, sino el de la justicia y del derecho. En ambos casos, Estados Unidos es presentado como un instrumento de la voluntad divina, que busca crear una libertad política global en la que los regímenes existentes deben ser derribados con justicia con el fin de llegar al paraíso democrático (Gómez 2012, 237). Sin embargo, como Gilderhus ha observado, dicho lenguaje algunas veces ha servido para encubrir propósitos menos nobles, relacionados con la defensa de intereses estratégicos y económicos; la retórica estadounidense, asimismo, suele contener una suerte de

El segundo hecho incontestable corresponde al pensamiento anti-imperialista de Enrique Bernardo Núñez. Esto es evidente en *La galera de Tiberio* (1938¹²⁴), novela que, al igual que un libro sobre el Canal de Panamá al que se hace referencia en ella, puede interpretarse como una “obra inspirada en la justa indignación que los pueblos débiles sienten ante el poderío de los fuertes¹²⁵” (Núñez 1978, 110), es decir, las potencias imperialistas. En *La galera de Tiberio*, el poder imperialista se halla simbolizado por un anillo que, después de haber pasado por las manos —más específicamente, por lo dedos— de los hombres más poderosos de la historia, actualmente está en posesión de un almirante norteamericano¹²⁶.

amenaza dirigida contra aquellas naciones que intentaran ir más allá de los límites que a Estados Unidos les parecen apropiados (Gilderhus 2006, 5). En realidad, hasta la Segunda Guerra Mundial, la política de Estados Unidos con América Latina y el Caribe ha estado al servicio de tres objetivos principalmente: mantener su hegemonía en la zona, manteniendo fuera a las potencias europeas, asegurar el orden y la estabilidad en áreas de especial interés, y mantener abierto el acceso a mercados y recursos (Gilderhus 2006, 6).

Con todo, es preciso reconocer que la política de Estados Unidos hacia América Latina y el Caribe no ha sido siempre intervencionista. Matices necesario.

¹²⁴ La novela se publicó en Bélgica en ese año; sin embargo, fue escrita en dos lugares y en dos fechas distintas: en Panamá (1931) y en Venezuela (1932) (Torres 2006, 45).

¹²⁵ Como ha observado Torres, en *La galera de Tiberio* se aprecia claramente la posición anti-imperialista del autor sobre la posición desventajosa de América Latina entre España y el neocolonialismo estadounidense” (Torres 2006, 66).

¹²⁶ Posiblemente, uno de los aspectos más fascinantes de *La galera de Tiberio* corresponde a la historia del anillo: hallado por Julio César en Egipto, antes habría estado en posesión de Alejandro Magno. Se cuenta también que Carlomagno tuvo uno similar. Posteriormente, estuvo en posesión de Felipe II, quien lo heredó de su padre, Carlos V, y luego de su hermanastro, Juan de Austria. Siglos después pasó a ornar la mano del mismísimo Napoleón (Núñez 1978, 112-3). Ahora bien, lo fascinante de esta genealogía del poder no debe oscurecer el hecho de que la política imperial antigua y el imperialismo moderno son diferentes. Algunos historiadores intentaron disfrazar las empresas capitalistas con la antigua grandeza del Imperio romano y de Alejandro Magno, con el fin de hacer sus consecuencias más humanamente tolerables; sin embargo, como Arendt ha precisado, “imperialism is not empire and expansion is not conquest” (Arendt 1976, 130). Esto se debe a que las verdaderas estructuras imperiales implican que las instituciones de las tierras incorporadas están integradas de diversas formas en el imperio; por el contrario, en un contexto imperialista, las instituciones nacionales, si bien se les permite ejercer cierto control, se mantienen —arrogantemente— separadas de la administración colonial. De manera similar, Hobsbawm afirma categóricamente que no tienen ningún valor “las referencias a las formas antiguas de expansión política y militar en que se basa el término”: “los emperadores y los imperios eran instituciones antiguas, pero el imperialismo era un fenómeno totalmente nuevo” (Hobsbawm 2018, 69).

El pensamiento anti-imperialista de Núñez también está expresado de manera elocuente en su Discurso de Incorporación a la Academia de la Historia (1948). En dicha disertación, Núñez dice que a él y a los hombres y mujeres de su época les tocó

asistir a la última etapa de lo que fue la colonización española, en el umbral de otra edad, cuando otras razas, otras civilizaciones, vienen a establecerse en nuestro suelo. Una vez más el oleaje de la historia universal se hincha y azota nuestras costas. Vivimos una época de grandes imperialismos y nuestro país ha de librar una terrible batalla por su existencia” (Núñez 1988, 208).

Sería ocioso seguir acumulando citas que ilustren el pensamiento anti-imperialista de Núñez. Baste con decir que el discurso al cual se hace alusión ahora contiene una formulación explícita de la idea de que el pasado histórico es también presente: para Núñez, la Conquista, la Colonización y la Independencia “son tres etapas que se prolongan hasta nuestros días, piedras mágicas con las cuales es posible abarcar el pasado y el presente” de Venezuela. Ninguna de estas etapas históricas concluye donde se dice, sino que “fluye de todo esto una permanente actualidad”: “son tres etapas que se prolongan hasta nuestros días. Se diría que todo nuestro pasado fuese presente” (Núñez 1988, 210).

Igualmente ocioso sería redundar en torno al tercer y último elemento, a saber, el “entreguismo” puesto en práctica durante la dictadura de Gómez. Baste, por tanto, recordar que la prodigalidad tributaria con la que las firmas petroleras extranjeras fueron agasajadas alcanzó con el gomecismo niveles francamente proverbiales. Ahora bien, la constatación de este hecho debe ser acompañada por una matización de la explicación del vínculo que establece Bruzual entre el gomecismo y las petroleras extranjeras. Como el lector recordará, este autor sostiene que las condiciones bajo las cuales el petróleo comenzó a ser explotado en la Venezuela de Gómez fueron *impuestas* por compañías extranjeras, especialmente por

las empresas norteamericanas. De acuerdo con Bruzual, esto habría sido el pago de Gómez a Estados Unidos por haberlo auxiliado en 1908 contra Cipriano Castro (Bruzual 2010, 811).

Es un hecho que Gómez fue apoyado por Estados Unidos. En 1908, aprovechó que Castro tuvo que viajar a Europa para recibir tratamiento médico y se hizo con el poder. En ese contexto, “El Benemérito” le pidió a Estados Unidos que enviara buques de guerra para mantener el orden. Ahora bien, si el país norteamericano decidió apoyarlo, no fue a causa del petróleo: por aquel entonces, el llamado “excremento del diablo” aún no desempeñaba un rol significativo en las relaciones entre Venezuela y Estados Unidos¹²⁷. En cambio, sí fueron relevantes los problemas que Cipriano Castro le estaba dando a Theodore Roosevelt. Por diversas razones hacia 1905, la administración norteamericana consideraba que Castro estaba comprometiendo el prestigio de la Doctrina Monroe en el hemisferio y que por tanto debía ser removido del poder¹²⁸, (Ewell 1996, 100). Esto, sin embargo, nunca se hizo, no solo porque las potencias europeas ya habían aceptado la hegemonía de Estados Unidos en esa región, sino también porque la animadversión de Roosevelt contra Castro no era compartida por el público general. Además, habría sido algo muy costoso (Ewell 1996, 104).

Eventualmente, tampoco fue necesaria una intervención de los marines norteamericanos porque Gómez tuvo la iniciativa de convertirse en el “gendarme necesario” que necesitaban la élite caraqueña y Estados Unidos. Y si bien es cierto que este país lo asistió —impidiendo que Castro regresara a Venezuela—, también lo es que esa fue la ayuda

¹²⁷ Aunque la primera concesión extranjera fue concedida en 1909, habrá que esperar hasta después de la Primera Guerra Mundial para ver el petróleo convertido en un factor relevante (Ewell 1996, 92).

¹²⁸ De personalidad beligerante, Castro no tenía problemas en exhibir su animadversión frente al imperialismo norteamericano. Además, entre 1902 y 1903 comprometió los intereses de una empresa norteamericana: la New York and Bermúdez Company. Otra razón tiene que ver con el conflicto con acreedores europeos. Debido a una crisis económica, 1902, el gobierno de Castro tuvo que suspender el pago de la deuda que tenía con Inglaterra, Alemania e Italia. En respuesta, sus barcos bloquearon los puertos venezolanos. Incluso, hundieron algunos barcos. Estados Unidos tuvo que intervenir; sin embargo, desafiando al país norteamericano, los europeos mantuvieron el bloqueo (Ewell 1996, 104).

más significativa que le brindó a “El Benemérito”. Gómez impuso su voluntad sin la continua asistencia de la diplomacia norteamericana; como Rabe ha señalado, difícilmente podría decirse que Gómez haya sido una creación de Estados Unidos: más bien, fue un político muy astuto y un experimentado jefe militar que, después de hacerse con el poder, rara vez volvió a necesitar de la ayuda de Norteamérica (Rabe 2006, 60).

También es un hecho que las compañías petroleras extranjeras tuvieron una escandalosa injerencia en las condiciones bajo las cuales se explotó el petróleo durante el gomecismo¹²⁹. No obstante, parece importante no perder de vista que, como ha explicado McBeth en su estudio *Juan Vicente Gómez and Oil Companies, 1908-1935*, aquel vio en la industria petrolera la posibilidad de conseguir una fuente independiente de ingresos, algo indispensable para poder asegurar su propia sobrevivencia política (como vimos anteriormente, su gobierno no se basaba precisamente en el consenso). Por estas razones, intentó obtener la mayor cantidad posible de ingresos por medio de impuestos aplicados a las firmas petroleras (McBeth 1983, 213). En la misma línea, Judith Ewell señala en su libro *Venezuela and the United States: from Monroe's Hemisphere to Petroleum's Empire* que Gómez permitió que las compañías petroleras extrajeran el preciado recurso en condiciones tan favorables porque buscaba atraer inversionistas¹³⁰ y usar las ganancias que dejaba la

¹²⁹ Durante la primera fase del desarrollo de la industria, Venezuela carecía de una legislación de hidrocarburos, y las concesiones eran asignadas por medio de negociaciones privadas entre las firmas y los hombres de Gómez. En 1920, se introdujo la primera ley de hidrocarburos, pero tuvo que ser rápidamente modificada porque dejó disconformes a las empresas extranjeras. Finalmente, en 1922, Gómez autorizó una nueva ley, que había sido escrita por los mismísimos abogados de las compañías (Maugeri 2006, 31).

¹³⁰ El interés de Gómez por atraer inversionistas se enmarca en el entusiasmo que, durante la Primera Guerra Mundial (que hizo que el petróleo se convirtiera en un elemento vital), experimentaron los gobiernos latinoamericanos. En función de dicho entusiasmo, esperaban no solo tener petróleo, sino también atraer a las compañías petroleras con la esperanza de que esa nueva actividad tendría un efecto “modernizador” en la economía. Esto se debe a que, a menudo, las empresas petroleras tenían que llevar a cabo obras públicas, así como también establecer contactos comerciales con el resto del mundo (Stern 1991, 115): efectivamente, antes de comenzar a taladrar, una compañía petrolera tenía que abrir caminos, establecer ductos de abastecimiento, así como también construir centros habitacionales, hospitales y escuelas (Rabe

reventa de concesiones para asegurar tanto su poder político como su enorme fortuna¹³¹ (Ewell 1996, 134). Como McBeth señala, aunque durante el gomecismo el gobierno se vio en una posición fundamentalmente débil frente a las compañías petroleras internacionales, Gómez no se convirtió en un instrumento de la industria petrolera; por el contrario, buscó por todos los medios posibles acrecentar las ganancias del fisco. Con ese fin, logró establecer un marco regulatorio mediante el cual controló y supervisó la industria (McBeth 1983, 214). De manera similar, Ellen no cree que Gómez haya sido un mero títere de los *yanquis* y de sus compañías petroleras, sino un político que, por medio de una serie de estrategias, no solo logró dominar la vida política y económica venezolana por muchos años, sino también intentó resguardar la soberanía nacional y evitar la amenaza de una invasión estadounidense¹³².

2006, 49). No hay que olvidar, finalmente, que, como Astorga ha señalado, la explotación petrolera “tiende a estar en manos del capital extranjero. Esto se debe a la presencia de altos riesgos durante la etapa de exploración de yacimientos y a la alta intensidad de capital requerida en su explotación. Las compañías transnacionales están en mejores condiciones para diversificar los riesgos de explotación debido a su capacidad para operar en diferentes países. Así, la posible pérdida financiera ocasionada por la falta de éxito en encontrar petróleo en una región en particular, puede ser compensada con un hallazgo importante en otra. Además, la cuantía en la inversión inicial requerida pone en desventaja al capital nacional, sobre todo en vías de desarrollo” (Astorga 2003, 631-2).

¹³¹ Sin embargo, como tuvimos la oportunidad de apreciar más arriba, estudios más actuales le han restado importancia al dinero petrolero en la consolidación del gomecismo. Así, aparte de Yarrington (ver nota n° 91), Rabe sostiene que, probablemente, el dinero (legal e ilegal) proveniente de la industria petrolera no fue crucial para la sobrevivencia de Gómez, quien, para cuando el petróleo se tornó una parte significativa de la economía venezolana, ya llevaba más de una década en el poder. Además, durante ese período, mantuvo la economía solvente y pagó un quinto de la deuda externa de Venezuela (Rabe 2006, 60).

¹³² Ciertamente, Gómez accedía con frecuencia a las “sugerencias” de los norteamericanos; sin embargo, no es menos cierto que logró retener un poder lo suficientemente grande como para rechazar otras solicitudes estadounidenses (Ewell 1996, 117-8). Es un hecho que Gómez recibió con los brazos abiertos a las empresas estadounidenses, pero también lo es que les negó la oportunidad de tener el monopolio absoluto sobre la explotación de los yacimientos petrolíferos, puesto que también se les ofrecieron concesiones al consorcio británico-neerlandés (Shell) y a numerosos pequeños productores (Ewell 1996, 133). Gómez comprendió que la legislación debía ser atractiva para las compañías extranjeras, pero eso no significó que hubiera “regalado” los recursos del país, cuyos intereses también se preocupó de resguardar. Así, por ejemplo, en 1929, volvió a nombrar como ministro de Fomento a Gumersindo Torres —el impopular autor de la legislación que en 1920 no satisfizo a las firmas extranjeras. Torres acusó a las compañías de adulterar sus registros con el fin de reducir el royalty que le debían pagar al gobierno. La prensa venezolana apoyó al ministro y criticó el actuar de las empresas. Con todo, finalmente, Torres volvió a ser sacado de su puesto.

No habría habido necesidad de detenerse tanto en precisar la responsabilidad que le cupo al gomecismo en las condiciones bajo las cuales el petróleo venezolano fue explotado por las firmas internacionales, y, por consiguiente, en la forma que adoptó la modernización capitalista de Venezuela, si no tuviera una importancia fundamental en la comprensión de *Cubagua*. Y es que lo que en ella se está criticando es ciertamente el gomecismo, pero no tanto como expresión de una fuerza externa, es decir, del imperialismo norteamericano. A diferencia de otros dictadores, como Anastasio Somoza —de quien supuestamente el presidente Roosevelt dijo en 1939: “[he] may be a son of a bitch, but he’s our son of a bitch¹³³”— o Lon Nol y su séquito —que se dice que fueron “unos peleles ineficaces e ineptos a sueldo de Estados Unidos” (Affonço 2018, 28)—, Gómez no fue una simple marioneta de Norteamérica. Tampoco fue su gobierno una mera expresión de los intereses de las compañías extranjeras: en buena medida, el gomecismo fue el producto interno de la propia historia venezolana, fue un acontecimiento político que, para utilizar el lenguaje que el propio Núñez desarrolló en el discurso citado más arriba, cabe llamar “doméstico”:

La Colonia en el sentido de suelo explotado por lejanas metrópolis cambia de formas, como cambia el mundo en torno nuestro. Tales colonizaciones dejan sus huellas, sus aluviones, sus ruinas. Solo ruinas señalan el paso de todas las dominaciones. La otra, la que puede llamarse doméstica, está siempre pronta a recobrar su imperio. Nuestra existencia nacional se desenvuelve en medio de esas dos fuerzas, una interna y otra externa. A veces estas dos fuerzas tratan de apoyarse una a otra (Núñez 1988, 211).

Aunque Gómez llevaba trece años muerto cuando Núñez leyó este discurso, parece pertinente proyectar retrospectivamente su luz sobre *Cubagua*, de tal manera que esta aparezca como una novela en la que el gomecismo es abordado en tanto que expresión de

¹³³ Sin embargo, Reid considera que esta frase es apócrifa (Reid 2007, 90).

esa dominación que para nuestro autor es “doméstica”, vale decir, manifestación de una fuerza interna, nacional, que se alía con potencias externas, que establece con ellas vínculos ominosamente solidarios.

3.2.2. El infierno del gomecismo.

Como vimos, son varios los autores que encuentra en *Cubagua* la denuncia de que, en pleno siglo XX, persisten aspectos negativos del pasado colonial; que, a pesar de los siglos, siguen imperando condiciones infames y, por tanto, se continúan cometiendo las mismas injusticias. Estas lecturas, como también apreciamos anteriormente, se hallan refrendadas por el propio Núñez, que sostenía que la Conquista y la Colonia (y también la Independencia) se prolongaban hasta su tiempo.

Entre los distintos aspectos del pasado colonial que de alguna forma se prolongan en el presente, ocupa un lugar destacado la situación de los pueblos indígenas durante la Conquista española. En relación con dicho evento histórico, como Suárez ha señalado, la isla de Cubagua tiene un valor metafórico:

El carácter especial que posee la isla de Cubagua para la historia latinoamericana, es conferido por un simbolismo que trasciende las fronteras nacionales. En la pequeña y árida isla confluye una serie de acontecimientos históricos significativos que permite considerarla una metáfora de la violencia y rapacidad que caracterizó gran parte de la Conquista de América y del trauma histórico que ello significó para la historia latinoamericana (Suárez 2006, 45).

Al igual que Cristóbal Colón y su hermano Diego, Fray Bartolomé de Las Casas estuvo en la Isla de Cubagua¹³⁴. Como Suárez ha señalado, el fraile dominico denunció con

¹³⁴ Según Jorge Armand, Las Casas habitó por un tiempo en el convento de San Francisco de Cubagua (Armand 2010, 37).

dureza la crueldad con la que se condujeron los conquistadores españoles (Suárez 2006, 45). En efecto, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Las Casas denunció que el proceso de conquista y colonización fue un verdadero infierno¹³⁵. Ahora bien, para los fines de nuestra interpretación, reviste una importancia capital el hecho de que, aunque vio muchas cosas horribles, ninguna le pareció tan infernal como la explotación de los indios en la granjería de perlas de Cubagua:

la tiranía que los españoles ejercitan contra los indios en el sacar o pescar las perlas es una de las crueles y condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar¹³⁶ (...) (Las Casas 2006, 86).

Lo anterior se debe a las condiciones bajo las cuales se explotaba a los indígenas en la pesca de perlas: desde la mañana hasta el ocaso, eran obligados a sumergirse muy hondo en el mar. Durante todo ese tiempo, “están siempre *debajo*¹³⁷ del agua nadando, sin resuello, arrancando las ostras donde se crían las perlas”; “si se tardan en descansar [un verdugo] les da de puñadas y por los cabellos los echa al agua para que tornen a pescar” (Las Casas 2006, 86); la comida que reciben consiste en “pescado, y del pescado que tienen las perlas¹³⁸, y

¹³⁵ Apenas si necesita ser recordado que, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Fray Bartolomé de Las Casas utilizó recurrentemente el imaginario infernal para exponer las inhumanas atrocidades perpetradas por los conquistadores españoles. Para citar solo algunos ejemplos, el fraile dominico denuncia que las “nocivas y detestables empresas” coloniales son expresión de una “demandada infernal” (Las Casas 2006, 17); que han muerto cientos de miles de indígenas por culpa de las “guerras infernales que los españoles les han hecho y por el captiverio horrible en que los pusieron” (47); que “los que se llaman cristianos” “siempre desde el principio han ido creciendo en mayores desafueros y obras infernales” (49); que, para los indígenas, los españoles son “crueles e infernales enemigos” (60); que estos han sometido a aquellos a una “infernal servidumbre” (62); que, tras recibir noticias de que había riquezas en Perú, la gente española abandonó Yucatán, gracias a lo cual “cesó por algunos días aquel infierno” que allí había (70); que a los indígenas “los matan con infernales tributos” (118) en México y su comarca. Más difícil resulta intentar determinar en qué sentido utilizó dicho imaginario.

¹³⁶ Para fray Bartolomé de Las Casas, se trata de algo aun peor que el trabajo en las minas de oro.

¹³⁷ Usamos la cursiva para enfatizar la idea del descenso, clave para comprender por qué la explotación asociada a la extracción de perlas conlleva la vida más infernal que Las Casas puede imaginar.

¹³⁸ Es decir, la carne de las ostras.

pan cazabí, y algunos maíz” (86-7); para evitar que se arranquen, las noches las pasan echados en el suelo en un cepo; el trabajo en la extracción de perlas los deshumaniza: “convértense los cabellos, siendo ellos de su naturaleza negros, quemados como pelo de hombres marinos, y sádeles por las espaldas salitres, que no parecen sino monstruos en naturaleza de hombres, o de otra especie” (87). Y no solo eso: algunos indígenas no vuelven nunca a la superficie “porque los tiburones y marrajos, que son dos especies de bestias marinas crudelísimas que tragan un hombre entero, los comen y matan” (87). No es de extrañar, pues, que, a causa de la “tan horrible vida” que les dan los españoles, los indígenas mueran en gran cantidad: “en este incomportable trabajo, o por mejor decir ejercicio del *infierno*¹³⁹, acabaron de consumir a todos los indios lucayos¹⁴⁰ que había en la isla cuando cayeron los españoles en esta granjería¹⁴¹” (87).

Pero la paupérrima situación de los indígenas no acabó con la colonia. Como ha señalado Trigo,

Cubagua, isla de perlas, fue la monstruosa factoría que en pocas décadas devoró los mejores hombres del oriente venezolano, desarticuló toda la organización social indígena y convirtió en un infierno a la que bautizaron Tierra de Gracia. Los extranjeros impusieron una servidumbre que dura hasta hoy (Trigo 2002, 45).

Ahora bien, lo que aquí interesa es que, de alguna forma, el infierno desatado por la codicia y la tiranía de los conquistadores españoles seguía existiendo durante la dictadura

¹³⁹ La cursiva es nuestra.

¹⁴⁰ Los indios lucayos eran especialmente explotados a causa de sus grandes cualidades como nadadores.

¹⁴¹ Contra lo que alguien podría pensar, Las Casas no parece estar refiriéndose al infierno de un modo figurado. De acuerdo con Minois en los albores de los tiempos modernos, realmente se creía que Satanás y sus huestes infernales habían invadido el mundo: en la segunda mitad del siglo XVI, se creía que los demonios eran millones, que se hallaban distribuidos en ciento once legiones (6.666 en cada una) y dirigidas por setenta y dos príncipes de las tinieblas (Minois 2005, 257). Lógicamente, esta invasión demoníaca fue acompañada de un recrudescimiento del tema del infierno, que era visto en todas partes y en todos los niveles: se trataba “de una de las grandes preocupaciones del hombre de finales de la Edad Media” (259).

del general Gómez: tal es, *grosso modo*, el mensaje que parece subyacer en *Cubagua*; efectivamente, la novela de Núñez permite apreciar cómo la forma que, durante el gomecismo, adoptó la modernización de Venezuela en torno a la industria petrolera implicó que ese infierno colonial se prolongara hasta el presente. En gran medida, esto se debe a que, si bien es cierto que durante la dictadura de Gómez las rentas tanto fiscales como privadas crecieron considerablemente gracias al petróleo¹⁴² (Lombardi 1982, 209), esta bonanza también tuvo consecuencias negativas. En primer lugar, desincentivó la participación en actividades económicas tradicionales, como la agricultura y el pequeño comercio (Maugeri 2006, 32). En parte, esto se debió a que influyó en que amplios sectores de la población migraran desde las zonas rurales hacia los centros petrolíferos. En consecuencia, la producción de alimento disminuyó tanto que, hacia fines de la década del veinte, Venezuela tuvo que empezar a importar considerables cantidades de comida (Rabe 2006, 58). Asimismo, el rápido desarrollo del sector petrolero desencadenó un espiral inflacionario¹⁴³ que afectó negativamente a quienes no se beneficiaban del boom petrolero (Maugeri 2006, 32). Por otra parte, si bien no hay razones para poner en duda que la protección de los trabajadores en la industria petrolera se vio incrementada durante el gomecismo (McBeth 1983, 214), lo cierto es que ella empleaba a relativamente poca gente. El resto de los

¹⁴² Por el lado del gobierno, el gran incremento de los ingresos no solo permitió que la burocracia caraqueña pudiera mejorar sus propios sueldos, sino también que aumentara la inversión en obras públicas, relacionadas con las necesidades de la industria petrolera (camino, viviendas, servicios públicos básicos, puertos, etc.). De manera similar, la situación del ejército también se vio mejorada. Debido al aumento del nivel de la actividad económica, también medró la situación de las empresas privadas, que pudieron acceder a oportunidades de negocios hasta hace poco insospechadas. Así, gracias a las transferencias de negocios petroleros, los allegados al gomecismo se hicieron ricos al actuar como intermediarios entre el Estado y las compañías petroleras extranjeras. También hubo otros que lograron amasar fortunas considerables presentando servicios a las firmas internacionales (por ejemplo, construyendo caminos, carreteras, viviendas, puertos, etc.) (Lombardi 1982, 209-10).

¹⁴³ Por ejemplo, en Maracaibo (es decir, en el centro de la actividad petrolífera) el costo de vida se duplicó durante la década del veinte (el costo de las viviendas aumentó en un 900%). En Caracas, el costo de vida llegó a ser tan alto como en cualquier capital del mundo (Rabe 2006, 58).

trabajadores (obreros urbanos y campesinos) tuvo que lidiar con precios cada vez más altos, sin tener la oportunidad ver aumentados sus ingresos¹⁴⁴ (Rabe 2006, 59).

3.2.2.1. Verticalidad.

La interpretación de que, en *Cubagua*, se utiliza metafóricamente el infierno para criticar la forma que adoptó la modernización bajo el gobierno de Gómez se basa ante todo en la verticalidad simbólica asociada al imaginario de la industria petrolera. Si bien son varios los personajes que encarnan este proyecto en la novela de Núñez, el que reviste mayor interés es el protagonista de la obra: Ramón Leiziaga. Ingeniero de minas graduado en Harvard, Leiziaga trabaja para el Ministerio de Fomento; representa (ficticiamente), por tanto, a un funcionario del gomecismo¹⁴⁵. Por la mente de este personaje desfilan diversos proyectos modernizadores¹⁴⁶. Algunos de ellos, cual enredaderas, se encaraman hacia el cielo alrededor de las torres petrolíferas: mientras mira hacia el continente desde la isla de Margarita, el personaje piensa para sí: “hay espacio para ciudades colosales, para que una poesía inédita, un género de vida nueva, escale las torres y gane el cielo azul entre el humo de los navíos” (Núñez 1978, 16). No es difícil apreciar cómo la modernización con la que fantasea Leiziaga sigue una dirección bastante marcada: hacia el cielo. Hacia arriba, en efecto, se elevan los rascacielos colosales, las torres de la industria petrolera y el humo de

¹⁴⁴ De acuerdo con Ewell, Gómez acabó con cualquiera señal de organización laboral autónoma. Sin embargo, en 1928, promulgó una ley que establecía algunos estándares para el número máximo de horas laborales, compensación en caso de accidentes o de muerte del trabajador, y la responsabilidad del empleador en diversas materias” (Ewell 1996, 135).

¹⁴⁵ Como vimos anteriormente, Núñez ficcionalizó muchos personajes históricos. Sin embargo, Leiziaga no es uno de ellos, sino que es enteramente el fruto de la imaginación de nuestro autor. Esto, desde luego, no impide ver en él un exponente de los funcionarios gubernamentales del régimen de Juan Vicente Gómez.

¹⁴⁶ Él mismo lo reconoce durante una velada en casa de Stakelun: “siempre he acariciado grandes proyectos: empresas ferroviarias, compañías navieras o vastas colonizaciones en las márgenes de nuestros ríos” (10).

los barcos que seguramente transportan el petróleo y las mercancías conseguidas gracias a él. La “vida nueva” ansía las alturas.

No será esta la única vez que se evidencie el entusiasmo del protagonista por la realización del proyecto modernizador. A partir de lo que le dice Antonio Cedeño, Leiziaga infiere que en Cubagua hay petróleo. Entonces, mirando siempre hacia arriba, hacia los astros, el personaje fantasea:

De una vez podría realizar su gran sueño. En breve la isleta estaría llena de gente arrastrada por la magia del aceite. Factorías, torres, grúas enormes, taladros y depósitos grises: Standar Oil Co. 503. Las mismas estrellas se le antojan monedas de oro (26).

En las fantasías del protagonista, los procesos modernizadores buscan lo alto: aunque los taladros horadan la tierra, las monedas de oro, símbolo de una riqueza atemporal (en la medida que conecta los siglos XVI y XX) se proyecta en el cielo estrellado, que es hacia donde se dirigen las torres petroleras. La modernización con la que sueña el protagonista, así, es un proceso que, siguiendo las torres de petróleo, se encumbra hacia arriba; las riquezas con la que ella invita a fantasear, por su parte, se confunden con las estrellas del cielo.

3.2.2.1.1. Primer círculo: los pobres de Cubagua.

¿Y abajo?: en la isla de Margarita, “abajo, en torno a la colina, los caseríos surgen dispersos, míseros” (86). “Abajo” es donde vive “aquella gente tan pobre y fecunda” a la que el doctor Almozas asiste en sus partos armado con un fórceps oxidado y cuya miseria les parece a los funcionarios públicos en general “irremediable” (11).

Sin embargo, contra esa creencia, la pobreza de esas gentes sí tenía remedio. Si Gómez hubiera sido más sensible a otros intereses que no fueran los de las empresas

extranjeras, los de su círculo más cercano y, por supuesto, los de él mismo, podría haber aplicado medidas para mitigar los efectos negativos de la bonanza petrolera¹⁴⁷. Sin embargo, no solo no hizo esto, sino que, como vimos más arriba, reprimió brutalmente a sus opositores, lo que hizo aun más difícil el surgimiento de medidas que hubieran podido contribuir a mejorar social y económicamente la vida de más venezolanos. En este contexto, el fórceps oxidado no parece funcionar como propone Bruzual, que ve en él un “oxímoron, en cuanto es un instrumento de ayuda al nacimiento pero cuyas condiciones pueden ser la causa de la muerte” (Bruzual 2014, 249). Tampoco parece ser intercambiable por la idea de progreso, que, “actuaría como el fórceps oxidado de la historia: tecnología, ciencia, saber, liderazgo servirían para fundamentar el desprecio por la vida, el deterioro de la calidad de vida, la mengua de las posibilidades y potencialidades de sus mayorías” (257). Ciertamente, en el caso de la Venezuela gomecista, la idea de progreso se utilizó para justificar las formas más obscenas de violencia y explotación indígena¹⁴⁸; sin embargo, en *Cubagua*, el fórceps oxidado desempeña una función más prosaica pero también más significativa: evidenciar cuán poco interés puede sentir un gobierno autocrático, antidemocrático por mejorar las

¹⁴⁷ Por ejemplo: usar los ingresos petroleros para aumentar la producción agrícola y establecer una pequeña industria. Rabe, asimismo, cree que Gómez podría haberles pedido a las prósperas industrias petroleras extranjeras que contribuyeran a aumentar el bienestar de los venezolanos (Rabe 2006, 59).

¹⁴⁸ Dice Leónidas Figueiras, personaje que funge en la novela como juez: “el progreso entrará a la fuerza. ¡Sí, en nuestro pueblo el progreso entra siempre a la fuerza!” (19). En la práctica, esto se tradujo en la explotación de los indígenas en las haciendas de Gómez y sus compadres. Durante el gomecismo, en haciendas ubicadas al sur del Lago Maracaibo, era posible encontrar indios guajiros que, después de haber sido “reclutados” por militares venezolanos, eran vendidos para que trabajaran como esclavos. Esta situación se hallaba disimulada bajo una aparente legalidad: de acuerdo con los contratos oficiales, a cambio del trabajo que se comprometían a realizar, los indígenas (que, según algunas fuentes, en los años veinte, eran nueve mil o diez mil), habían recibido generosos adelantos de parte del terrateniente. En realidad, los avances correspondían al pago por la compra del indígena (Linder 1999, 197). Al mismo tiempo, las propias autoridades se hacían cómplices de la explotación de los indios guajiros: una vez que el indígena era considerado legalmente un peón contratado, quedaba sujeto a todas las penalidades de la ley. De ahí que, por ejemplo, si se rehusaba a trabajar, podía ser arrestado y encarcelado, si escapaba, podía ser perseguido y traído de vuelta por la fuerza (Linder 1999, 198).

condiciones sanitarias de las personas más pobres y que, por tanto, las condena a la miseria literalmente desde el momento en que nacen.

La situación de “los de abajo” en Isla de Margarita no es muy distinta a la de “los de abajo” en la Isla de Cubagua. A diferencia del poeta J. T. Padilla, que exalta en sus poemas la belleza de su tierra, pero que “nada dice de los labriegos, ni de sus valles áridos”, por culpa de lo cual él “y su isla se mueren de hambre” (14), en *Cubagua*, Núñez sí aborda lo difícil que es para los menos favorecidos de la sociedad venezolana trabajar bajo el yugo del gomecismo. Para algunos de ellos, la vida depende totalmente de las perlas. Por eso, tan pronto como se abría la pesca (e incluso antes), “las labranzas quedaban abandonadas”; otros, “los que podían”, “emigraban a los campos de petróleo o al Orinoco” (14).

Malavé es uno de los personajes a los que conocerá el protagonista en la isla de Cubagua. Él está entre aquellos que no pueden irse a trabajar a los campos petroleros y, por consiguiente, su vida (y su muerte) depende totalmente de la pesca de perlas. De acuerdo con Cedeño, él es un esclavo, ya que “ha de pagar la deuda del padre o del hermano, como todos los que forman los trenes de pesquería donde las deudas se heredan” (Núñez 1978, 79)¹⁴⁹. También es como un condenado a los infiernos: al igual que estos, que se ven forzados a descender bajo tierra, Malavé es obligado por las deudas a sumergirse en las aguas; en ambos casos, el movimiento fundamentalmente es hacia abajo.

¹⁴⁹ Miguel Otero Silva describe una situación similar en *Fiebre*: “la escasa paga no alcanza para comer y vestirse. No hay más remedio que recurrir al fiado en la pulpería de la hacienda, y entonces nace una deuda que no morirá jamás. ¿Cómo te vas a otra parte si le debes dinero al amo? ¡Aguanta que no has pagado! Aguanta toda la vida porque no lograrás pagar aunque te curves sobre la tierra de sol a sol, bajo lluvia y lluvia. (...) No protestes, que el jefe civil es compadre del amo. No intentes fugarte, que el jefe civil te traerá amarrado codo con codo para que pagues lo que debes” (Otero Silva 1980, 24).

Eventualmente, Malavé morirá saldando la deuda que Fucho, su hermano le legó después de morir ahogado cuando pescaba perlas¹⁵⁰. Esa deuda, por su parte, se podría decir que se remonta hasta los tiempos coloniales. Pero antes de explicar por qué, es preciso recordar una vez más que la crítica articulada en *Cubagua* no se agota en una mera denuncia de las paupérrimas condiciones laborales de los indígenas en la granjería de perlas durante el gomecismo; antes bien, como ya hemos señalado más arriba, el presente es abordado de tal forma que aparece como una repetición del pasado colonial, como un eco de un sonido terrible originado en la violencia de los conquistadores españoles. Dicho pasado, en el contexto del eje vertical que, en términos simbólicos, proyecta en la novela la modernización articulada en torno al petróleo, aparece como algo enterrado, algo que está *debajo* del presente gomecista y sus elevados proyectos modernizadores.

3.2.2.1.2. Segundo círculo: el pasado colonial.

“Digamos que la mirada de Enrique Bernardo Núñez coincide con la del arqueólogo, al no detenerse en la superficie, al indagar a través de diversos estratos superpuestos, haciendo que una serie de fragmentos expliquen tanto la condición de su existencia pasada, como su estado presente”
(Luis Duno-Gottberg).

En parte es el pasado colonial la causa de que, en la isla de Cubagua, al igual que en las regiones infernales, haya una atmósfera mortuoria, fantasmal¹⁵¹: apenas abandona la *Tirana*, Ramón Leiziaga se encuentra en un lugar donde, según le explica Antonio Cedeño, “corre una serranía amarillenta, de aspecto *sepulcral*¹⁵²” (Núñez 1978, 24). Y poco más

¹⁵⁰ La muerte de Fucho está descrita con intenso patetismo “Nadaron furiosamente, pero Fucho, más pequeño, se cansó pronto y tuvo que asirse al cuello de su hermano. Así adelantaron buen trecho, cuando Fucho dio un grito y dijo con cierta firmeza:

—¡Suéltame, sálvate tú!” (83).

¹⁵¹ Años después, en “Algo sobre ‘Cubagua’, el propio autor se referirá a este lugar como “la fúnebre islilla cubierta de nácar” (Núñez 1988, 168).

¹⁵² La cursiva es nuestra.

adelante, paseando por la isla, el protagonista y fray Dionisio se detienen ante los “restos de alguna mansión de la Nueva Cádiz. Los huecos de las ventanas son como *nichos vacíos*¹⁵³” (27). Probablemente, de ahí salen “los muertos del otro mundo” que, según le dice Ocampo a Cedeño, van a Cubagua a ciertas horas de la noche (56).

Sin duda, el personaje más importante de este cortejo de “muertos del otro mundo” que se aparecen en *Cubagua* es fray Dionisio¹⁵⁴. Esto se debe a que, como Lupi ha explicado, en relación con el protagonista, este fantasmal fraile cumple un rol mediador entre el presente y el pasado, la realidad y el mito, el mundo de arriba y el inframundo; se trata de un personaje fundamental para la historia porque es él quien guía a Leiziaga hacia los reinos del pasado, quien lo introduce en esas regiones del ayer que los discursos históricos oficiales tienden a olvidar, reprimir o desconocer (Lupi 2016, 181).

Gracias a la mediación de fray Dionisio, Leiziaga puede acceder a aquello que, más de treinta años después, el propio Núñez llamará “la verdadera historia”:

Si la historia es como la vemos escribir en nuestros días, será necesario persuadirnos de que es y ha sido casi siempre la obra de intereses, de grupos, de partidos. Simulaciones, trucos, propagandas, razones aparentes o convencionales. Un cuento para niños a quienes no se les permite razonar por cuenta propia. *Debajo* de esa historia está la otra, la verdadera historia. Muy difícil penetrar en sus arcanos, alcanzar sus fuentes ocultas, inaccesibles (Núñez 1988b, 206).

Villanova ha sugerido que el viaje de Leiziaga actualiza el motivo del viaje al Averno. Si esto es cierto, entonces, gracias a la guía de fray Dionisio, el protagonista no solo “descenderá” para interactuar con las clases menos favorecidas de la sociedad venezolana,

¹⁵³ ídem.

¹⁵⁴ El carácter fantasmal del fraile queda en evidencia en el siguiente pasaje: “Fray Dionisio se vuelve borroso en la penumbra. Sus ojos se hunden mientras habla lentamente. A veces diríase que ha muerto” (Núñez 1978, 33).

sino que también bajará dos veces a los infiernos de la historia oficial, es decir, la que fue “escrita por razas dominadoras [que] será siempre distinta a la interpretación que pueden darle los pueblos vencidos u oprimidos” (Núñez 1988, 209).

El primer descenso ocurre gracias a la lectura de un “cuaderno amarillento, un manuscrito antiguo” (34) de fray Dionisio. Quien protagoniza esta historia es el conde milanés Luis de Lampugnano¹⁵⁵. En los tiempos en que Carlos V era emperador, vino a las Indias con la intención de probar suerte con “un aparato de su invención que hacía inútil el empleo de esclavos” en la pesca de perlas. Como su invento habría significado la ruina de los vecinos de Cubagua, cuya prosperidad económica dependía enteramente del empleo de “indios en la explotación del mar” (33), los intereses que se imponen son los de los esclavistas. Posteriormente, a raíz de un robo, Lampugnano será encarcelado y —como Séneca tras la orden de Nerón— terminará suicidándose por orden del emperador.

Suárez destaca el hecho de que, en las crónicas de Aguado (ver nota n° 152), este personaje ocupa un modesto lugar:

su condición marginal o subalterna nace del rechazo despertado entre los españoles que ven en su ‘ingenio’ una amenaza al lucrativo negocio de la esclavitud. El encarcelamiento que sufre (...) permite un acercamiento a los relatos orales de los indígenas retenidos en el calabozo (Suárez 2006, 55).

En la cárcel, en efecto, Lampugnano pudo conocer las infernales condiciones en que los indígenas eran forzados a trabajar en la granjería de perlas. Como podremos ver a continuación, es muy evidente que la descripción de aquello que Lampugnano vio se basa en la *Brevísima relación* de Las Casas. Así, el conde milanés vio que los indígenas, “con las

¹⁵⁵ Se trata de un personaje histórico. Según Miliani, Núñez se basó en *Historia de Venezuela* de Aguado (Miliani 1978, xxii).

espaldas cargadas de salitre, monstruos humanos, [llegaban] a devorar sus raciones de ostra y cazabe” (Núñez 1978, 50-1). Con el tiempo, Lampugnano también pudo aprender las “lenguas bárbaras”, lo que le permite saber que muchos indígenas “eran arrastrados por las mantas o destrozados por tiburones. Si tardaban en sumergirse [los españoles] les forzaban: perlas” (Núñez 1978, 51).

Los hechos (ficticios) narrados en *Cubagua* transcurren en el 1925, es decir, en plena dictadura del general Gómez. En este contexto, cuando Leiziaga llega a la isla, se puede decir que persiste el infierno lascasiano porque, como vimos a propósito de Malavé y su hermano Fucho, los indígenas siguen sucumbiendo en la granjería de perlas: por ello es que se puede decir que estos personajes murieron pagando una deuda que se remonta hasta los tiempos coloniales.

Fray Dionisio introdujo a Leiziaga en el conocimiento de la “historia verdadera” con el fin de que comprendiera que el silencio que impera en la isla deriva de la violencia, la explotación y la destrucción desplegada durante la funesta Conquista¹⁵⁶. No obstante, el protagonista no pondera debidamente cuán traumática fue esta funesta experiencia ni es capaz de darse cuenta de que sus consecuencias persisten hasta el presente. En lugar de ello, insiste en fantasear con una modernización de la isla articulada en torno a la industria petrolera. Incluso, la fantasía modernizante adquiere ahora evidentes signos racistas, puesto que, en ella, los afrodescendientes quedan relegados a labores meramente físicas¹⁵⁷:

¹⁵⁶ En su Discurso de Incorporación a la Academia Nacional de la Historia, Núñez dice: “desde nuestro punto de vista no podemos considerarla [a la Conquista] sino como un hecho funesto” (Núñez 1988, 216).

¹⁵⁷ Estas labores, por su parte, a veces podían ser muy peligrosas. Esto lo plasmó de manera muy clara el escritor francés Georges Arnaud (1917-1987) en *El salario del miedo* (1950). Situada en algún país latinoamericano —Venezuela seguramente— esta novela parte precisamente con el funcionario de una compañía petrolera norteamericana que habla por teléfono sobre una explosión que acaba de ocurrir durante las labores de perforación. Las únicas víctimas fatales fueron unos indígenas: “¿Es que la Fatalidad no existe? Seguramente. Sí, sí, los periodistas. No van a dejar de halagarnos los oídos. Por lo demás, a usted le es muy fácil hacer todo lo necesario. ¡Calcule usted: trece indios muertos! No han concluido todavía de hacernos la...

Pero no importa, piensa Leiziaga. Las expediciones vuelven a poblar las costas. Se tiene permiso para introducir centenares de negros y taladrar Cubagua. Indios, europeos, criollos vendedores de toda especie se hacinan en viviendas estrechas. Traen un cine. Se elevan torres de acero. Depósitos grises y bares con anuncios luminosos. También se lee en una tabla: «Aquí se hacen féretros». Los negros llegan bajo contrato (54).

Pero Fray Dionisio no es alguien que se dé por vencido fácilmente. Por ello, guiará a Leiziaga en un segundo *descensus ad inferos*. Esta vez, el contexto consistirá en un areito, en un ritual indígena que ocurre significativamente en un lugar bajo tierra y asociado a la muerte: las “catacumbas de Cubagua” (78), específicamente, en “un sótano, antiguo dormitorio de esclavos” (70).

En cierto sentido, el areito que aparece en *Cubagua* confirma lo señalado por Las Casas: de acuerdo con el fraile dominico, la brutalidad de los conquistadores españoles

fue una cosa que a todos aquellos reinos y gentes puso en pasmo y angustia y luto, e hinchó de amargura y dolor; y de aquí a que se acabe el mundo, o ellos del todo se acaben, no dejarán de lamentar y cantar en sus areitos y bailes (...) aquella calamidad y pérdida de la sucesión de toda su nobleza, de que se preciaban de tantos años atrás” (Las Casas 2006, 54).

En efecto, el ritual indígena—en el que se oye “una música *sepultada*¹⁵⁸, centenares de años, nunca oída de extranjeros” (Núñez 1978, 71) — en gran medida gira en torno a lo que les arrebató la violencia colonial. Con esto tiene que ver la “nostalgia de la propia alma

santísima con sus abominables comisiones de seguridad. ¿En cuanto a las pensiones? Naturalmente, lo menos posible” (Arnaud 1954, 15). *El salario del miedo* ofrece una imagen, por decirlo de algún modo, menos idealizada de la industria petrolera que la aparece en las fantasías del protagonista de *Cubagua*: “La población indígena de Las Piedras [el pueblo donde instaló sus oficinas la empresa petrolera] vive en un estado de extremada miseria. Aun minada por las fiebres, las lacras hereditarias y las epidemias, la población de Las Piedras es demasiado numerosa, no obstante, para el escaso trabajo que suministra el puerto. El paro [el desempleo] y el hambre se habían instalado permanentemente en este albañal del litoral del Pacífico” (46). Como hemos señalado anteriormente, la industria petrolera emplea a relativamente poca gente. De ahí, al menos en parte, la causa de tanta miseria. (Existe una película de la novela de Arnaud).

¹⁵⁸ La cursiva es nuestra. La usamos porque lo sepultado tiene que ver con la idea de que lo que está escuchando el personaje es algo que quedó oculto bajo la historia oficial (y que para ella está “muerto”).

perdida”, que, si se quiere, hace referencia a la identidad propia que los conquistadores quisieron arrebatárles y reemplazar por la de sujetos subalternos, de sujetos de segunda categoría. La nostálgica evocación de lo perdido también se expresa cuando el areito adquiere

el aire de una pastoral fúnebre. Los niños —refieren— han desaparecido; las doncellas también desaparecieron, y las fiestas. Creían que los astros iban también a morir, pero las resinas de los bosques se derramaban en la noche y el cielo resplandecía como siempre (74).

Al igual que Eneas, Dante y tantos otros que se aventuraron en las regiones infernales, Ramón Leiziaga volverá distinto de su descenso a las catacumbas de Cubagua. Si bien es indudable que dicho cambio está influenciado por lo que vio en el areito, el factor decisivo de su transformación parece haber sido que la divinidad que preside el ritual, Vocchi, le arrebató su anillo de oro, símbolo de la ascendencia colonial del protagonista¹⁵⁹.

Dicha ascendencia es una pieza clave en el mensaje que desea transmitir Núñez. La codicia que, como vimos más arriba, lo hacía imaginar que las estrellas del cielo eran “monedas de oro” y que, en última instancia, parece ser lo que animaba los “grandes proyectos” modernizadores que “siempre [ha] acariciado” (10), se origina en el hecho de que el protagonista es “descendiente de conquistadores” (72). De ahí que, despojado de su anillo, eventualmente, el personaje dejará de experimentar esa avidez de riquezas que caracterizaba a los conquistadores españoles:

¹⁵⁹ Si bien los “Leiziaga se hallaban en Caracas desde el siglo XVIII (...), sus parientes de por el lado materno alcanzaban a los Aguirre Villela, Loreto de Silva, y un Hernando de la Cerda que se halló en la batalla del 15 de marzo de 1567 librada por Losada contra Guaicaipuro. Alancearon indios a millares en las guerras contra los tarmas, Teques y mariches” (30).

Pero con el sol los recuerdos inoportunos desaparecen. El mundo es hermoso y solo ella existe. Venus asciende hasta la luna. Tendido en la arena, Leiziaga se olvida del petróleo, de los tesoros sepultados en Cubagua, de su misma vida anterior (84).

“Curar” a Leiziaga de su ambición: tal parece ser, al menos en parte, el objetivo que perseguía fray Dionisio al guiarlo hacia los infiernos de la historia oficial, es decir, aquella en la que “de la Conquista se habla (...) con veneración” (Núñez 1988, 213). El razonamiento que hay detrás no es difícil de explicarlo. Siguiendo la lógica que subyace en *Cubagua*, fue esa avidez de oro —que hacía creer que eran ciertos esos legendarios lugares donde “las casas y jardines [eran] de oro”, esas fantásticas regiones donde había ciudades de oro, vasijas llenas de oro” (Núñez 1978, 36)— lo que transformó a los conquistadores españoles en demonios que desataron el infierno en las Indias. De manera similar, el infierno que padecían las clases más bajas es consecuencia de la indiferencia de “capitalistas, mercaderes, propietarios de los trenes de pesca” (4) y de la mala voluntad política del gomecismo y sus funcionarios, que atendían únicamente sus intereses económicos y de las empresas petroleras extranjeras, y que hicieron bien poco por revertir los efectos negativos de la bonanza petrolera. En el fondo, lo que el fraile intenta evitar es que el infierno que se desató en las Indias por culpa de la codicia de los españoles se siga prolongando en las siniestras alas de la modernización impulsada por el gomecismo, modernización de carácter eminentemente económico, y, por tanto, ajena a cualquier preocupación por la cuestión social.

3.2.2.2. La repetición.

Uno de los rasgos que Menton distingue la nueva histórica corresponde a la participación de ciertas “ideas filosóficas” en la representación de un determinado momento histórico. Una de esas ideas corresponde al “carácter cíclico de la historia” (Menton 1993,

42). En *Cubagua*, lo anterior se expresa por medio de repeticiones, que, de acuerdo con Martínez, sirven para estructurar un discurso que rechaza la historia oficial como fuente de respuestas a la búsqueda de un pasado nacional y que “se constata en la reescritura de eventos que generan el temor que produce la dualidad porque no nos tranquilizan por reiteradas y desmoralizantes” (Martínez 2014, 48).

Ahora bien, en la medida en que aquello que vuelve a ocurrir tiene que ver con el sufrimiento, con lo infausto, las repeticiones tienen en la novela de Núñez un carácter infernal. Como vimos en el primer capítulo, en el poema “Los siete viejos” de Baudelaire, el futuro aparecía como la instancia donde iba a repetirse un pasado ominoso, terrorífico. Algo similar ocurre con las fantasías modernizantes de Leiziaga: cuando señala que la falta de agua que hay en Cubagua podría paliarse transportándola desde Cumaná, fray Dionisio le responde: “exactamente. Hace cuatrocientos años la traían también en pipas. Exactamente” (27). El adverbio “exactamente” que vuelve a aparecer expresa a su vez la idea de que el plan trazado por el protagonista implica una repetición de la solución que los primeros europeos hallaron para instalarse en el inhóspito lugar¹⁶⁰; el futuro que aparece asociado al proyecto de Leiziaga se presenta como el escenario donde ominosamente volverá a ocurrir lo mismo que hace siglos, cuando los españoles llegaron a conquistar las Indias.

Pero la escasez de agua es compensada por la abundancia de alusiones que remiten a una tediosa repetición. La muerte de Malavé, por ejemplo, según vimos, es la repetición de la de su hermano Fucho, que a su vez ocurre en el contexto de una explotación que se viene repitiendo desde hace varios siglos: los hermanos se sumergían “con las redecillas al pecho y la cintura (...) y regresaban cargados de nacarones *como los guaiqueríes y los lucayos de*

¹⁶⁰ De acuerdo con Depons, “sin agua y sin bosques (...), solo la codicia pudo hacer soportable” habitar la isla (31).

hace cuatrocientos años” (80). Las muertes mismas, además, son algo que se repite cotidianamente: según Hobuac, el contrabandista sirio, la muerte de pescadores en la granjería de perlas “es cosa de todos los días¹⁶¹” (83).

De manera similar, los espacios y los nombres asociados a los personajes implican repeticiones que se remontan hasta la colonia¹⁶². Así, “la casa de Cállice —era *la misma* de Pedro Barrionuevo, un hidalgo natural de Soria” (33); fray Dionisio le hace ver al protagonista que Lampugnano “tiene cierta semejanza con cierto Leiziaga”: después de todo, anda “como él en busca de fortuna”; ya sean los actores del pasado colonial, ya sean los del presente: “todos buscan oro”. Al servicio de esta idea clave —la eterna codicia— se halla la repetición de los nombres de los personajes: “después se le ocurrió [a Leiziaga] un pensamiento que le hizo reír. ¿Sería acaso el *mismo* Lampugnano? Cállice, Ocampo, Cedeño. Es curioso. (...). Los *mismos* nombres. ¿Y si fueran, en efecto, los *mismos*?” (34).

Fray Dionisio se esfuerza por que los personajes se hagan conscientes de esta mismidad. Cuando Cedeño le pregunta si hay oro en Cubagua, le responde: “¡Cedeño, no cambias!”. A este, sin embargo, aquello no le importa, sino que, para comprobar su inmutabilidad, “cierra los ojos y al fin parece satisfecho de ser así, tal como había sido y era” (57). Con Leiziaga, sin embargo, se esfuerza más para que comprenda esta mismidad:

¹⁶¹ Con todo, no se puede negar que en la novela lo repetitivo también tiene en ocasiones un valor positivo. Por ejemplo, cuando el narrador dice que los pescadores “explotan el campo donde se borra siempre el surco, igual que el viajero de hace muchos siglos cuyos pasos no dejaron huellas”; se trata de “hombres casi desnudos [que] repetían gestos ancestrales” (15). En esta cita, la repetición parece ser algo bueno, acaso porque se asocia a formas de vidas tradicionales.

¹⁶² No hay que olvidar que muchos de los personajes que desfilan por las páginas de *Cubagua* no son fruto de la imaginación de Núñez, sino que este los “extrajo” de los textos coloniales que leyó con detenimiento. En este contexto, resulta recordar la siguiente aclaración de Suárez: “muchos de los personajes secundarios, que conviven en el presente narrativo (Pedro Cállice, Antonio Cedeño, Miguel de Ocampo, Teófilo Ortega), llevan los nombres —ligeramente modificados en algunos casos— de los conquistadores y traficantes de esclavos” (Suárez 2006, 57).

—Mira esa estrella —dice fray Dionisio—. Tal vez no existe ya y la vemos. Tampoco ante una rosa se piensa en las que han abierto desde hace miles de años. Cualquiera diría que es la misma. El mismo color, la misma fragancia. Y en ese momento, ¿no es en efecto la misma? (55).

Eventualmente, el esfuerzo del padre Dionisio rendirá sus frutos. (Ya hemos visto que, para ello, condujo a los círculos inferiores del infierno gomecista). Hacia el final de la novela, cuando esté en prisión, Leiziaga verá que “ahí, sentado frente a él, hay un hombre pálido que sonríe plácidamente. ¿Lampugnano? ¿Es Lampugnano? Y era *él mismo*”. El protagonista entonces le dirá a su *doppelgänger*: “te ruego que te apartes de mí. Somos *uno mismo*, realmente no tengo necesidad de verte”. La sombra, sin embargo, se mostrará indiferente a los ruegos. Leiziaga, entonces

avanza amenazador y descarga el puño en el muro que le parecía un espejo. No había nadie. Con la cara pegada en el suelo permanece mucho tiempo sin moverse, en una angustia dolorosa que va circundándole, oprimiéndole. Él mismo no se atreve a confesar lo que hay en el fondo de todo eso (93).

Quizá Núñez esperaba que algunos de sus lectores creyeran que, producto de la asfixiante angustia en que se hallaba sumido, Ramón Leiziaga iba a repetir el suicidio cometido por Lampugnano. No obstante, esto no ocurre. Por el contrario, consigue desembarazarse definitivamente del pasado colonial, cortar “el (...) débil trazado de la colonización española que todavía mantiene sus ataduras” (Núñez 1988, 209¹⁶³), romper de manera consciente con una forma de ser determinada por una codicia genealógica que se remonta hasta la Conquista. Después, podrá escapar de prisión gracias a la ayuda de Stakelun y, eventualmente, convertirse en el “faraute”, es decir, en un traductor, en un mediador.

¹⁶³ Esta cita ha sido tomada del discurso que Núñez profirió en 1948 cuando fue incorporado a la Academia Nacional de la Historia.

Por esta razón, porque Leiziaga logra cortar las amarras que lo anclaban al pasado colonial, la interpretación que hace Bruzual de la dupla Lampugnano-Leiziaga parece forzada. Para este crítico,

Ambos representan la violencia desde el Estado, el desapego a la tierra (...) y una suerte de codicia irrefrenable (...). Representantes de técnicas modernas, de renovación del capital en un ámbito de persistencia de la acumulación primitiva, casi feudal, que intensificaba el uso de la mano de obra esclava (269).

Es verdad que ambos personajes no sienten gran apego por la tierra ni son animados por otra cosa que no sea una fortísima avidez de riquezas. Sin embargo, lo dicho por Bruzual es problemático porque aunque ambos personajes encarnaron por un tiempo la violencia estatal, terminaron convirtiéndose en víctimas de ella: por una parte, como vimos, Lampugnano se suicida por orden del emperador; por otra, detrás del encarcelamiento de Leiziaga, se halla un grupo de corruptos funcionarios del gomecismo que ambicionan las perlas confiscadas. Otro problema con lo que propone Bruzual consiste en que no es convincente que Lampugnano represente una técnica moderna que redunde en explotación de esclavos: según pudimos apreciar, el aparato que el conde milanés inventó fue rechazada por los vecinos de la isla de Cubagua precisamente porque tornaba innecesario explotar indígenas en la granjería de perlas. Otra crítica que puede hacerse a Bruzual consiste en que, si bien es cierto que, como intentamos demostrar, la modernización que persigue el protagonista implica una perpetuación de la explotación de los grupos menos favorecidos de la sociedad venezolana, también lo es el hecho de que Leiziaga permite apreciar que las personas eventualmente pueden cambiar si son guiadas de manera adecuada, que no están condenadas a pasarse toda la vida tratando de acumular dinero: si bien expresó —para decepción de los lectores— tras el areíto la abominable idea de que en la granjería de perlas

“se necesitan diez mil indios” (82), la actitud que terminó adoptando es la de aquel que no siente ningún apego por las riquezas materiales.

Ciertamente, como decía Martínez, en *Cubagua*, las repeticiones van horadando la “Historia oficial” y sus implicancias legitimadoras. La constatación de esto, sin embargo, no debería impedir que apreciar que las reiteraciones también sirven para minar los “grandes proyectos” que el protagonista ha acariciado desde siempre. En efecto, gracias a su infernal aventura, Leiziaga comprende que dichos proyectos, lejos de dar a luz un “género de vida nueva”, alumbrarán todo lo contrario porque serán el contexto en el que se seguirán repitiendo formas de vida que surgieron a partir de la traumática experiencia colonial.

3.2.2.3. La eternización de la institucionalidad colonial.

“Parece que cinco siglos no representan nada en el curso de la historia”

(Enrique Bernardo Núñez)

Hemos señalado que, de acuerdo con la lógica que subyace en *Cubagua*, la ambición es algo que, de una u otra forma, es heredado de los antepasados. En este contexto, la ascendencia colonial de Ramón Leiziaga —quien, como pudimos ver, en el plano de la ficción, representa a un funcionario del gomecismo— patentiza la idea de que las instituciones coloniales proyectan su sombra en la economía y en la sociedad latinoamericana que surgió tras los procesos de independencia¹⁶⁴. Esto tiene que ver con el

¹⁶⁴ Si esto resulta sorpresivo para alguien, quizá se deba al hecho de que, como Mabel Moraña ha señalado, el “objetivo histórico” de los “procesos independentistas” era “cancelar la dominación colonial a partir de la acción emancipadora”. Para ello, “una de las primeras medidas del discurso emancipador [fue] el de sustituir en el imaginario colectivo las instancias de conquista y de penetración colonialista con acciones, discursos e imágenes que reafirman la voluntad y la *agencia* de los dominados, presentados como sujeto histórico” (Moraña 2014, 53). En este contexto, *Cubagua* evidencia que, subyacentes a esas transformaciones simbólicas, las instancias coloniales, su institucionalidad específicamente, persistió.

hecho de que, como ha señalado James A. Robinson, en los siglos XIX y XX perduraron ciertos rasgos propios de la institucionalidad colonial, que se caracterizó por

la falta de garantías sobre los derechos de propiedad, la ausencia del estado de derecho, las desigualdades sociales, y muchas otras cosas que las acompañan, como la falta de límites al ejercicio del poder político y la concentración de ese poder en manos de un sector relativamente reducido de la población (Robinson 1994, 18).

Al margen de las críticas que puedan hacersele, lo cierto es que la idea de que la institucionalidad colonial siguió arrojando su sombra tras los procesos de independencia parece traducir elocuentemente el sentido de la genealogía de Leizaola. Como dice Robinson, el tipo de colonización llevado a cabo por los españoles era “incompatible con instituciones que brindaran derechos económicos o civiles a la mayoría de los habitantes, o con cualquier cosa que se pareciera a la igualdad de oportunidades” porque se basaba en la explotación de la población indígena mediante impuestos, tributos y el trabajo forzado (Robinson 9). Por el contrario, la sociedad que impusieron los españoles, que se basaba en la explotación y la expoliación de los indígenas y, por consiguiente, implicaba una distribución muy desigual de la riqueza, estaba conformada por instituciones que, como Stanley L. Engerman y Kenneth L. Sokoloff (1997) han señalado, favorecían principalmente a las élites.

Daron Acemoglu, Simon Johnson y James A. Robinson han argumentado que, de manera general, una determinada organización institucional perdura en el tiempo. (Dicho con otras palabras: las características de instituciones desarrolladas hace mucho tiempo siguen vivas a pesar de los años). Esta persistencia es el resultado de fuerzas políticas que, sin dejar de evolucionar, luchan por mantener el balance del poder y la distribución existente del ingreso y de la riqueza. En el caso específico de Venezuela, *Cubagua* muestra

elocuentemente cómo la institucionalidad colonial tendió a eternizarse por medio de gobiernos autocráticos como el gomecismo. Como hemos visto, el protagonista de la obra representa —en el plano de la ficción— a un funcionario de dicho gobierno. Es, asimismo, descendiente de conquistadores españoles. En función de las “credenciales” que exhibe, Ramón Leiziaga ilustra de manera muy clara cómo la dictadura de Gómez, lejos de ser algo que rompiera con la institucionalidad colonial, fue una prolongación en pleno siglo XX de ella: los aspectos más odiosos de la colonia, así, aparecen en *Cubagua* como algo eterno, que durará para siempre, como algo de lo que parece no haber escapatoria: de ahí que las campanadas que se oyen en La Asunción caigan “pesadas, monótonas, marcando inútiles el tiempo” (4)¹⁶⁵.

3.2.2.4. La impotencia frente a la tiranía.

“En Venezuela es peligroso pensar. Lo mejor es no pensar o no expresar los propios pensamientos. Sumergirse en un silencio poblado de sueños o ser un fantasma en medio de otros fantasmas”
(Enrique Bernardo Núñez).

Como sugiere Pacheco, en virtud de sus reveladoras experiencias, Leiziaga alcanzará una suerte de redención¹⁶⁶. Sin embargo, ello no significa que el infierno gomecista, en tanto

¹⁶⁵ No hay que perder de vista que, para sus detractores, el gomecismo mismo era algo que parecía que no se iba a acabar nunca. Así, un personaje de *Fiebre* pregunta: “¿por qué se han eternizado, ahí en el gobierno, Gómez y su cuadrilla de asesinos?” La respuesta: porque Gómez es “un ama de llaves de los petroleros, de los latifundistas, de los usureros, de todos los que se hacen ricos a costa de Venezuela, a costa de la mayoría de los venezolanos que trabajan para ellos” (Otero Silva 1980, 172).

¹⁶⁶ De acuerdo con Pacheco, Leiziaga “es un pícaro, sí, pero un pícaro que en flagrante paradoja contra el estereotipo aparece al final perplejo a causa de su experiencia epifánica. Aunque muchas preguntas sobre lo ocurrido y sus consecuencias quedan sin respuesta al final de esta *obra abierta*, lo cierto es que Leiziaga ya no es el mismo. A diferencia de los ironizados representantes del orden, que continúan aferrados a sus convenientes verdades, él aparece al final carcomido (en esa medida redimido) por la duda. Ni el fraile ni el ingeniero son entonces héroes o antihéroes de manera plena. No son ubicables a cabalidad en ninguno de los polos de la evaluación intrínseca al relato. Permanecen problemáticamente ambiguos, irresueltos, contribuyendo a mantener así la impresión de extrañeza del lector y a boicotear cualquier intento suyo de recostarse sobre una cómoda y unívoca verdad” Pacheco 197).

que prolongación de una inmutable pesadilla colonial, se haya acabado. Esto lo expresa elocuentemente la última oración de la novela, que la cierra como una lápida: “todo estaba como hace cuatrocientos años” (100). Se trata de algo que le confiere al relato una circularidad evidentemente infernal porque implica que termina de tal forma que remite a la Conquista española, es decir, al comienzo de la violencia, la explotación y la exclusión.

Entre aquello que sigue igual que “hace cuatrocientos años” hay que considerar la forma tiránica en que se conducen los más fuertes: en *Cubagua*, se reproduce una crónica antigua cuyo protagonista (o antagonista más bien) es quien fue uno de los representantes más emblemáticos de esta clase de hombres: Lope de Aguirre, mejor conocido como Lope el Tirano. Él “y los demás rebeldes que (...) acaudillaba, con increíble maldad de sus torvos ánimos, cometieron en la Margarita toda especie de crímenes. (...) Raro era el día en que el monstruo no inventaba una nueva maldad”. Lope de Aguirre

mató al gobernador, al alcalde, al regidor, al alguacil mayor. Mató mujeres, ancianos, frailes, labriegos. Mató a su confesor, fraile dominico, por haberle reprochado sus infernales delitos, aconsejándole que volviese a la obediencia de Su Majestad (6).

Lope de Aguirre se comportó como un tirano porque el gobierno que instauró después de rebelarse contra el rey no se basaba en ningún derecho sino en su propio parecer y, por supuesto, en la violencia, cosa que evidencia la enumeración de sus sangrientos crímenes¹⁶⁷. Pero sería un tanto ingenuo pensar que el sentido de la evocación de este personaje se agota en un mero ejercicio de erudición histórica: al describir la violencia criminal y tiránica con la que “el traidor” se conducía con el resto, por una parte, y al afirmar que “todo estaba como

¹⁶⁷ Según dice Polo en el *Gorgias*, “ejercer la tiranía” consiste en “tener la libertad en la ciudad de hacer aquello que a uno le parezca: de condenar a muerte, desterrar y de realizar todas las acciones de acuerdo al parecer de uno mismo” (469c).

hace cuatrocientos años”, por otra, le permitió a Núñez decir veladamente que Gómez era un tirano, algo que otros, o bien tuvieron que pagar en las mazmorras del gomecismo, o bien pudieron decir desde el exilio o tras la muerte del dictador¹⁶⁸.

Núñez no fue el primero en valerse del conquistador español Lope de Aguirre para problematizar una tiranía presente. En 1926, Ramón del Valle-Inclán publicó *El tirano Banderas*. De acuerdo con Susan Kirkpatrick, se trata de una novela donde el tiempo como flujo y evolución es negado: “el movimiento frenético de toda la obra no es de hecho un progreso en el tiempo, sino el estallido del presente” (Kirkpatrick 1975, 466). Lo que “explosiona” en *El tirano Banderas* es la revolución que depone al dictador; sin embargo, no hay que perder de vista que aquello adopta la forma de una repetición asociada con el “tirano” Lope de Aguirre, cuya imagen se proyecta en Santos Banderas, el dictador al que hace referencia el título de la novela. Esto es especialmente evidente al final del relato de Valle-Inclán. Según refieren Francisco Vázquez y Pedrarias de Almesto en *Jornada de Omagua y Dorado* (1561), cuando lo tenían acorralado, quienes fueron por Lope de Aguirre “hallaron a los pies del tirano a su hija muerta a puñaladas” (Vázquez y de Almesto 1986, 144). Del mismo modo, poco antes de que fuera atrapado, el tirano Banderas “sacó del pecho

¹⁶⁸ Ya hemos visto que Thomas Rourke tituló en 1936 su biografía de Gómez como “El tirano de Los Andes” (ver nota n° 107). La identificación del gomecismo como una tiranía, sin embargo, es muy anterior: ya Pocaterra, en efecto, en sus *Memorias*, a propósito de un esbirro del gomecismo, constata que “los tiranos tienen este nefasto poder de envilecer instrumentos que Dios preparó quizás para fines de justicia y de bien” (Pocaterra 1990, 252). Mariano Picón Salas, por su parte, en una nota a la segunda edición de *Odisea de tierra firme* aclara que “este librito juvenil fue (...) el documento nostálgico y la elegía de un hombre que desde la ausencia miraba a su país encadenado por una de las más brutales tiranías que haya conocido la historia de América” (15). De manera similar, algunos miembros de la llamada Generación del 28 recuerdan el gomecismo de esta misma forma. Carlos Irazábal, por ejemplo, señala que el “denominador común” de dicha generación era “tumbiar la tiranía gomecista” (en Otero Silva 1980, 39). Y en *Fiebre*, el protagonista declara: “nuestra política es una simple y elemental cuestión de dignidad personal. Nuestra ideología política —ser enemigos de la tiranía— no es propiamente ideología política sino respiradero de una condición humana” (Otero Silva 1980, 120).

un puñal, tomó a la hija de los cabellos para asegurarla, y cerró los ojos. —Un memorial de los rebeldes dice que la cosió con quince puñaladas” (Valle-Inclán 1945, 186).

No es improbable que Núñez se haya inspirado en la obra de Valle-Inclán¹⁶⁹ para problematizar la dictadura de Gómez mediante Lope de Aguirre. Existe, no obstante, una diferencia no menor: en *El tirano Banderas*, la denuncia de la dictadura es directa: que el protagonista es un tirano es algo que se explicita desde el título. En cambio, como no podía decirlo llanamente, Núñez construyó un artefacto simbólico que, entre otras funciones, sirve para denunciar implícitamente que el gomecismo era una brutal tiranía: si hace cuatrocientos años había tiranos que cometían “infernales delitos” y nada ha cambiado desde entonces, la deducción lógica es que esta clase de hombres siguen perpetrando sus crímenes. En ese contexto discursivo, no es difícil dar entonces con la respuesta a la pregunta que surge inevitable (¿quién es el tirano que comete actualmente esos crímenes?): Juan Vicente Gómez.

El hecho de que los “infernales delitos” no puedan ser abiertamente expuestos, evidencia el cuarto aspecto que hace que en *Cubagua* haya una atmósfera infernal. Ahora bien, a diferencia de las otras tres categorías (verticalidad, repetición y eternización de una situación que implica sufrimiento), la impotencia no se da en el plano de la diégesis, sino del autor y su público, en el plano de “un fantasma en medio de otros fantasmas”.

¹⁶⁹ Que Valle-Inclán era leído en la Venezuela de los años veinte es algo que se desprende de una crítica de Picón Salas, que dice que, por aquel entonces, “tampoco nuestra Cultura penetraba más allá (...) de algo de modernismo artístico que nos llegara en los libros de Darío, Rodó, Azorín, Valle-Inclán, Díaz Rodríguez, Blanco-Fombona” (en Torres 2006, 61). Javier Lasarte, por otra parte, destaca al autor de *El tirano Banderas* como alguien con quien los escritores venezolanos de principios del siglo XX (entre los que Lasarte incluye a Núñez) establecieron correspondencias (Lasarte 1993, 95). No es descabellado, pues, suponer que existe un diálogo en torno a Lope de Aguirre entre *Cubagua* y la novela de Valle-Inclán.

De acuerdo con Arendt, una tiranía —y recordemos una vez más que así era visto el gomecismo— se caracteriza por la impotencia en que se hallan sumidas las personas. Dicha impotencia se debe a que esta forma de estado propicia la separación de los individuos, lo cual, a su vez, es incompatible con el poder (que, como vimos anteriormente, es la capacidad de las personas, no simplemente de actuar, sino de actuar organizadamente). Dicho con otras palabras: la tiranía produce impotencia porque aísla a las personas, que, entonces, ya no pueden actuar ni hablar juntas, de un modo concertado. En el fondo, lo que el tirano hace es destruir las condiciones que posibilitan la existencia del poder, que únicamente es real

donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt 2011, 223).

Al margen del sentido más profundo que cabe atribuirles a las palabras de Arendt, a la luz de lo que hemos visto, no es difícil darse cuenta de que el gomecismo, con sus vacíos discursos legitimadores¹⁷⁰ que encubren brutales acciones que no se emplean para instaurar nuevas realidades sino para perpetuar relaciones de dominación y violencia de raigambre colonial, reúne las condiciones necesarias para el surgimiento de una amarga impotencia.

El hecho de que Núñez no pueda formular abiertamente una crítica, de que, cual fantasma, elija “no expresar los propios pensamientos”, deja en evidencia otra arista del problema que implica la destrucción del poder llevada a cabo por el gomecismo, a saber, la pérdida de la libertad de palabra. La existencia de la esfera pública, es decir, “el potencial

¹⁷⁰ En *Odisea de tierra* firme Mariano Picón Salas denuncia que, en el contexto del gomecismo, de las escuelas de Derecho caraqueñas salían “abogados para las compañías petroleras y para los discursos bombásticos de la tiranía” (Picón Salas 1940, 116). También sirve como ejemplo el discurso legitimador de Vallenilla.

espacio de aparición entre hombres que actúan y hablan” (223), depende del poder. Este desaparece si los hombres se disgregan y, por tanto, la esfera pública también. Que con ello también deja de existir “la libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado” (Arendt 2015, 76) es algo que ilustra elocuentemente *Cubagua* y su velada denuncia de los “infernales delitos”: de manera semejante a los habitantes de las regiones infernales¹⁷¹, Núñez se hallaba en una situación de impotencia frente a la dictadura gomecista, y por consiguiente, si no quería terminar como el confesor del tirano Lope de Aguirre, su única opción era deslizar sutilmente una crítica de los “infernales delitos¹⁷²” perpetrados por el gomecismo¹⁷³.

¹⁷¹ Se podría decir que se encuentra en una situación incluso peor, puesto que los condenados infernales al menos pueden maldecir: como colofón de su funesta profecía, Vanni Fucci puede alzar burlescamente las manos y gritar: “Toma, Dios, te las dedico” (“Infierno XXV, 1-3). (Desde luego, el castigo no se hace esperar).

¹⁷² Una investigación sobre el uso del imaginario infernal en la denuncia de los crímenes del gomecismo necesariamente tendría que incluir dos obras que han sido frecuentemente usadas en este capítulo: *Memorias de un venezolano de la decadencia* de José Rafael Pocaterra y *Fiebre* de Miguel Otero Silva.

¹⁷³ Esta interpretación no tiene nada de antojadizo: recordemos que *Doña Bárbara* es una crítica encubierta a Gómez. En realidad, las aprensiones de Gallegos y de Núñez no tienen nada de exageradas: en sus *Memorias*, Pocaterra cuenta que, en la Rotunda, los esbirros de Gómez intentan inculparlo por medio de un papel que fue encontrado en la billetera de uno de sus amigos. Se trata de “una serie de apuntes, redactados a manera de sumario. Como esas anotaciones que los autores de una novela redactan de prisa”. En ellos, se podía leer “anotaciones oficiosas, con lápiz, que decían ‘el tirano’, ‘condenar los desmanes...’” (Pocaterra 1991, 269-70). Poco después, en una nota Pocaterra revela que el autor del escrito era el mismísimo Gallegos (276).

Capítulo IV: El infierno en *El Señor Presidente*

4.1. Los “diez años de primavera el país de la eterna tiranía”.

“Arévalo quisiera hacer de Guatemala una democracia, como los Estados Unidos, país que admira y tiene como modelo. Los soñadores suelen ser peligrosos, y en este sentido el doctor Arévalo lo es. Su proyecto no tiene la menor posibilidad de realizarse. ¿Cómo se podría convertir en una democracia moderna un país de tres millones de habitantes, el setenta por ciento de los cuales son indios analfabetos (...)? En que, de otra parte, la minoría blanca, conformada por latifundistas racistas y explotadores, desprecia a los indios y los trata como Esclavos”
(Mario Vargas Llosa).

Aunque sus orígenes se remontan a 1923 (algunos autores hablan de 1922) y ya se habría encontrado acabada en 1932, *El Señor Presidente* vio la luz recién en 1946, es decir, a comienzos de lo que, de acuerdo con el título de uno de los textos de Manuel Galich, fueron *Diez años (1944-54) de primavera en el país de la eterna dictadura (1938-1974)*¹⁷⁴. Dos años antes de que Miguel Ángel Asturias publicara su novela, en el marco del impulso democrático que, hacia fines de la Segunda Guerra Mundial, puso término a varias dictaduras de la región, la llamada “Revolución de octubre” hizo caer a Federico Ponce, sucesor del dictador Jorge Ubico. Este último, a su vez, había sido derrocado tres meses antes por medio de protestas protagonizadas por estudiantes, profesores e integrantes de una incipiente clase media (Reid 2007, 82-3).

La deposición de Ubico “no fue la enésima caída de una dictadura. Fue, significativamente, el fin de una época y el ocaso de un estilo de conducción que, además, terminó con una estructura social de dominación política” (Torres 2003, 151). Desde el siglo XIX, Guatemala, en efecto, venía siendo gobernada por dictadores que se legitimaban por medio de elecciones en las que rara vez figuraba una oposición; la república, por su parte, se

¹⁷⁴ Galich altera lúdicamente la descripción que suele hacerse de Guatemala, conocido como “el país de la eterna primavera”.

encontraba bajo el dominio de una oligarquía cafetalera que explotaba a los indígenas en sus fincas por medio del peonaje por deudas (Reid 2007, 82). Por otra parte, incluso para los estándares latinoamericanos, la tierra se encontraba escandalosamente concentrada en unas pocas manos: apenas el 2% de los terratenientes guatemaltecos eran dueños de las tres cuartas partes de la tierra cultivable (Reid 2007, 83). En un contexto así, no es de extrañar que persistieran ciertos aspectos del régimen colonial, cuando los españoles forzaban a la población indígena a trabajar en las tierras que otrora les pertenecieron (Bell 1992, 17). Al igual que en el resto de América Latina, las clases campesinas y trabajadores guatemaltecos “solo cambiaron de patrón. Del antiguo sistema de las encomiendas —cruel y despótico— de los terratenientes hispánicos, pasaron a los abusos y opresiones de las oligarquías que gobernaron por turno” (Lanoël-d’ Aussenac 2014, 14).

La “Revolución de octubre” dio buenas razones para creer que las cosas empezarían a mejorar. Como resultado de los comicios más libres que hasta entonces se habían celebrado en Guatemala, Juan José Arévalo se convirtió en presidente en marzo de 1945. Inspirado en el “New Deal” rooseveltiano, por medio de un nuevo texto constitucional, se impulsaron medidas como la extensión del derecho a votar a todos los adultos (salvo a las mujeres analfabetas), la designación de autoridades electorales locales, la consideración de la discriminación racial como un crimen y la prohibición de que los militares pudieran ocupar puestos administrativos. Durante el mandato de Arévalo, asimismo, se fortalecieron los sindicatos, se estableció un sistema de seguridad social, un banco central y un departamento de estadística, y se construyeron cientos de nuevas escuelas. A pesar de los ataques que los sectores más conservadores lanzaban contra su gestión, Arévalo mantuvo la libertad política y de prensa (Reid 2007, 83). Fue también durante su gobierno que se promulgó un código del trabajo integral (Dosal 1990, 18).

Aunque los sectores más conservadores de la sociedad guatemalteca —según cuenta Vargas Llosa en su última novela, *Tiempos recios* (2019)— temían que su “socialismo espiritual” “traería a Guatemala catástrofes” —los “indios” se rebelarían contra las “personas decentes”, los comunistas se apoderarían de las fincas y venderían a “los niños de las buenas familias” como esclavos en la Unión Soviética (Vargas Llosa 2019, 31), lo cierto es que Arévalo, sin dejar de llevar a cabo la creación y el reordenamiento de las instituciones, “en ningún momento llegó a sobrepasar los límites de un reformismo cauto” (Torres 2003, 153). De hecho, fue un anticomunista que creyó que los comunistas no debían ser perseguidos si no violaban la ley. También fue un nacionalista que aceptó que Guatemala se hallaba dentro de la zona de influencia de Estados Unidos (Gleijeses 1989, 133).

El Señor Presidente, así, vio la luz en un momento que resultaba idóneo por diversas razones. Entre 1924 y 1931, distintas interrupciones enlentecieron el proceso de articulación de la novela (Lanoël-d’Aussenac 2014, 20). Después, durante el gobierno autocrático de Ubico (1931 – 1944), resultaba “impensable publicar un libro contra las dictaduras”. En 1946, en cambio, ya no existía el riesgo de que la novela fuera “silenciada para siempre por las presiones políticas”¹⁷⁵. Tampoco había riesgo de que su carácter vanguardista impidiera su adecuada apreciación: por aquel año,

ocurría en toda Hispanoamérica un intenso proceso de renovación en las corrientes intelectuales del continente. La narrativa costumbrista (...) estaba siendo dejada de lado para dar paso a una nueva forma de literatura más libre y más personal. En este contexto

¹⁷⁵ De acuerdo con Amos Segala, Asturias, que había sido diputado en los últimos años de la dictadura de Ubico, “empujado por el Presidente Juan José Arévalo, dio un vuelco en su vida, volvió a escribir con regularidad y reanudó el ideario de participación cívica que había pregonado tan apasionadamente en su periodismo parisino” (Segala 2000, xvi). Este crítico agrega que el autor de *El Señor Presidente* contó con el apoyo de Arévalo y Jacobo Árbenz, quienes, en 1944, frente al rechazo de algunos jóvenes (por su diputación), “lo defendieron, lo apoyaron y le permitieron desplegar una actividad nacional e internacional literaria y política, emblemática de sus dimensiones y militancia” (Segala 2000, xviii).

de libertad de expresión y abiertas las nuevas ideas literarias del continente, se publicó por primera vez en México *El Señor Presidente*. Era el momento adecuado para presentar la obra (Lanoël-d'Aussenac 2014, 44).

Pero si los vientos políticos y estéticos que soplaban en aquellos años eran propicios para que Asturias publicara su novela, esta también favorecía los nuevos aires que se respiraban en Guatemala. Esto se debe a dos razones. En primer lugar, no cabe duda de que *El Señor Presidente*, sirvió para apoyar el gobierno de Arévalo. Poco importa si se trató de algo consciente o no: dado que pocas cosas permiten valorar tanto una democracia (con todas las imperfecciones que puede tener) como el contraste con una dictadura, la evocación del infierno que padecieron los guatemaltecos durante el gobierno de Manuel Estrada Cabrera (1898 – 1920) debe haber servido para valorar positivamente la administración de Arévalo¹⁷⁶.

4.2. *El Señor Presidente* y la denuncia de la dictadura.

Diversos autores han definido *El Señor Presidente* como una novela que devela críticamente los horrores de una dictadura. Robert Meid Jr., por ejemplo, ve en ella “one of the classic denunciations of dictatorship and the totalitarian state in Spanish American literature” (Meid 1968, 328). Giuseppe Bellini, por su parte, opina que, si bien “la denuncia de la dictadura y del tirano se manifiesta durísima en la narrativa hispanoamericana [del siglo XX], (...) ninguna novela llega a una síntesis tan representativa de la situación americana como *El Señor Presidente*” (Bellini 1977, 29). En la misma línea, Alejandro Lanoël-

¹⁷⁶ La simpatía de Asturias por el gobierno de Arévalo queda en evidencia en el siguiente fragmento de una entrevista que concedió: “Esta revolución [de octubre] no podía dejar de sacudir a Latinoamérica entera, inclusive los países europeos, pero por sobre todo, a los Estados Unidos, que podían ver amenazados sus intereses económicos. (...) Una esperanza alumbraba a América” (en Mora y Araujo 2000, 521).

d'Aussenac dice que el nobel guatemalteco “cuenta, en lineamientos generales, las terribles crueldades sufridas por hombres y mujeres de un país latinoamericano bajo la dictadura de cierto gobierno totalitario” (Lanoël-d'Aussenac 2014, 45). De manera similar, Juan Antonio Rosado asevera que, en la obra, “la causa de todos los males” consiste en “un autócrata endiosado en el poder” (Rosado 2000, 26). Nacer Ouabbou, finalmente, observa que estamos ante una “novela de carácter político, que tiene como objeto de estudio la naturaleza del poder arbitrario y, específicamente, la dictadura”. Agrega que *El Señor Presidente* “forma parte del conjunto de novelas de denuncia del régimen arbitrario o dictatorial, la llamada novela de la dictadura” (Ouabbou 2002, 123).

Lo que Ángel Rama dice sobre el tema de la dictadura en *El Señor Presidente* merece un párrafo aparte. Antes, sin embargo, es necesario señalar que la crítica que se hace a esa forma de gobierno, como ha señalado Lanoël-d'Aussenac, se inspira “en los años de la presidencia de Estrada Cabrera” (Lanoël-d'Aussenac 2014, 51).

4.2.1. La dictadura de Manuel Estrada Cabrera.

“Asturias creció y pasó su adolescencia en el ambiente de angustia que implantó en Guatemala durante más de veinte años la tiranía cursi, corruptora y cruel de aquel maestro de escuela paranoico que se llamó Manuel Estrada Cabrera. Frío, inaccesible, mezquino, vengativo, dueño de todos los poderes, repartía a su guisa y antojo bienes y males sobre las cabezas sin sosiego de sus coterráneos. Mandaba fusilar por sospecha, o sepultaba en letales prisiones a sus opositores verdaderos o supuestos. Como un prestidigitador del terror hacía aparecer o desaparecer las personas; inesperadamente un día podían amanecer poderosos y ricos, con la autoridad que él les regalaba, y otro podían hallarse en la infrahumana condición de perseguidos, privados de toda dignidad humana”.
(Arturo Uslar Pietri)

En Centroamérica, el medio siglo que van desde 1870 hasta 1920 fue un período de crecimiento económico estable. Esto fue posible especialmente gracias a dos cultivos de exportación: el café y la banana. Ambos eran solicitados en el mercado mundial de manera permanente y creciente. Con el fin de fomentar su producción, los distintos gobiernos

centroamericanos hicieron grandes sacrificios. Las revoluciones liberales de la década setenta fueron seguidas por una serie de reformas y concesiones que convulsionaron sensiblemente la vida política y social de las distintas repúblicas (Bulmer-Thomas 1988, 1).

Los liberales llegaron al poder en Guatemala en 1871. Con el fin de ordenar y modernizar el país, se embarcaron en distintos proyectos que buscaban mejorar las comunicaciones, la salud y la educación pública. Esto fue posible gracias al incremento constante de las exportaciones de café desde los años setenta hasta fines del siglo XIX, que empujó la economía y puso a disposición del gobierno los fondos necesarios para cubrir los costos asociados a la expansión de los servicios del Estado. Lamentablemente, no pusieron el mismo empeño en construir una sociedad menos injustamente desigual: “la sociedad, como entidad, permaneció intacta en gran medida. El progreso material que se dio en la capital no se reflejó en las ciudades departamentales, mucho menos en el área rural” (Little 1994, 27). Además, al igual que en otras partes de la región, aunque el desorden político disminuyó gracias al crecimiento económico, este dependía de gobernantes autoritarios que demostraron escaso interés en fomentar las libertades políticas (Bulmer-Thomas 1988, 1).

Uno de ellos fue quien sirvió de “fuente la inspiración” para Asturias: Manuel Estrada Cabrera. Cuando llegó al poder, Guatemala atravesaba por una grave crisis económica y fiscal. Por culpa de que su antecesor, José María Reyna Barrios (1892-98), había empezado a emitir papel moneda en 1895 y 1896, el peso se había debilitado. La inflación que esto produjo se combinó con la crisis económica ocasionada por la caída de los precios del café¹⁷⁷ (Little 1994, 29). La incapacidad del gobierno para revertir esta situación, sumada a la desobediencia de los bancos (que siguieron imprimiendo billetes), tuvo como resultado el

¹⁷⁷ Esto, a su vez, se debía a que hubo una abundante cosecha en Brasil a comienzos de 1897.

hundimiento en el caos de la situación económica: si en 1896 la deuda del gobierno guatemalteco era de alrededor de 7.3 millones de pesos, en 1923 era de 137.000.000 de pesos¹⁷⁸ (Little 1994, 31).

Durante el cabrerato, sin embargo, se siguió impulsando y expandiendo los programas liberales. La promoción de la educación fue el objetivo hacia donde se dirigieron los mayores esfuerzos públicos. Se crearon distintas escuelas e institutos cuyo fin era “fomentar el desarrollo y (...) entrenar a los técnicos que el país necesitaba para seguir el camino hacia el progreso” (Little 1994, 32). Estrada Cabrera también abordó el problema sanitario, aunque no con el mismo énfasis que la educación. Aquello debe haber influido en que persistieran problemas como la desnutrición, la disentería —causa de la muerte del protagonista de *El Señor Presidente*—, los parásitos y otras enfermedades que afectaban a los sectores menos favorecidos de la sociedad (Little 1994, 34).

Durante el gobierno de Estrada Cabrera, por otra parte, persistió un grave problema económico. Al igual que en el resto de Centroamérica, grandes prejuicios entorpecían la diversificación de las cosechas de exportación. Entre 1870 y 1920, el crecimiento del sector exportador engendró una élite económica (asociada con productores, comerciantes e inversionistas) que fue desplazando progresivamente a la vieja aristocracia criolla. El nuevo grupo dominante basaba su poderío principalmente en el café. Rápidamente, se transformó en una oligarquía que ejercía una gran influencia política, social y económica. A través de ella, consiguió modificaciones legislativas que le aseguraba las tierras y la mano de obra necesaria para llevar a cabo la expansión del sector exportador. Quienes salieron perdiendo en el conflicto que se generó entre la necesidad de modernización y formas de vida

¹⁷⁸ Para una explicación de por qué las deudas se tomaban con mucha seriedad en aquellos años, véase Bulmer-Thomas 1988, 12).

tradicionales fueron principalmente los indígenas y ladinos pobres (Bulmer-Thomas 1988, 2; Torres 2003, 141).

Esta nueva élite y sus prejuicios ayudan a comprender por qué era tan poco diversificada la economía guatemalteca de aquellos años: el Estado, por una parte, se hallaba dominado por sus intereses; por otra, la banca, que se había desarrollado con el fin de satisfacer las necesidades asociadas a la producción cafetera, se mostraba reluctante frente a la introducción de nuevos cultivos para exportación (Bulmer-Thomas 1988, 11).

Los problemas asociados a la poca diversificación de la actividad económica guatemalteca podrían haber menguado gracias a la exportación bananera (Bulmer-Thomas 1988, 15): durante el cabrerato, la producción bananera tuvo un aumento espectacular: si en 1900 se producían 68.000 racimos, en 1920 la cifra ascendía a dos millones (Little 1994, 37). Lamentablemente, esta oportunidad se perdió porque la industria estaba en manos extranjeras¹⁷⁹. Al igual que en otros países de la región, las compañías bananeras se integraban principalmente de manera vertical. Esto significaba que tendían a poseer y dominar todos los aspectos de la industria, desde la producción hasta su comercialización. Las prácticas monopólicas y monopsónicas eran la tónica (Bulmer-Thomas 1988, 7).

Pese a los cambios que se desarrollaron durante su presidencia, muchas cosas siguieron igual. De acuerdo con Torres,

el régimen de Cabrera, continuador de la tradición autoritaria liberal-conservadora con orígenes en el dominio español y en el estilo colonizador, no innovó nada. Por el contrario, el prolongar esa tradición ayuda a explicar lo dilatado de su ejercicio presidencial: veintidós años en los que se reeligió casi automáticamente, a base de oscuras farsas plebiscitarias (Torres 2004, 140).

¹⁷⁹ Es importante considerar que, al menos en parte, la causa fue el desinterés de los finqueros cafetaleros por explotar la banana, que crecía en la costa del Atlántico, zona muy poco saludable (Bulmer-Thomas 1988, 16).

A la luz de lo expuesto más arriba, la interpretación de Torres resulta un tanto sesgada, entre otras razones, porque no toma en consideración la difícil situación económica y fiscal por la que atravesaba Guatemala cuando Estrada Cabrera asumió el poder. Sin embargo, es indudable que su dictadura fue personalista, arbitraria y mezquina. Esto es especialmente cierto en lo que respecta a los últimos años de su gobierno, cuando, como denuncia Asturias en su novela, la administración de “El Hombre” degeneró en algo brutalmente represivo (Little 1994, 38).

4.2.2. El infierno de la dictadura de Estrada Cabrera.

Ahora bien, la novela de Asturias, si bien se “inspira” en el régimen cabrerista¹⁸⁰, a diferencia de, por ejemplo, *Ecce Pericles* (1945) de Rafael Arévalo Martínez, no es ni precisa ni únicamente un texto *sobre* la dictadura de Estrada Cabrera. ¿Qué es entonces? Para responder esta pregunta, hay que partir recordando que la denuncia del cabrerato transita por caminos estéticos hasta entonces desconocidos. Ciertamente, en la medida de que *El Señor Presidente* es “a protest against one of the greatest evils that plague Latin America, that is, the presence of the dictators” (Leal 1968, 240), continúa de alguna forma una tradición que se remonta hasta el *Facundo* al menos. Sin embargo, ello no debería ser óbice para constatar que, como Alejo Carpentier ha señalado, Asturias introdujo una forma novedosa de mirar literariamente a los dictadores: a saber, como un “arquetipo latinoamericano” (en Rama 2008, 399). Siguiendo a Rama, esto último quiere decir que, en *El Señor Presidente*, opera “una literatura de reconocimiento, pero no al nivel de las manifestaciones externas de la

¹⁸⁰ Como observa Gail Martin, *El Señor Presidente* “se basa directamente en la vida y el régimen de Estrada Cabrera y (...) escenifica de manera minuciosa los mecanismos reales utilizados por el tirano” (Martin 2000, 538).

sociedad sino de sus formas modelantes, de las energías inconscientes que adquirirían forma y expresión a través de precisas imágenes” (Rama 2008, 399). La novela de Asturias, así, sería la representación de las significaciones que, en el plano del imaginario latinoamericano, genera la terrible figura del dictador.

Según Rama, ciertos aspectos destacados de la novela de Asturias, como lo onírico, la atmósfera como de pesadilla y el carácter fantasmagórico de los espacios, tendrían su origen precisamente en el hecho de que se trata de una obra pionera en lo que respecta a una determinada forma de aproximarse a la figura del dictador (a saber, como arquetipo latinoamericano): de acuerdo con esta explicación, “a esa altura de la conciencia histórica del escritor latinoamericano”, dichos aspectos forman parte de “las únicas soluciones viables para que (...) fuera posible rodear la mítica figura del dictador” (Rama 2008, 400).

Para Rama, lo anterior pareciera deberse al abismo que hay entre el autócrata y los miembros de la sociedad. Algunas páginas después, observa que, “en los casos de novelas sobre dictadores, comprender es dar un salto al vacío, sobre esa inmensa distancia entre el ejercitante del poder y los hombres gobernados que lo han contemplado desde fuera”. Concluye el desarrollo de esta idea diciendo que, “en los textos de Asturias (...) es visible esta lejanía que [lo] obliga a contemplar desde afuera a esas figuras enigmáticas, introduciéndose tímidamente en la intimidad del palacio presidencial” (Rama 2008, 407).

Esta interpretación, sin embargo, no convence del todo. Ciertamente, en el marco de una dictadura, el poder se halla distribuido de manera extremadamente desigual entre los miembros de la sociedad, lo que implica la existencia de un abismo que separa al dictador y su séquito del común de los mortales. También es cierto que, en *El Señor Presidente*, el autócrata aparece envuelto por un manto de misterio y que su presencia la mayor parte del tiempo es siniestramente oblicua, indirecta. Sin embargo, esto no debe impedir reconocer

que, en el capítulo XXXII, Asturias nos introduce a la casa de gobierno y vemos al “Ilustre protector de las clases necesitadas” borracho como una cuba, lloriqueando patéticamente por la muerte de Parrales. Después de su melodramático lamento, el Señor Presidente “no tardó en soltar un chorro de caldo anaranjado” (Asturias 2014, 338). Esta caracterización del autócrata puede ser muchas cosas: repulsiva, esperpéntica, grotesca, etc. pero nunca tímida.

Otro problema con la explicación de Rama tiene que ver con el hecho de que, si Asturias era poseedor de una de las mentes más creativas de su época, ¿por qué no habría sido capaz de resolver satisfactoriamente el problema que supone imaginar al dictador por medio de unas formas que, en oposición a lo onírico y lo fantasmagórico, fueran más claras, más diurnas? En *El Señor Presidente*, el lector acompaña al Pelele, es decir, a una persona con problemas mentales, en sus afiebrados delirios: si se lo hubiera propuesto ¿qué le habría impedido a Asturias emplear formas definidas de un modo “viable” para asediar la figura del dictador en tanto que arquetipo latinoamericano?

La explicación de lo onírico, lo “pesadillesco” y lo fantasmagórico, por tanto, hay que buscarla en otro lado (y no en un supuesto desconocimiento del ominoso mundo del dictador, basada en una “conciencia histórica” por parte del novelista supuestamente insuficiente¹⁸¹). Sin duda, debe haber influido el contexto surrealista en que la novela se gestó: en un ensayo clave, Uslar Pietri declara: “yo asistí al nacimiento de este libro. Viví sumergido, dentro del delirio mágico que le dio formas cambiantes y alucinatorias” (Uslar Pietri 2000, 511). Sin embargo, el contexto que verdaderamente explica los rasgos en

¹⁸¹ En los años veinte, el escritor guatemalteco Manuel Valladares escribía que en Estrada Cabrera “predominaba la raza indígena con mezcla europea y africana”. La madre, por su parte, según Valladares, era conocida “por el apodo de ‘La Culebrina’ debido [entre otras razones] a su hábitos de pendencia y murmuración” (en Martín 2000, 539). Si Valladares pudo denigrar al dictador en los años veinte por medio de la exposición de datos de su vida privada, ¿qué le habría impedido a Asturias explorar su intimidad en su novela? Lamentablemente, el planteamiento de Rama no se sostiene.

cuestión corresponde al que vivió Asturias, no en los cafés del París de los años veinte, sino en la Guatemala de Estrada Cabrera, durante su infancia y su adolescencia:

La atmósfera de pasión, delación y venganza secretas en la que vive el joven Asturias llega a crear una sobrerrealidad en la que los seres y las cosas dejan de ser lo que debían para convertirse en fantasmas o apariencias de lo que súbitamente pueden llegar a ser. Todo es transitorio, falso y cambiante. Lo único fijo y seguro es aquel impredecible y remoto Señor Presidente de quien todos penden y dependen, y que puede tomar, por motivos que solo él conoce, las decisiones más atroces sobre cualquier persona (Uslar Pietri 2000, 512).

Las palabras del escritor venezolano merecen ser ampliamente citadas porque permiten explicar de un modo más satisfactorio aspectos clave de *El Señor Presidente*. A la luz de lo señalado por Uslar Pietri, el onirismo de la novela de Asturias, su atmósfera de pesadilla, su carácter fantasmagórico, todo ello no se debe a un grado insuficiente de desarrollo de la conciencia histórica por parte del novelista, sino a una conciencia extremadamente lúcida que logra representar de un modo curiosamente realista no solo las significaciones que la dictadura suscita entre las personas con sus nefandas injusticias, sino también lo ambiguo que se torna lo real en el marco de un gobierno que oculta hipócritamente los abusos de toda laya que perpetra: en 1902, Francisco Lainfiesta denunciaba:

Personalismo absoluto y despótico a todo extremo: tal es el carácter del gobierno hecho por Estrada Cabrera; pero no se crea que nos lo ha dado así de un modo franco y sin disimulos, no, nada de eso: ha pretendido encubrir sus vicios por medio de la hipocresía, haciendo que sus panegiristas le proclamen con el mayor cinismo y contra toda verdad, probo gobernante, amigo de la justicia y de la libertad y magnánimo como el que más; es decir, todo lo contrario de lo que salta a la vista alumbrado como por la luz del sol en medio día (en Martin 2000, 547).

Los tres rasgos que hemos puesto de relieve —el onirismo, la atmósfera de pesadilla y lo fantasmagórico—, en realidad corresponden al aspecto más visible del recurso fundamental que utilizó Miguel Ángel Asturias para explorar el imaginario que suscita la dictadura: el imaginario asociado al infierno¹⁸². Si, como señalaba Rama, *El Señor Presidente* explora las imágenes por medio de las cuales se moldean y se expresan los aspectos más profundos de la experiencia de los hombres y mujeres de América Latina, entonces, en el contexto de las dictaduras latinoamericanas, dichas imágenes inevitablemente terminan confundándose con las que se asocian a las representaciones del infierno. Esto es especialmente cierto en el caso del régimen de Cabrera Estrada: según cuenta Carlos Wyld Ospina en *El autócrata* (1929), el “panegirista” del dictador, José Santos Chocano, describió su caída en los siguientes términos: “estábamos presos en un círculo dantesco” (Wyld 1967, 192).

Pero el infierno que proyecta sus imágenes en *El Señor Presidente* no es algo vago, indeterminado. De manera similar a lo que hizo Santos Chocano, Asturias buscó en el imaginario asociado a la *Divina comedia* para articular su denuncia de la dictadura. Sabido es que su lectura —a mediados de los años veinte— tuvo un impacto tan grande en la imaginación de Asturias que llegó a creer que había dado entre sus páginas con el título definitivo de su novela: “Malebolge¹⁸³”. Lamentablemente, la presión de sus amigos hizo

¹⁸² María Nidia González ha planteado la relación entre lo irreal y lo infernal en *El Señor Presidente* de manera lúcida y estimulante. De acuerdo con esta crítica, “el mayor mérito” de la novela consiste en denunciar “hechos y situaciones terribles, pero sin caer en la enumeración detallada, sino más bien, insistiendo en cierto simbolismo que crea una atmósfera lóbrega, infernal, a través de la cual Asturias logra eficazmente, dar la impresión de un mundo en el que se rompe la frontera entre lo real y lo irreal, mostrándonos una realidad como reflejada en espejos deformados, definiéndose en la oscuridad, lo irrespirable, lo confuso, todo ello, tal vez, como parte de la contradictoria realidad del hombre” (González 2003, 48). Asturias, en efecto, se vale del imaginario asociado a los infiernos para denunciar los horrores de la dictadura, para representar lo aberrantemente distorsionada que se torna la realidad en un contexto dictatorial.

¹⁸³ Según cuenta Camilo José Cela en “Mi amigo el escritor” (un artículo incluido en la revista *Papeles de Son Armadans*), Asturias le confesó: “yo soy más dantista que petrarquista. A mi novela *Señor Presidente* hubo un

que desechara este nombre porque “ligaba sin necesidad la esencia americana de su novela con el infierno de Dante (Lanoël-d’ Aussenac 2014, 28).

El cambio de título, sin embargo, no ha impedido que la crítica haya apreciado que Asturias aprovechó de un modo magistral el imaginario y las significaciones asociadas al ominoso infierno dantesco. Claire Pailler, por ejemplo, señala que “un ensemble cohérent d’indices (...) renvoie manifestement au poème de Dante, essentiellement à ‘l’Enfer” (Pailler 1996, 103). Agrega que “*El Señor Presidente* n’ est ni un plagiat ni un calque de la *Divine Comédie*; il conviendrait bien plutôt de parler de réminiscence, ou encore d’ imitatio, au sens de la Renaissance, comme libre adptation d’un modèle connu et reconnaissable” (Pailler 1996, 104): las referencias al poema de Dante

il ne s’agit pas d’un démarquage, ni d’une reproduction systématique, mais bien de souvenirs et d’imprégnation, comme il enaît d’une lectura, nés de la mémoire des passages marquants de l’oeuvre, et aussi de détails et d’images qui ont frappé plus particulièrement l’esprit du lecteur (Pailler 1996¹⁸⁴, 109).

Uslar Pietri, por su parte, señala que

El Señor Presidente es la condensación literaria de ese ambiente de círculo infernal [en que vivió Asturias en su juventud]. Toda la ciega y fatal máquina de terror está vista desde fuera. Son como círculos concéntricos que abarcan toda una sociedad. Los une y los ata el idéntico sentido de la inseguridad y de la aleatoria posibilidad del mal (Uslar Pietri 2000, 512).

tiempo que pensé titularla *Malevolge* (sic), el último círculo del infierno del Dante” (en Pailler 1996, 104). Seguramente, el lector ya ha reparado en el error: el Malebolge corresponde al octavo círculo del infierno dantesco, no al último. ¿Quién fue el que se equivocó? ¿Pailler, Cela o Asturias? Esta equivocación no sería tan significativa si los pecados que se castigan en los círculos octavo y noveno, la adulación (entre otros) y la traición respectivamente, como podremos ver más adelante, también son castigados en el infierno que simbólicamente opera en *El Señor Presidente*.

¹⁸⁴ Mucho antes, en 1969, en *La novela iberoamericana contemporánea*, apareció un artículo de Carlos J. Alberto al que no pudimos acceder: “El Curioso Infierno Dantesco en ‘El Señor Presidente’”. Afortunadamente, varios de los autores consultados lo citan, por lo que podemos estar más o menos seguros de que no repetiremos sus ideas (no al menos deliberadamente).

Finalmente, Humberto E. Robles sostiene que “el paralelo con la *Divina Commedia* (...) se manifiesta como uno de los más reveladores en cuanto al significado alegórico de *El Señor Presidente*” (Robles 2008, 48)¹⁸⁵.

Es importante señalar que, en *El Señor Presidente*, el imaginario infernal opera en el marco de un sistema en el que las referencias simbólicas tradicionales se hallan invertidas (o pervertidas). A partir de un estimulante análisis del título de la obra —que entrelaza las resonancias religiosas asociadas a “Señor” con las significaciones políticas que se desprenden de “Presidente”—, Jorge Ramírez Caro asevera que “el texto diviniza la figura política-tiránica pero, (...) también la demoniza” (Ramírez 2000, 56). Dicha figura, “una vez exaltada, deificada y demonizada, (...) satura el mundo, desplaza y anula lo sagrado. En esta inversión de valores encontramos, no a un Dios, sino a un Demonio, no a un mundo sino un infierno” (Ramírez 2000, 59). Pero esta inversión no afecta únicamente al dictador y al espacio. Como explica Manuel Antonio Arango, tradicionalmente, el Arcángel Miguel y las huestes angélicas se enfrentan a Lucifer. Este es vencido y lanzado a las simas infernales. En *El Señor Presidente*, en cambio, Cara de Ángel (su nombre es Miguel) después de casarse con Camila, pasa de ser un colaborador del dictador a un enemigo del régimen, lo que hace que lo encierren en la cárcel. Lo que Arango concluye merece ser citado: “en *El Señor Presidente*, el príncipe de las tinieblas triunfa y el pobre San Miguel ocupa el lugar del

¹⁸⁵ La no consideración de la apropiación que Asturias hizo del imaginario infernal dantesco puede conducir a observaciones mal encaminadas. Jorge Ramírez, por ejemplo, escribe: “mundo de ánimas sin salvación se configura este texto, infierno para las víctimas, pero un infierno frío, contrario al infierno ardiente tradicional (Ramírez 2000, 60). El frío que encontramos en *El Señor Presidente* no tiene nada de extraño si incorporamos en el análisis el hecho que Asturias está aprovechando críticamente elementos propios del infierno dantesco, cuyo último círculo es precisamente el Cocito, un lago congelado donde son castigados los traidores (como Cara de Ángel). Ramírez repite su lectura errada diez años después, cuando observa que, en *El Señor Presidente*, “aunque configurado como un purgatorio-infierno, el mundo de la dictadura no posee las características de calor o de fuego que tiene en la tradición judeocristiana y católica, sino de espacios fríos donde los condenados tiritan” (Ramírez 2009, 36).

infierno que corresponde a Lucifer. Por consecuencia, en Guatemala todo queda pervertido” (Arango 1990, 480).

Otro aspecto cuya relevancia obliga a detenerse en él tiene que ver con el hecho de que, mediante el empleo del imaginario infernal, *El Señor Presidente* viene a complementar (no sin cierta polémica) la visión de nuestro continente que proyectan dos novelas no latinoamericanas: *Nostromo* de Joseph Conrad y *De coles y reyes* de O. Henry. Estas dos obras tienen varias cosas en común. En primer lugar, las dos se publicaron en 1904, es decir, precisamente durante la dictadura de Estrada Cabrera. En segundo lugar, si bien están ambientadas en regiones ficticias (respectivamente, Costaguana y Anchuria), las historias narradas hacen referencia a América Central (respectivamente, Colombia-Panamá¹⁸⁶ y Honduras); en tercer lugar, en las dos novelas, la acción transcurre en provincias (Sulaco y Coralio, respectivamente), no en la capital. Finalmente, tanto *Nostromo* como *De coles y reyes*, además, abordan de un modo ambiguo (entre la crítica y la admiración racista del sujeto civilizado europeo o norteamericano y la denostación de la barbarie del individuo latinoamericano) la penetración imperialista estadounidense en la región.

En 1904, la dominación de la economía guatemalteca por parte de las empresas norteamericanas todavía no alcanzaba las indignantes cotas a las que llegaría apenas un par de años después, como consecuencia del término de la construcción del Ferrocarril del Norte. La finalización de esta obra de ingeniería fue la joya de la corona del gobierno de Estrada Cabrera. Uno de los principales obstáculos que dificultaban el desarrollo económico de Guatemala era la falta de vías que comunicaran la capital con el Atlántico. En 1908, la obra fue acabada, gracias a lo cual, el gobierno guatemalteco esperaba cosechar mayores

¹⁸⁶ *Nostromo* se inspira en la separación de Panamá de Colombia.

beneficios del comercio con Europa y Estados Unidos¹⁸⁷. Se trató, sin embargo, en palabras de Little, de un “triumfo pírrico”: carente de los recursos necesarios para culminar esa obra, el gobierno guatemalteco cedió generosamente frente a las condiciones que estableció Minor Cooper Keith —el Papa Verde— y el resto de inversionistas extranjeros: la cesión de cientos de millas cuadradas a lo largo del derecho por noventa y nueve años, y exenciones tributarias a sus exportaciones¹⁸⁸ (Little 1994, 35).

Lo anterior explica por qué se afirma que fue durante el cabrerato que la penetración extranjera alcanzó cotas hasta entonces desconocidas¹⁸⁹. Si bien Guatemala dependía de capitales e importaciones del extranjero desde mucho antes, fue durante el gobierno de Cabrera Estrada —en 1908 específicamente— que Keith traspasó las tierras que le habían sido cedidas a una empresa que, si hemos de creerle al relato que hace Vargas Llosa en *Tiempos recios* —y no parece haber razones para desconfiar— cuarenta y seis años después sepultaría los sueños democráticos de Guatemala: la United Fruit Company (Colby 2006, 605). Asimismo, en 1912, la compañía que terminó la construcción del Ferrocarril del Norte, la *International Railways of Central America*, se adueñó de la mayor parte del resto de los ferrocarriles guatemaltecos (Little 1994, 35).

¹⁸⁷ Las líneas ferroviarias que conectaban los cafetales occidentales con la costa del Pacífico ya habían sido completadas por contratistas estadounidenses hacia mediados de la década del 80. Los puertos, sin embargo, no eran adecuados para un comercio eficiente debido a su poca profundidad. Además, las líneas ferroviarias pronto quedaron bajo el control monopólico de un inversionista californiano, Collis P. Huntington, que se adueñaba de los ingresos de exportación de Guatemala. En 1882, el gobierno guatemalteco llegó a un acuerdo con los contratistas ferroviarios estadounidenses para la construcción del Ferrocarril del Norte. Mediante él, se esperaba los cafetales occidentales con la costa del Atlántico y, así, evitar el monopolio de Huntington (Colby 2006, 602-3).

¹⁸⁸ El colapso del precio del café en 1897 ayuda a entender por qué el gobierno guatemalteco, que en un principio había planeado mantener el control nacional de la línea ferroviaria, tuvo que ceder tanto ante Keith.

¹⁸⁹ Torres dice que, con Estrada Cabrera, “la revolución liberal (...) entrega el país al inversionista extranjero” (Torres 2003, 139). La realidad, sin embargo, como ha quedado en evidencia, era más compleja.

Vistas retrospectivamente, tanto *Nostramo* como *De coles y reyes* anticipan las consecuencias que el imperialismo norteamericano tuvo en Centro América. Sin embargo, lo que aquí más importa es el uso que recibe lo paradisíaco, lo celestial, lo olímpico en *Nostramo* y *De coles reyes*: en ambas novelas, la situación en América Central de los personajes que representan el poder económico que se expande en la región —ya se trate de los capitalistas inversores, ya de los aventureros en busca de lucrativas oportunidades de negocios— aparece envuelta por significaciones frente a las cuales lo infernal es lo opuesto.

La vida económica y política de Sulaco —el pueblo ficticio donde transcurre principalmente la historia contada en *Nostramo*— depende enteramente de la mina de plata de Santo Tomé. El padre de Charles Gould (su dueño cuando transcurren los hechos narrados), fue salvajemente expoliado por el gobierno, que lo obligó a hacerle un abono predatorio —“el concesionario debería pagar inmediatamente al gobierno los derechos correspondientes a cinco años del producto estimado de la mina”— a cambio de la cesión perpetua de los derechos de explotación del yacimiento de mineral argentífero. El hecho de que no tuvo más opción que aceptar la “oferta”, entre otras razones, porque no sabía absolutamente nada de minas, sus instalaciones se hallaban en paupérrimas condiciones y carecía de los contactos para atraer inversionistas europeos, la rabia que sintió a raíz de esta situación, tuvo como consecuencia que Mr. Gould, padre, eventualmente muriera (Conrad 2016, 77).

Charles Gould concentró toda su voluntad en sacar adelante la mina que heredó de su padre. Ello fue posible gracias al apoyo de un inversionista de San Francisco, Mr. Holroyd. Este personaje es de gran interés para la lectura que intentamos desarrollar, fundamentalmente porque, como adelantamos más arriba, su situación aparece asociada a todo lo contrario que representa lo infernal. Esto se debe a dos razones: en primer lugar, Mr.

Holroyd, es un hombre profundamente religioso: cada año equipa, generosamente a las iglesias de Estados Unidos. Sin embargo, esta devoción es inseparable de su faceta capitalista: a Mrs. Gould (la esposa de Charles Gould) le parece “que considera a su Dios algo así como un socio influyente, que obtiene su parte de beneficios en la dotación de iglesias” (Conrad 2016, 95). En segundo lugar, Mr. Hoylroyd ocupa un lugar privilegiado en el sistema simbólico que crean las referencias clásicas: las naves que conectan el puerto de Sulaco con Europa y Estados Unidos tienen nombres de seres de la mitología grecorromana: Juno, Saturno, Ganimedes, Cerbero, Ceres... “Sus nombres, los nombres de toda la mitología, llegaron a hacerse familiares en una costa jamás regida por los dioses del Olimpo” (Conrad 2016, 30). Esto, sin embargo, cambiará con la penetración del capital norteamericano: Mr. Hoylroyd y su equipo viajarán a Sulaco para ver con sus propios ojos las perspectivas del negocio en el que Mr. Gould desea embarcarlo. Eventualmente, deberá volver a San Francisco. Para ello, “Mrs. Gould mandó sacar su coche particular, con dos mulas blancas, para llevarlos al puerto, de donde el *Ceres* les conduciría al Olimpo de los plutócratas” (Conrad 2016, 92). A partir de entonces, el destino de Sulaco será regido por otros dioses olímpicos, por otras divinidades celestiales: los millonarios inversionistas estadounidenses.

El personaje principal de *Coles y reyes* Frank Goodwin, un representante de la colonia norteamericana en Coralio, puerto de la “república bananera”¹⁹⁰ de Anchuria. Goodwin es un “inversionista que se había enriquecido comerciando en los productos del país, rey de la banana, príncipe del caucho, barón de la zarzaparrilla, el índigo y la caoba”

¹⁹⁰ O. Henry acuñó esta expresión y la usó precisamente en esta novela.

(Henry 1943, 12). Eventualmente, se casa con la señorita Wahrfield¹⁹¹. A pesar de los varios hechos económicos y políticos terribles que suceden —Anchuria es uno de esos “países donde se producen el caucho, la pimienta y las revoluciones” (Henry 1943, 40)—, para la pareja norteamericana, Coralio es el paradisíaco escenario donde viven un meloso idilio. Esto se aprecia tan pronto como cuando se conocen. Describiéndola, el narrador dice: “no sé si *Eva* fue rubia o trigueña, pero si semejante mujer hubiera estado en el jardín, estoy seguro de que la manzana habría sido mordida” (Henry 1943, 56). La casa donde la pareja vivirá remite al jardín del edén: se halla “rodeada de un *paraíso vegetal* y parte del mismo parece conservarse entre sus muros” (debido a que está construida con toda clase de maderas preciosas) (Henry 1943, 60). En su suntuoso hogar, la esposa de Goodwin era “una mujer que parecía feliz”. Su belleza “era puramente *paradisíaca*, no olímpica. Si podéis imaginar a *Eva*, después del pecado, seduciendo a los flamígeros guerreros y regresando serenamente al jardín, la tendréis ante vosotros de cuerpo entero. Tan humano y, sin embargo, tan armonioso con el *edén* era el aspecto de la señora Goodwin” (Henry 1943, 83).

Lo mismo ocurre con la pareja conformada por el cónsul norteamericano, Willard Geddie, y Paula Brannigan. Para ellos, Coralio es un lugar paradisíaco: en cierto pasaje, aburrido de leer, el cónsul “paseó la mirada soñadora por aquel *edén*. Lo que sus ojos contemplaron bien amerita el término: unos plátanos lo protegen del sol, y entre el consulado y el mar, se divisan “limoneros y naranjos que recién comenzaban a florecer” (Henry 1943, 30). Y, después de que le pide matrimonio a Paula, a Geddie le parece que aquella “oscura

¹⁹¹ Que este es su verdadero apellido se revela casi al final; durante prácticamente toda la novela, el lector cree que su apellido es Guilbert).

tierra del loto” es donde “disfrutaría de un *Paraíso* sin serpiente. Su *Eva*¹⁹² sería efectivamente parte de su ser, no seducida y, por lo tanto, más seductora” (Henry 1943, 34).

A la luz de lo expuesto en los párrafos anteriores, podemos concluir que, tanto en *Nostromo* como en *De coles y reyes*, el valor simbólico de América Central queda definido en función de la actividad económica estadounidense: en la novela de Conrad, es el lugar regido por el olimpo de los capitalistas norteamericanos; en la de O. Henry, el paraíso terrenal donde inversionistas y diplomáticos estadounidenses viven el amor como nuevos Adanes y nuevas Evas.

Por decirlo de algún modo, el infierno de la dictadura que aparece en *El Señor Presidente* viene a “complementar” el cuadro incompleto de la región que proyectan las obras de Conrad y O. Henry, viene a mostrar la otra cara de ese olimpo de plutócratas y de ese paraíso terrenal en que viven los miembros de la colonia norteamericana en América Central. Frente al Olimpo y el jardín del edén en que habitan los sujetos estadounidenses, la novela de Asturias examina las infernales consecuencias que tiene para la población nativa un determinado modelo de desarrollo económico.

Porque *El Señor Presidente* no es simplemente la denuncia del infierno de una dictadura; se trata, ante todo, de una novela que, por medio del imaginario infernal (de un cariz principalmente dantesco), devela críticamente las terribles consecuencias que tiene una dictadura asociada a un determinado modelo de desarrollo económico: constituye, en definitiva, una obra que invita a pensar un régimen dictatorial a partir de las categorías tradicionalmente asociadas a las regiones infernales.

¹⁹² Todas las cursivas de los últimos párrafos son nuestras.

4.2.2.1. Verticalidad.

“Quauhnáhuac era en este aspecto como los tiempos que corrían: dondequiera que miraras, el abismo aguardaba a la vuelta de la esquina”
(Malcolm Lowry)

Como pudimos apreciar más arriba, entre la década de 1870 y 1920, Guatemala fue profundizando cada vez más la adopción del modelo agroexportador. Entre las diversas consecuencias que esto tuvo, nuestra interpretación de *El Señor Presidente* requiere recordar que, en desmedro de los intereses de la oligarquía tradicional, cuya riqueza y prestigio derivaban de actividades que se remontaban a los tiempos de la Colonia, este modelo elevó los intereses de los finqueros cafetaleros, que pasaron a ocupar una privilegiada posición económica, social y política, no solo en Guatemala, sino en el resto de Centroamérica (Bulmer-Thomas 1987, 22). En segundo lugar, dada la falta de fondos fiscales para cubrir la construcción de líneas ferroviarias (algo necesario si se quería sacar fuera del país la producción de un modo eficiente), este modelo terminó catapultando el control extranjero de la economía guatemalteca (Bulmer-Thomas 1987, 5).

Lo anterior, a su vez, tuvo consecuencias muy negativas para los menos favorecidos de la sociedad. La mano de obra requerida por la industria cafetalera se obtenía por medio de la coerción y de las fuerzas del mercado. A causa de consideraciones raciales, esta situación era aun peor en Guatemala, donde se hacía una distinción tajante entre dueños (ladinos) y peones (indígenas). Estos últimos eran obligados a trabajar por medio de los *mandamientos* (una forma de reclutamiento forzada), leyes de vagancia y una forma legalizada de peonaje por deudas (Bulmer-Thomas 1986, 21). La rentabilidad de la industria, por su parte, dependía muchísimo del control de los costos asociados a la mano de obra. En consecuencia, cualquiera manifestación de protesta del campesinado era aplastada de un

modo implacable. Las organizaciones de trabajadores rurales, por su parte, estaban prohibidas (Bulmer-Thomas 1986, 22).

Desde luego, el modelo tuvo también consecuencias políticas: gracias a la expansión de las exportaciones de café, los miembros de las clases más altas encontraron nuevos caminos para acrecentar su riqueza y prestigio social. Esto, a su vez, hizo que se interesaran de un modo cada vez más sincero en la estabilidad política, puesto que las revoluciones los dejaban sin mano de obra e interrumpían las comunicaciones. Esto lo conseguían precisamente por medio de los ingresos públicos, que se destinaban a preservar la ley y el orden (Bulmer-Thomas 1986, 18).

Lo anterior explica la “fiesta en honor del Presidente de la República” que se celebra en la novela de Asturias. En el contexto de esas celebraciones, “de tiempo en tiempo, ricos y pobres levantaban los ojos al cielo: un cohete de colores, tras el estallido, deshilaba sedas de güipil en arco-iris” (Asturias 2014, 220). Lamentablemente, no puede decirse lo mismo de sus intereses: como vimos recién, el modelo agroexportador no benefició a los menos favorecidos de la sociedad guatemalteca, sino principalmente a los industriales extranjeros de la fruta y a los miembros de la nueva élite del café, cuya riqueza y prestigio se elevó como los fuegos artificiales que se arrojan en honor de quien “preserva la ley y el orden”, es decir, el “Presidente de la República, Benemérito de la Patria, Jefe del Gran Partido Liberal y Protector de la Juventud Estudiosa” (Asturias 2014, 133).

Ciertamente, como decía Rama, entre el dictador y el resto se abre un abismo. Sin embargo, no son esas las profundidades que se exploran principalmente en *El Señor Presidente*, sino otras: al igual que la construcción con la que delira el *Pepele*, “un edificio levantado sobre un abismo sin fondo color verdegay” (Asturias 2014, 133), la sociedad injustamente desigual que retrata Asturias en su novela esconde en sus entrañas unas simas

insondables. Allí, son arrojados aquellos que amenazan (o se sospecha que amenazan) el orden impuesto.

Uno de estos personajes es Niña Fedina, que fue encarcelada porque fue encontrada en la casa del General Eusebio Canales la noche que se fugó con una carta comprometedor. En el calabozo, “el ruido de los cerrojos la hizo recoger los pies, como si de pronto se hubiera sentido a la orilla de un precipicio” (Asturias 2014, 222). Antes, interrumpiendo súbitamente el canto de las reclusas que tomaban sol, al igual que Dante en el infierno, Niña Fedina escuchaba los “gritos desesperados... Blasfemaban..., insultaban..., maldecían¹⁹³...” (Asturias 2014, 217).

Casi al final de *Fábula asiática* (2016) de Rodrigo Rey Rosa, el protagonista ve una grabación de algo que lo llena de terror: se trata de “una cárcel centroamericana (‘Reformatorio juvenil Las Gaviotas, Guatemala’, decía el titular), donde unos presos amotinados consumaban un sacrificio humano: mientras daban brincos al ritmo de una banda satánica, le partían el pecho a un hombre (...) para sacarle el corazón” (Rey Rosa 2016, 168). En el calabozo donde está Niña Fedina se da una mezcla similar de confinamiento y satanismo: entre otros garabatos, en las paredes de su celda “se veían: la palabra Dios junto a un falo, un número 13 sobre un testículo monstruoso, y diablos con cuernos retorcidos como candelabros (...)”. Al igual que el protagonista de la novela de Rey Rosa, Niña Fedina es entonces invadida por el terror:

“Quiso alejarse de aquel mundo de locuras perversas, pero dio contra otros muros también manchados de obscenidades. Muda de pavor cerró los ojos; era una mujer que empezaba

¹⁹³ “Allí suspiros, llanos y altos ayes / resonaban al aire sin estrellas, / y yo me eché a llorar al escucharlo. / Diversas lenguas, hórridas blasfemias, palabras de dolor, acentos de ira, / roncós gritos al son de manotazos, / un tumulto formaban (...)” (“Infierno” 3. 22-30).

a rodar por un terreno resbaladizo y a su paso, en lugar de ventanas, se abrían simas y el cielo le enseñaba las estrellas como un lobo de dientes” (Asturias 2014, 219).

Como señalamos más arriba, la crítica ha puesto de relieve que el eje vertical simbólico que vertebra *El Señor Presidente* implica una perversión de los esquemas imaginarios tradicionales. La cárcel a la que Niña Fedina ha sido arrastrada, así, funciona como un infierno donde el inocente sufre injustamente. El cielo, por su parte, lejos de ser una beatífica fuente de consuelo o sentimientos reconfortantes, opera como un espejo que refleja la amenaza que representa el espacio infernal donde ella está sumida. Esta situación se debe a que el punto de vista imperante es el del dictador y sus esbirros. Para ellos, la mujer representa un peligro: de acuerdo con lo que le dice el Auditor durante el interrogatorio, ella “ha cometido un delito gravísimo contra la seguridad del Estado, y que está en manos de la justicia por ser responsable de la fuga de un traidor, sedicioso, rebelde, asesino y enemigo del Señor Presidente...” (Asturias 2014, 225).

A pesar de que era un allegado al gobierno, el licenciado Abel Carvajal sufrirá un destino similar que el de Niña Fedina. Tras ser detenido, lo “sepultaron en una mazmorra de tres varas por dos y media de ancho”. Está hacinado con otros doce hombres —con el son trece, es decir, el mismo número que Niña Fedina vio garabateado en su celda— que hacen sus necesidades ahí. Por ello “la hedentina de los excrementos removidos y la falta de aire le hacían perder la cabeza y rodaba solo él (...) por los despeñaderos infernales de la desesperación” (Asturias 2014, 321).

Como iremos viendo, otros personajes también serán arrastrados hasta las profundidades: tal es el destino de todos aquellos que, desde la perspectiva del poder omnímodo, amenazan la estabilidad de una sociedad injustamente desigual, no solo en lo político, sino también en lo económico. No faltará quien diga que esta perspectiva es

secundaria, que *El Señor Presidente* se interesa poco por las implicancias económicas de la dictadura, etc. Estas aseveraciones, sin embargo, omiten pasajes altamente significativos que evidencian que, desde sus primeras páginas, desde sus primeros capítulos, la novela de Asturias aborda la grave problemática que supone una distribución injustamente desigual de la riqueza y de los puestos más codiciados: la obra, en efecto, arranca precisamente con un grupo de pordioseros, de personas sumidas en la inopia. Y, antes de Niña Fedina y de Carvajal, fueron estos mendigos a los que los esbirros de la dictadura arrastraron a la prisión, espacio que, como hemos podido apreciar, tienen un carácter explícitamente infernal.

Pero, en relación con la dimensión socioeconómica del planteamiento de Asturias, sin lugar a duda, el más significativo de todos es la breve pero contundente descripción del tejido social que acompaña la fuga del *Peleele*, que aparece tan pronto como en el capítulo III:

(...) huyó por las calles intestinales (...), sin turbar con sus gritos (...) el sueño de los habitantes, iguales en el espejo de la muerte, como desiguales en la lucha que reanudarían al salir el sol; unos sin lo necesario, obligados a trabajar para ganarse el pan, y otros con lo superfluo en la privilegiada industria del ocio: amigos del Señor Presidente, propietarios de casas —cuarenta casas, cincuenta casas—, prestamistas de dinero al nueve, nueve y medio, diez por ciento mensual, funcionarios con siete y ocho empleos públicos, explotadores de concesiones, montepíos, títulos profesionales, casas de juego, patios de gallos, indios, fábricas de aguardiente, prostíbulos, tabernas y periódicos subvencionados (Asturias 2014, 126).

En la Guatemala problematizada por Asturias, así, hay dos clases de personas: los que no gozan de la amistad del “Benemérito de la Patria” y los que sí. Entre otros privilegios, los últimos gozan del monopolio de la propiedad, de los créditos, de los puestos públicos, de las concesiones otorgadas por el gobierno, de los medios de producción... Ellos son, asimismo, los que explotan a los indígenas en sus fincas, es decir, esa nueva élite cafetalera.

Vemos, pues, que, a la luz de la breve contextualización política y económica que hicimos al comienzo del capítulo, se torna evidente que Niña Fedina y el licenciado Carvajal no están detenidos porque sean vistos como enemigos del Señor Presidente simplemente, sino porque se teme que pongan en riesgo un orden de acaparadores de tierras, usureros, proxenetas, burócratas y explotadores¹⁹⁴.

El carácter injustamente desigual del orden que se problematiza en *El Señor Presidente* es algo que, de hecho, se plantea como el origen mismo de esa figura que, en la medida de que sirve para aplastar por medio de la violencia y el terror de Estado, corresponde al engranaje central de esa máquina de moler carne humana. En la misma escena en que aparece borracho, en efecto, el dictador recuerda

las calles que transitó de niño, pobre, injustamente pobre, que transitó de joven, obligado a ganarse el sustento en tanto los chicos de buena familia que se pasaban la vida de francachela en francachela. Se vio empequeñecido en el *hoyo* de sus coterráneos, aislado de todos y *bajo*¹⁹⁵ el velón que le permitía instruirse en las noches (...) (Asturias 2014, 337).

Al margen de las altas dosis de victimización que permean los recuerdos del dictador, es interesante cómo la génesis de la figura del dictador implica una desigualdad injusta. Lamentablemente, en vez de intentar construir una sociedad menos desigual, el Señor Presidente se convirtió en cómplice de las “buenas familias” y en artífice de un orden donde ahora son otros y no él los que están “bajo” algo, no de una vela, sino de su terrible autoridad;

¹⁹⁴ Otro momento en que la novela ilustra que la interpretación asturiana de la dictadura sí contempla la dimensión económica se da cuando el general Canales toma conciencia de la situación nacional: “ser militar para mantener en el mando a una casta de ladrones, explotadores y vendepatrias endiosados es mucho más triste, por infame, que morir de hambre en el ostracismo. A santo de qué nos exigen a los militares lealtad a regímenes desleales con el ideal, con la tierra y con la raza...” (Asturias 2014, 300).

¹⁹⁵ Las cursivas son nuestras.

un orden en el que las personas siguen viéndose empequeñecidas en un “hoyo”, a saber, la sima infernal donde son arrojados lo que, desde la perspectiva de la dictadura, ponen en riesgo la estabilidad de la sociedad. Tal es la terrible cara oculta que no ven (o no quieren ver) los plutócratas de San Francisco y Adanes y Evas que viven sus paradisíacos idilios en alguna costa centroamericana.

Ahora bien, sin negar que había norteamericanos que fingían cínicamente no darse cuenta de lo que estaba pasando, lo cierto es que el régimen problematizado por Asturias también se esforzaba por guardar las apariencias: como le espeta el *Mosco* a un policía, “¡De gracia agarraron ya acariciar con nosotros al Asilo de Mendigos para quedar bien con los gringos!” (Asturias 2014, 121). Y, hacia el final de la novela, el Señor Presidente se queja de que hay quienes “tratan de influir en la opinión norteamericana con el objeto de que Wáshington (sic) [le] retire la confianza” (Asturias 2014, 373).

4.2.2.2. Sufrimiento.

“Rueda el coche en la noche. Rueda hacia mi destino, hacia el tormento, hacia la muerte quizás... Los hombres que no han experimentado estas sensaciones, los que no saben cómo el ánimo se temple para resistir el martilleo de horas y días y meses y años de un sufrimiento monótono e inacabable, y luego hablan con desenfado y hasta con un dejo irónico de ‘los presos políticos’ nunca logran verificar con cuál dosis de desprecio pensamos en la torpe y cómoda y cobarde actitud de sus vidas”
(José Rafael Pocatererra)

Gracias a los esfuerzos de personajes adaladores como *Lengua de Vaca*, no solo en Estados Unidos, sino también en el propio país hay quienes creen que el gobierno se ajusta al Derecho, y al respeto por la dignidad y libertad humanas: oficialmente, gracias a la conducción del “muy ilustre protector de las clases necesitadas”, el país “marcha a la descubierta de los pueblos civilizados”, “a la vanguardia del progreso que Fultón impulsó con el vapor de agua” (Asturias 2014, 208).

Sin este tipo de discursos, difícilmente podrían mantenerse por mucho tiempo las formas modernas de tiranía: a diferencia de Edipo, que puede decir públicamente, a vista y paciencia de los tebanos, que quiere que Creonte muera porque sospecha que es un conspirador (618-24), el tirano moderno debe ser más sutil: de acuerdo con Simon Tormey, las tiranías modernas se caracterizan por el hecho de que la coerción, el control y la disciplina se ejercen sofisticadamente (Tormey 2005, 71).

Sin embargo, como revela críticamente *El Señor Presidente*, bajo las apariencias que tejen los discursos oficiales, se esconde una verdad terrible, infernal. Bajo ese manto de legalidad, quienes caen en las mazmorras de la dictadura son sometidos a terribles torturas. A Niña Fedina, por ejemplo, para obligarla a confesar lo que verdaderamente ignora —dónde está el general Canales—, la atormentan por medio de su hijo, cuyo llanto escucha impotente: según le informa el Auditor, “desde hace dos horas está llorando (...) ¡Llora de hambre y se morirá de hambre si usted no me dice el paradero del general” (Asturias 2014, 226).

En función del sufrimiento del infante, el infierno asturiano resulta ser incluso peor que el báratro dantesco, donde “llanto no había, mas suspiros solo, / que al aire eterno le hacían temblar. / Lo causaba la pena sin tormento / que sufría una grande muchedumbre / de mujeres, de niños y de hombres” (“Infierno” 4, 26-30); allí, los niños no bautizados no lloran si son torturados. El hijo de Niña Fedina, en cambio, llora a causa de que está siendo atormentado por medio del hambre¹⁹⁶.

Dado que ni siquiera se perdona a los niños de pecho, la cárcel descrita en *El Señor Presidente* se torna comparable con una de las peores manifestaciones del infierno moderno:

¹⁹⁶ Así, contra los temores que, según cuenta Vargas Llosa en *Tiempos recios*, sentían los sectores más conservadores de la sociedad guatemalteca, son las dictaduras y no las democracias las que devoran a sus hijos.

el campo de concentración nazi. En la edición Austral de *Si esto es un hombre*, se incluye la explicación de Primo Levi de por qué considera que los campos de concentración nazis fueron peores que los soviéticos. Entre otras razones, ello se debe a que “el exterminio era casi total: no se detenía ni siquiera ante los niños, que murieron por centenares de miles en las cámaras de gas, caso único entre las atrocidades de la historia humana” (Levi 2015, 207). El infierno asturiano, así, en la medida de que hasta los recién nacidos son atormentados, resulta ser no solo peor que el infierno dantesco, sino comparable con los lager del nazismo.

Al igual que Estrada Cabrera, que “comprendió la importancia de los castigos ejemplares” (Martin 2000, 546), el dictador de Asturias somete a terribles suplicios a aquellos que ponen en riesgo la estabilidad del régimen: antes de Niña Fedina, en efecto, el Auditor había torturado a los mendigos, con el fin de conocer la identidad del asesino de Parrales Sonriente. Sin embargo, el tormento más terrible, el más significativo, corresponde al que sufre el favorito del “Presidente de la República”: Miguel Cara de Ángel.

Al final de la novela, el otrora favorito se halla confinado en el calabozo número diecisiete, en las cárceles del régimen. Se trata de un lugar subterráneo y extremadamente inhóspito: apenas hay dos horas de luz al día, es estrecho, en invierno se inunda y en verano la sed abrasa, está lleno de alacranes... Para alimentarlo, cada día bajan una lata oxidada con “un bote de caldo mantecoso con desechos de carne gorda y pedazos de tortilla” (Asturias 2014, 395). Para los excrementos se usa otro tarro, fuente quizá de los mayores suplicios de Cara de Ángel:

La primera vez que el del diecisiete lo oyó bajar, creyendo que se trataba de una segunda comida, como en ese tiempo no probaba bocado, lo dejó subir sin imaginarse que fueran excrementos; hedían igual que el caldo. (...) ¡Qué terrible oírla bajar y no tener ganas cuando tal vez acababa de perder el oído en las paredes su golpetear de badajo de campana muerta! A veces, para mayor tormento, se espantaban las ganas de solo pensar en la lata,

que venía, que no venía, que ya tardaba, que acaso se olvidaron —lo que no era raro—, o se les rompió la cuerda —lo que pasaba casi todos los días—, con baño para alguno de los condenados” (Asturias 2014, 396).

Hemos citado tan extensamente este “coprofilico” pasaje no solo porque patentiza cuán terrible es lo que el protagonista tiene que sufrir, sino también porque, como veremos más adelante, el castigo encierra un simbolismo dantesco. Antes, es necesario señalar que una vida como la que lleva en el calabozo inevitablemente terminará por consumir a Miguel. Pese a ello, el recuerdo de Camila lo mantiene con vida: “sin aire, sin sol, sin movimiento, diarreico, reumático, padeciendo neuralgias errantes, casi ciego, lo único y lo último que alentaba en él era la esperanza de volver a su esposa, el amor que sostiene el corazón con polvo de esmeril” (Asturias 2014, 398s).

El amor es un sentimiento tan fuerte que sobrevive incluso en el infierno: tal es la lectura más simple que suele hacerse de la unión de Francesca y Paolo, que son arrastrados juntos por un viento terrible en el segundo círculo infernal. Algo así ocurre en *El Señor Presidente*: así como Paolo se abraza a Francesca, Cara de Ángel se aferra a Camila, a quien evocaba “como se aspira una flor o se oye un poema” (Asturias 2014, 398). Sin embargo, como explicamos más arriba a propósito del hijo de Niña Fedina, el infierno de Asturias es peor que el de Dante: eventualmente, uno de los esbirros de la dictadura se hará amigo de Miguel y le hará creer que Camila se venga de él por haberla abandonado siendo la concubina preferida del Señor Presidente. Cara de Ángel, entonces, morirá. “La partida de defunción del calabozo número diecisiete se asentó así: N. N.: disentería pútrida” (Asturias 2014, 400).

En función del sufrimiento amoroso que experimenta Miguel a causa del engaño del astuto dictador, *El Señor Presidente* también se opone a *De coles y reyes*. Allí, como vimos, Centroamérica es el paradisíaco escenario donde los miembros de la colonia norteamericana

viven idilios amorosos; en la novela de Asturias, en cambio, la región es el escenario donde los “nativos” que son considerados enemigos del Señor Presidente —sin el cual, los inversionistas y diplomáticos estadounidenses probablemente no podrían vivir sus edénicos romances— son castigados por medio de la imposibilidad de compartir con sus seres amados.

De acuerdo con Marcel Velázquez, el suplicio de Miguel se debe a los celos del dictador: “el jefe supremo no soporta que uno de los miembros de su cuerpo político ame más a una mujer que al poder encarnado en el cuerpo del presidente; por ello, el amor de Cara de Ángel lo conducirá indefectiblemente no solo a la muerte, sino a una desintegración material” (Velázquez 2017, 362). Ciertamente, como observa este crítico, con el fin de proteger a Camila, el protagonista desatendió una orden directa del dictador; sin embargo, la razón de por qué hay tanta saña en su castigo no es la desobediencia (ni menos los celos), sino la traición—: como bien explica Jesús Gómez-de-Tejeda, se “puede colegir que el mayor Farfán ha denunciado su benefactor [es decir, Cara de Ángel, que antes le había salvado la vida], congraciándose así de nuevo con el dictador” (Gómez-de-Tejeda 2016, 84).

Más arriba, señalamos que en *El Señor Presidente* el esquema simbólico tradicional se halla invertido y pervertido: como dice Robles, “el mundo se manifiesta al revés, patas arriba” (Robles 2008, 44). En ese contexto, del mismo modo que, en la *Divina comedia*, Dios ha arrojado a lo más hondo del infierno a los traidores, el primero de los cuales es quien alguna vez fue su ángel más querido (Luzbel), en la novela de Asturias, el dios-dictador ha lanzado a las mazmorras del régimen a su otrora colaborador predilecto, en castigo por haber traicionado su confianza.

Pero Cara de Ángel no es castigado únicamente por traidor. De acuerdo con Aristóteles, son honrados “entre los tiranos los que se comportan con ellos de manera

humillante, lo cual es obra de la adulación. De hecho, por esto la tiranía es amiga de los malos pues les agrada ser adulados” (Aristóteles 5.1314a). Esto se aprecia de manera muy clara en el personaje en cuestión, cuya envidiable posición en el régimen se debe, entre otras razones, a que es un gran halagador¹⁹⁷; además, según se repite recalcitrantemente en *El Señor Presidente*, Cara de Ángel es “bueno y malo como Satán”.

En la *Divina comedia*, esta clase de personas son castigadas precisamente en esa sección cuyo nombre Asturias pensó para su novela: Malebolge (Malas bolsas en español). Allí, los aduladores están zambullidos “(...) en el estiércol, / cual de humanas letrinas recogido” (“Infierno” 18.113-4). El sentido de este castigo, acorde con la ley del contrapaso, se desprende de lo dicho por uno de los condenados: “Aquí me han sumergido las lisonjas, / de las que nunca se cansó mi lengua” (18.125-6). Se torna evidente, pues, cuál es el sentido del suplicio del protagonista: al igual que los lisonjeros de la *Divina comedia*, en el infierno de la dictadura, Cara de Ángel es atormentado por medio de excrementos; es, entre otras cosas, forzado a alimentarse con una comida que hiede igual que heces humanas. Su suplicio, así, continúa simbólicamente la vida de adulador que llevó¹⁹⁸.

Ahora bien, el sufrimiento de los enemigos (reales o imaginarios) del régimen no es independiente del modelo agroexportador. Como hemos podido apreciar, los frutos de esta

¹⁹⁷ Al comienzo de la novela, Cara de Ángel le dice al Señor Presidente que profesa la creencia de que “un hombre como [él] debería gobernar un pueblo como Francia, o la libre Suiza, o la industriosa Bélgica o la maravillosa Dinamarca!... Pero Francia..., Francia sobre todo... ¡Usted sería el hombre ideal para guiar los destinos del gran pueblo de Gambetta y Víctor Hugo!” (Asturias 2014, 146).

¹⁹⁸ Como consigna el DLE, todavía se les dice “lameculos” a las personas aduladoras y serviles. Nuestra lectura, por otra parte, parece interpretar mejor el sentido del castigo de Cara de Ángel que la que plantea Juan Carlos Rodríguez: “El ‘movimiento’ es mínimo, pero decisivo: sube y baja de un cubo que sirve para los excrementos y para la comida. El cubo es un signo de dependencia: rige la existencia de los encarcelados, es el eje de su vida diaria. Hay un tono dantesco, infernal —pero, sobre todo, Rimbaud—, en esta narración, y una transparencia demasiado clara que nos insinúa que el signo ‘cubo-infierno’ es semejante al signo ‘cubo-infierno’ es semejante al signo ‘Presidente-tiranía’; en el envés se transparenta la realidad del haz. A esta cárcel-infierno va a parar Cara de Ángel” (Rodríguez 2000, 820).

organización económica se distribuían entre los distintos miembros de la sociedad siguiendo un criterio extremadamente injusto, a saber, en función de si se es o no amigo del Señor Presidente. Dicho modelo, además, beneficiaba principalmente a la élite cafetera y los extranjeros dueños de la industria bananera, y perjudicaba a los menos favorecidos de la sociedad.

Lógicamente, quien gobierne en una sociedad así no puede esperar contar con el consenso de la población. Teóricamente al menos, gracias a que el poder se ejerce con vistas al bien común y en conformidad con las leyes, y a que los ciudadanos pueden votar y optar a cargos públicos, las formas legítimas de gobierno pueden contar con cierto consenso. Por el contrario, el presidente de Asturias ejerce despóticamente el poder con vistas a su propio beneficio y el de sus “amistades”, y en desmedro de buena parte de la población. Sabe, por tanto, que la población no se adherirá voluntariamente a sus políticas y que la única forma de mantener el orden es a través de esa emoción que, como descubrió Montesquieu, constituye precisamente el principio de acción de toda tiranía, a saber, el miedo.

Sin el miedo y sus causas (la coerción y el sufrimiento), difícilmente podría mantener en pie un gobierno tiránico. Como explicó Aristóteles en la *Política*, el tirano “ejerce un poder irresponsable sobre todos los ciudadanos, iguales y superiores, con vistas a su propio interés, y no al de sus súbditos; por eso contra la voluntad de estos, pues ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase” (Aristóteles 4.1295a).

Pero si el sufrimiento y el miedo que produce hacen posible que el modelo agroexportador funcione de la forma en que lo hace, los acontecimientos narrados en *El Señor Presidente* también permiten afirmar lo contrario, en el sentido de que dicho modelo económico generó las condiciones para que existiera gente dispuesta a ganarse la vida haciendo sufrir al resto y sembrar el miedo en la población.

Como tuvimos la oportunidad de apreciar más arriba, la economía guatemalteca (y centroamericana en general) se vio afectada por varios factores relacionados con la forma que adoptó la producción bananera y cafetalera. Por un lado, al estar controlada por capitales extranjeros y estructurarse verticalmente, la industria frutera hizo una contribución muy modesta al desarrollo de la economía local: la asistencia financiera, por ejemplo, era buscada en bancos norteamericanos, no en los de Centroamérica. La moneda local, por su parte, solo se utilizaba para cubrir gastos específicos, como los salarios. Con ello, buena parte del dinero terminaba volviendo a la compañía, puesto que los empleados se abastecían en sus negocios (Bulmer-Thomas 1988, 7). Además, la industria bananera estaba virtualmente exenta de pagar impuestos comerciales, tanto de importación como de exportación (Bulmer-Thomas 1988, 15). Por otro lado, dado que el Estado estaba fuertemente dominado por la élite cafetalera y sus intereses, la diversificación económica fue prácticamente nula. Esto implicó que no hubiera esfuerzos estatales serios por fomentar el desarrollo de sectores como el manufacturero: de ahí que incluso las bolsas para exportar café fueran importadas (Bulmer-Thomas 1988, 10).

En un contexto así, donde los únicos intereses que importan son los de los dueños de la industria bananera y de la élite del café, y en donde el Estado no se compromete seriamente con diversificar la economía, no es de extrañar que las personas tengan dificultades para encontrar trabajo. Precisamente en esa situación se halla el esposo de Niña Fedina, Genaro Rodas. De profesión carpintero, cuando entra en escena está cesante. Por ello, cuando Lucio Vásquez le cuenta que un ahijado del subdirector ocupó el puesto en la policía secreta que deseaba —según Vásquez, “la carrera del porvenir”—, se sienta desanimado: “había [ido] con la esperanza de encontrar trabajo” (Asturias 2014, 155).

Rodas pagará caro su deseo. A pesar de su inocencia, el Auditor lo acusará de haber sido cómplice de Vásquez en el asesinato del *Pelele*. En ese contexto, el personaje se lamenta: “¡Ay, señor, (...) no me vaya a hacer nada, yo no fui quien lo mató! Por buscar trabajo, señor..., vea lo que me pasa... Mejor me hubiera quedado de carpintero... ¡Quién me metió a querer ser policía!” (Asturias 2014, 246).

“Por buscar trabajo”, recibirá cuatrocientos latigazos. Sin embargo, “el que busca encuentra”; eventualmente, Rodas será admitido en la policía secreta porque, como le explica el Auditor, “el Señor Presidente necesita de uno que, como vos, haya estado preso un poco por política” (Asturias 2014, 347). No deja de ser significativo que su primer trabajo sea espiar a Cara de Ángel, de quien el tiránico gobernante ya ha empezado a sospechar; sin embargo, lo importante aquí es el círculo monstruoso que construye Asturias, en función del cual, la falta de oportunidades laborales que genera la combinación de un modelo cuyos beneficiarios son principalmente las compañías extranjeras y la élite cafetalera con un gobierno dictatorial convierte a los individuos en engranajes de una maquinaria de moler carne humana, en esbirros cuyo trabajo consiste en perpetuar las condiciones que impiden que la situación laboral prospere.

El hecho de que el trabajo de policía fuera mal remunerado refuerza esta situación. Cuando el general Canales huye, los agentes aprovechan la situación y saquean su casa: “de los policías, el que no llevaba a miches un galápago, llevaba un reloj de pared, un espejo de cuerpo entero, una estatua, un crucifijo, una tortuga, gallinas, patos, palomas y todo lo que Dios creó” (Asturias 204, 192). Probablemente, Asturias quería transmitir por medio del oxímoron que los agentes policiales no son más que una tropa de ladrones; sin embargo, también evidencia que su situación económica no era precisamente holgada. En *El Señor Presidente*, así, el sistema económico injustamente desigual se vale de la pobreza para

perpetuarse, en el sentido de que recluta a sus defensores entre las filas de los menos favorecidos de la sociedad¹⁹⁹.

4.2.2.3. Impotencia.

“Pero así es como se vive en el infierno. No pude, no puedo pedirte. No pude, no puedo mandar un telegrama”
(Malcolm Lowry)

Milocho, el protagonista de “¡Americanos todos!” le dice a su pareja, Alarica Powell, que los aviones norteamericanos (los que bombardearon Guatemala en 1954, en el marco del derrocamiento de Árbenz) tuvieron suerte de encontrar los volcanes dormidos. El diálogo sigue entonces así:

—O... haciéndose los dormidos, que no es igual... —aguijó Alarica, sin dejar de reír.
—Lo que pasa es que los poderosos no se ocupan de las insignificancias... ¡Tus aviones... bah: moscas pequeñas para mis volcanes... ni los despertaron!
—¿Poderosos o... impotentes? (Asturias 1984, 71).

Frente a un gobierno tiránico, los individuos están en la misma situación que los volcanes guatemaltecos: con el fin de perpetuarse, los tiranos tienden a sumir a las personas en la impotencia porque, como dice Aristóteles, “nadie emprende lo imposible, de modo que la tiranía no se derriba si no se dispone de fuerza”. Con ese fin, los tiranos buscan que las personas “no tengan fuerzas y que sean humildes” (Aristóteles 5.1314a).

¹⁹⁹ Según Martin, en la dictadura de Cabrera Estrada, la policía era incluso más importante que el ejército. La policía Secreta carecía de estructura formal: reclutaba a sus miembros en todos los sectores sociales; sin embargo, “los reclutas preferidos eran los criminales comunes”. Se trataba, además, de un trabajo muy mal pagado: en 1905 un policía ganaba solo 35 pesos al mes, insuficiente para cubrir las necesidades mínimas de una familia” (Martin 2000, 545).

En *El Señor Presidente* esta idea se expresa elocuentemente por medio de un elemento central en las representaciones de las regiones infernales, a saber, las almas de los muertos. Lo anterior se aprecia de manera clara ya con los mendigos, que refieren “con voz de *ánimas en pena* los detalles del crimen que ellos mismos habían visto con sus propios ojos” (Asturias 2014, 123); a propósito de Niña Fedina, el narrador reflexiona:

La primera noche en un calabozo es algo terrible. El prisionero se va quedando en la sombra *como fuera de la vida*, en un mundo de pesadilla. Los muros desaparecen, se borra el techo, se pierde el piso, y, sin embargo, ¡qué lejos el *ánima* de sentirse libre!; más bien *se siente muerta* (220).

En el capítulo “Habla en la sombra”, el licenciado Carvajal, el sacristán y el estudiante están encerrados en la misma bartolina donde anteriormente estuvieron los mendigos. Allí, la voz de uno de ellos se lamenta: “nos olvidaron en una tumba del cementerio viejo enterrados para siempre...” (311). Poco después, otro diálogo evidencia la representación de los presos políticos como muertos:

—¡Ay! ¡Ay! ¿Qué es esto? —gritó el estudiante—. ¡El sacristán tiene la cabeza helada como piedra de moler!
—¿Por qué lo dice?
—Porque lo estoy palpando, ya no siente, pues...
—No es a mí, fíjese como habla...
(...)
—Entonces es... ¡Entre nosotros hay un muerto!
—No, no es un muerto, soy yo... (314).

Lucio Vásquez, finalmente, que cree que ha caído en desgracia por culpa del esposo de Niña Fedina, ensaya su venganza: “como si ya tuviera al enemigo cerca, arrastraba la

mano por la sombra, sentía el pomo helado del cuchillo, y como *fantasma* que ensaya ademanes imaginativamente se balanza sobre Rodas” (322).

Como vimos en el primer capítulo, la situación de los difuntos que pueblan los reinos de ultratumba se caracteriza por la impotencia: son seres “acabados”, despojados radicalmente de la posibilidad de actuar y “cambiar el mundo”. De acuerdo con los pasajes recién citados, en términos metafóricos, Niña Fedina y el licenciado Carvajal se hallan en esa misma situación porque son considerados por el gobierno del tiránico presidente individuos peligrosos que amenazan la estabilidad del régimen. Lo mismo ocurre con el estudiante y el sacristán, a quien, según él mismo cuenta, “lo capturaron y [lo] trajeron al despacho del Director de la Policía, quien (...) mandó que [lo] pusieran en esta bartolina, incomunicado (...) por revolucionario (123).

Por medio del imaginario infernal, así, Asturias devela críticamente cuál es la situación en que se hallan aquellos que, desde el punto de vista de la dictadura, son vistos como una amenaza, como individuos que han puesto su capacidad de actuar, de introducir modificaciones en el mundo, al servicio de un fin político, a saber, el derrocamiento del Señor Presidente. Por consiguiente, son sumidos en una impotencia tan brutal que terminan pareciéndose más a los muertos que a los vivos.

4.2.2.4. Repetición.

*“De tiempo en tiempo, el Auditor repetía:
—¿Dónde está el general? ¿Dónde está el general?
La una...
Las dos...
Por fin, las tres... Su hijito lloraba...
Las tres cuando ya debían ser como las cinco...
Las cuatro no llegaban... Y su hijito lloraba...
Y las cuatro... Y su hijito lloraba...
—¿Dónde está el general? ¿Dónde está el general?”
(Miguel Ángel Asturias).*

La cuarta categoría infernal que se proyecta en la novela corresponde a lo repetitivo. Al respecto, Pailler sostiene que, en la tercera parte de *El Señor Presidente* (titulada “Semanas, meses, años”), el tiempo es de una duración indeterminada: “un temps qui s’ étire interminablement (...), un temps éternel, mais non pas immobile, puisque: ‘pasan’ et s’accumulent ‘semanas, meses y años’ (...). Le temps se répète ‘ad vitam aeternam’, comme se répètent les tourments toujours renouvelés des damnés” (Pailler 1996, 105). Robles, por su parte, ilustra que uno de los símbolos clave de la novela es el círculo por medio de la gente que, en el marco de la celebración en honor del Señor Presidente, da “innumerables vueltas (...) en el parque, lo cual aludiría “metafóricamente a una actividad cíclica, inacabable” (Robles 2008, 39). En la misma línea, Ramírez observa que la obra se estructura cíclicamente, puesto que “termina donde comienza, en el Portal del Señor” (Ramírez 2009, 37). “El tiempo (...) en que domina el tirano”, por su parte, es “cíclico y perpetuo” (46). Cardoso, finalmente, señala que, en la novela, Asturias habla “del tiempo que parece haberse detenido en la nada, en el proceso cíclico de la esperanza” (Cardoso 2017, 89).

No aportaría mucho la reproducción de los pasajes que permiten apreciar el carácter repetitivo de ciertos aspectos de la novela. Baste con señalar que, como bien señalan todos estos autores, se trata de un rasgo principal de *El Señor Presidente*. En cambio, sí es

significativo detenerse en algo que hasta ahora parece haber sido ignorado. Como señalamos más arriba, Niña Fedina es torturada para que revelara el paradero de Canales. En ese contexto, el Auditor repite recalcitrantemente al menos diez veces la pregunta “¿dónde está el general?”. Ahora bien, no solo la interrogante, sino la situación misma implica una repetición infernal. Según cuenta Las Casas, liderados por Pedro de Alvarado —“infelice malaventurado *tirano* (Las casas 2006, 61)—, cuando los españoles llegaron a la “Provincia y reino de Guaitimala”, quemaron vivos “al señor principal y otros muchos señores”, debido a que no les dieron oro. Los líderes sobrevivientes, entonces,

mandaron a toda su gente que fuesen a los españoles y les sirviesen como a señores, pero que no los descubriesen diciéndoles dónde estaban. Viénese toda la gente (...) a decir que querían ser suyos y servirles como a señores. Respondía [Alvarado] que no los querían recibir, antes los habían de matar a todos si no descubrían dónde estaban sus señores. Decían los indios que ellos no sabían dellos, que se sirviesen dellos y de sus mujeres e hijos, y que en sus casas los hallarían; allí los podían matar o hacer dellos lo que quisiesen; y esto dijeron y ofrecieron los indios muchas veces. Y cosa fue ésta maravillosa, que iban los españoles a los pueblos, donde hallaban las pobres gentes trabajando en sus oficios con sus mujeres e hijos seguros, y allí los alanceaban y hacían pedazos. Y a pueblo muy grande y poderoso vinieron (...) y entraron los españoles y en obra de dos horas casi lo asolaron, metiendo a espada los niños y mujeres y viejos (59s).

Sin duda, existen varias diferencias significativas. En primer lugar, los indígenas sí saben dónde están los caciques; Niña Fedina, en cambio, desconoce dónde se ha escondido el general Canales; en segundo lugar, con tal de proteger a sus “señores”, los indígenas están dispuestos a sacrificar sus mujeres e hijos; la esposa de Rodas, en cambio, a quien busca salvar es a su hijo, en virtud de lo cual está dispuesta a sacrificarse, cosa que se aprecia cuando le dice al Auditor: “¡(...) déjeme darle de mamar a mi muchachito; vea que está que ya no tiene fuerzas para llorar, vea que se me muere; aunque después me mate a mí!” (Asturias 2014, 226).

Estas diferencias, sin embargo, no impiden apreciar de un modo muy claro la evidente continuidad entre una y otra situación: al igual que los conquistadores españoles, los esbirros de la dictadura no respetan la vida de mujeres ni de niños: todo está permitido con tal de salvar al régimen de sus enemigos, reales o imaginarios. El suplicio de Niña Fedina, así, constituye una repetición del infierno de la conquista de “Guaitimala”, cuando los hombres de Alvarado, “cruels e infernales enemigos”, asolaron comunidades indígenas enteras porque no les decían dónde se habían ocultado sus “señores”. En ese sentido, aunque es posible compararlo con el lager nazi, en función del sufrimiento de los niños, es mucho más significativo decir que en los calabozos y bartolinas asturianas se prolonga el infierno de la conquista: en tanto que repetición de la barbarie desatada de los españoles, el sufrimiento de Niña Fedina evidencia que la dictadura problematizada por Asturias en *El Señor Presidente* implicó la perpetuación de la violencia colonial.

Lo anterior amerita dos precisiones. La primera consiste en que, como vimos en el discurso de *Lengua de Vaca*, el Señor Presidente es presentado como una suerte de apóstol del progreso, idea que se repite a propósito del “retrato de mucho gusto” que Cara de Ángel ve en la fonda donde espera a Canales. En él, aparece pintado “con ferrocarriles en los hombros, como charreteras, y un angelito dejándole caer en la cabeza una corona de laurel” (148). En ese contexto, la denuncia de la barbarie colonial persiste viene a minar el carácter supuestamente modernizante que se invoca con el fin de legitimar el régimen.

La segunda precisión deriva del hecho de que no hay que perder de vista que la brutalidad de los conquistadores no habría sido posible en la metrópoli: de acuerdo con Tzetan Todorov, los españoles descubrieron que había una diferencia entre España y sus colonias:

La “barbarie” de los españoles no tiene nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos. En la Edad Media ocurre que se corte los pechos a las mujeres o los brazos a los hombres, como castigo o como venganza; pero se hace en el país de uno, o en el país de uno igual que en cualquier otra parte. Lo que descubren los españoles es el contraste entre metrópoli y colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allí: la matanza necesita un marco apropiado (Todorov 2010, 178).

A la luz de esta explicación, lo que ocurre en *El Señor Presidente* no es simplemente una prolongación de la violencia de los conquistadores más allá del quiebre que supusieron los movimientos independentistas, sino su “desbordamiento”, por decirlo de algún modo, en la sociedad toda: esa “barbarie” que los españoles se permitían lejos del centro, lejos de la mirada del rey, los esbirros de la dictadura la ponen en práctica en el centro mismo del país, en la capital, y con la venia del mismísimo gobernante.

4.2.2.5. Desesperanza.

“No hay que dar esperanzas. ¿Cuándo entenderás que no hay que dar esperanzas? En mi casa, lo primero, lo que todos deben saber, hasta el gato, es que no se dan esperanzas de ninguna especie a nadie. En estos puestos se mantiene uno porque hace lo que le ordenan, y la regla de conducta del Señor Presidente es no dar esperanzas y pisotearlos y zurrarse porque sí.
(Miguel Ángel Asturias)

La importancia de la última categoría infernal —la desesperanza— también ha sido puesta de relieve por varios autores. De acuerdo con Pailler, en *El Señor Presidente*, el verso “Dejad, los que aquí entráis, toda esperanza” (“Infierno” 3.6) anuncia “la règle fondamentale d’un système politique” (Pailler 1996, 108). En la misma línea, Ramírez sostiene que la norma que obedecen todos los aliados del tiránico presidente es “no dar esperanzas a nadie, sino pisotear, ultrajar, torturar, eliminar a todo lo el que se le oponga” (Ramírez 2000, 58). Y en otro artículo, este mismo autor señala que “desde que entramos al texto nos alcanza la atmósfera tenebrosa y pesadillesca de quienes lo habitan, sin esperanza humana ni divina

que pueda rescatarlos (Ramírez 2009, 46). Por último, Velázquez observa que uno de los rasgos que destacan en el dictador es su “refinada crueldad psicológica, ya que gustaba de ofrecer esperanzas a sus víctimas para que su caída fuese más dolorosa” (Velázquez 2017, 353).

Ahora bien, en relación con la desesperanza, es importante apreciar que existe una diferencia bastante significativa entre lo que el régimen pretende y lo que termina ocurriendo. Esto se debe a que, si bien es cierto que la “regla de conducta del Señor Presidente” se aplica draconianamente sobre los personajes en torno a los que se desenvuelve la trama —Niña Fedina, el licenciado Carvajal y su esposa, y Cara de Ángel, que al final de la novela está precisamente “allí donde acaba toda esperanza humana” (399)—, también lo es que esa norma no impide que otros personajes alberguen esperanzas de un futuro mejor.

Lo anterior se aprecia claramente al final del capítulo “Habla en la sombra”. El sacristán ha propuesto rezar, sugerencia con la que el licenciado Carvajal está de acuerdo (a pesar de que “pasaba en su barrio de liberal y comecuras”). El estudiante, sin embargo, se interpone diciendo: “¡Qué es eso de rezar! ¡No debemos rezar! ¡Tratemos de romper esa puerta y de ir a la revolución!”. Entonces, el hombre al que antes habían confundido con un muerto, con la barba empapada en lágrimas, exclama: “¡(...) no todo se ha perdido en un país donde la juventud habla así!” (316). Posteriormente, en el epílogo de la novela, vemos libres al sacristán y al estudiante. Este último llega a su casa, donde su madre reza el rosario. Aunque todo esto implica significaciones de suyo esperanzadoras (derivadas de las ideas de juventud, libertad, vitalidad, prospección...), Ramírez lo interpreta de otra forma:

la cristiana conformidad sumerge a los personajes en otro infierno, en otro tiempo circular, interminable: el rezo repetitivo de las extensas letanías. En este sentido, el tiempo se abre en espiral concéntrica y el mundo infernal no deja esperanza de salida posible

para nadie. Pese a que dos personajes logran salir de las tumbas-cárceles no quiere decir que el texto planteé que en este infierno quede o haya alguna esperanza (Ramírez 2000, 62).

El autor concluye su artículo señalando que “en la novela de Asturias no triunfa la revolución social, política y cultural proyectada por el general Canales ni la pregonada por [el] estudiante: solo el lector se rebela (...) contra este mundo demoníaco y hace su propia revolución” (Ramírez 2000, 69). No habría nada que objetarle a esta interpretación si *El Señor Presidente* se hubiera publicado antes del derrocamiento de Estrada Cabrera, hecho ocurrido en 1920. Lamentablemente, sabemos que no fue así.

En la medida de que *El Señor Presidente* se publicó después, la evocación del infierno de la dictadura de Estrada Cabrera parece cumplir una función semejante a la que desempeña el Averno en el canto sexto de la *Eneida*. Allí, como Pike ha señalado, se narra el descenso a los infiernos de Eneas “in order to receive his vocation and gain a prophetic vision of the future—his descendants and the city he is to found—from his father, Anchises; both vocation and vision are keyed to Vergil’s own Augustan Rome (Pike 1997, 7). En la novela de Asturias, si bien no hay ningún héroe que descienda—como vimos, todos los personajes fueron *arrastrados* a las infernales mazmorras de la dictadura—, sí hay un personaje que profetiza el futuro, a saber, el hombre que se emociona hasta las lágrimas con la actitud rebelde del estudiante.

Dada la importancia que este hombre reviste en relación con la desesperanza y la esperanza, es necesario considerarlo más detenidamente. Poco antes, el personaje en cuestión había hecho una ominosa descripción de la situación política y social:

no hay esperanzas de libertad, mis amigos; estamos condenados a soportarlo hasta que Dios quiera. Los ciudadanos que anhelaban el bien de la patria están lejos, unos piden

limosna en casa ajena, otros pudren tierra en fosa común. Las calles van a cerrarse un día de estos horrorizadas. Los árboles ya no frutecen como antes. El maíz ya no alimenta. El sueño ya no reposa. El agua ya no refresca. El aire se hace irrespirable. Las plagas suceden a las pestes, las pestes a las plagas, y *ya no tarda un terremoto en acabar con todo*. ¡Véanlos mis ojos, porque somos un pueblo maldito! (316).

Al igual que Anquises (y Tiresias), el hombre hace una profecía que se cumplirá: como cuenta el propio Asturias, “el veinticinco de diciembre de 1917, a las diez de la noche, principió una serie de temblores muy fuertes que afectaron a la Ciudad de Guatemala, que se derrumbó en su totalidad” (en Martin 2000, 489). Las consecuencias sociales de la catástrofe fueron profundas:

Todo el sistema del Señor Presidente, que era un sistema bien jerarquizado, allí se requiebra, allí se acaba, porque empiezan unos y otros a tener relaciones, a hablarse, a pasar del lamento a la protesta. Surge una sociedad totalmente distinta. Entonces se desmorona poco a poco la dictadura. Se crea una relación nueva, aparecen nuevas necesidades (489).

A los ojos de los lectores, en virtud del vaticinio, el hombre se convierte en un vidente, en una autoridad capaz de predecir el futuro. Se trata de algo que resulta especialmente relevante en relación con el estudiante: si el hombre acertó en su predicción del terremoto²⁰⁰, también debe ser cierto entonces (en el momento de la lectura de *El Señor Presidente*) que “no todo estaba perdido en un país donde la juventud habla así” y, que,

²⁰⁰ Aunque sea en una nota, es importante señalar que los terremotos encarnan una significación mayor en el imaginario asturiano, relacionada con una fuerza telúrica justiciera. Esto se aprecia de manera clara en el cuento “¡Americanos todos!” (1954), en donde Milocho explica que un volcán, “sin emplear sus fuegos ígneos (...) sepultó una ciudad entera el 10 de septiembre de 1541, dos horas después de anochecido, vengándose de las crueldades de los que diezmaban las poblaciones indígenas, ahorcaban a sus caciques, humillaban a sus gentes... Y aquel otro... (...), redujo a escombros la segunda ciudad construida en otro lugar, en noviembre 1773... y aquel otro (...), no dejó piedra sobre piedra de la tercera ciudad construida en otro lugar, en diciembre de 1917...” (Asturias 1984, 79). Como vemos, en este relato, el terremoto de 1917, que marcó el principio del fin de la tiranía de Estrada Cabrera, es enfocado como la expresión de una fuerza telúrica destructiva que castiga los crímenes perpetrados por regímenes tiránicos (el de los españoles y el de Cabrera Estrada).

eventualmente, “algo” ocurrirá que implique una mejoría en la situación política y económica del país.

Pero ese “algo” no ocurrirá en la novela (que no obstante muestra al estudiante libre en el epílogo), sino en la “realidad” (sea lo que sea que esto signifique): como sabemos, después del terremoto, una insurrección derrocó a Cabrera Estrada, en 1920. Sin embargo, no parece ser esta la única revolución de la que podría estar hablando el texto: si consideramos que la novela se publicó en 1946, no es descabellado suponer que también se está refiriendo a la llamada Revolución de octubre. Si esto es correcto, entonces, como habíamos adelantado, en la novela de Asturias ocurre algo similar a lo que acontece en el Canto VI de la *Eneida*. Allí, el presente de Augusto es visualizado como “futuro”, como aquello que, según la profecía hecha por Anquises en el Averno, ocurrirá más adelante. Del mismo modo, en el capítulo “Habla en la sombra”, el proceso democrático que empezó a desarrollando tras los hechos ocurridos en octubre de 1944 aparece también como algo futuro, como algo intensamente anhelado, como aquello con lo que se esperan los condenados confinados en las infernales cárceles del régimen.

Esta concepción de las revoluciones contrasta profundamente con la visión que se tiene de ellas en *Nostramo* en *De coles y reyes*. En la novela de Conrad, son vistas desde la perspectiva de los intereses comerciales extranjeros: entre lo que denomina “cosas de Costaguana”, el capitán Joseph Mitchell “tenía como las más perjudiciales para el normal funcionamiento de su Compañía los frecuentes cambios de gobierno impuestos por las revoluciones de tipo militar” (Conrad 2016, 31). En la obra de O. Henry, las revoluciones — que, como vimos más arriba se produce en países como Anchuria igual que el caucho y la pimienta— son un pretexto para que los personajes satisfagan sus deseos de aventura o de emociones intensas: para Sabas Plácido, por ejemplo, “es un capricho (...) esto de emprender

una aventura política (...). Estrujará de esta revolución cuanta emoción pueda contener y una semana más tarde ya lo habrá olvidado todo (...)" (O. Henry 1944, 99). Lo mismo le ocurre a James Clancy, el "norteamericano de ascendencia irlandesa y tendencias cosmopolitas" (110) que, según él mismo cuenta, estuvo "en Guatemala, la caliente (...) haciendo la revolución": "sí a ese país me embarqué solo y resuelto a librarlo de un gobierno tiránico con una simple barreta por toda arma, y descargada, naturalmente²⁰¹" (111).

En *El Señor Presidente*, la revolución no es algo tan frívolo, sino de vida o muerte, es lo único capaz de devolverle el aliento a los presos políticos de la dictadura. En ese contexto la desesperanza que el tiránico presidente insiste en inocularle a la ciudadanía está al servicio de la intensificación de las esperanzas puestas en la revolución de octubre y el gobierno de Arévalo: contrastada con ella, con la oscuridad de los infernales calabozos donde eran encarcelados los enemigos del régimen, la potencia con la que brilla el anhelo de un gobierno auténticamente democrático se torna aun mayor.

²⁰¹ El epígrafe de *Tiempos recios* es una cita de Churchill: "I'd never heard of this bloody place Guatemala until I was in my seventy-ninth year". Su desconocimiento, sin embargo, no se compara con el de Clancy, que, según dice, siempre confunde Guatemala con Kamchatka, región situada "al Norte de Siberia, por las regiones árticas" (111).

Capítulo V: El infierno en *Pedro Páramo*

5.1. El “milagro mexicano”.

Ni el radicalismo de Cárdenas ni el derechismo de Alemán: el gobierno mexicano se ubica en el espacio puro, vacío e ilocalizable del centro. Desde allí dirime, obsequia, advierte, cumple funciones de árbitro y padre benévolo de todos los mexicanos sin distingos de clase o de ideología, levanta el templo de la Unidad Nacional, iglesia que distribuye hostias a unos cuantos, tacos a la mayoría, sermones idénticos a todos, excomuniones a los descontentos, absoluciones a los arrepentidos, conserva el paraíso a los pudientes y se los promete a los desheredados. Tal es el estilo oficial de la década: el del régimen clásico presidido sucesivamente por Ruiz Cortines y López Mateos”.
(Carlos Fuentes)

En el prólogo a las *Obras completas* de Juan Rulfo de la Biblioteca de Ayacucho, Jorge Ruffinelli sostiene que su lectura requiere considerar dos momentos de la historia de México: “los últimos años de la Revolución Mexicana” y “los períodos presidenciales de Miguel Alemán (...) y Adolfo Ruiz Cortines” (Ruffinelli 2009, 13). En relación con el segundo momento, Ruffinelli afirma que

Cuando *El Llano en llamas* y *Pedro Páramo* se publicaron a mediados de la década del cincuenta, México había cumplido un largo camino desde los inicios de la Revolución y esta ya estaba institucionalizada en los mecanismos del poder. Ambos libros aparecen en el período presidencial de Ruiz Cortines (1952 – 1958), pero la época ya estaba señalada por el directo antecedente del alemanismo (1946 – 1952), que no solo adoptó una doctrina desarrollista, también alentó las inversiones extranjeras y una muy grande centralización estatal (17).

En la misma línea, Cristina Rivera Garza asevera que la vida de Juan Rulfo estuvo “marcada por el así llamado Milagro Mexicano de corte alemanista” (Rivera 2017, 14): “su contexto vital, su contemporaneidad, no fue ni la Revolución Mexicana de 1910 ni la Guerra Cristera de 1926 – 1928, sino el proceso de modernización de tintes claramente urbanos de mediados de siglo” (95).

El llamado “milagro mexicano” corresponde al período que se extiende aproximadamente entre 1940 y 1970. Se le denomina así por el impresionante desempeño macroeconómico que tuvo el país: mientras que el promedio de las tasas de crecimiento anual fue del 6,4%, el PIB per cápita se duplicó entre 1950 y 1973. En aquel período, también experimentó un incremento sorprendente la producción industrial —debido a las docenas de corporaciones multinacionales que instalaron en México sus plantas de ensamblaje— y la producción agrícola —que se modernizó gracias a nuevas técnicas de plantación y regadío (Joseph y Buchenau 2013, 156)—. Esto último fue posible porque, entre 1935 y 1960, el gobierno mexicano ofreció atractivos incentivos para la aparición de grandes granjas comerciales. Entre ellos, figuran precisamente masivos proyectos de irrigación y de construcción de redes de carreteras rurales. Asimismo, las leyes sobre tenencia de tierra fueron modificadas para favorecer a productores comerciales privados (Hansen 1980, 60).

Los orígenes del “milagro mexicano” se remontan a la administración de Manuel Ávila Camacho (1940 – 1946). Durante su sexenio, fomentó el desarrollo de la industria mexicana gracias a un clima económico y político favorable: en efecto, la Segunda Guerra Mundial hizo que el precio de las exportaciones mexicanas se disparara, lo que permitió financiar estímulos para la industrialización. El sector manufacturero también se vio favorecido por la entrada en la guerra de Estados Unidos, puesto que la producción se dirigió al abastecimiento de este país vecino²⁰² (Joseph y Buchenau 2013, 144).

El contexto en que le tocó gobernar al sucesor de Ávila Camacho, Miguel Alemán Valdés —también conocido como “el cachorro de la Revolución”—, no fue tan favorable.

²⁰² Como señala el narrador de *Las batallas en el desierto* (1981) de José Emilio Pacheco, por aquellos años, “todo fue producción militar”. Por eso dice “los niños de la Segunda Guerra Mundial no tuvimos juguetes” (Pacheco 2019, 28).

En 1947, Rulfo escribió en una carta a Clara Aparicio: “estamos viviendo el tiempo de las vacas flacas, cuando los pobres son más pobres, y a los ricos se les merma su riqueza” (Rulfo 2000, 166). Por aquellos años —específicamente, entre 1946 y 1950—, la combinación de la caída de los precios de las exportaciones mexicanas con altos niveles de inflación y desempleo golpearon severamente la economía. Todo esto, sin embargo, no fue óbice para que el objetivo de la administración de Alemán siguiera siendo la industrialización de México. Con ese fin, su gobierno adoptó una estrategia de desarrollo económico en la que se buscaba que el Estado guiara a la nación fuera de la depresión de postguerra (Joseph y Buchenau 2013, 154s).

El presidente que gobernaba cuando se publicó *Pedro Páramo*, Adolfo Ruiz Cortines, siguió el camino trazado por sus predecesores. Juntos, como ya hemos dicho, integran aquel período que se conoce como el “Milagro Mexicano”. De acuerdo con Hansen, la estrategia que hizo posible un desempeño macroeconómico tan impresionante dependía de la capacidad del sector privado para responder a los incentivos estatales por medio del ahorro y la inversión (Hansen 1980, 64). El resultado fue que quien cosechó los frutos del crecimiento económico correspondió principalmente al empresariado mexicano.

Las políticas y programas gubernamentales que estaban destinadas a promover el desarrollo económico enriquecieron grandemente a las élites políticas y agroindustriales. Sin embargo, como veremos más adelante, en general, se hizo muy poco por asegurar el bienestar de la gran mayoría de la población mexicana. Esto se debió a que las medidas económicas adoptadas implicaban altas utilidades, bajos salarios, ahorro forzado por medio de la inflación, impuestos regresivos y un gasto público concentrado principalmente en proyectos relacionados con el aumento de la producción económica, en desmedro de programas sociales (Hansen 1980, 164).

5.2. *Pedro Páramo* y el “milagro mexicano”.

“(…) y al mismo tiempo para más o menos decir que los milagros no existen, claro que sin decirlo directamente. Yo no sé si realmente sea milagrosa la Virgen de Talpa, pero más de cuarenta millones de mexicanos creen que sí”.
(Juan Rulfo).

Que Juan Rulfo adoptó frente a Revolución y sus mitos una postura crítica corresponde a algo que ha sido ampliamente observado por diversos autores. Gordon Brotherston, por ejemplo, asevera que, para Rulfo, “el fracaso de sucesivos gobiernos mexicanos en adelantar programas revolucionarios en el campo es una causa de ira” (Brotherston 1997, 914). José Carlos González Boixo, por su parte, sostiene que “el mundo que describe Rulfo es el mundo fallido de la Revolución”. Esto se debería, entre otras razones, a que la “distribución de tierras que [los campesinos] esperaban fue más difícil de lo que parecía”, de ahí que “esos campesinos, protagonistas de sus narraciones, (...), seguirán empobrecidos”. Por ello, Rulfo no es precisamente “un cantor de las glorias de la Revolución”: en sus relatos, la frustración experimentada por los personajes es origen de “duras críticas a un gobierno, nombrado así, genéricamente, sin que se aluda a si es antes o después de la Revolución, pues para ellos nada ha cambiado” (González Boixo 1997, 652; 653). De manera similar, Evodio Escalante opina que los relatos de Rulfo demuestran el fracaso de la Revolución “hecha gobierno” por medio de “la persistencia de la miseria, la incapacidad de la sociedad para proporcionar empleo y un nivel de vida decoroso a los individuos que la componen” (Escalante 1997, 671). En sintonía con las opiniones reproducidas, Carlos Monsiváis estima que Rulfo es heredero de esa rama de la narrativa mexicana que “ve con rechazo y amargura a la Revolución”, que comprende que el “intento liberador fracasó, los mejores murieron y los peores quedaron en la cima”; de ahí que, “en el

mundo rulfiano, la revolución poco significa y poco altera” (Monsiváis 1997, 938). Lo que sostiene Felipe Garrido es especialmente importante en relación con nuestra interpretación:

Desvanecido el sueño que había generado la efervescencia regeneradora que siguió a la Revolución, sobrevino el desengaño: el país quedó sujeto a un nuevo equilibrio de fuerzas, una nueva modalidad de servidumbre, una nueva burguesía (...). Para un espíritu sensible, como el de Rulfo, esto no podía quedar disfrazado por los oropeles desarrollistas desplegados durante los regímenes presidenciales de (...) Ávila Camacho (...) y (...) Alemán (...). Sobre el carácter de su obra pesa tanto o más la circunstancia de este momento que la de sus años infantiles (en Klahn 1997, 527).

Por último, Chandra Bhushan ha señalado que, al igual que Azuela, Rulfo manifiesta “su pesimismo ante la época revolucionaria pero más ante la posrevolucionaria²⁰³” (Bhushan 2011, 101).

La problematización de las consecuencias de la política económica impulsada por los gobiernos priistas se realiza a través de lo que John S. Brushwood describe como una “esencialización” de la realidad de México: por medio de una apreciación que va más allá de las características superficiales, se trasciende el regionalismo (lo meramente local). A través esta “esencialización”, aquello que es específico, regional, se hace comprensible en términos generales (Brushwood 1989, 39). De manera similar, González Boixo explica que la estrategia que subyace en *Pedro Páramo* consiste en un proceso de simbolización: Comala es un símbolo que representa “en su grado extremo el estado de penuria en que Rulfo sitúa a unos personajes que, en su mayoría, son campesinos” (González Boixo 1997, 652)²⁰⁴.

²⁰³ Esta sucinta exposición de las ideas de autores que sostienen que Rulfo asumió frente a la Revolución Mexicana y su posterior institucionalización una postura crítica no debe impedir apreciar que, como ha señalado Norma Klahn, la obra rulfiana, “aunque implícitamente crítica de la opresión, no cae en literatura de denuncia” (Klahn 1997, 521).

²⁰⁴ En este sentido, *Pedro Páramo* se parece bastante a la *Antología de Spoon River* (1915) de Edgar Lee Masters, poemario que, según Jesús López Pacheco, “es el ‘microcosmos’ ‘antologizado’ para describir el ‘macrocosmos’ del país entero y, quizá, de la vida en general” (López 2019, 12). La relación con la *Antología de Spoon River* no tiene nada de antojadiza: uno de los borradores de *Pedro Páramo* tiene como epígrafe un

5.2.1. Los infiernos del “milagro mexicano”.

“Jesús les dijo: ¿Cuántos panes tenéis? Y ellos dijeron: Siete, y unos pocos pececillos. Y mandó a la multitud que se recostase en tierra. Y tomando los siete panes y los peces, dio gracias, los partió y dio a sus discípulos, y los discípulos a la multitud. Y comieron todos, y se saciaron; y recogieron lo que sobró de los pedazos, siete canastas llenas. Y eran los que habían comido, cuatro mil hombres, sin contar las mujeres y los niños”
(Mateo 15, 34-39).

La presencia en *Pedro Páramo* de elementos propios de las representaciones de las regiones de ultratumba, de los reinos infernales, ha sido ampliamente examinada. González Boixo, por ejemplo, señala que, entre los distintos medios que le permitieron a Rulfo superar “los cauces realistas y tradicionales de la novelística anterior”, ocupa un lugar destacado el uso de un “mundo fantasmal” (González Boixo 1997, 651); por su parte, Carlos Fuentes sostiene que *Pedro Páramo* puede ser vista “como una visita a la tierra de la muerte” (Fuentes 1997, 933). Anthony Stanton, finalmente, afirma que en la novela de Rulfo se da la continua irrupción “del mundo de los muertos (...) en lo que el lector cree ser, al menos en la primera parte, el mundo de los vivos” (Stanton 1997, 964).

Otro aspecto que la crítica ha puesto de relieve es el carácter “transmundano” de la temporalidad en *Pedro Páramo*. Así, Yvette Jiménez de Báez repara en que la muerte no es el fin, sino el comienzo de “un tiempo de espera que comparten los que aguardan el mundo porvenir” (Jiménez 1997, 692); Carlos Fuentes, por su parte, sugiere que, en esta novela, la experiencia temporal está determinada por “el tiempo eterno e inmóvil de la muerte: un instante sin fin” (Fuentes 1997, 935).

Los habitantes de este mundo fantasmal que es Comala, de este *ghost town*, como dice Hugo Rodríguez-Alcalá, son ánimas en pena. Estas entidades, según Escalante, “son la

verso del poema de Lee Masters. Su influencia, por lo demás, es evidente: se trata de una sucesión de epitafios en los que los muertos “narran” su vida y, de paso, critican diversos aspectos de la sociedad norteamericana.

noción más impresionante, y también la más fundamental, en la escritura de *Pedro Páramo*” (Escalante 1997, 682): en esta novela, “los personajes ‘reales’ son sustituidos por *ánimas en pena*. La comunidad, aniquilada en el plano de lo real, se recupera en el trasmundo de los espíritus” (681). Similarmente, José Pascual Buxó escribe que Comala es el “receptáculo” donde penan “unas ánimas dañadas” (Buxó 1997, 712). Comala es, en fin, “un pueblo muerto, donde los personajes [vagan] o se [confiesan] desde sus tumbas, anclados en ese único tiempo que es la eternidad” (Monsiváis 1997, 941).

Aparte de las ánimas que penan en Comala, en virtud de una creencia de raíz popular, existe en *Pedro Páramo* lo que podría considerarse como “otro tipo” de muerto: se trata de los cadáveres sin alma que, como Boixo ha observado, conservan ciertas “características de ‘vivientes²⁰⁵’” (González Boixo 1997, 659).

La crítica no ha logrado resolver si el “ámbito simbólico” de Comala corresponde al infierno o al purgatorio. González Boixo se inclina por la primera opción: Comala es un pueblo “convertido en una imagen del infierno” (Boixo 1997, 652), “un pueblo calcinado,

²⁰⁵ “Después de la muerte” ayuda a imaginar mejor en qué consiste este otro tipo de muerto. En él, un difunto cuenta que, tras ser “enterrado vivo, a medio morir” y experimentar un odio muy intenso, “se quedó con su alma, en la oscuridad de la muerte”. Entonces, creyó “estar en el infierno (...). Entré en agonía como si entrara en el infierno, al fuego intenso y eterno de que nos hablan en la tierra. Cada insignificante poro de mi carne ardía en su propia lumbre. Se convirtieron en cenizas mis huesos y yo seguía agonizando, consciente de la vida corporal, entendiendo mi proceso destructivo; pero viviendo aún como vive un ser humano. Una fuerza interna me dolía, se afianzaba y golpeaba contra las paredes ya deshechas, y caí exhausto, exánime, como si al fin hubiera encontrado el descanso. Pero el descanso del alma está en el infierno o en el cielo, pero no en el cuerpo humano. Eso que para los humanos es el purgatorio, es solo la prisión del alma por el cuerpo” (Rulfo 1995, 31). En este relato poco conocido de Rulfo, subyace una concepción del ser humano que implica una distinción entre lo que podríamos describir como una conciencia, un yo, una subjetividad capaz de sentir y recordar, por una parte, y, por otra, el alma, que abandona el cuerpo cuando la persona muere. El medio a través del cual el alma es “expulsada” es el llanto. Por eso, el narrador aconseja que, “cuando vayan a morir, lloren”; de lo contrario, “sufrirán en todo el más duro e insoportable dolor que les es dado al hombre” (31). Precisamente, esto fue lo que le ocurrió al difunto, que, cuando agonizaba, lloró a destiempo y, por tanto, sufrió tanto que, como leímos más arriba, pensó que estaba en el infierno. Ahora bien, lo interesante es que, una vez que el alma abandona el cuerpo, el yo del difunto, aunque deja de sentir (puesto que la “parte” sentiente, es decir, el alma, fue expulsada), sigue estando, sigue habiendo una conciencia cuyo contenido consiste en “malos recuerdos” (30).

semejante a un infierno” (660). En la misma línea, Julio Ortega observa que “en este infierno [que es Comala] los muertos están presos, encadenados al lugar”, donde “prolongan el sufrimiento de sus vidas”. Este infierno, sin embargo, no sería religioso, puesto que “los muertos de Comala no lamentan el no estar en algún cielo cristiano: lamentan sus propias vidas”. Por consiguiente, “el infierno es (...) la misma vida que determina este más allá de la muerte” (Ortega 2010, 10). Rodríguez-Alcalá desarrolla una interpretación mucho más específica: el pueblo infernal de Comala se construye sobre la base del “arquetipo dantesco” (Rodríguez-Alcalá 1997, 773):

Sin duda el *Inferno* de Dante es el arquetipo configurador del mundo de *Pedro Páramo*; lo es inequívoca e incuestionablemente. (...). Los personajes de Rulfo (...) son, en rigor, sombras, espíritus como los condenados de Alighieri, prisioneros en su infierno por toda la eternidad (775).

De acuerdo con este crítico, al igual que el “Infierno” de Dante, la novela de Rulfo trata sobre “el *status animarum post mortem*, y el suplicio que el escritor les atribuye, consiste en el recordar incesante de la vida pasada, llena de frustraciones y de culpa”. Por esta y otras razones, para Rodríguez-Alcalá, *Pedro Páramo* puede ser descrita “como una moderna versión del infierno. Acaso la más ‘fiel’”²⁰⁶ (776).

No todos los críticos estarían de acuerdo con esta interpretación. De hecho, hay quienes incluso niegan que Comala sea una imagen del infierno. Ángel Alzaga, por ejemplo, lo descarta de manera categórica, no solo porque allí no hay seres demoníacos —y “el diablo

²⁰⁶ En una charla con estudiantes caraqueños, Rulfo se refirió a este tipo de lecturas: “hay un señor (...) que hizo un libro y encontró una serie de mitologías, relacionadas hasta con Dante, con el Infierno de Dante. Le fue remal haciendo esta tesis y yo creo que no tiene razón en lo que dice: se le pasó la mano. Hay algunos mitos, sí, pero no tantos como para hablar de la mitología romana y de Ulises, ni nada de eso” (Rulfo 1997, 459). Ahora bien, en otra parte, el propio Rulfo reconoció que, frente a los estudiantes venezolanos, lo que respondió “fue una serie de mentiras” ... (en González Bermejo 1997, 467).

o los diablos pueblan toda referencia literaria o gráfica al infierno en el imaginario católico”—, sino también porque, desde la perspectiva de la doctrina tradicional católica, el infierno se distingue “por lo definitivo de sus penas”, “y es precisamente esa característica la que falta en las referencias que se hacen al más allá en el texto de *Pedro Páramo*” (Alzaga 2010, 79 – 81). Para Alzaga, el espacio escatológico que realmente incide en la adecuada comprensión de la novela no es el infierno, sino el “lugar que la tradición católica llama purgatorio”, es decir, el espacio transmundano “donde se realiza [el] intercambio entre sufrimiento y culpa” (81). Antes de Alzaga, Escalante ya había dicho que Comala terminó convirtiéndose “en un pueblo fantasma, en una suerte de purgatorio habitado por los espíritus de los muertos” (Escalante 1997, 679). En la misma línea, a Buxó le “parece evidente (...) que el ámbito simbólico que corresponde a los personajes de *Pedro Páramo* no es otro que aquel canónico lugar subterráneo en que las almas de los pecadores deben acrisolarse en el ‘fuego purificador’ antes de alcanzar la bienaventuranza” (Buxó 1997, 714s), donde “quizá [la] mayor pena resida en [la] actividad moral de la memoria” (15). Para este crítico, así, Comala sería una suerte de purgatorio porque sus fantasmales habitantes se hallan expiando las faltas que cometieron en vida por medio de una pena que consiste en recordar sus pecados.

Ahora bien, así como se ha negado que Comala sea un infierno, también se ha impugnado su asociación con el purgatorio. Amancio Sabugo, por ejemplo, si bien afirma en un principio que el pueblo en cuestión “es un purgatorio por donde merodean las ánimas”, un lugar donde “las ánimas visitan a los vivos para pedir ayuda” (Sabugo 1985, 419), casi al final de su ensayo señala que “Comala no es un purgatorio donde se exculpen pecados veniales. En el purgatorio hay arrepentimiento y esperanza. En Comala se respira fatalismo” (431). Como se puede apreciar, aunque no niega de manera rotunda que sea un purgatorio,

Sabugo destaca que dos elementos clave (la contricción y la esperanza) han sido reemplazados en Comala por algo más bien propio del infierno (a saber, la fatalidad).

Cuando Sylvia Fuentes entrevistó a Rulfo, le preguntó: “qué es el mundo de *Pedro Páramo*: ¿el mundo de los muertos o el infierno?”. Rulfo le contestó: “pues, no te sabría decir exactamente qué es. Tiene tantas interpretaciones que a veces yo encuentro cosas que no había descubierto al principio” (Fuentes 1997, 470). Tal vez lo más prudente sea seguir a Rulfo y renunciar a señalar cuál es *exactamente* el “ámbito simbólico” de Comala e intentar ver de qué manera operan en la novela diversos “ámbitos simbólicos” cuya injerencia puede inferirse a partir del texto. Desde esta perspectiva, lo más prudente parece ser adoptar una postura semejante a la de Marina Martín, que ve en Comala una mezcla del infierno y del purgatorio, debido a que “es muy probable que estas dos lecturas coexistan sin perder ninguna de ellas validez o legitimidad” (Martín 2001, 134).

Por una serie de razones, este planteamiento parece explicar más acertadamente lo que ocurre en *Pedro Páramo*. El primer argumento tiene que ver con las significaciones que el purgatorio asume en la narrativa rulfiana. En “Luvina”, el protagonista dice: “San Juan Luvina. Me sonaba a nombre de cielo aquel nombre. Pero aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio” (Rulfo 2016, 207). Si en el imaginario de Rulfo el purgatorio aparece asociado a lo decadente, lo muerto, lo despoblado, lo silencioso y lo vacío, entonces, Comala, que reúne e incluso intensifica todas esas características, también debería ser caracterizado de tal forma.

Ahora bien, es importante precisar cuál es la versión del Purgatorio que parece proyectarse en el imaginario rulfiano. Ciertamente, Comala no se asemeja mucho al purgatorio de la *Divina comedia*, donde aparece descrito como una ciudad fortificada que se formó con la tierra que Satán desplazó en su caída desde el cielo. Allí, tiene la forma de una

montaña cónica y, por tanto, es lo contrario del infierno, que es una concavidad vacía. La montaña es tan alta que se eleva por sobre el reino sublunar de germinaciones y corrupciones, de ahí que sea un lugar inmutable y eternamente fértil (Schnapp 1998, 193).

El “ámbito simbólico” de Comala parece corresponder a otra versión del purgatorio, una relacionada con las creencias de los pueblos que, por decirlo de algún modo, le sirvieron a Rulfo de inspiración. Refiriéndose a ellos, nuestro autor señaló que eran “muy reaccionarios, (...) con ideas muy conservadoras, fanáticos” (en Roffé 1992, 14). En otro lado, Rulfo dijo que en esos pueblos todavía “hablan el lenguaje del siglo XVI” (en González Bermejo 1997, 464). Es muy probable que sus ideas relacionadas con el purgatorio hayan incluido elementos que también se remontan a esa época. En aquel entonces, las características más importantes del purgatorio derivaban

del lugar del cual fue originario: el infierno. De allí procede su ubicación subterránea y su naturaleza cavernosa, oscura y húmeda. Los monjes carmelitas, que vivían obsesionados con el purgatorio, por ejemplo, lo ubicaban “en las entrañas de la tierra, no lejos del centro y cerca del infierno. En el que no llega luz alguna de ninguna estrella... Dios dejó el calor [del fuego] pero quitó la luz para que permaneciese el purgatorio como tierra de tinieblas (von Wobeser 2015, 155).

Nos hemos querido extender en la cita anterior porque los temores de los carmelitas de “Nueva España” permiten fundamentar mejor que es esta versión del purgatorio la que parece corresponder al “ámbito simbólico” de Comala, pueblo que, como le dice Abundio a Juan Preciado, también “está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del Infierno” (Rulfo 2015, 75).

Un aspecto significativo del problema que estamos intentando resolver está relacionado con la definición misma de purgatorio. De acuerdo con Jacques Le Goff, cuando se fija como creencia de la cristiandad (por allá por los siglos XII y XIII), el purgatorio

correspondía a “un más allá intermedio en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acortarse gracias a los sufragios —a la ayuda espiritual— de los vivos” (Le Goff 1989, 14). Entre los distintos factores que hacen que el lugar en cuestión sea “intermedio”, importa aquí el espacial. El purgatorio

se desliza y se extiende entre el Paraíso y el Infierno. Pero la atracción de los dos polos se ha ejercido por largo tiempo también sobre él. A fin de llegar a existir el Purgatorio, (...) tendrá sobre todo que despegarse del Infierno, del que seguirá siendo durante mucho tiempo un departamento poco distinto, la *gehena superior*. (...) al final el Purgatorio no llegará a ser un intermedio verdadero ni perfecto. Como reservado a la purificación completa de los futuros elegidos, se inclinará hacia el Paraíso. Un tanto dislocado, no se situará en el centro sino en una posición vacilante desviada hacia lo alto²⁰⁷ (16).

A partir del Concilio de Trento (1545), en el marco de la Contrarreforma²⁰⁸, el purgatorio fue alejándose cada vez más del infierno y acercándose al cielo. El lugar en cuestión, así, “fue considerado entonces antesala del cielo”; en este contexto, “se fortaleció la creencia de que la Virgen y los santos descendían a él para apoyar y consolar a las almas. Las penas ya no se concibieron primordialmente como castigo sino como purificación” (von Wobeser 2015, 158). También se creía que los ángeles de la guarda entraban al purgatorio para consolar a las almas penitentes y que la sangre de Cristo tenía el poder de apagar las llamas del Purgatorio (171). Todos estos factores, sumados a la conciencia de que “ya estaban

²⁰⁷ Un documento importante de la tendencia a separar el purgatorio del infierno corresponde a *De resurrectione* de Alberto Magno 1193/1206 – 1280). En él, si bien es “un lugar situado cerca del Infierno”, el purgatorio no es un lugar tan terrible como aquel: en opinión de Alberto Magno, “las almas del Purgatorio no sufren las penas inferiores porque se benefician de la luz de la fe y de la luz de la gracia; lo que les falta en cambio es, provisionalmente, la visión beatífica, pero semejante privación no debe asimilarse a las tinieblas exteriores” (Le Goff 1989, 296). Y es que, para Alberto Magno, fue decisivo diferenciar ambos lugares: en *De resurrectione*, “el Purgatorio es un intermedio descentrado, vuelto hacia el bien, lo alto, el cielo y Dios. Porque el mal que implica es un mal venial, no mortal, mientras que el bien, como todo bien, es el de la gracia” (298).

²⁰⁸ Dentro de la lucha contra el avance del protestantismo, la Iglesia Católica le confirió una gran importancia al purgatorio, sitio cuya existencia negaban los protestantes (Lugo 2009, 249); para Lutero, el purgatorio era “el tercer lugar”, dado que “este más allá ‘inventado’ no se encontraba en la Escritura” (Le Goff 1989, 9).

glorificadas y se encontraban a un paso del paraíso”, hacían que se creyera que las ánimas “toleraban sus penas con paciencia y resignación²⁰⁹” (167).

Ha sido necesario detenerse tanto en describir la inclinación del purgatorio hacia el cielo porque ayuda a entender por qué algunos críticos han señalado que el “ámbito simbólico” de Comala es el infierno y por qué también otros han negado que sea el purgatorio: como acabamos de ver, tradicionalmente, la balanza de este lugar se inclina del lado del cielo, no del infierno; esto, sin embargo, no ocurre en *Pedro Páramo*, en donde todos aquellos elementos que expresan el nexo entre el purgatorio y el cielo están ausentes. En consecuencia, el “ámbito simbólico” que se puede inferir es un purgatorio inclinado hacia el infierno; aquello que proyecta su sombra en Comala es un purgatorio infernal.

Lo recién afirmado no equivale a decir que el pueblo en cuestión *es* el purgatorio. La presencia de las ánimas que penan allí no debe inducir a tal error: como veremos más adelante, la creencia en torno a dicho lugar escatológico contempla la idea de que las almas de los muertos pueden aparecerse en la Tierra para pedirles favores a los vivos. Su presencia, por tanto, no significa que Comala sea el lugar donde están purificándose.

Rulfo no fue el primero en “inclinarse” el purgatorio hacia el infierno. Antes de que, en el marco de la Contrarreforma, la balanza se cargara del lado del cielo, se había dado lo que Le Goff llama “infernalización del purgatorio”. En este fenómeno, dos aspectos parecen haber sido especialmente significativos. En primer lugar, la influencia de San Agustín, que definió muy rigurosamente el fuego de purgación y sus características: “se aplicará a un pequeño número de pecadores, será muy doloroso, será una especie de infierno temporal

²⁰⁹ Invitamos a buscar en Internet “pinturas de ánimas”, género pictórico muy cultivado en el mundo novohispano. Quien lo haga encontrará imágenes en las que se puede apreciar todo lo descrito: la proximidad del purgatorio y el cielo expresada por medio de escaleras, santos, vírgenes y ángeles que descienden a las almas del purgatorio para asistirles y reconfortarlas, etc.

(...), infligirá sufrimientos superiores a cualquier dolor terreno imaginable” (Le Goff 1989, 100). El otro aspecto corresponde a la pastoral del miedo, que hizo que el purgatorio basculara del lado del infierno (237). Le Goff ilustra esta tendencia por medio de los *exempla* de un inquisidor dominico del siglo XIII, Esteban de Borbón. En ellos, “la atmósfera del Purgatorio ha cambiado. Ya no es de esperanza, sino la del temor” (356); con él, “estamos en un cristianismo del temor, en el que el Purgatorio queda embutido en un contexto de temor escatológico que orilla muy cerca del Infierno” (357).

Ahora bien, Rulfo no es un teólogo ni un predicador inquisitorial, sino un novelista. Su “infernalización” del purgatorio, por tanto, seguirá caminos bien distintos de los de San Agustín y de Esteban de Borbón, sendas relacionadas con la tradición literaria que se teje en torno al infierno, con el aprovechamiento de las imágenes que, a lo largo de los siglos, han ido envolviendo las regiones infernales²¹⁰. Su fin, además, no consiste en salvar almas por medio del miedo, sino develar de un modo crítico aspectos siniestros de aquello que, algunos años después, se conocería como el “milagro mexicano”: cuando se publicó la novela, para los estándares regionales, el comercio y la industria de México eran mucho mejores; en consecuencia, se consideraba que el país era un líder del llamado Tercer Mundo (Brushwood 1989, 55). Contra esa impresión, como intentaremos demostrar en las siguientes páginas, por medio de las categorías asociadas a las representaciones infernales, la obra de Rulfo se presta para explorar críticamente la otra cara de la modernización que llevaron a cabo ciertos

²¹⁰ Puede intuirse que también influyeron las creencias personales del autor en la “infernalización” del purgatorio que encontramos en *Pedro Páramo*. En una carta de mayo del cuarenta y siete, Rulfo le pregunta a Clara Aparicio en ese tono de broma tan frecuente entre los enamorados: ¿acaso no sabes que existe un Purgatorio lleno de llamas a un paso nada más de la condenación eterna, para las muchachitas que dicen mentiras?” (Rulfo 2000, 94). En otra misiva, Rulfo le dice a Clara que para ella quiere “todo lo que hay en el mundo y en el Cielo, pero nada de lo que hay en el Purgatorio” (172). Pareciera ser que, en la imaginación de nuestro escritor, el purgatorio ha ocupado el lugar del infierno. ¿Será que lo ve como una suerte de infierno provisorio?

gobiernos mexicanos, una modernización que, por decirlo de algún modo, fue bien poco milagrosa. De acuerdo con William Dewar, un milagro es una obra de la gracia divina que busca la redención del mundo y la realización de su destino eterno (Dewar 1904, 244). Por el contrario, las políticas económicas que permitieron alcanzar impresionantes cifras macroeconómicas fueron impulsadas por gobiernos que, al mismo tiempo, *condenaban* a la pobreza y al olvido a una parte del mundo rural de México.

5.2.1.1. Verticalidad.

“Fácil es el sendero que desciende al Hades, y siempre encontrarás abiertas las puertas de Plutón, pero difícil es el retorno, pues se halla amenazado por oscuras selvas, amenazado por la corriente del Cocito, por sus calas y torbellinos, y solamente lo logran aquellos que, coronados de virtud o de sangre divina, son caros a Júpiter”
(Hermann Broch).

La idea de que en *Pedro Páramo* el imaginario infernal se presta para problematizar la modernización impulsada por una sucesión de gobiernos priistas se basa ante todo en el lugar que ocupa Comala en el eje vertical simbólico asociado a la Revolución y sus mitos. De acuerdo con Reséndiz, uno de estos mitos tiene que ver con “una “imagen de futuro” que se nutre de ideas como “progreso” y “justicia social”. Su fundamento corresponde a la “idea de un proceso revolucionario unitario que logró refundar el orden social y político sobre nuevos principios”. Su función más importante consiste en legitimar al PRI, dándole “unidad a la diversidad política, ideológica y faccional que ella misma significó como hecho histórico” (Reséndiz 2005, 140).

La mitificación de la Revolución Mexicana fue acompañada por una campaña cultural —Joseph y Buchenau hablan de una “revolución cultural”— cuyo objetivo era construir un nuevo Estado, lo que exigía ganarse antes los corazones de los mexicanos comunes y

corrientes (Joseph y Buchenau 2013, 107)²¹¹. Con ese fin, se buscaba fomentar los valores nacionales y una versión oficial de la Revolución (114). Se trataba de algo ineludible porque los gobiernos seguían presentándose a sí mismos como revolucionarios, a pesar de que postergaban la reforma social. Esta contradicción entre discurso y comportamiento, en palabras de Leonard Folgarait, “made it necessary for the scales to tip in favor of propaganda in order to legitimise policy” (Folgarait 1991, 18).

Entre las distintas expresiones que conforman lo que Joseph y Buchenau llaman “la revolución cultural auspiciada por el Estado” (109), ocupan un lugar destacado los monumentos públicos²¹². Uno de ellos es el Monumento a la Independencia. Coloquialmente conocido como “El Ángel”, esta construcción forma parte esencial de la identidad cultural y política de México. Su instalación tuvo lugar en 1910, en el marco de las distintas actividades desplegadas por el gobierno de Porfirio Díaz para celebrar el centenario. De acuerdo con Seth Dixon, este monumento es un símbolo de nacionalismo, sofisticación y modernidad; un recordatorio de un pasado victorioso y un faro que guía hacia un futuro más promisorio²¹³ (Dixon 2010, 120).

Algunos gobiernos optan por destruir los símbolos establecidos por regímenes autoritarios precedentes. En el 2010, por ejemplo, en la pequeña ciudad de Gori, Ucrania, se

²¹¹ En 1934, Plutarco Elías Calles pronunció en Jalisco un célebre discurso conocido como el *Grito de Guadalajara*. En él, el Jefe Máximo dijo: “La revolución no ha terminado (...). Es necesario que entremos en un nuevo período, que yo llamaría el período revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución (...) porque el niño y el joven pertenecen a la comunidad [y la Revolución debe] desterrar los prejuicios y formar la nueva alma nacional” (en Martínez 2004, 83).

²¹² Su importancia se debe, entre otras razones, a que su mensaje podía llegar a las personas analfabetas.

²¹³ El lema de la dictadura de Porfirio Díaz era “Orden y progreso”. Mientras que el progreso representaba el objetivo trascendental de la modernidad, el orden hacía referencia a los medios para llegar hasta allí (Joseph y Buchenau 2013, 19): el progreso era “la idea rectora de la ideología porfirista”, la idea situada “en la base de la concepción económica, de la política y de la moral impuesta por el régimen del general Díaz” (Córdova 2007, 53).

decidió retirar una estatua de Stalin, levantada en 1952. Algo similar ocurrió en el 2015, cuando el Cabildo Insular de Tenerife ordenó derribar el monumento erigido en 1956 en honor a Franco. Los sucesivos gobiernos priistas, en cambio, escogieron conservar el Monumento a la Independencia, pero resignificarlo: en 1921,

as the recent victors in a struggle over Mexico's political destiny, the new government was positioning itself to use their centennial ceremonies to honor itself by honoring the heroes of the independence movement. (...) The monument was transformed into a secular altar of national heritage with many voices claiming to be the legitimate and ideological heirs of Miguel Hidalgo (Dixon 2010, 133).

Así, con sus cuarenta y cinco metros de altura, el Monumento a la Independencia hace que el mito de la Revolución Mexicana se eleve hacia los cielos, adquiera connotaciones angélicas²¹⁴. Incluso, en la medida de que los ángeles son “seres intermediarios entre Dios y el mundo (...) [que] desempeñan para [aquel] las funciones de ministros: mensajeros, guardianes, conductores de los astros, ejecutores de las leyes, protectores de los elegidos, etc.” (Chevalier 1986, 98), con el “Ángel”, la mitificación de la Revolución Mexicana adquiere connotaciones celestiales. ¿Y abajo? Al comienzo de *Pedro Páramo*, Juan Preciado le pide a Abundio que le repita cómo se llama “el pueblo que se ve allá abajo” (Rulfo 2015, 74). En esa dirección, pues, están los lugares como Comala: pueblos que fueron condenados al olvido y la miseria por los mismos gobiernos que hicieron posible lo que años más tarde se conocería como el “milagro mexicano”.

²¹⁴ Para Rulfo, “[Ciudad de] “México no es una ciudad que tenga características propias, es una ciudad mitificada totalmente, son muchas ciudades, en pocas, palabras, entonces, cuando se dice la ciudad, bueno... ¿cuál ciudad? De cuál ciudad se habla (...)” (en Roffé 1992, 33).

5.2.1.1.1. Primer círculo: la miseria de Comala.

“Hay ocasiones en que uno desearía saber dónde se oculta aquello que causa a veces tanto daño; Por ejemplo, ignoramos cómo se produce y cunde la pobreza; quién o qué la causa y por qué. Yo no me preguntaría por qué morimos, pongamos por caso; pero sí quisiera saber qué es lo que hace tan miserable nuestra vida. Usted dirá que ese planteamiento no aparece nunca en Pedro Páramo; pero yo le digo que sí, que allí está desde el principio y que toda la novela se reduce a esa sola y única pregunta: ¿dónde está la fuerza que causa nuestra miseria? Y hablo de miseria con todas sus implicaciones”
(Juan Rulfo)

En más de una oportunidad se ha asociado el viaje de Juan Preciado a Comala con la bajada de Eneas al Averno en busca de Anquises. Buxó, por ejemplo, sugiere que, con el fin de recuperar las secuelas afectivas de ciertos acontecimientos pasados, Rulfo echa mano, entre otros recursos, a “los tópicos de la búsqueda del padre difunto y el descenso al Hades (Eneas y la sombra inaferrable de Anquises)” (Buxó 1997, 712). Se trata de una conexión comprensible: Juan Preciado también anda en busca de su padre; además, el pueblo en cuestión aparece envuelto por significaciones innegablemente evocadoras de los reinos de ultratumba.

Ahora bien, el nexo que, como evidencia lo dicho por Buxó, es posible establecer entre *Pedro Páramo* y la *Eneida* parece estar mediatizado por una novela que Rulfo leyó con gran interés: *La muerte de Virgilio* (1946) de Hermann Broch²¹⁵. En ella, la *catábasis* de Eneas y el ascenso que le sigue aparece como aquello que Virgilio es incapaz de realizar: a diferencia del hijo de Venus, que vuelve victorioso de los reinos de la muerte, a Virgilio “le estaba (...) vedado (...) el titánico retorno de la profundidad, el retorno en que se confirma

²¹⁵ Al revisar la edición de Rulfo de *La muerte de Virgilio*, Víctor Jiménez pudo observar que “fue muy cuidadosamente leída por él, como testimonia la primera parte de sus cuatro partes, que muestra numerosas marcas al margen, a lápiz, de la mano de Rulfo, algo que no se ve muy frecuentemente en sus libros, que leía y conservaba con gran cuidado. El resto de la novela (...) remite aun sin estas marcas a no pocos temas presentes en la obra del autor mexicano (Jiménez 2017, 14). Esta información es valiosa porque uno de los tres epígrafes de la novela de Hermann Broch corresponde a una cita del Canto VI de la *Eneida*, precisamente los versos que describen los vanos intentos de Eneas de abrazar la sombra de su difunto padre en el Averno: ¿Cómo no asociar la imposibilidad de Eneas de abrazar a Anquises en los reinos de la muerte con la imposibilidad de Juan Preciado de encontrarse con Pedro Páramo en el infernal pueblo de Comala?

lo humano” y, por tanto, se halla excluido de la fundación de la “genuina comunidad”, es decir, aquella en que se refleja “la totalidad de todo lo humano²¹⁶” (Broch 2012, 160s). De manera similar, Juan Preciado, por cuyas venas no corre sangre divina ni se hallan sus sienas ceñidas por las hojas de la virtud, no podrá abandonar jamás el infernal pueblo de Comala: lo mismo que en *La muerte de Virgilio*, en *Pedro Páramo*, el descenso a los infiernos de Eneas funciona como un referente negativo, como aquello que el protagonista no puede llevar a cabo exitosamente.

Ahora bien, desde el punto de vista social, Comala se parece bien poco al “exclusivo” Averno virgiliano. Allí, Eneas se entrevista con los fantasmas de los poderosos, con las almas de reinas, de aristócratas, de personas que, cuando estuvieron con vida, ocuparon los lugares más privilegiados de la sociedad. Comala, por el contrario, es un lugar terriblemente miserable. Allí, Juan Preciado se encuentra con seres que remiten a las personas menos afortunados de la sociedad mexicana, a aquellos cuya existencia transcurre en medio de la inopia más ignominiosa.

Si bien es cierto que Comala es un pueblo fantasma, un pueblo de muertos, allí también hay personas vivas. Esto se patentiza en el siguiente diálogo entre el protagonista y la mujer que tiene una relación incestuosa con Donis, su propio hermano:

—¿Y quién la puede ver si aquí no vive nadie²¹⁷? He recorrido el pueblo y no he visto a nadie.

²¹⁶ Como evidencia este críptico pasaje, *La muerte de Virgilio* es una novela difícil. Con todo, se puede apreciar que habla de que Virgilio se siente excluido de un proceso en el que la conjunción de fuerzas humanas y divinas posibilitan la fundación de una comunidad que es auténtica porque abarca la radical alteridad que determina nuestra condición humana. Es difícil no ver estas ideas proyectadas en *Pedro Páramo*, una novela que, entre otras cosas, “denuncia” que la comunidad mexicana no es genuina porque no se hace cargo de “todo lo humano”, porque excluye la situación de los menos favorecidos de esa sociedad.

²¹⁷ La mujer cree que el pecado (la relación incestuosa con su hermano) es visible en su cuerpo.

—Eso cree usted; pero todavía hay algunos. (...) Lo que acontece es que se la pasan encerrados” (Rulfo 2015, 119).

Por medio de la situación de estos hermanos, el lector puede apreciar la miseria de los comaltectos vivos²¹⁸. La crítica se ha concentrado principalmente en las connotaciones míticas que envuelven a estos dos personajes —que, en función de ciertos aspectos, han sido asociados con Adán y Eva—; sin embargo, escasa atención ha recibido el hecho de que estos incestuosos hermanos son gente tan pobre que apenas tienen para comer. Cuando Juan Preciado despierta en su casa, lo único que pueden ofrecerle es un jarro de café. Entonces la mujer le pide que “perdone lo poco. Estamos tan escasos de todo, tan escasos...” (118). Y, más adelante, Donis, que teme que Juan Preciado sea un timador, le dice a su hermana que se equivoca si cree que en Comala va a poder obtener recursos por medio de engaños porque “aquí no va a encontrar ni quien le quite el hambre” (122). La misma precariedad queda en evidencia cuando la mujer le dice al protagonista que ha “dejado en la cocina algo sobre las brasas. Es muy poco; pero es algo que puede calmarle el hambre” (123).

Ni Donis ni su hermana parecen tener un trabajo. La única actividad que se le ve realizar a él es “buscar un becerro cimarrón que anda por ahí (sic) desbalagado” (118). La mujer, por su parte, tiene que ingeniárselas para obtener comida: el alimento que Juan Preciado encontró en la cocina, por ejemplo, no lo consiguió en un almacén, sino por medio de un trueque con su hermana: para poder comer, la hermana de Donis tuvo que desprenderse de “dos sábanas limpias que (...) tenía guardadas desde el tiempo de [su] madre” (123).

²¹⁸ Que los hermanos están vivos puede respaldarse por medio del hecho de que, como Lida Aronne-Amestoy ha observado, Juan Preciado percibe que existe una diferencia entre las voces de estos personajes y el de las ánimas: “Oía de vez en cuando el sonido de las palabras, y notaba la diferencia. Porque las palabras que había oído hasta entonces (...) no tenían ningún sonido, no sonaban; se sentían; pero sin sonido, como las que se oyen en los sueños” (en Aronne-Amestoy 1986, 91).

El lugar donde viven, finalmente, denota una precariedad brutal: lo que Juan Preciado ve es “una casa con la mitad del techo caída. Las tejas en el suelo” (114). Nuevamente, la crítica ha demostrado una gran creatividad a la hora de interpretar este pasaje: Marie-Agnès Palaisi-Robert, por ejemplo, considera este dato en su propuesta de que la casa de los hermanos es un lugar “doble: es el génesis y el apocalipsis, y es normal que Juan Preciado muera y vuelva a nacer aquí” (Palaisi-Robert 2009, 410). Lecturas como esta abundan y son necesarias; sin embargo, no deben impedir apreciar algo que tal vez sea más prosaico, pero no menos significativo, a saber, que Donis y su hermana ni siquiera tienen un techo que los proteja²¹⁹.

Sería un error leer estos pasajes como si se tratara de una denuncia de corte realista de aspectos específicos de la sociedad mexicana; según vimos anteriormente, Rulfo no parece buscar que sus lectores se indignen mostrando situaciones puntuales de miseria que vio en tal o cual zona rural de México. Como ha señalado González-Boixo,

Más allá de reflejar una realidad de ciertas zonas de Jalisco, Rulfo crea un ambiente de negación que solo se explica en relación con el resto de elementos que completan ese mundo angustioso, cuya imagen el lector obtiene del conjunto de toda la obra narrativa de Rulfo, dada la profunda unidad temática de la misma (González Boixo 1997, 652).

Al igual que en buena parte de los cuentos de Rulfo, la misérrima situación de Donis y su hermana minan el discurso triunfalista que acompaña la modernización impulsada por la Revolución Mexicana “hecha gobierno”²²⁰: en *Pedro Páramo*, queda en evidencia que,

²¹⁹ Es oportuno recordar que, como Ruffinelli ha señalado, “la *imagen* literaria que compone la obra de Rulfo —la soledad de los pueblos, soledad tan marcada que en ellos ni siquiera quedan animales, sino fantasmas, espíritus— no es una extravagancia ni la simbolización de una soledad espiritual sino la imagen de una realidad verificable” (Ruffinelli 2009, 14).

²²⁰ Seguimos en este punto a Escalante, que sostiene que “la obra de Rulfo se ubica de una manera oblicua, por decirlo así, frente a los discursos dominantes de nuestra época. Ubicación oblicua, en primer lugar, y sobre

como dice Hansen, los frutos del llamado “milagro mexicano” se distribuyeron de manera muy desigual entre los distintos miembros de la sociedad (Hansen 1980, 100s). Si bien es cierto que se implementaron diversas medidas que buscaban mejorar la situación de la población —distribución de tierras, diseño e implementación de diversos programas de bienestar social, apoyo a organizaciones obreras y campesinas—, por su tamaño y efecto, dichas medidas fueron muy insuficientes (107).

Lo mismo puede decirse de los esfuerzos destinados a reducir las crecientes desigualdades económicas. A diferencia de lo que se ha visto que hicieron otros países en vías de desarrollo, en México no se intentó paliar seriamente las severas desigualdades en la distribución de ingresos que acompañan las fases iniciales de la industrialización: en primer lugar, la tributación fue siempre muy baja, por culpa de lo cual había muy poco que redistribuir; en segundo lugar, la concentración de los fondos públicos en inversiones de infraestructura no dejaba mucho para el gasto social²²¹ (Hansen 1980, 83-5).

En *La muerte de Virgilio*, Broch escribe que la gula de los miembros del cortejo que acompaña a Augusto en su barco está

siempre dirigida a un goce horrendo (...), ávido por una posesión insaciable, ávido por un tráfico de mercancías, dineros, cargos y honores (...). Por doquier (...) ardía la codicia, desarraigada, pronta a tragar, tragándolo todo; su hálito vibraba *sobre* la cubierta, lo llevaba el impulsivo compás de los remos, implacable, imponiendo su presencia: toda la nave vibraba de avidez (Broch 2012, 16).

todo, frente al acontecimiento más importante de la historia mexicana en este siglo: la Revolución de 1910-1917. Y, de modo subsecuente, frente a los discursos legitimadores de dicha revolución convertida en gobierno (Escalante 1997, 665).

²²¹ En general, la década del cuarenta se caracterizó por el rápido aumento de los ingresos de los empresarios, el lento incremento del ingreso per cápita y de los salarios, y una caída de las tasas reales de ingreso. La combinación de estos tres factores tuvo como consecuencia una distribución cada vez más desigual de la riqueza, acompañada de un lento aumento de la calidad de vida general (Hansen 1980, 72). Esta situación se mantuvo en las décadas siguientes: durante los años cincuenta y sesenta, el coeficiente Gini de México era de 0,56, el segundo más alto en nuestro continente (Joseph y Buchenau 2013, 156).

Mientras tanto, “abajo, en la persistente tiniebla de abajo, impulso tras impulso trabajaba espléndida, salvaje, animal, infrahumana, la sometida masa de los remeros” (17). Esta situación sirve para describir lo que vivían los habitantes del mundo rural de México bajo la sucesión de gobiernos priistas, que no solo no se preocuparon de distribuir de un modo más justo la riqueza producida en el país, sino que empujaron a aquellas personas a hacer posible lo que más tarde sería conocido como “el milagro mexicano”:

By using the force of law to prevent the prices of basic staples from rising, even in the face of shortages, the entire Mexican industrialization push of the 1940s was based upon a major transfer of resources from rural population to the investors, private and public (Niblo 1999, 5).

A la luz de estas ideas, las penurias de Donis y su hermana deben interpretarse como consecuencia de las decisiones políticas y económicas tomadas por esas “fuerzas del poder” que “permanecen en la oscuridad” de las que habla Rulfo —en la cita que usamos de epígrafe para esta sección—; están relacionados con esa sucesión de gobiernos que impulsaron políticas económicas que propiciaron un impresionante crecimiento económico; pero que hicieron bien poco por distribuir de manera más equitativa sus frutos por medio de una reforma social efectiva.

5.2.1.1.2. Segundo círculo: el pasado caciquil.

“Con la pregunta ‘¿están ustedes muertos?’ se quiere encontrar una respuesta al por qué las fuerzas del poder, no obstante que operan en todas direcciones, permanecen en la oscuridad”
(Juan Rulfo)

En una novela donde cada palabra es clave —se sabe que la concisión es una de las características del estilo rulfiano—, la insistencia con la que se alude a las dificultades que

Donis y su hermana enfrentan para conseguir alimento señala que se trata de algo altamente significativo.

Ahora bien, más importante que lo que Comala *es* cuando Juan Preciado va en busca de su padre corresponde a *cómo llegó a ser lo que es*, cómo llegó a convertirse en ese lugar infernal. Porque, ante todo, *Pedro Páramo* es la historia de cómo un pueblo, por culpa del rencor de un hombre, terminó convertido en el espejo donde se refleja la imagen de un purgatorio infernalizado. En el marco de esta indagación, el descenso de Juan Preciado no es solo hacia aquellas regiones olvidadas por los gobiernos revolucionarios, sino también a los infiernos de la historia mexicana reciente.

En virtud de este segundo descenso, descubrimos que Comala no siempre fue ese pueblo tan triste que encontró Juan Preciado. De acuerdo con las descripciones que Dolores le hacía a su hijo, antes, era un lugar muy próspero, paradisíaco:

“...Llanuras verdes. Ver subir y bajar el horizonte con el viento que mueve las espigas, el rizar de la tarde con una lluvia de triples rizos. El color de la tierra, el olor de la alfalfa y del pan. Un pueblo que huele a miel derramada...” (88).

Más, adelante, Juan Preciado recuerda otra descripción de Comala hecha por su madre:

“... 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 (...)” (114)²²².

²²² Tanto en esta cita como en la anterior el original está en cursivas.

Al margen de toda la nostalgia que rezuman estas evocaciones, lo cierto es que, antaño, el pueblo natal de Dolores parece haber sido la imagen del paraíso, un lugar de bonanza, un pueblo con una actividad económica pujante: los cultivos se perdían en el horizonte y la producción era algo que agradaba la vista y el olfato. El comercio con los comaltecos, por su parte, como prueban esas carretas (que parecen cornucopias de la abundancia con ruedas), también era muy intenso. Finalmente, en aquel entonces, la actividad económica era lo que despertaba a los habitantes de Comala.

El responsable de que un pueblo tan próspero, paradisíaco, se arruinara fue el cacique epónimo: Pedro Páramo. Dada la importancia que tiene esta categoría, conviene detenerse en algunas consideraciones teóricas. Derivado del término arahuaco “kassiquan”²²³, de acuerdo con Nason, un cacique es una figura cuya autoridad local deriva de la manipulación astuta de los factores para que sirvan a sus propios intereses económicos y su deseo de poder (Nason 1973, 31). Por su parte, González Casanova señala que el término “caciquismo” implica que un individuo tiene en una localidad el monopolio de la riqueza, el honor, los cargos y el poder político. El cacique, así, puede llegar a tener incluso más poder que el gobernador o el presidente en la zona que domina: es el amo y señor de su territorio (en Ugalde 1973, 124).

En relación con sus características, se ha destacado el hecho de que los caciques son representativos de sistemas clientelares que implican relaciones autoritarias y jerárquicas que se dan entre actores que participan de manera desigual en el poder, y que se hallan ligados

²²³ R. E. Alegría explica que los caciques eran los jefes en las Antillas Mayores cuando ocurrió la conquista. Posteriormente, los españoles adaptaron el término y lo usaron para referirse a ciertos líderes indígenas de los pueblos que sometían (en Paré 1980, 36). Más tarde, durante la Colonia, los caciques eran los jefes indígenas que desempeñaban una función mediadora en la administración colonial (Knight 2005, 10). Tras la independencia, la palabra “cacique” pasó a “designar a las personas que ejercen el poder real mediante el nombramiento o manipulación de las autoridades” (Paré 1980, 36). Knight, por su parte, sostiene que, en el transcurso del siglo XIX, “cacique” se aplicaba al jefe político que mediaba entre comunidades tradicionales y las nuevas instituciones modernas de la nación Estado (usualmente republicana). El término en cuestión, así, perdió sus raíces indígenas y pasó a designar a un tipo de jefe político o intermediario (Knight 2005, 10).

por vínculos de reciprocidad y patronazgo. El cacique es, asimismo, arbitrario y personalista: ejerce el poder de manera personal e informal (y, por tanto, las leyes formales pasan a un segundo plano) (Knight 2005, 13s). El principio que rige su comportamiento es la máxima “pan o palo”: el cacique es alguien que recompensa a sus amigos y castiga a sus enemigos. Desde luego, los “palos” implican coacción física. Sin embargo, la violencia que ejerce el cacique tiende a ser moderada, esporádica, “quirúrgica” (16). Finalmente, el cacique se caracteriza por tener “el don de mando” (17), capacidad que, a menudo, es ejercida para conseguir más poder. Este último constituye un fin en sí mismo, de ahí que el cacique pueda ser caracterizado como un hombre conducido por la *libido dominandi*, la lujuria del poder (34).

Por culpa de los abusos caciquiles de Pedro Páramo, un lugar tan próspero como Comala acabó convertido en un espejo donde se reflejan las imágenes de los reinos de la muerte. Lo anterior ha sido ampliamente señalado por la crítica. Stanton, por ejemplo, sostiene que “Pedro Páramo, el cacique y patriarca social, va destruyendo todo lo que es barrera para sus deseos e instintos, apoderándose de tierras ajenas, pisoteando derechos de otros” (Stanton 1997, 966). Brotherston, por su parte, observa que, el personaje en cuestión,

para hacer pagar a Comala una supuesta afrenta, decide matar al pueblo de hambre, y lo hace. Su prolongado rencor puebla la villa con sombras y penumbras, con espectros de gente apenas medio viva, y reduce el campo al páramo árido de su propio nombre (Brotherston 1997, 912).

En la misma línea, Escalante sostiene que

si la historia de Comala es la historia de una devastación, esto se debe (...) a la influencia perniciosa de Pedro Páramo. (...) [Su] prolongado e indiscutido ejercicio despótico (...)

terminará por convertir a Comala literalmente en un páramo, en una tierra yerma, en un lugar de la desgracia (679).

González Boixo, finalmente, asevera que “Pedro Páramo va a ser uno de los factores que contribuyen a la destrucción de Comala. Al imponerse por la fuerza, impide que la *vida* prospere. Dominado el pueblo por Pedro Páramo, cuando este lo abandona, se hunde (...)” (González-Boixo 1997, 661).

Reproducir los pasajes que sustentan todas estas observaciones solo serviría para abultar innecesariamente esta investigación. Resulta más provechoso explorar una arista del problema que, hasta ahora, ha recibido escasa atención de parte de la crítica, a saber, que Pedro Páramo corresponde a un tipo de personaje: el terrateniente caciquil. En ese contexto, en la medida de que es la encarnación de fuerzas absolutamente destructivas y empobrecedoras, se diferencia radicalmente de otros personajes literarios que, aunque también son caciques, actúan como agentes de crecimiento económico.

Esto último se aprecia de manera clara en esa apología del hacendado mexicano que es *La parcela* (1898) de José López Portillo y Rojas. En esta novela, el protagonista —que también se llama Pedro— se enfrenta a don Miguel Díaz, su compadre, por culpa de un problema de tierras. Hacendado de Citala, don Pedro Ruiz, “a fuerza de energía, talento y honradez”, fue acrecentando el caudal de su esposa, “hasta que acabó por formar un vasto capital, y llegó a ser uno de los más ricos propietarios de la comarca” (López Portillo y Rojas 2005, 17). En parte, esto se debió a sus tratos con el gobierno, gracias a los cuales “obtuvo que se situase la estación de Citala en sus dominios, y que fuese bautizada con el nombre de *Estación Ruiz*, la que hubiera debido llevar el nombre del pueblo”. Una vez que la salida de sus productos estuvo asegurada, don Pedro se dedicó a modernizar su hacienda: mandó construir canales de regadío y “una gran fábrica de azúcar, donde instaló una maquinaria

moderna”. El día en que la inauguró, “organizó un gran festejo al que concurrieron todos los personajes más notables del contorno” (18). Sin embargo, tanta prosperidad despertó una envidia malsana en don Miguel, que empezó a desvelarse con “los progresos de la fortuna de Ruiz” hasta el punto de que nada pudo “contener el desbordado torrente de su secreto enojo” (21). La hostilidad de Díaz será tan grande, que llegará a destruir una represa para arruinar la hacienda de Ruiz. Por fortuna, los estragos no fueron tan grandes. Gracias a don Simón, el administrador, que “dictó cuantas medidas le aconsejaron la prudencia, la experiencia y su adhesión a don Pedro”, fue posible salvar “una parte de los plantíos. Al desalojar el agua de grandes terrenos, vióse que nada habían sufrido algunos cañaverales. A pesar de esto, calculó don Simón veinte mil duros el importe de los perjuicios causados por la inundación” (367). En el contexto de *La parcela*, así, don Pedro Ruiz representa la prosperidad amenazada por la irracional envidia de su compadre don Miguel.

Algo similar ocurre en *Gran señor y rajadiablos* (1948) del chileno Eduardo Barrios. En esta suerte de epopeya del patrón de fundo, el protagonista —que se llama José *Pedro* Valverde— también lleva a cabo proyectos de modernización del campo que acrecientan su riqueza y la del país:

¡Ah, si él fuera Vicuña Mackenna, sacaría los presos de la cárcel melipillana y “voluntariamente”, del todo voluntariamente, los malvados, redimiéndose, cumplirían obra de progreso y patriotismo! La Huerta duplicaría su valor. Chile aumentaría su riqueza, y él, último Valverde, eslabonaría lo suyo a la cadena civilizadora que la familia realiza desde los tiempos de Pizarro en el Perú (...) (Barrios 1981, 195).

Valverde “es incansable para crearse más y más labores e impulsar progresos. Ya tiene viñedo y molino” (242). Eventualmente, sin embargo, al personaje le llegará su hora.

Antes, se acordará de la fiel peonada en las instrucciones que le da al abogado en su lecho de muerte:

Y a mis sirvientes, sin excepción, cuanto juzgues tú generoso dar. Generoso, ¿entiendes? Interpretáme, ponte como albacea con tus honorarios, redacta y tráeme para firmar. No temas que falte fortuna. (...) Tú sabes, los agricultores somos como las papas: damos el producto cuando nos entierran (377).

Lo mismo puede apreciarse, finalmente, en *El cacique* (1963), del español Luis Romero. En esta novela (una crítica del caciquismo peninsular), el amo y señor del pueblo —que, al igual que Pedro Páramo, al comienzo del libro está muerto— fue, para sus partidarios al menos, un agente que contribuyó al desarrollo de la región: admirando la represa y la planta de electricidad que el cacique mandó a construir (después de conseguir concesiones por medios bastante oscuros), el gobernador le dice a otro personaje que “el difunto fue uno de esos hombres que honran una provincia. Dotado de un espíritu de empresa como se dan poco, esto es obra suya; la comarca entera se ha electrificado gracias a sus desvelos, a sus esfuerzos” (Romero 1973, 257).

Al margen de los diversos puntos en común, Pedro Páramo es la antítesis de estos tres personajes. Contra lo que hizo Pedro Ruiz, el personaje de Rulfo no hizo medrar el capital de su esposa, Dolores Preciado, sino que la dejó en la ruina; además, no organizó ninguna celebración, sino que castigó severamente a los comaltecocos por llevar a cabo una fiesta. También está en las antípodas de José Pedro Valverde, que al menos les dejó algo sus sirvientes: el único legado de Pedro Páramo, por el contrario, fueron unas tierras arrasadas. Finalmente, también es la antítesis del cacique de Romero, que les dejó a sus hijos una considerable fortuna como herencia. Ahora bien, lo importante aquí es que el personaje de Rulfo se opone a estos tres personajes porque constituye la encarnación de una fuerza

totalmente pauperizante: Pedro Páramo no solo no produce riqueza, sino que convierte un lugar otrora próspero en una miserable imagen de las regiones infernales.

Así, por medio del descenso a Comala, Juan Preciado no solo descubre que el lugar de la querencia de su madre ha degenerado en un pueblo que hace recordar las visiones del reino de los muertos, sino también que el responsable de esta degradación fue su rencoroso padre, cuya *libido dominandi* trajo la ruina y la muerte al lugar.

Otra arista de la problemática que se plantea en *Pedro Páramo* consiste en la impunidad con la que pudo actuar el cacique. Por medio del descenso a Comala, Juan Preciado no solo descubrirá que su padre es el culpable de la transformación de dicho pueblo en un miserable páramo infernal, sino también que, salvo por los revolucionarios que llegaron un día, nunca nadie intentó frenar sus inicuas acciones ni corregirlas por medio de la justicia.

Los abusos de Pedro Páramo evidencian la total impunidad con la que actuaban los caciques durante el porfiriato. Acaso sin quererlo, Portillo y Rojas plasmó esta situación en *La parcela*. El conflicto entre Díaz y Ruiz se resuelve de tal forma que este último sale vencedor. Entonces, don Pedro quiere llevarlo a la justicia: “es un delincuente que entrego a los jueces. El deber de todo hombre honrado es proceder de esta manera. Si no lo hago así ¿qué correctivo tendrá? Nada habrá que le detenga en el camino” (López Portillo y Rojas 2005, 376). Razones no le faltan para hablar así: como vimos más arriba, don Miguel hizo volar una represa. Además, mandó a asesinar a Roque, un peón de Ruiz. Sin embargo, al final, don Miguel será absuelto:

—¡Perdón!

Aquella palabra acabó de iluminar el espíritu y el rostro de don Pedro. (...) al oír que su compadre daba salida por fin a aquella palabra humilde y suplicante, sintió que se desvanecía su odio, y que no quedaba en su corazón más que dulce afecto y cordial benevolencia; porque esa palabra tan breve, significaba el reconocimiento de los pasados

errores, la confesión de las injusticias cometidas, y el arrepentimiento por los males causados (395).

Resultan enternecedores el arrepentimiento de don Miguel y la misericordia de don Pedro. Salvo por un detalle: la novela termina una página después, sin que se haga justicia por el asesinato de Roque.

Rulfo le da una vuelta de tuerca a la figura del cacique. Pedro Páramo es abordado de manera crítica, es ya uno de esos “caciques locales amparados por el Dictador” Porfirio Díaz (Vasconcelos 2006, 304)²²⁴. En este contexto, la novela de Rulfo explora críticamente el desarrollo económico durante el porfiriato, que se apoyó en la violencia de los terratenientes para generar una riqueza que siempre quedaba concentrada en las manos de los más fuertes de la sociedad²²⁵.

Ahora bien, *Pedro Páramo* se publicó cuarenta y cinco años después del estallido de la Revolución Mexicana: habría sido anacrónico, por tanto, criticar a los caciques del porfiriato. ¿Cuál puede haber sido entonces el sentido de la evocación de los abusos que cometían estos tiránicos personajes con la venia de Porfirio Díaz? Para responder esta pregunta, conviene recordar que lo que buscaba la Revolución Mexicana era precisamente acabar con este régimen caciquil. De ahí que, en *Los caciques* (1918) de Mariano Azuela, las

²²⁴ En *Ulises criollo* (1935), Vasconcelos repudia en más de una ocasión el infamante contubernio entre el gobierno porfirista y los hacendados: “me indignaba de la miseria pública; disertaba contra los hacendados que compran palacios en París y dejan descalzos a sus labradores. Censuraba al gobierno desentendido de las muchedumbres de pordioseros que acuden a las paradas del ferrocarril. La tiranía era cómplice de cada abuso, obstáculo de cualquiera enmienda” (242).

²²⁵ Durante el porfiriato, los grupos privilegiados eran los terratenientes, los grandes industriales, comerciantes y banqueros mexicanos, y los inversionistas extranjeros. Dentro de ese grupo, los primeros fueron los grandes beneficiarios de la protección estatal, puesto que se creía que la superación de la condición de país atrasado dependía de su riqueza: la dictadura de Porfirio Díaz, así, hizo coincidir los intereses de los latifundistas con el de la nación. En palabras de Halperin, esta situación se tradujo en que “el avance de ferrocarriles y cultivos [fuera] acompañado de otro más rápido, el de la gran propiedad de viejos y nuevos terratenientes, que avanza sobre tierras y comunidades indígenas y campos despoblados y es beneficiaria del sometimiento del territorio antes en manos de indios en guerra” (Halperin 2013, 319).

personas griten: “¡Viva Madero! ¡Mueran los caciques! ¡Mueran los ladrones del pueblo!” (Azuela 1993, 830); “los caciques —balbucea don Timoteo— (...) son... son la gente más mala que hay en el mundo... son unos hombres muy malos... son... unos malvados²²⁶” (805). Por consiguiente, para Crispín, “si no hubiera infierno, Dios debía hacer uno para meterlos a ellos no más...” (859).

Al final del relato, sin embargo, los caciques no serán arrojados a ningún infierno hecho exclusivamente para ellos. Ciertamente, una turba enardecida prenderá fuego a la casa “Del Llano²²⁷ Hnos., S. en C.”; antes, sin embargo, tan pronto como supieron “que los bandidos [estaban] ya a cinco leguas de distancia”, “los señores del Llano [arreglaron] sus equipajes para salir (...) en un tren especial” (864): sus abusos, por consiguiente, quedan impunes.

Seguramente, los revolucionarios que aparecen en la novela de Rulfo también tenían ganas de quemar la casa del cacique y arrojarlo a un infierno hecho exclusivamente para él: según dice uno de los insurgentes que conversan con Pedro Páramo, se rebelaron

contra el gobierno y contra ustedes [es decir, contra los caciques] porque ya estamos aburridos de soportarlos. Al gobierno por rastroero y a ustedes porque no son más que unos móndrigos bandidos y mantecosos ladrones (Rulfo 2015, 161).

Sin embargo, a pesar de la animadversión de los revolucionarios, el cacique eventualmente se comprometerá a apoyar su causa con dinero, hombres y pertrechos.

²²⁶ La obra ilustra de manera nítida cuán malvados son estos caciques; sin embargo, Azuela también se burla por medio de este personaje, que en el fondo no sabe qué son estas abominables personas, de la falta de claridad que cundía entre algunos simpatizantes de la Revolución.

²²⁷ En esa obra, el apellido de los señores es Del Llano. ¿Habrá Rulfo apellidado “Páramo” a su personaje con vistas a una degradación de los caciques de Azuela?

También infiltrará entre las tropas a uno de sus hombres, el Tilcuate. Así, conseguirá que la rebelión se aleje de Comala y sus crímenes queden impunes.

Esto que hemos descrito sucintamente es muy distinto a lo que señala Domingo Miliani:

La Revolución implantó sustanciales modificaciones en la capital nacional y de algunos Estados. Más allá quedaron los pueblos por cuyos bordes pasaron cualquier madrugada unos hombres a caballo y se perdieron en las serranías. Los testigos tempraneros de esos pueblos vieron pasar los hechos y la historia como algo misterioso dentro de su parálisis provinciana. Por eso es común escuchar todavía el desgarrón de protestas en los lugares más apartados: *la revolución no pasó por aquí* (Miliani 1968, 53).

Al margen de que es discutible aquello de que la Revolución introdujo “sustanciales modificaciones” en algunos lugares de México, no existen razones para dudar de que hubo lugares por donde los revolucionarios no pasaron. Ahora bien, difícilmente podría decirse que Comala esté entre ellos: ningún comalteco podría decir “la revolución no pasó por aquí”: es un hecho que los insurgentes sí llegaron al pueblo, que, antes de asesinar por la espalda al sicario del cacique, Fulgor Sedano, dijeron que venían por las tierras de Pedro Páramo, que se sentaron a su mesa y que, posteriormente, se marcharon del pueblo con los hombres, el dinero y los pertrechos que les facilitó. Sería un error, por consiguiente, interpretar que la degradación de Comala fue por culpa de que la Revolución no llegó hasta ahí: si Comala terminó pareciéndose a un espejo donde se refleja la imagen de las regiones infernales, es porque Pedro Páramo fue lo suficientemente astuto como para aprovecharse de la insurrección y asegurar su dominio por medio de ella.

De acuerdo con la cronología propuesta por González-Boixo, Pedro Páramo falleció en 1927 (González-Boixo 2015, 190). Esto quiere decir que, durante los gobiernos que posteriormente engendró la Revolución Mexicana, el cacique siguió abusando de los

comaltecos en total impunidad: dado que sería un error darle a su muerte a manos de Abundio la más mínima connotación de justicia (o de venganza siquiera), es dado concluir que el personaje murió sin que nadie, ni siquiera esa gente que se decía revolucionaria, intentara corregir sus abusos.

Por medio del relato de estos acontecimientos, *Pedro Páramo* refuta así la perspectiva tradicionalista de la Revolución Mexicana, que sostiene que ella y la institucionalización que vino después introdujo profundos cambios políticos y económicos en la sociedad de México, a saber, la destrucción de una vieja élite (o al menos una seria limitación de su influencia), una significativa redistribución de la riqueza (especialmente la que era de vieja élite terrateniente, que habría sido repartida entre el campesinado), y la superación de la dictadura por medio un sistema político democrático (Wasserman 1993, 2).

Descender a Comala implica explorar los abismos de aquella realidad que la visión tradicionalista de la Revolución parece querer ocultar. De este modo, si el Monumento a la Independencia desvía la mirada de las persona hacia arriba, hacia los cielos, en *Pedro Páramo* la atención se dirige hacia abajo: si la mitificación de la Revolución Mexicana “sube”, su desmitificación “baja”. Contra lo que pretende la visión oficial, por medio del imaginario infernal, la novela de Rulfo devela críticamente que el nuevo orden revolucionario no solo no acabó con las viejas relaciones caciquiles, sino que de hecho se nutrió de ellas²²⁸.

²²⁸ En efecto, lejos de poner fin al caciquismo, el partido oficial les ofreció a los caciques un espacio institucional dentro del cual pudieran resolver sus diferencias sin tener que acudir a las armas (Hansen 1980, 93). El PRI, de hecho, “was born of, and existed with, powerful regional bosses and caciques who carefully measured their relations with the party, shrewdly using both accommodation and resistance to ensure their own control over local economic and political worlds” (Joseph y Buchenau 2013, 150). No es de extrañar, en consecuencia, que los caciques siguieran interviniendo en la vida política y social de México bastante después del término de la Revolución: eso es lo que precisamente se muestra en *Pedro Páramo*.

5.2.1.2. Repetición.

“Me paso el día mirando a las paredes vacías, incapaz de creer que las huellas de todo el dolor y la degradación que han albergado no se materialicen ante una mirada lo bastante atenta; o cierro los ojos, tratando de armonizar el oído con ese nivel infinitamente tenue en el que los gritos de todos los que padecieron aquí rebotan todavía de pared en pared. Rezo para que llegue el día en que derriben estas paredes y los ecos desasosegados puedan por fin alzar el vuelo (...)”
(J. M. Coetzee).

El carácter infernal de Comala no depende únicamente de la verticalidad simbólica donde se halla ubicado este pueblo, sino también de la participación de lo repetitivo en la construcción de la significación que emana de este lugar.

Lo anterior ha sido captado de diversas maneras por la crítica. Jiménez de Báez, por ejemplo, se pregunta si es posible que Juan Preciado supere “el eterno retorno a que parece condenado el mundo regido por el poder absoluto y la mercantilización de la vida y de los valores” (Jiménez de Báez 1997, 691). Franco, por su parte, observa que, en relación con Donis y su hermana, lo que hay es “el mismo aire viciado respirado una y otra vez, una viciada repetición sin salvación” (Franco 1997, 872); Roa Bastos alude de alguna forma a lo mismo cuando escribe que “en Comala no hay tiempo ni espacio. Solo una amalgama de duraciones y longitudes que se retuercen sobre sí mismas” (Roa Bastos 1997, 905). Stanton, finalmente, opina que

las dos apariciones, al comienzo y al final de la obra, de Abundio, ese arriero que se antoja una versión mexicana del pastor, guía o guardián de las almas en su descenso al infierno, encierran la historia en un círculo atávico, fatalista y ritual. Así, la novela se cierra sobre sí misma en una estructura cíclica (Stanton 1997, 958).

Ciertamente, *Pedro Páramo* puede considerarse una novela fatalista. Sin embargo, resulta difícil aceptar que tenga una estructura anular solo porque Abundio aparece al comienzo y al final: lo que propone este autor habría sido más convincente si el arriero

hubiera ido al inicio de la historia a matar al cacique, y eso no se deduce de ninguna forma. Con todo, es valorable que Stanton haya captado algo que es absolutamente cierto, a saber, que la novela conjuga lo repetitivo y lo infernal.

Aún nos queda algo más que decir en relación con el retorno de Abundio. Sin embargo, lo dejaremos para el final de este capítulo. Ahora, nos interesa señalar que, como hemos podido apreciar a lo largo de esta investigación, ciertos fenómenos suelen ocurrir una y otra vez en los espacios infernales. El mejor ejemplo de esto son los castigos de los “grandes condenados” (Ticio, Tántalo y Sísifo), que tienen un carácter insidiosamente repetitivo. En Comala pasa algo similar. Descender allí no implica únicamente llegar a un miserable pueblo fantasma que, en el presente²²⁹, ha sido olvidado por la Revolución “hecha gobierno”, sino también hundirse en un purgatorio infernalizado que muestra una cara del pasado que los discursos oficiales y el mito revolucionario escamotean.

Estos dos niveles temporales no están simplemente montados el uno sobre el otro. En *Pedro Páramo*, el pasado no es algo que meramente subyace al presente (como si este fuera un sitio con un valor únicamente arqueológico), sino que ambos planos temporales se vinculan de tal manera que “el ahora” es como una caracola donde resuenan las infaustas voces del pasado, la instancia donde, en cierta forma, se repite lo ya ocurrido: en la novela de Rulfo, el presente es el plano temporal en que se repiten los abusos de Pedro Páramo, por culpa de los cuales, un lugar tan próspero como Comala terminó convertido en algo no muy distinto de la imagen del infierno.

²²⁹ Llamamos “presente” al tiempo en que Juan Preciado llegó a Comala, en oposición al pasado, que fue cuando ocurrieron todos aquellos hechos que hicieron que el pueblo se convirtiera en una imagen del infierno. En estricto rigor, este presente también es pasado, puesto que el personaje narra desde su tumba (desde el “no tiempo” de la muerte) y, por tanto, corresponde a todo aquello que ocurrió *antes de que* muriera.

Lo anterior tiene que ver uno de los símbolos más importantes de la novela: los ecos. Su importancia queda en evidencia cuando Damiana Cisneros le dice a Juan Preciado que Comala

está lleno de ecos. Tal parece que estuvieran encerrados en el hueco de las paredes o debajo de las piedras. Cuando caminas, sientes que te van pisando los pasos. Oyes crujidos. (...) Y voces ya desgastadas por el uso (Rulfo 2015, 109).

Los ecos que se escuchan son las voces de los difuntos, los ominosos murmullos de gente que murió hace mucho tiempo en Comala. En este sentido, en *Pedro Páramo*, la repetición corresponde a la forma que adopta la incómoda y siniestra persistencia de algo del pasado: en función de estos sonidos que se repiten, el pueblo se configura como el espacio donde vuelve a escucharse la voz de aquello que, a pesar de que está muerto, sigue actuando, sigue pensando en el presente.

Desde luego, los ecos que se oyen en Comala no se relacionan con el júbilo, sino con la violencia y el sufrimiento que ocasionó el despótico cacique. Esto es especialmente evidente en dos situaciones. La primera se relaciona con Toribio Alderete. Este personaje era dueño de unas tierras colindantes con las de Páramo. Con el fin de mantener el orden, propone la instalación de manera conjunta un cerco perimetral. Inocentemente, ya dispuso los palos y ahora espera que su temible vecino se encargue de tender los lienzos. Sin embargo, como para Pedro Páramo “la tierra no tiene divisiones” (105), lo más parecido a un lienzo que verá Toribio Alderete será aquello con lo que Fulgor Sedano lo ahorcará en la posada de Eduviges. Sin embargo, lo que aquí realmente importa es que, a pesar de los años que han pasado, Juan Preciado puede oír los espeluznantes alaridos que Alderete profirió mientras lo ahorcaban:

Dormí a pausas.

En una de esas pausas fue cuando oí el grito. Era un grito arrastrado como el alarido de algún borracho: «¡ay vida, no me mereces!»

Me enderecé de prisa porque casi lo oí junto a mis orejas; pudo haber sido en la calle; pero yo lo oí aquí, untado a las paredes de mi cuarto.

(...) cuando terminó la pausa y volví a tranquilizarme, retornó el grito y se siguió oyendo por un largo rato: «¡Déjenme aunque sea el derecho de pataleo que tienen los ahorcados!» (101).

Lo que Preciado escucha es el alma de Toribio Alderete, que pena en el lugar donde fue asesinado por orden de Pedro Páramo. Pero lo interesante es que su alma parece repetir de manera exacta las quejas, el “pataleo” que hizo mientras Fulgor Sedano lo ejecutaba. En este sentido, Comala se parece a las regiones infernales porque es un lugar donde vuelve a ocurrir aquello que ya sucedió hace muchos años.

La segunda situación está relacionada con el diálogo de ultratumba que escucha Juan Preciado entre las almas de Galileo y su cuñado. A aquel le hará muy pronto una visita Fulgor Sedano, debido a que es dueño de unas tierras que codicia Pedro Páramo. Como es muy posible que Galileo sea asesinado, su cuñado se despide de él diciendo “Requiescat in paz (...). Por si las dudas”. Y de nada servirán los intentos para tranquilizarlo: la conversación espectral finaliza en que el cuñado rechaza la invitación a cenar que le hace Galileo porque no le “gustaría contar después: ‘Yo estuve con él la víspera’” (112). Esta conversación fantasmal sirve para apreciar que, nuevamente, el presente (el momento en que Juan Preciado escucha la conversación de las ánimas) es la instancia en que se repite lo pasado (el diálogo entre los cuñados, ocurrido originalmente hace muchos años, cuando Pedro Páramo vivía).

Lo que hemos intentado mostrar es que Comala se parece a los lugares infernales porque allí vuelve a ocurrir en el presente aquello que sucedió antaño. Sería un error, sin embargo, extraer como corolario que Toribio Alderete, Galileo y su cuñado son como Sísifo, Tántalo y Ticio: a diferencia de los grandes condenados infernales, las ánimas que hay en

Comala no padecen un suplicio que se repite una y otra vez: ciertamente, su penar consiste en una repetición relacionada con la violencia y el sufrimiento que padecieron por culpa de Pedro Páramo, pero ello no parece estar al servicio de su castigo, sino de un cuestionamiento de la idea de que la Revolución Mexicana corrigió las injusticias cometidas por los caciques porfiristas, planteando artísticamente que dichos abusos quedaron impunes.

En el exordio de *Los espectros de Marx*, Jacques Derrida anuncia que, si se dispone “a hablar (...) de fantasmas, de herencia y de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos (...), es en nombre de la *justicia* (Derrida 1998, 12). Se podría decir que, de manera similar, Rulfo “habla” de fantasmas²³⁰ “en el nombre de la justicia”, de esa justicia que la Revolución “hecha gobierno” no ha ejercido con el fin de corregir los abusos perpetrados por tiránicos caciques. En este sentido, la ánimas que penan en Comala, la falta de reposo de los muertos del pueblo, son un símbolo que contradice los discursos oficiales, que pregonan que la Revolución Mexicana introdujo en México la ansiada justicia social.

²³⁰ Las ánimas que penan en Comala ilustran una de las formas en que, según Michael Mayerfeld, pueden ser entendidos los fantasmas, a saber, como tenebrosos espíritus que no han podido encontrar reposo, como perturbadas almas de personas que tuvieron un final malo y frecuentemente injusto, que penan en la memoria de los vivos (Mayerfeld 1997, 815)

5.2.1.3. Impotencia.

¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre. ¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuertes! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado!"
(Hesíodo).

A lo largo de este capítulo, ha quedado en evidencia la importancia que adquiere en *Pedro Páramo* el imaginario infernal en función de la problematización de la modernización emprendida por una sucesión de gobiernos surgidos de la institucionalización de la Revolución Mexicana. Primero vimos que el descenso de Juan Preciado se desenvuelve en dos planos distintos. Por una parte, un descenso a la miseria del México rural; por otra, una bajada al pasado reciente de México, en función del cual, gracias a la interacción con los fantasmas de otros tiempos, se torna posible conocer aspectos desconocidos de la historia oficial. Ambos movimientos *catábicos* implican una exploración de aspectos que los discursos legitimadores tienden a omitir, puesto que muestran que la Revolución Mexicana no acabó con los caciques rurales ni trajo prosperidad a la gente del campo mexicano. Después, vimos que Comala es un lugar que evoca las representaciones tradicionales del infierno porque allí se siguen repitiendo ciertos aspectos penosos del pasado: por medio de las ánimas del purgatorio que van a penar a Comala, descubrimos que no se hizo justicia por los abusos que antaño cometieron los caciques del porfiriato. Esta repetición sirve nuevamente para minar los discursos que buscan legitimar a los gobiernos que surgieron a partir de la Revolución Mexicana.

Ahora nos ocuparemos de otra categoría asociada a los espacios infernales: la impotencia. En los capítulos precedentes pudimos apreciar que ella caracteriza a los habitantes de los reinos de ultratumba, que se hallan atestados de individuos cuyas vidas están

acabadas, por lo cual no pueden modificar nada. En *Pedro Páramo*, este rasgo se expresa en relación con dos tipos de personajes: los muertos y los vivos. Respecto de los primeros, la atención debe dirigirse hacia las ánimas en pena que pululan en Comala. La hermana incestuosa le dice a Juan Preciado:

Si usted viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir. Y a nadie le gusta verlas. Son tantas, y nosotros [los vivos] tan poquitos, que ya ni la lucha le hacemos para rezar porque salgan de sus penas. No ajustarían nuestras oraciones para todos. Si acaso les tocaría un pedazo de Padre nuestro. Y eso no les puede servir de nada” (119).

“Hay muchos años bien aprovechados de catecismo tridentino detrás de este comentario”, dice Alzaga a propósito de este fragmento (Alzaga 2010, 80). En efecto, como vimos más arriba, con el Concilio de Trento, adquirió “certificación oficial” la creencia en que “hay un purgatorio, y las almas detenidas en él pueden ser ayudadas por los sufragios de los fieles, sobre todo por el sacrificio del altar agradable a Dios” (en von Wobeser 2016, 72). De acuerdo con la doctrina asociada al purgatorio, Dios permite que las almas purgantes se *aparezcan* en la Tierra —de acuerdo con la RAE, el “aparecido” es el “espectro de un difunto”— en busca de ayuda. Esta creencia fue acompañada por lo que podría considerarse un verdadero género literario: las historias de apariciones de ánimas del purgatorio. En ellas, las almas purgantes se aparecían “de noche a alguno de sus deudos para pedirle sufragios en pos de su liberación. Si el deudo no accedía a su petición, el ánima regresaba para insistir en ella” (von Wobeser 2016, 78).

En estos relatos subyace la idea de que las almas purgantes “estaban impedidas para luchar por sí mismas por su liberación” (von Wobeser 2015, 168). Así, en *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, el obispo de Nueva España, Juan de Palafox y Mendoza (siglo

XVII), señala en su “dedicatoria” “a las santas almas del purgatorio” que ellas “no pueden hacer cosa de propio merecimiento, ni alcanzar por sus ruegos cosa para sí”²³¹ (Palafox 1762, 5). En función del diálogo que *Pedro Páramo* establece con este sistema de creencias, las ánimas que penan en Comala conservan esta característica, de ahí que su situación se caracterice por una odiosa impotencia que les impide introducir cualquiera modificación tanto en su situación como en la del resto.

Ahora bien, lo interesante aquí es que, en cierto sentido, los espectros de Rulfo son incluso más impotentes que las ánimas de los relatos sobre apariciones. En ellos, las almas purgantes al menos podían pedir favores: según cuenta una monja poblana, Francisca de la Natividad, en 1625 se le apareció a Isabel de la Encarnación el alma del obispo Alonso de la Mota para pedirle “su intercesión ante Dios. También le solicitó que a su favor, ella rezase, junto con otras religiosas, la oración del Santo Sudario y pidiese al bienhechor del convento (...) que mandase decir misas de san Gregorio” (Bieñko 2009, 213). En cambio, los fantasmas de difuntos como Toribio Alderete y Galileo, según vimos más arriba, lo único que pueden hacer es repetir situaciones relacionadas con la muerte que sufrieron por culpa del tiránico cacique; en *Pedro Páramo*, así, la impotencia de las almas purgantes alcanza un nivel superlativo, puesto que aparecen despojadas de lo único que podían hacer: pedir el favor de los vivos.

Es importante considerar que la impotencia de las almas que pululan en Comala implica una prolongación *post mortem* de la situación de violencia y opresión que padecieron en vida. En este contexto, resulta conveniente recordar que, como Marta Portal ha señalado, Pedro Páramo se condujo como un tirano frente al cual los comaltecos se hallaban

²³¹ No habríamos podido llegar a esta valiosa información sin el iluminador trabajo realizado por Gisela von Wobeser.

impotentes²³². Sócrates decía en el *Gorgias* de Platón que el tirano es aquel que tiene “la libertad en la ciudad de hacer aquello que (...) le parezca: de condenar a muerte, desterrar y de realizar todas las acciones de acuerdo [a su parecer]” (469c). Todo esto lo ilustra de manera clara el temible cacique, que ostentaba el monopolio absoluto del poder en Comala²³³. Cuando Fulgor Sedano intenta hacerle ver que existen leyes que impiden hacer lo que pretende con las tierras de Toribio Alderete, Pedro Páramo le responde: “¿cuáles leyes, Fulgor? La ley de ahora en adelante la vamos a hacer nosotros” (Rulfo 2015, 108). Rulfo se encargará de dar abundantes ejemplos de que esa ley no será otra que la del más fuerte, la de aquellos que, como el halcón de la fábula de Hesíodo (ver el epígrafe de esta sección), creen que pueden hacer lo que se les antoje con los más débiles²³⁴. Es esta la causa de la impotencia

²³² En su interesante estudio, Portal plantea que “Rulfo crea el espacio fantástico y la biografía fantástica de un tirano”, para posteriormente, por medio de la esperpentización, “degradar lo que en la imagen figurada del déspota pudiera suscitar fascinación real. El despotismo sin ley acaba siendo espantapájaros de sí mismo” (Portal 1988, 24).

²³³ Pedro Páramo no destierra a nadie; sin embargo, sí es responsable de que los comaltecos se vayan del pueblo. Como revela el propio Rulfo en una entrevista, el abandono de Comala se “lo achacó a un cacique, el cacicazgo, que aún persiste en México y que también ha obligado a la gente a abandonar sus lugares de origen” (en Parra 1997, 480).

²³⁴ Es importante recordar que Pedro Páramo representa un cacique del porfiriato. Valiéndose de elementos tomados del darwinismo social, los ideólogos positivistas de Porfirio Díaz se preocuparon de justificar histórica y filosóficamente el privilegio de la clase terrateniente: “lo que se hacía, no solo respondía a necesidades inmediatas de la sociedad, sino que lo imponía la propia naturaleza, por encima de lo que los hombres pensarán o desearán. En la naturaleza los seres son desiguales por necesidad y los más aptos en la lucha por la vida se imponen indefectiblemente a los más débiles. Del mismo modo, en la sociedad los más aptos son llamados a triunfar sobre los más débiles, con la particularidad de que los más aptos son precisamente los poseedores de la riqueza (Córdova 2007, 18). Dado que eran los dueños de la tierra, los latifundistas eran considerados como los más capaces. Los miembros menos afortunados de la sociedad, en cambio, eran considerados “una turba inconsciente que, como a los animales, hay que someter mediante la violencia, si es que no alcanza a convencerse de que es necesario aceptar el predominio de quienes poseen la riqueza, el más alto de los intereses sociales, y la cultura, la capacidad para dirigir” (19). Para los ideólogos del porfiriato, el progreso servía para justificarlo todo, desde el privilegio de los terratenientes hasta la miseria y la injusticia social: la “ideología del privilegio hace confluir todos los elementos de la vida social en la demostración (...) de la necesidad del [privilegio] para la construcción del país y de su historia futura. Cada hecho de la vida real de la nación, hasta el sentido común de los hombres, deviene (...) un axioma que (...) demuestra (...) la preponderancia de los más fuertes y la necesidad, no querida pero real, de las desigualdades sociales” (63).

de los comaltecós, una impotencia tan profunda que trasciende incluso la muerte, condicionando el penar de las ánimas que se aparecen en Comala.

La impotencia también se expresa a través de los vivos que encuentra Juan Preciado. Como vimos, la hermana incestuosa se lamenta de que los pocos habitantes que aún quedan en Comala no pueden hacer nada frente a la ingente cantidad de ánimas que van a incordiarlos cada noche. Esta impotencia contrasta de manera sensible con el incremento de poder asociado al purgatorio: de acuerdo con Le Goff, la posibilidad de ayudar a las ánimas purgantes no solo deja en evidencia “la confianza de los cristianos en la eficacia de los sufragios”, sino que también supone un acrecentamiento del poder de los vivos, que son capaces de influir sobre la muerte (Le Goff 1989, 22). Vemos, así que, en función de la impotencia, los vivos y los muertos tienden a confundirse: ni los unos ni los otros tienen el poder necesario para introducir alguna modificación que permita mejorar su situación o la del resto.

A la luz de lo anterior, *Pedro Páramo* deja entrever las consecuencias negativas del curso que adoptó la vida política de México. En una entrevista que le concedió a González Bermejo, Rulfo revela que caciques como Pedro Páramo son

algo característico de México. Hay una cosa curiosa: la estabilidad política del país tiene mucho que ver con el caciquismo. Cada cacique domina una región y el Estado se la deja en sus manos para no tener problemas; el cacique da las órdenes, rige esa región, es un Estado dentro del Estado. Y eso es Pedro Páramo, piedra en un páramo (en González Bermejo 1997, 463).

Pedro Páramo, así, ilustra involuntariamente la incapacidad de la Revolución “hecha gobierno” para empoderar a la población, de construir un espacio que incluyera democráticamente a ciertos grupos de México y hacerlos partícipes del poder. Porque el PRI

no funcionaba como un mecanismo democrático de representación e implementación de las demandas de los grupos interesados que lo conformaban, sino como una especie de dictadura²³⁵, como un aparato que acaparaba el control de la política mexicana y la ponía al servicio de la coalición revolucionaria²³⁶ (Hansen 1980, 107). Esta última, a través del PRI, institucionalizó su hegemonía en la escena política mexicana e impuso al desarrollo económico el curso que hemos descrito a lo largo de este capítulo, con el fin de asegurar su supremacía y promover los intereses económicos y sociales de los grupos empresariales, obreros, agrícolas y profesionales más nuevos²³⁷ (Hansen 1980, 99).

²³⁵ Joseph y Buchenau describen el gobierno de aquellos años como una “dictadura perfecta”. La expresión, como estos autores señalan, fue usada por Vargas Llosa: en YouTube se puede ver un video en el que el escritor peruano dijo, en 1990, ante las cámaras de la televisión mexicana (y un visiblemente molesto Octavio Paz): “México es la dictadura perfecta. La dictadura perfecta no es el comunismo. No es la URSS. No es Fidel Castro. La dictadura perfecta es México”. “México —agrega Vargas Llosa— es la dictadura camuflada. Tiene las características de la dictadura: la permanencia, no de un hombre, pero sí de un partido. Y de un partido que es inamovible”.

²³⁶ Fue precisamente durante la administración de Alemán que el partido oficial pasó a llamarse tal como lo hace hasta el día de hoy: el PRI. Fue durante su gobierno, además, que el Estado priista adquirió los rasgos que lo caracterizan: absolutismo presidencial, monopolio de un partido en el poder, la manipulación de organizaciones de masas, promoción de una ideología nacionalista unificadora en lugar de una variedad de diferencias de clase e ideológicas, la eliminación de la izquierda política de la coalición oficial, y la dominación estatal del movimiento obrero (Joseph y Buchenau 2013, 148).

²³⁷ Es importante señalar que dicha imposición implicó un patrón de desarrollo muy distante de la propuesta que Madero había formulado en un principio. Por diversas razones, en México no se formó tras la Revolución una oposición partidista que fuera realmente una alternativa al partido oficial. Sin ella, difícilmente podrá hablarse de “un sistema político efectivamente democrático” (Meyer 2010, 109).

5.2.1.4. Eternización.

“yo soy de una zona donde la conquista española fue demasiado ruda. Los conquistadores ahí no dejaron ser viviente. Entraron a saco, destruyeron a la población indígena y se establecieron. Toda la región fue colonizada nuevamente por agricultores españoles. Pero el hecho de haber exterminado a la población indígena les trajo una característica especial, esa actitud criolla que hasta cierto punto es reaccionaria, conservadora de sus intereses creados. Son intereses que ellos consideran inalienables. Era lo que ellos cobraban por haber participado en la conquista y en la población de la región. Entonces los hijos de los pobladores, sus descendientes, siempre se consideraron dueños absolutos. Se oponían a cualquier fuerza que pareciera amenazar su propiedad. De ahí la atmósfera de terquedad, de sentimiento acumulado desde siglos atrás, que es un poco el aire que respira el personaje Pedro Páramo desde su niñez”.

(Juan Rulfo)

El cuarto aspecto que le confiere a Comala un carácter infernal se relaciona con la eternidad. A diferencia de otras aristas de la novela, en torno a las cuales la crítica ha alcanzado cierto consenso, el aspecto del que ahora nos ocuparemos es más polémico. Así, por ejemplo, siguiendo a Anderson Imbert, que sostiene que, en *Pedro Páramo*, el tiempo ha sido deshumanizado porque los diálogos de los muertos se llevan a cabo en la eternidad, Rodríguez-Alcalá propone que, al igual que las almas que aparecen en la *Divina comedia*, los fantasmales seres de Rulfo

«viven» en la eternidad, la cual consiste en la obliteración de todo *ahora* y por tanto de cualquier tiempo, de todo tiempo. De la noción de eternidad por tanto se elimina la noción de tiempo porque este es sucesivo y registra movimiento, cualquier movimiento (Rodríguez-Alcalá 1997, 783).

Alzaga, en cambio, sostiene que “la Comala de las ánimas en pena” se halla emplazada “en un tiempo que no es ni el tiempo cronológico de la historia ni el no-tiempo de la eternidad” (Alzaga 2010, 85); para este autor,

el tiempo de la Comala habitada por las almas en pena no es ni el tiempo sucesivo de los mortales (*chronos*) ni el tiempo en que Dios actúa (*Kairós*). Tampoco es el tiempo sin tiempo de la eternidad. Es un tiempo detenido, en el que suceden cosas sin que nada varíe, en el que ya la suerte ha sido echada, es el tiempo intermedio de la espera (89).

¿Es o no la eternidad donde “existen” las ánimas en pena de Comala? Dejaremos que otros resuelvan esta cuestión (que no deja de ser un tanto escolástica). Sí resulta más importante recordar que Juan Preciado narra su historia “desde” la muerte, que los murmullos que se escuchan en Comala corresponden a las voces de difuntos. Esto implica que la visión del “más acá” se articula desde el “más allá”. Tiene, por tanto, mucho sentido comparar a Rulfo con Dante. Esto se debe a que, como reza la tesis de Auerbach, Dante es “poeta del mundo terrenal”:

La Comedia (...) trata de la realidad terrenal en su forma definitiva y verdadera; pero la transposición que esta realidad terrenal ha sufrido en el más allá hace que, pese a toda su autenticidad y originalidad manifiestas, contenga algo de paisaje onírico, una atmósfera peculiar (Auerbach 2008, 276).

Algo similar ocurre en *Pedro Páramo*, donde, como señalamos recién, el mundo de los vivos, una parte de la historia de México, es narrada por unos personajes que están muertos, es abordada desde el punto de vista de la muerte, que, hasta donde se sabe, es eterna (en el sentido de que dura para siempre).

Ahora bien, los muertos que se asoman hacia el mundo de los vivos no son meros figones de ultratumba: directa o indirectamente, el responsable de su muerte es el propio Pedro Páramo, que, con el fin de obtener lo que quería, aplastó avasalladoramente a todo aquel que se le cruzó. En este sentido, la muerte, el “lugar” desde donde se narra, implica una eternización de la violencia caciquil: como consecuencia de los abusos del cacique, un pueblo entero murió; los efectos, por consiguiente, serán eternos, durarán para siempre.

Pero la idea de eternidad, la idea de que hay algo que dura para siempre, funciona también de otras formas en *Pedro Páramo*. De acuerdo con el propio Rulfo,

Pedro Páramo es un cacique. (...) Estos sujetos aparecieron un día en nuestro continente desde la época de la conquista con el nombre de encomenderos, y ni las Leyes de Indias ni el fin del coloniaje, ni aun las revoluciones, lograron extirpar esa mala yerba. Aún en nuestros días, los hay que son dueños hasta de países enteros; pero centrándonos a México, el cacicazgo existía como forma de gobierno siglos antes del descubrimiento de América, de tal suerte que [a] los conquistadores españoles (...) les fue fácil desplazar al cacique indio para tomar ellos su lugar. Así nació la encomienda y más tarde la hacienda con su secuela de latifundismo o monopolio de tierra (Rulfo 2000b, 68).

Si bien la raigambre colonial del cacique no es algo evidente en *Pedro Páramo*, sí lo es en otras de las obras con las que esta novela parece dialogar. Así, José Pedro Valverde — el *Gran señor y rajadiablos*—, es, según dice un personaje, uno de esos

tipos que nos hacen falta, los que nos dejaron felizmente, sembrados por aquí y por allá, los conquistadores, y que luchan a vencer o morir, incansables, a veces crueles, pero crueles consigo mismo también, y van creando, de espaldas a la política, entre delirios, barrabasadas y porfías, un futuro fuerte y rico para Chile (Barrios 1981, 209)²³⁸.

Del mismo modo, en *Casa grande* (1908) de Luis Orrego Luco se dice que don Leonidas pertenecía a una

familia que había desempeñado puestos de honor durante la Colonia y en la Patria Vieja, tenía el orgullo feroz de los antiguos encomenderos y conquistadores españoles, convencido como estaba de que su estirpe descendía del rey don Pelayo o poco menos (...). Su familia (...) se había entregado a la agricultura, poseyendo inmensas extensiones de dominios territoriales, en los cuales el inquilino era considerado como el siervo de la Edad Media, y el patrón impartía sus órdenes con autoridad soberana e inapelable, en forma despótica, tratando de aprovechar hasta las utilidades más ínfimas, y estrujando el cinco del peón forastero o el latiguillo de la carreta y los rastros de la siembra (Orrego Luco 2005, 27).

²³⁸ Las tierras, por su parte, pertenecieron “*ab initio*, a los abuelos, entre varias encomiendas que los Valverde hubieron del Gobernador General” (17): a Barrios ni siquiera se le pasa por la cabeza la posibilidad de que en esas tierras ya había personas que de alguna forma eran sus dueñas.

Gracias a la luz que arrojan las novelas de Barrios y Orrego Luco²³⁹, los abusos cometidos por Pedro Páramo aparecen no como fenómenos acotados, específico de un determinado momento, sino como la prolongación secular de una violencia que se remonta hasta los tiempos de los conquistadores españoles; los crímenes que comete, los derechos ajenos que pisotea, así, hacen que Comala parezca el símbolo de una violencia colonial eternizada²⁴⁰.

La situación de los hermanos incestuosos, así, puede interpretarse de otra manera. Cuando Juan Preciado le pregunta a la mujer por el tiempo que llevan en Comala, ella responde

—Desde siempre. Aquí nacimos.

(...) Nunca salgo. Aquí donde me ve, aquí he estado sempiternamente... Bueno, ni tan siempre. Solo desde que él me hizo su mujer. Desde entonces me la paso encerrada, porque tengo miedo de que me vean (Rulfo 2015, 118).

En tanto que Pedro Páramo es un “heredero” de encomenderos y hacendados coloniales, la eternidad de la que habla la mujer probablemente remita a la miseria que, *ab initio*, introdujeron las instituciones económicas coloniales. Como hemos podido ver en otros capítulos²⁴¹, dichas instituciones estaban diseñadas para beneficiar principalmente a una élite, en desmedro de amplios sectores de la población: en este sentido, estos personajes, su paupérrima situación, funcionarían como símbolos de los sujetos que han sido

²³⁹ Otro Pedro, el papá del sacerdote que protagoniza “Misa de Réquiem” (1960) de Guillermo Blanco, es de la misma estirpe que estos personajes: “montado a caballo evocaba la sensación de centauro que a los indios produjeran los primeros jinetes de la conquista. Una unidad indestructible, superior a lo humano. Poseía la apostura de un conquistador, su padre; la apostura de un Aries castellano” (Blanco 1969, 16).

²⁴⁰ Seguimos en este punto a Margo Glantz, que sostiene que “Rulfo sabía a la perfección cuando escribió su novela que la violencia no proviene de generación espontánea; antes, por el contrario, tiene una génesis, está enraizada en la historia” (Glantz 2013).

²⁴¹ Invitamos al lector a releer las primeras páginas de la eternización de las instituciones coloniales en *Cubagua*.

“sempiternamente” excluidos por unas políticas económicas basadas más en el aseguramiento de privilegios que en la construcción de una sociedad auténticamente democrática.

5.2.1.5. Desesperanza.

“Sin embargo había esperanza. Nuestros libros de texto afirmaban: Visto en el mapa México tiene forma de cornucopia o cuerno de la abundancia. Para el impensable año dos mil se auguraba -sin especificar cómo íbamos a lograrlo- un porvenir de plenitud y bienestar universales. Ciudades limpias, sin injusticia, sin pobres, sin violencia, sin congestiones, sin basura. Para cada familia una casa ultramoderna y aerodinámica (palabras de la época). A nadie le faltaría nada. Las máquinas harían todo el trabajo. Calles repletas de árboles y fuentes, cruzadas por vehículos sin humo ni estruendo ni posibilidad de colisiones. El paraíso en la tierra. La utopía al fin conquistada”.
(José Emilio Pacheco)

La última razón por la cual Comala evoca la imagen de un purgatorio “infernalizado” tiene que ver con la desesperanza. Como vimos anteriormente, la doctrina asociada al purgatorio contempla la creencia en que las ánimas soportaban con optimismo el suplicio de los fuegos purificantes porque *esperaban* que, eventualmente, podrían acceder al cielo. En *Pedro Páramo*, lo que ocurre es precisamente lo contrario: tanto los vivos como los muertos son presa de un sentimiento de desesperanza que hace que, para ellos, lo celestial y los valores que lo rodean sean algo vedado; se hallan condenados a estar en las zonas inferiores, infernales.

Si bien son varios los críticos que han puesto de relieve la idea de que Comala es un lugar condenado y que para sus habitantes no existe esperanza de salvación, quien ha tenido las reflexiones más iluminadoras es González Boixo:

Rulfo ha creado un mundo, una sociedad, marcados por la desesperanza, fruto de una serie de violencias que se han ejercido sobre esa comunidad. Es la violencia física encarnada en la novela por Pedro Páramo, por el propio Estado como institución que tiene abandonadas esas tierras, por una revolución en la que tantas esperanzas habían

depositado los campesinos y que no les ha solucionado sus problemas; es también la violencia espiritual de la Iglesia como institución que les niega la absolución de sus pecados. Este último punto es (...) muy importante, porque la Iglesia aparece como cooperadora de las otras violencias, bien porque esté unida a los ricos, bien porque contribuya al mantenimiento de ese tipo de sociedad. Si, como resultado de todas estas violencias, el mundo creado por Rulfo carece de esperanza, el autor ha querido evidenciar (...) que no debe aspirarse a una falsa salida de tipo espiritual: las injusticias que han llevado a Comala a ser una imagen del infierno no pueden olvidarse para dar paso a una salvación espiritual después de la muerte y de carácter individual, la aspiración a un “mundo feliz” con el que sueñan los personajes de la novela debe concretizarse en la realidad de sus vidas y debe tener un carácter comunitario” (González Boixo, 1985, 168).

La reproducción de un fragmento tan extenso se debe a que interpreta la desesperanza en *Pedro Páramo* de un modo más o menos semejante a la forma en que se habría hecho en este capítulo. Este reconocimiento, sin embargo, no impide plantear la necesidad de profundizar en dos aspectos relevantes.

El primero de ellos tiene que ver con el abandono estatal que se dio en el ámbito educativo, como consecuencia de las políticas que harían que años después se hablara del “milagro mexicano”. En 1946, el gobierno de Ávila Camacho introdujo una reforma constitucional que eliminó ciertos aspectos introducidos por el cardenismo. Sin embargo, mantuvo la idea de que la enseñanza pública estaría orientada por “los resultados del progreso científico” y de que lucharía “contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios²⁴²” (en Greaves 2008, 64). No obstante, poco parece haber importado la lucha contra la “ignorancia” y los “fanatismos”: en la práctica, la educación estaba puesta al servicio de la satisfacción de las necesidades industriales del país. Esto fue especialmente cierto durante el gobierno de Alemán, período en el que la prioridad no era la

²⁴² El artículo original (formulado en 1934), rezaba lo siguiente: “la educación que imparta el Estado será socialista y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en formas que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social” (en Greaves 2008, 36).

educación primaria, sino “contar con personal capacitado para satisfacer las demandas del desarrollo económico” (65).

A pesar de que el enfoque utilitarista siguió imperando durante el gobierno de Ruiz Cortines, oficialmente, los principios rectores de la enseñanza pública eran revolucionarios: así, en el mismo año en que se publicó *Pedro Páramo*, el ministro de Educación declaró que, junto con la religión, la ciencia tenía el deber de “combatir la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, el fanatismo y los prejuicios” (en Greaves 2008, 67).

Rulfo fue sensible a estos temas. En un encuentro con estudiantes caraqueños, a propósito de “Talpa”, dijo que “no solo se trata de atacar el fanatismo y la ignorancia de las gentes. (...) El fanatismo es terrible y naturalmente que es falta de cultura, de educación; es ignorancia” (Rulfo 1997, 457); Y, en otra oportunidad, señaló que la “ignorancia” es quizá la causa de que exista la miseria, la pobreza y la falta de ambición” (en Fuentes 1997, 474). Estas declaraciones son significativas porque ayudan a entender mejor *Pedro Páramo*: en esta novela, como bien dice González Boixo, actúan personajes que hacen referencia a individuos que, desde la perspectiva del autor, se caracterizan “por su bajo nivel cultural, que [han] vivido al margen de todo progreso, [apegados] a tradiciones ancestrales” (172). En función de todos estos elementos, sus creencias religiosas estaban “trastocadas”²⁴³: como explica Thomas Lyon, “la escatología de los personajes en *Pedro Páramo* no es lo que se propone a un fiel creyente en el catolicismo mexicano o en ninguna religión” (Lyon 2016,

²⁴³ En la entrevista que le concedió a Joseph Sommers, Rulfo dijo: “yo fui criado en un ambiente de fe, pero sé que la fe allí ha sido trastocada —a tal grado que aparentemente se niega que estos hombres crean, que tengan fe en algo. Pero en realidad precisamente porque tienen fe en algo, por eso han llegado a ese estado. Me refiero a un estado casi negativo. Su fe ha sido destruida. Ellos creyeron alguna vez en algo, los personajes de *Pedro Páramo*, aunque siguen siendo creyentes, en realidad su fe está deshabitada. No tienen un asidero, una cosa donde aferrarse. (...) la fe fanática produce precisamente la anti-fe, la negación de la fe” (en Sommers 1973, 106).

108). Estas creencias “adulteradas” llevan a estos personajes a ser atormentados por la idea de que están inexorablemente condenados²⁴⁴. Se puede afirmar, pues, que, al menos indirectamente, la desesperanza que sienten sirve para develar críticamente el comportamiento contradictorio de unos gobiernos que, por una parte, oficialmente, le declaraban la guerra a la “ignorancia” y al “fanatismo”; pero que por otra, en la práctica, privilegiaban solo ciertos intereses económicos, en desmedro de las necesidades educativas de buena parte de la población.

Así, acaso de un modo involuntario, *Pedro Páramo* logra enriquecer la problematización existente en torno al fanatismo, la ignorancia y el avance de la modernidad en México. En el siglo XIX, la postura anticlerical defendía apasionadamente la educación laica y liberal frente a la que impartía la Iglesia, que se decía que “deseaba mantener a la población sumida en la ignorancia y el fanatismo” y que era vista como un obstáculo para el progreso y la modernización” (Pérez-Rayón 2004, 120s); tras la Revolución, en 1914, el gobernador de Nuevo León denunciaba que la Iglesia Católica mexicana “siempre ha procurado evitar que se haga luz en los cerebros de los oprimidos y ha procurado remachar las cadenas de los que sufren” (en Palomera 1997, 234). Contra estas visiones, que ven en la Iglesia el único responsable de la “ignorancia” y el fanatismo”, la novela de Rulfo invita a

²⁴⁴ Alzaga sostiene que “la religión a la que tenemos acceso a través del texto de Juan Rulfo está significativamente limpia de superstición, entendiendo por ello prácticas o doctrinas aún no o ya no aceptadas por la iglesia institucional. Si nos atenemos a la Comala asentada en el tiempo, todo lo que se dice y se hace en ella está dentro de la más acendrada ortodoxia. La doctrina que sirve de trasfondo a las conversaciones de los diferentes personajes es doctrina que parece estar tomada de cualquier libro de dogmática (...). Y de las prácticas a las que se hace referencia podemos decir otro tanto: (...) quedan dentro del campo de la “sana doctrina cristiana”. (...) La religión que aparece en Comala es el catolicismo tal como se practicaba a principios del siglo XX en México y como se ha seguido practicando hasta los años sesenta en muchos lugares y hasta la actualidad en algunos” (Alzaga 2010, 92s). Ahora bien, ¿cómo va a ser “sano” que, como ocurre en *Pedro Páramo*, los sacerdotes les nieguen a los fieles el perdón de los pecados? De acuerdo con la doctrina cristiana, la única falta imperdonable corresponde a aquella que es contra el Espíritu Santo: “por tanto os digo: todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada” (Mateo 12:31).

pensar estos problemas también como consecuencia de la negligencia de los gobiernos engendrados por la Revolución que, en la práctica, hacían bien poco por combatirlos.

El segundo aspecto consiste en las consecuencias de la desesperanza. En la tradición literaria, saberse irremediamente condenado, tener conciencia de que uno ha sido excluido para siempre de las regiones celestiales, no necesariamente significa el final de los pensamientos: en *El paraíso perdido*, tras haber sido expulsado del cielo, Satán dice: “La mente es su propio lugar y puede / Hacer en ella un Cielo del Infierno / Y del Infierno un Cielo” (1.253-55). En *Pedro Páramo*, Dorotea ilustra la segunda opción cuando comparte con Juan Preciado cuán desmoralizante fue que el padre Rentería le dijera que, por culpa de sus pecados, “jamás conocería la Gloria”:

él no debía habérmelo dicho. (...) Lo único que la hace a una mover los pies es la esperanza de que al morir la lleven a una de un lugar a otro; pero cuando a una le cierran una puerta y la que queda abierta es no más la del Infierno, más vale no haber nacido... El Cielo para mí, Juan Preciado, está aquí donde estoy ahora (132).

En ambos casos, la senda subjetiva que siguen Satán y Dorotea no constituye una verdadera alternativa a su situación: por mucho que crea que el lugar donde está enterrada es el cielo, lo cierto es que, “objetivamente”, Comala es un miserable páramo infernal (no celestial): su salida, por consiguiente, es tan infértil como ella²⁴⁵.

Ahora bien, lo interesante es que la novela de Rulfo también presenta una situación que, de alguna forma, es lo contrario de lo que dice el Diablo miltoniano, a saber, que la

²⁴⁵ Recordemos que Dorotea no puede tener hijos. Por otra parte, para dos argumentos de por qué Satán está equivocado, véase “The Mind is Its Own Place: Paradise Lost, I 253-255” de A. B. Chambers. También conviene considerar que, como Nancy Y. Hoffman ha propuesto, “the passage should be read as evidence of the mind’s ability to deceive itself in the face of incontrovertible evidence to the contrary” (Hoffman 1973, 13). Tampoco hay que olvidar que, por medio del Diablo, al menos parcialmente, Milton criticó el neoestoicismo, muy popular en el siglo XVI (Hughes 1956, 89-91).

mente puede hacer en ella su propio infierno. Para comprender el sentido de lo anterior, conviene recordar que Rulfo dotó a Pedro Páramo con una conciencia moral. Cuando le llevan el cadáver de su hijo Miguel, el temible cacique dice: “estoy empezando a pagar. Más vale empezar temprano para terminar pronto” (134). Este pasaje deja en evidencia que es consciente del daño que ha hecho y que, por tanto, cree que merece ser castigado. Esta conciencia adquiere una importancia fundamental poco antes de que sea asesinado por Abundio, cuando el narrador revela que la muerte no es tan terrible para él, puesto que al menos no tendrá que seguir soportando las noches: porque Pedro Páramo “tenía miedo de las noches que le llenaban de fantasmas la oscuridad. De encerrarse con sus fantasmas. De eso tenía miedo” (186). En la última página de la novela, así, el lector descubre que el personaje epónimo era atormentado por sus fantasmas, por los remordimientos²⁴⁶ que sentía debido a los crímenes que cometió y que esperaba que la muerte lo librara de ellos.

Sin embargo, Rulfo planeó algo distinto. Inmediatamente después de descubrir lo que le ocurría cada noche, el narrador describe qué pensaba Pedro Páramo antes de desmoronarse “como si fuera un montón de piedras”:

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 (186).

Aquello que Pedro Páramo “sabe” que ocurrirá dentro de poco corresponde a lo que acaba de pasar. Embrutecido por el alcohol, Abundio apuñaló al cacique después de que se

²⁴⁶ De acuerdo con Paul Ricoeur, uno de los símbolos por medio de los cuales se manifiesta la culpabilidad corresponde a “la mordedura de un remordimiento que corroe internamente, en la rumiación interior de la falta” (Ricoeur 2008, 386): los fantasmas que lo atormentan tienen que ver precisamente con eso que Pedro Páramo no acaba de “digerir”, aquello que su conciencia “re-muerde”, aquello que “rumia” (es decir, que “mastica” más de una vez).

negara a ayudarlo con fondos para el entierro de su esposa. En virtud de esta información (que, como hemos señalado más arriba, Rulfo reservó para el final de la novela), se puede concluir entonces que el tormento asociado a la aparición de seres fantasmales se prolongará tras la muerte. Así, acaso involuntariamente, Rulfo ha satisfecho el deseo que formulara Crispín en *Los caciques* de Azuela, el deseo de que, en caso de que el infierno no existiera, debería crearse uno exclusivamente para caciques como Pedro Páramo: al otorgarle una conciencia moral, al crear un “espacio” donde el tiránico personaje es atormentado por los remordimientos, Rulfo ofrece lo más parecido a esa justicia que la Revolución Mexicana no introdujo en relación con los abusos perpetrados por los caciques del porfiriato.

Conclusiones

El análisis e interpretación de las tres obras abordadas en esta investigación — *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo*— evidencia un complejo trabajo de creación literaria en el que el infierno es usado de un modo metafórico para descubrir críticamente aspectos siniestros de determinados procesos asociados a la modernidad latinoamericana. En el caso de la novela de Enrique Bernardo Núñez, el proceso en cuestión corresponde a la inserción de Venezuela en la economía mundial como país exportador de petróleo, bajo la dictadura progresista de Juan Vicente Gómez. En el del relato de Miguel Ángel Asturias, se trata de la participación de Guatemala en el mercado global como país cafetalero y bananero, bajo el régimen dictatorial y progresista de Manuel Estrada Cabrera. En el caso de la obra de Juan Rulfo, corresponde al llamado “milagro mexicano”, proceso que, en varios aspectos, fue una continuación de la dictadura progresista de Porfirio Díaz.

Ni la miserable periferia de Isla Margarita ni el pasado colonial de la isla de Cubagua *son* el infierno. Lo mismo ocurre tanto con la cárcel donde son arrojados aquellos que amenazan (o se sospecha que amenazan) el orden dictatorial presidido por “el Señor Presidente” como con Comala: ninguno de estos lugares *es* el infierno, ninguno *es* la ominosa región subterránea donde habitan las almas de los muertos. Sin embargo, aunque *no son* el infierno, sí *son como* el infierno.

Los barrios pobres de Isla Margarita, el pasado colonial de la isla de Cubagua, las mazmorras de la dictadura de Estrada Cabrera y Comala son espejos sobre los que se refleja la imagen del infierno. Esto se debe a que, en la “construcción” de estos lugares—recordemos que Cabrera Infante invitaba a leer el “Infierno” de la *Divina comedia* como “manual de

ingeniería” — se aprovecharon las categorías infernales, a saber: la verticalidad, lo mortuorio y la impotencia asociada a ello, el sufrimiento, lo repetitivo, lo eternal y la desesperanza.

En relación con la primera categoría —verticalidad—, de acuerdo con nuestra lectura de algunas de representaciones literarias de los infiernos más importantes, estos lugares se ubican en el extremo inferior de un eje vertical simbólico que no es meramente espacial o geográfico, sino que está cargado de connotaciones morales. En ese contexto, aquello que puede describirse como “lo deseable” —lo “bueno”, lo “luminoso”, lo “claro”, “lo ordenado”, etc. — suele estar “arriba”; lo “indeseable” —lo “malo”, lo “oscuro”, lo “caótico”, etc. —, por el contrario, se ubica “abajo”. Descender a las regiones infernales (o ser arrojado ahí) implica alejarse de lo “positivo” y sumergirse en el polo “negativo” de la existencia. Ahora bien, como pudimos apreciar, las regiones infernales no son algo ajeno al orden cósmico: el Tártaro hesiódico, por ejemplo, es la prolongación del Cosmos en el Caos; el infierno dantesco, por su parte, es expresión de la voluntad de Dios.

En las tres novelas estudiadas puede inferirse la existencia de este eje vertical simbólico. Así, en *Cubagua*, la modernización con la que fantasea el protagonista se dirige hacia arriba: hacia el firmamento se elevan los rascacielos modernos, el humo de los barcos y las torres petroleras; en *El Señor Presidente*, siguen la misma dirección los fuegos artificiales que se arrojan para honrar al tiránico dictador, que se vale de la violencia para mantener un orden socioeconómico en el que los frutos de la actividad económica se distribuyen de manera injustamente desigual entre los miembros de la sociedad; en nuestra lectura de *Pedro Páramo*, por último, incorporamos “el Ángel”, monumento que, si bien data de los tiempos de Porfirio Díaz, fue resignificado de tal forma que, con él, el mito de la Revolución Mexicana adquiere connotaciones angélicas, celestiales. Hacia los cielos se

dirige, pues, aquello que favorece los intereses de los grupos privilegiados de las respectivas sociedades: los proyectos modernizadores, los reconocimientos públicos del dictador de turno, los discursos que legitiman los gobiernos engendrados por la Revolución Mexicana.

Por el contrario, es abajo donde está aquello que omiten las fantasías progresistas asociadas a la industria del petróleo, las bombásticas alabanzas públicas y los angelicales mitos legitimadores. En la novela de Núñez, es “abajo” donde se ubican los barrios miserables de Isla Margarita y de la Isla de Cubagua; asimismo, es esa la dirección que tienen que seguir los buzos indígenas que trabajan en los placeres de perlas, ante la ausencia de mejores perspectivas laborales. Algo similar ocurre en *Pedro Páramo*, puesto que Comala es, ante todo, uno de esos pueblos condenados al olvido y la miseria por gobiernos que, si bien se presentaban como revolucionarios, privilegiaban los intereses de los sectores industriales. Otro aspecto que las novelas de Núñez y de Rulfo tienen en común se relaciona con el pasado colonial. En ambos casos, el descenso también implica el acceso a una dimensión del pasado que la historia oficial omite. Así, el protagonista de *Cubagua* “descenderá” al pasado de la Conquista y tomará conciencia de lo que significó la barbarie de los españoles. Algo parecido ocurre en *Pedro Páramo*, en que el descenso del personaje principal no solo le permitirá conocer cuán terrible fue la brutalidad de su padre, sino también que la revolución y los gobiernos que engendró hicieron bien poco por mejorar la situación de los comaltecos.

Lo que hay “abajo” en *El Señor Presidente* es distinto: no corresponde a barrios o pueblos miserables (lo que no significa que el problema de la pobreza no sea abordado) ni al pasado (colonial o reciente), sino que se trata de la cárcel de la dictadura, los tenebrosos calabozos donde son confinados y torturados todos aquellos que, desde la perspectiva del

poder omnímodo, se teme que podrían hacer peligrar la estabilidad del régimen. Pese a esta diferencia, lo cierto es que las tres novelas implican un movimiento *catábico* que convierte a los lectores en espeleólogos que exploran las profundidades de ciertos proyectos modernizadores y que descubren que sus fundamentos no son el consenso, la búsqueda del bien común y el estado de derecho, sino la exclusión y la violencia política, y principios económicos que se remontan a la colonia. Ahora bien, resulta importante recalcar que esta situación forma parte del orden socioeconómico problematizado en las novelas: el terrorismo de Estado que ejercen los esbirros del Señor Presidente, por ejemplo, es necesario para asegurar los intereses de una oligarquía que necesita mano de obra barata en sus haciendas y que, por consiguiente, ve con desconfianza el avance de instituciones económicas más democráticas.

En relación con la segunda categoría —la muerte y la impotencia que ella implica—, nuestra lectura de clásicos como la *Odisea*, la *Eneida*, la *Teogonía* y la *Divina comedia* partió del dato (obvio) de que, más allá de las diferencias significativas que existen entre las distintas regiones infernales, todas tienen en común que son la morada definitiva de los muertos. Posteriormente, destacamos la impotencia que afecta a los difuntos, condición que deriva del hecho de que sus vidas están definitivamente acabadas y, por consiguiente, no son capaces de empezar nada nuevo ni de introducir ninguna modificación en su situación o la del resto.

En diverso grado y de distintas formas, en las tres novelas estudiadas la impotencia es consecuencia de gobiernos de carácter dictatorial (o derechamente autocráticos). El medio artístico a través del cual se expresa esta situación es el fantasma. Así, en *El Señor Presidente*, vemos que los presos políticos son representados ya como espectros, ya como ánimas en

pena; en definitiva, como individuos radicalmente despojados de la capacidad de actuar y de introducir modificaciones en su entorno y que, por tanto, se parecen más a los muertos que a los vivos. En *Pedro Páramo*, este recurso reviste una importancia mayor, puesto que los personajes que actúan están literalmente muertos. En relación con las ánimas en pena, nuestra lectura destaca cómo son aún más impotentes que las almas penitentes que protagonizan los relatos tradicionales de aparecidos, debido a que estas, al menos, pueden pedirles a los vivos los sufragios que las ayudarán a salir del Purgatorio. En cambio, las ánimas en pena que deambulan por Comala solo pueden revivir situaciones relacionadas con su muerte. Nuestra lectura, asimismo, ve esa impotencia *post mortem* como prolongación de lo que acontecía con los comaltecos en vida, que se hallaban subyugados por Pedro Páramo, el tiránico cacique que representa, en la novela, a la clase terrateniente que apoyó la dictadura progresista de Porfirio Díaz. Finalmente, los comaltecos vivos que Juan Preciado se encuentra en su aventura no son muy distintos de las ánimas en pena: al igual que ellas, se encuentran sumidas en una odiosa impotencia que les impide incluso contribuir de un modo efectivo con su salvación por medio de oraciones. De acuerdo con nuestra interpretación, esta impotencia remite a la incapacidad de los gobiernos engendrados por la Revolución Mexicana para incorporar a ciertos sectores de la población en un espacio político verdaderamente democrático.

En *Cubagua*, lo mortuorio y la impotencia que lo acompaña se expresa de un modo distinto. Ciertamente, la isla en cuestión se halla envuelta en una atmósfera indiscutiblemente fúnebre, mortuoria. Sin embargo, donde la impotencia resulta verdaderamente significativa es en relación con el propio Núñez, no en el plano de la diégesis. Dado que no podía denunciar de un modo abierto el carácter tiránico del gobierno del general Gómez, con el fin de evitar

que fuere víctima de la policía secreta del gomecismo y acabar en la Rotunda como Rafael Pocaterra, nuestro autor desplegó en *Cubagua* un complejo juego intertextual por medio del cual se sugiere, veladamente, una comparación implícita del dictador con el tirano Lope de Aguirre. Ahora bien, pese a esta diferencia, lo importante radica en que las tres novelas sugieren que, en el marco de los procesos modernizadores impulsados por gobiernos dictatoriales o, para el caso del llamado “Milagro mexicano”, de gobiernos poco democráticos —recordemos que Vargas Llosa se refirió al sistema político mexicano como “la dictadura perfecta”²⁴⁷—, la situación de ciertos individuos hace recordar a los muertos que pueblan las regiones infernales, en función de una impotencia que se expresa como la imposibilidad de introducir cambios en su vida o la del resto.

Con respecto a la tercera categoría —repetición—, en el primer capítulo vimos que, en las representaciones literarias más significativas de las regiones infernales, el tiempo transcurría, por decirlo de algún modo, helicoidalmente; en esos espacios, el tiempo gira sobre sí mismo, como si su eje estuviera rodado. En un contexto así, el presente se transforma en un escenario en el que un pasado ominoso, rancio y recalcitrantemente persistente reaparece.

²⁴⁷ Probablemente, Rulfo habría estado de acuerdo con Vargas Llosa. En una entrevista que le concedió en 1971 a Robert Saladrigas, nuestro novelista opinaba que “la democracia no existe en América (...) Por un lado están los gobiernos militares, por el otro los gobiernos civiles de características centralistas. Es poca la diferencia que separa unos de otros. (...) En México se acostumbra a deportar [a los intelectuales], como se hace con los enemigos peligrosos o con los indeseables”. Nótese la impotencia que experimenta Rulfo frente a esta situación y cómo se activa de un modo natural una verticalidad que podríamos describir como infernal: “Sí, tiene usted mucha razón, me siento profundamente fatigado. No se puede estar indiferente hacia todo lo que sucede alrededor de uno, pero, *cuando no se puede hacer nada*, no puede uno doblegarse, pero tampoco enfrentarse sin la menor posibilidad de éxito. Así es como quedas anulado, *sumido en lo profundo de un pozo sin galerías y sin fondo*. Mire, en México circulan todos los libros, absolutamente todos; nadie los intercepta porque, como el libro se considera vehículo de minorías, al poder no se le ocurre que pueda causar ningún daño, pero a la obra de Carlos Fuentes que ven ustedes en Barcelona (...) la censura no le daría visa para que fuese representada en México, porque, según criterio oficial, la representación visual sí entraña peligro y es preciso controlarla” (en Saladrigas 2011, 50s).

Tanto en *Cubagua* como en *El Señor Presidente* eso que se repite tiene que ver con el pasado colonial. En la novela de Núñez, en efecto, las fantasías modernistas del protagonista se convierten en el escenario sobre el que se repetirán ciertos aspectos de los tiempos de la Colonia. El presente, por su parte, es testigo de cómo los indígenas siguen siendo explotados en las granjerías perlíféricas. Todo esto evidencia que, lejos de servir para instaurar nuevas formas de convivencia social, los proyectos progresistas que se tejen en torno a la industria petrolera implican la repetición de formas de vida que surgieron a partir de la barbarie colonial. En el libro de Asturias ocurre algo parecido. Las bartolinas de la prisión dictatorial, de acuerdo con nuestra lectura, son el escenario en que se repite la barbarie de los conquistadores españoles.

Lo que se repite en la novela de Rulfo, en cambio, tiene que ver con el pasado reciente de México, no con el pasado colonial. El símbolo que expresa lo repetitivo corresponde a los ecos. A través de ellos, el presente se convierte en la instancia en la que se escuchan las voces de los muertos: Comala es ante todo el infernal pueblo donde siguen estando aquellos que, aunque ya fallecieron, siguen actuando, siguen repitiendo situaciones que exponen los abusos perpetrados por el tiránico cacique, que pudo actuar con total impunidad.

Ahora bien, pese a esta diferencia, tanto en *Cubagua* y *El Señor Presidente* como en *Pedro Páramo* la repetición de lo pretérito termina horadando la imagen idealizada de los proyectos modernizadores asociados a cada novela. Como vimos, los discursos modernos se nutren de la noción de un “futuro mejor”, ganan legitimidad interpretando el presente en términos de que la sociedad “progresa”, de que la sociedad se aleja de un pasado indeseable y que “avanza” hacia un porvenir más próspero. Contra esta mitificación del ahora, las

novelas de Núñez, Asturias y Rulfo evidencian que el presente es en realidad la instancia en la que se siguen repitiendo los abusos del pasado, ya sea colonial o más reciente.

Respecto de la cuarta categoría —el sufrimiento—, nuestro análisis de algunas de las obras premodernas que más han incidido sobre la imagen literaria de las regiones infernales arrojó como resultado que esta clase de lugares se caracteriza por el hecho de que sus habitantes han de padecer un sufrimiento hondo e irremediable. *Lato sensu*, los infiernos son lugares aciagos, tristes, “sin contenido”. En algunos casos —Agamenón en el canto XI de la *Odissea*, por ejemplo—, esto no es un castigo, sino consecuencia simplemente de la muerte misma. En otros, en cambio, el sufrimiento deriva de los castigos a menudo violentos que caen sobre los individuos tras la muerte por las faltas que cometieron en vida. En estos casos, la violencia tiene un propósito: satisfacer los dictámenes de la justicia divina. Los castigos de ultratumba también estarían al servicio de un objetivo político: conseguir una obediencia voluntaria por parte de los sectores de la población que, desde la perspectiva de las elites intelectuales, no pueden ser persuadidos racionalmente, sin tener que acudir a la violencia.

Tanto en *Cubagua* como en *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* vemos a unos personajes que sufren amargamente. En la obra de Núñez, quienes padecen son ante todo los indígenas, a quienes los conquistadores españoles explotaron, masacraron y relegaron a la condición de sujetos de segunda categoría. En la novela de Asturias, bajo el manto de legalidad que tejen los discursos campanudos y aduladores, se esconde un sistema penitenciario en el que los presos políticos son torturados y que ni siquiera respeta a los recién nacidos. Al mismo tiempo, como vimos, los suplicios de alguna forma prolonga aquello que los indígenas de “Guaitimala” sufrieron durante la Conquista. En *Pedro Páramo*, finalmente, el sufrimiento que experimentan los personajes es consecuencia de los abusos perpetrados

por el tiránico cacique. Con ello, se deja en evidencia la impunidad con la que podían actuar los terratenientes durante la dictadura progresista de Porfirio Díaz. Sin embargo, y de acuerdo con nuestra interpretación, lo verdaderamente significativo es que el relato cuestiona el mito de que la Revolución Mexicana logró acabar con los cacicazgos.

En todos estos casos, el sufrimiento resulta inicuo. Es el resultado de gobiernos o de individuos (amparados por gobiernos) que se comportan tiránicamente, no de castigos impuestos por dioses infinitamente justos o sabios. Ahora bien, esto no debe impedir apreciar que los padecimientos vistos se integran en un proyecto aparentemente racional, a saber, la persecución del progreso económico. Esto resulta especialmente visible en la novela de Asturias, en la que la conducción de los asuntos públicos y económicos generó una sociedad extremadamente desigual. En consecuencia, era difícil que buena parte de la población guatemalteca apoyara voluntariamente al gobierno, lo que, a su vez, tornaba necesario contar con un sistema represivo para anular la disidencia.

En relación con la quinta categoría —eternización—, la lectura que desarrollamos de las obras que más han incidido en la configuración literaria del infierno subrayó el hecho de que sus pobladores tendrán que estar allí para siempre y, que, en algunos casos, tendrán que soportar castigos ilimitados.

Tal vez porque se publicó en un momento políticamente esperanzador —el gobierno democrático de Juan José Arévalo—, de acuerdo con nuestra lectura, la eternización no desempeña un rol relevante en *El Señor Presidente*. En *Cubagua* y *Pedro Páramo* ocurre lo contrario. En la novela de Núñez, la categoría en cuestión se expresa por medio de la institucionalidad colonial, que tiende a eternizarse a través de la dictadura del general Gómez.

Esto se debe a que aspectos propios de las instituciones introducidas por los españoles —la falta de garantías sobre los derechos de propiedad, la ausencia del estado de derecho, la desigualdad social, la falta de límites al poder político y su concentración en unas pocas manos— siguen manifestándose en el gomecismo y, por tanto, pareciera que durarán para siempre. De manera similar, en *Pedro Páramo*, aquello que se eterniza es la violencia caciquil. Ahora bien, a la luz de nuestra investigación, parece plausible interpretarla como una prolongación de la violencia colonial en pleno siglo XX. Esto se debe a que, desde la perspectiva de Rulfo, los caciques son herederos de los conquistadores españoles. En este contexto, Comala se perfila como un símbolo de la violencia de la Conquista eternizada, como un símbolo de algo que parece no tener fin.

Respecto de la última categoría —desesperanza—, en el primer capítulo vimos que se trata de algo más bien propio del infierno cristiano, puesto que deriva del saberse privado de acceder a la gracia divina, de la conciencia de que se ha perdido para siempre la gloria celestial. En consecuencia, todo está perdido para el condenado: ya no tiene nada que esperar.

De acuerdo con nuestra interpretación, la desesperanza no parece desempeñar un rol significativo en *Cubagua*: después de todo, al final de la novela, transformado en una especie de mediador cultural, el protagonista consigue escapar. Por el contrario, sí juega un rol capital en *El Señor Presidente*, novela en la que la desesperanza corresponde a la regla fundamental del sistema político problematizado por Asturias. Ahora bien, aunque esta norma se cumple inexorablemente con los personajes en torno a los cuales se teje la trama, también es cierto que otros personajes —como el estudiante, que es liberado al final del relato— son capaces de albergar esperanzas de un mejor futuro. La idea de que todo está irremediablemente perdido también ocupa un lugar significativo en *Pedro Páramo*. Nuestra exposición suscribe

la interpretación que explica la desesperanza como consecuencia de la violencia caciquil, de instituciones religiosas que les cierran a los fieles la puerta de la salvación y del abandono en que la Revolución “hecha gobierno” tiene al campesinado. Adicionalmente, propusimos que dicho abandono se expresaba de tal forma que las personas viven al margen de todo progreso y son presa de ideas fanáticas, de creencias religiosas distorsionadas, por culpa de lo cual creen que están irremediabilmente condenadas.

Al margen de las diferencias que existen respecto de cómo se aborda, es dado colegir que, en ambas novelas, la desesperanza es consecuencia de políticas gubernamentales: en *El Señor Presidente*, su inoculación está al servicio de inhibir el deseo de transformar la situación tanto personal como ajena. En *Pedro Páramo*, esta desesperanza deriva del olvido en que los gobiernos engendrados por la Revolución Mexicana tienen a ciertos individuos. Ahora bien, lo significativo aquí es que, en general, los personajes que circulan por las páginas de las dos novelas no participan de la esperanza de un futuro mejor. Esto, si se quiere, evidencia cuán excluyentes son los proyectos modernizadores problematizados por Asturias y Rulfo.

En virtud de lo que se ha expuesto, creemos que este trabajo ha conseguido probar satisfactoriamente que en *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* el infierno se utiliza metafóricamente para develar de manera crítica aspectos siniestros de la modernidad latinoamericana. Una conclusión relevante que se puede extraer de lo anterior es que la metáfora infernal no es simplemente “uno más” de los distintos recursos retóricos que los escritores y escritoras encuentran en el repertorio de opciones para denunciar que los procesos modernos a menudo tienen nefastas consecuencias para amplios sectores de la población. Lejos de ser así, en función de las significaciones que genera, el tropo en cuestión

parece ser el medio literario “por excelencia” para criticar determinados procesos modernos. En parte, esta aseveración se basa en el hecho de que un componente esencial de la modernidad —la creencia en el progreso— se nutre del anhelo milenarista por encontrar, en el futuro, un paraíso terrenal. Sin embargo, al menos en el caso de las novelas estudiadas, la verdadera base de lo afirmado consiste en que, como creemos haber evidenciado, los procesos modernizadores abordados implicaron una prolongación de la Colonia, una repetición de la violencia de los conquistadores, una eternización de la institucionalidad económica colonial. Es esto lo que se perpetúa por medio de individuos que, como los espectros que pueblan las regiones infernales, están sumidos en la desesperanza y la impotencia, que se hallan en “el fondo” de una sociedad en la que los frutos del crecimiento económico y el poder político se distribuyen de un modo extremadamente desigual.

¿Significa lo anterior que la modernidad es, como decía Benjamin, “la época del infierno”? A la luz de lo que hemos expuesto, la modernidad sí ha implicado que, para amplios sectores de la población de nuestro continente, la vida “sea un infierno”. Ahora bien, no hay que olvidar que la modernidad tiene la cabeza de Jano, que no solo es “colonialidad”, explotación y sufrimiento, sino que también contiene elementos liberadores —instituciones, movimientos e ideales— que podrían reparar no solo los males que ella misma ha generado, sino también otros que han acompañado a la humanidad desde siempre. De hecho, uno podría plantear que *Cubagua*, *El Señor Presidente* y *Pedro Páramo* son expresión de ese espíritu liberador. En ese contexto, es significativo que instituciones propiamente modernas estén ausentes en las novelas: los personajes, por ejemplo, no pueden sindicalizarse, negociar libremente sus salarios ni optar a los beneficios propios de un Estado de bienestar. Tampoco pueden elegir gobiernos que velen por los intereses de la mayoría y no de una elite reducida

ni desenvolverse en un medio donde el poder se halle aceptablemente distribuido entre distintas instituciones políticas.

Para finalizar, creemos que esta investigación, especialmente su hipótesis y las herramientas teóricas desarrolladas —las “categorías infernales” que propusimos— pueden servir como base para emprender futuras investigaciones que enriquezcan aún más nuestra comprensión de los vínculos literarios entre el imaginario infernal y la modernidad en América Latina. Se trata de una relación que ocupa un lugar decisivo en novelas tan importantes como *Sobre Héroes y tumbas* (1961) de Ernesto Sábato, *El lugar sin límites* (1966) de José Donoso, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) de José María Arguedas o *El infierno de todos tan temido* (1975) de Luis Carrión Infante. En nuestra opinión, la base teórica que establecimos constituye un adecuado punto de partida para abordar estas y otras obras.

Bibliografía

Textos de los autores

Asturias, Miguel Ángel. “¡Americanos todos!”. En *Week-End en Guatemala*. Madrid: Alianza.

_____. *El Señor Presidente*. Madrid: Cátedra, 2014.

Núñez, Enrique Bernardo. *Cubagua*. La Habana: Casa de las Américas, 1978.

_____. *La galera de Tiberio*. La Habana: Casa de las Américas, 1978b.

_____. “Juicios sobre la historia de Venezuela”. En *Novelas y ensayos*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1988.

_____. “La historia”. En *Novelas y ensayos*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1988b.

Rulfo, Juan. *Cuadernos de Juan Rulfo*. México, D. F.: Ediciones Era, 1995.

_____. “Juan Rulfo examina su narrativa”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

_____. *Aire de las colinas. Cartas a Clara*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

_____. “Pedro Páramo, cacique”. *Adiós a los caciques* (2000b) No. 24, 68.

_____. *Pedro Páramo*. Madrid: Cátedra, 2015.

_____. “Luvina”. En *El Llano en llamas*. Madrid: Cátedra, 2016.

Bibliografía general

- Acemoglu, Daron. Johnson, Simon. Robinson, James (2005). “Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth”. En *Handbook of Economic Growth*. Ámsterdam: Elsevier.
- Acemoglu, Daron. Robinson, James (2018). *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Barcelona: Ediciones Deusto.
- Affonço, Denise (2018). *El infierno de los jemes rojos*. Barcelona: Libros del Asteroide.
- Alexander, Jeffrey (2013). *The Dark Side of Modernity*. Malden: Polity Press.
- Alighieri, Dante (2012). *Divina comedia*. Madrid: Cátedra.
- Almandoz, Arturo (2001). “The Intelligentsia’s Two Visions of Urban Modernity: Gómez’s Caracas, 1908-35”. *Urban History*, No. 28, 84-105.
- de Alместo, Pedrarias. Vázquez, Francisco (1986). *Jornada de Omagua y Dorado. Crónica de Lope de Aguirre*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Alzaga, Ángel (2010). “‘Ya de por sí la vida se lleva con trabajo’. Reflexiones en torno a algunos componentes religiosos de la novela *Pedro Páramo*”. En *Tras los murmullos. Lecturas mexicanas y escandinavas de Pedro Páramo*. Copenhague: Museum Tusulanum Press.
- Anónimo (1991). *Evangelio de Nicodemo*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Aragües Estragués, Juan Manuel (2005). “A puerta cerrada: un laboratorio filosófico”. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 59, No. 231, 107-119.
- Arango, Manuel Antonio (1990). “El surrealismo, elemento estructural en ‘Leyendas de Guatemala’ y en ‘El Señor Presidente’, de Miguel Ángel Asturias”. En *Thesaurus*, Tomo XLV, No.3, 472-481.
- Ardao, Arturo (1963). “Assimilation and Transformation of Positivism in Latin America”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 24, No. 24, 515-522.

- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Armand, Jorge (2010). “Investigaciones arqueológicas y reflexiones sobre Venezuela”. *Cuadernos unimetanos*, No. 22, 30-40.
- Arnaud, Georges (1954). *El salario del miedo*. México, D. F.: Novelas Atlante.
- Anderson, William (1982). *Dante the Maker*. Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- Arendt, Hannah (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt.
- _____ (1994). “Religion and Politics”. En *Essays in Understanding (1930 – 1954)*. Nueva York: Schocken Books.
- _____ (2006). *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin Books.
- _____ (2011). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2014). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- _____ (2015). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Aron, Raymond (1968). *18 Lectures on Industrial Society*. Londres: Littlehampton Book Services Ltd.
- _____ (1969). *Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society*. Nueva York: Mentor Books.
- _____ (1973). *La república imperial. Los Estados Unidos en el mundo (1945 – 1972)*. Madrid: Alianza.
- _____ (2018). *El opio de los intelectuales*. Barcelona: Página indómita.
- Aronne-Amestoy, Lida (1986). *Utopía, paraíso e historia: inscripciones del mito en García Márquez, Rulfo y Cortázar*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Astorga, Pablo (2003). “La economía venezolana”. *Revista de Historia Económica*, No. 1, 623-653.

- Auerbach, Erich (2008). *Dante, poeta del mundo terrenal*. Barcelona: Acantilado.
- Azuela, Mariano (1940). "Portadilla". En Salas, Picón. *Odisea de tierra firme*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- _____ (1993). *Los caciques*. En *Obras completas*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.
- Bachelard, Gastón (2011). *Poética del espacio*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Baggerman, Arianne. Dekker, Rudolf (2009). *Child of the Enlightenment. Revolutionary Europe Reflected in a Boyhood Diary*. Leiden y Boston: Brill.
- Bajtín, Mijail (1993). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Bardy, Gustave (1955). "Los padres de la Iglesia frente a los problemas planteados por el infierno". En *El infierno*. Buenos Aires: Criterio.
- Barrios, Eduardo (1981). *Gran señor y rajadiablos*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Baudelaire, Charles (2010). *Las flores del mal*. Madrid: Cátedra.
- Becker, Carl (1932). *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
- Bell, John Patrick (1992). "La asociación general de agricultores frente a la reforma agraria en la Guatemala revolucionaria, 1944 – 1954". *Anuario de estudios centroamericanos*. Vol. 18, No. 1, 17-28.
- Bellini, Giuseppe (1977). "'El Señor Presidente' y la temática de la dictadura en la nueva novela hispanoamericana". *Anuario de estudios centroamericanos*, No. 3, 27-55.
- Benjamin, Walter (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

- _____ (2017). “Para una crítica de la violencia”. En *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM.
- Berger, Peter. L (1987). *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality, and Liberty*. Nueva York: Wildwood House Limited.
- Berman, Marshall (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, D. F.: Siglo XXI editores.
- Bernstein, Alan (1993). *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. Nueva York: Cornell University Press.
- Berthoud, J. A. (1965). “The Vision of Eternity: An Introduction to Dante’s ‘Inferno’”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. No. 25, 17-32.
- Bértola, Luis. Ocampo, José Antonio (2016). *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.
- Bieñko de Peralta, Doris (2009). “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI – XVIII*. México, D. F.: UNAM.
- Bhushan Choubey, Chandra (2011). *Juan Rulfo: El Llano sigue en llamas y las ánimas en pena*. México, D. F.: Tecnológico de Monterrey.
- Broch, Hermann (2012). *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza.
- Brotherston, Gordon (1997). “Provincia de almas muertas”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Brushwood, John S. (1989). *Narrative Innovation and Political Change in Mexico*. Nueva York: Peter Lang.

Bruzual, Alejandro (2006). "Narrativas contaminadas. Tres novelas latinoamericanas: *El tungsteno*, *Parque industrial* y *Cubagua*. Tesis (Doctor of Philosophy). Universidad de Pittsburgh.

_____ (2010). "Naturaleza, historia y neocolonialismo en *Cubagua* de Enrique Bernardo Núñez". Vol. LXXVI, No. 232-233, 807-819.

_____ (2014). "Preliminar". En Núñez, Bernardo (2014). *Cubagua*. Caracas: Celarg.

Buck-Morss, Susan (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Bulmer-Thomas, Victor (1988). *The Political Economy of Central America since 1920*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1996). *The Economic History of Latin America since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buxó, José Pascual. "Juan Rulfo: los laberintos de la memoria". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Buzzati, Dino (1977). *Viaje a los infiernos del siglo*. Buenos Aires: Editorial Simbad.

Cabrera Infante, Guillermo (2015). *Tres tristes tigres*. Madrid: Cátedra.

Camus, Albert (1962). "El mito de Sísifo". En *Obras completas* (Tomo II). México D. F.: Aguilar.

Cardoso, Rosane Maria (2017). "El reino de los fantasmas: violencia y realismo mágico en Miguel Ángel Asturias". *Linguagem Estudos e Pesquisas*, No. 21, 77-96

Carrasco Conde, Ana (2012). *Infierno horizontal: sobre la destrucción del yo*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Carrasco, Sansón (2017). *Contra el capitalismo clientelar. O por qué es más eficiente un mercado en el que se respeten las reglas del juego*. Barcelona: Península.

Carrera, Gustavo Luis (1994). “‘Cubagua’ y la fundación de la novela venezolana estéticamente contemporánea”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LX, No. 166-167, 451-456.

Carrouge, Michel (1955). “Imágenes del infierno en la Literatura”. En *El infierno*. Buenos Aires: Ediciones criterio.

Las Casas, Bartolomé (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Mestas Ediciones.

Castoriadis, Cornelius (1997). “The Greek *Polis* and the Creation of Democracy”. En *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Castro-Gómez, Santiago (2004). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. México D. F.: El Colegio de México.

Cicerón (2000). *Sobre la república*. Madrid: Gredos.

_____ (2005). *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos.

_____ (2010). *Catilinarias*. Madrid: Gredos.

_____ (2015). *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza.

Coetzee, J. M. (2013). *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires: Random House Mondadori.

Cohn, Norman (1981). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.

Colby, Jason M. (2006). “Banana Growing and Negro Management: Race, Labor, and Jim Crow Colonialism in Guatemala, 1884 – 1930”. *Diplomatic History*, Vol. 30, No. 4, 595-621.

Comte-Sponville, André (2004). *El capitalismo, ¿es moral?* Barcelona: Paidós.

Conrad, Joseph (2010). *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: Ediciones B.

- _____ (2016). *Nostromo*. Madrid: Alianza.
- Córdova, Arnaldo (2007). *La ideología de la Revolución Mexicana*. México, D. F.: Ediciones Era.
- Coronil, Fernando (1997). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.
- Delumeau, Jean (2001). “Historia del Milenarismo en Occidente”. Conferencia dictada en 2001, en Santiago, Chile.
- Demócrito (2008). “Fragmentos de Demócrito”. En *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Derrida, Jacques (1998). *Los espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Dewar, William (1904). “What is a Miracle?” *The American Journal of Theology*, Vol. 8, No. 2, 240-255.
- Dixon, Seth (2010). “Making Mexico More ‘Latin’: National Identity, Statuary and Heritage in Mexico City’s Monument to Independence”. *Journal of Latin American Geography*, Vol. 9, No. 2, 119-138.
- Domingues, José Maurício (2009). *La modernidad contemporánea en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Dosal, Paul J. (1990). “The Political Economy of Industrialization in Revolutionary Guatemala, 1944 – 1954”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*. Vol. 15, No. 29, 17-36.
- Drake, Paul W. (2009). *Between Tyranny and Anarchy. A History of Democracy in Latin America, 1800-2006*. Stanford: Stanford University Press.
- Duno-Gottberg, Luis (2010). “El relato de las ruinas. Enrique Bernardo Núñez y su imaginario contracolonial caribeño”. *Tinkuy*, No. 13, 13-24.

Eagleton, Terry (2003). *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*. Oxford: Blackweel Publishing.

_____ (2016). *Esperanza sin optimismo*. Buenos Aires: Taurus.

Edwards, Sebastián (2010). *Left Behind. Latin America and the False Promise of Populism*. Londres: The University of Chicago Press.

Engerman, S. Sokoloff, K. (1997). “Factor Endowments, Institutions and Differential Paths of Growth Among New World Economies: A View from Economic Historians of the United States”. En *How Latin America Fell Behind*. California.: Stanford University Press.

Escalante, Evodio (1997). “Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Esquilo (1986). *Agamenón*. En *Tragedias*. Madrid: Gredos.

Ewell, Judith (1996). *Venezuela and the United States. From Monroe’s Hemisphere to Petroleum’s Empire*. Athens: University of Georgia Press.

Falconer, Rachel (2007). *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Filinich, María Isabel (2001). *Enunciado*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Folgarait, Leonard (1991). “Revolution as Ritual: Diego Rivera’s National Palace Mural”. *Oxford Art Journal*, Vol. 14, No. 1, 18-33.

Foucault, Michel (2015). *Vigilar y castigar*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Franco, Jean (1997). “El viaje al país de los muertos”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Freccero, John (1986). *Dante: The Poetics of Conversion*. Cambridge: Harvard University Press.

- Freud, Sigmund (2007). *El malestar en la cultura*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Frieden, Feffry A. (2006). *Global Capitalism. Its Fall and Rise in the Twentieth Century*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Fuentes, Carlos (1978). *Tiempo mexicano*. México, D. F.: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- _____ (1997). "Rulfo, el tiempo del mito". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Fuentes, Sylvia (1997). "Juan Rulfo. Inframundo". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Gómez, Adam (2012). "Deus Vult: John L. O'Sullivan, Manifest Destiny, and American Democratic Mesianism". *American Political Thought*, Vol. 1, No. 2, 236-262.
- Habermas, Jürgen. Ben-Habib, Seyla (1981). "Modernity versus Postmodernity". *New Critique*. No 22, 3-14.
- Henry, O. (1943). *De coles y reyes*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Gilderhus, Mark T. (2006). "The Monroe Doctrine: Meanings and Implications". *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 36, No. 1, 5-16.
- Gleijeses, Piero (1989). "Juan José Arévalo and the Caribbean Legion", Vol. 21, No. 1, 133-145.
- Gómez-de-Tejeda, Jesús (2016). "El poder en *El Señor Presidente* de Asturias: Límites y mecanismos". *Cuadernos del Hipogrifo. Revista de Literatura hispanoamericana y comparada*.
- González Araya, María Nidia (2003). "*El Señor Presidente*". *Revista Pensamiento actual*, Vol. 4, No. 5, 47-56.

González Bermejo, Ernesto (1997). “Juan Rulfo: La literatura es una mentira que dice la verdad. Entrevista con Ernesto González Bermejo”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

González Boixo, José Carlos (1985). “El factor religioso en la obra de Juan Rulfo”. *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 421/423, 165-177.

_____ (1997). “Lectura temática de la obra de Juan Rulfo”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

_____ (2015). “Introducción”. En Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. Madrid: Cátedra.

Greaves L., Cecilia (2008). *Una visión de la educación en el México contemporáneo (1940 – 1964)*. México, D. F.: El Colegio de México.

Grisanti, Luis Xavier (2006). “La maldición de los recursos y la enfermedad holandesa”.

Guerra Vilaboy, Sergio. González Arana, Roberto (2017). *Dictaduras del Caribe. Estudio comparado de las tiranías de Juan Vicente Gómez, Gerardo Machado, Fulgencio Batista, Leónidas Trujillo, Los Somoza y Los Duvalier*. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte.

Haber, Stephen (2002). “Introduction: The Political Economy of Crony Capitalism”. En *Crony Capitalism and Economic Growth in Latin America. Theory and Evidence*. Stanford: Hoover Institution Press.

Halperin Donghi, Tulio (2013). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.

Hansen, Roger D. (1980). *The Politics of Mexican Development*. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press.

Hayek, Friedrich (2017). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.

- Hemmings, F. W. J. (1982). *Baudelaire the Damned: A Biography*. Londres: Hamish Hamilton Ltd.
- Hernández López, Mario Humberto (2016). “El rentismo empresarial en México”. *Revista de economía institucional*, Vol. 18, No. 35, 257-275.
- Hesíodo (1978). *Teogonía*. En *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- _____ (1978). *Trabajos y días*. En *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Hesse, Hermann (2011). *Demian: Historia de la juventud de Emil Sinclair*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, Eric (2018). *La era del imperio, 1875 – 1914*. Buenos Aires: Paidós.
- Hoffman, Nancy Y. (1973). “The Hard-Hearted Hell of Self-Delusion”, Vol. 7, 11-14.
- Homero (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Hughes, Merrit Y. (1956). “Myself am Hell”. *Modern Philology*, Vol. 54, No. 2, 80-94.
- Jameson, Fredric (2002). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- _____ (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.
- Jauss, Hans Robert (2000). *La historia de la literatura como provocación*. Barcelona: Ediciones Península.
- Jiménez de Báez, Yvette. “Historia y sentido en la obra de Juan Rulfo”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Jiménez, Víctor (2017). *Ladridos, astros, agonías. Rilke y Broch en el lector Rulfo*. México, D. F.: Editorial RM.
- Joseph, Gilbert M. Buchenau, Jürgen (2013). *Mexico’s Once and Future Revolution. Social Upheaval and the Challenge of Rule since the Late Nineteenth Century*. Durham: Duke University Press.

Keen, Benjamin. Haynes, Keith (2012). *A History of Latin America*. Nueva York: CENGAGE Learning Custom Publishing.

Kirkpatrick, Susan (1975). "Tirano Banderas y la estructura de la historia". *Nueva revista de filología hispánica*, No. 2, 449-468.

Klahn, Norma (1997). "La ficción de Juan Rulfo: nuevas formas del decir". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Knight, Alan (2005). "Introduction". En *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*. Londres: Institute for the Study of the Americas.

Kristeva, Julia (1988). *Semiótica*. Madrid: Fundamentos.

Küng, Hans (2000). *¿Vida eterna?* Madrid: Editorial Trotta.

Lactancio (1990). *Instituciones divinas*. Madrid: Gredos.

Lalande, André (1953). *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.

Landes, Richard (2011). *Heaven on Earth. The Varieties of the Millennial Experience*. Nueva York: Oxford University Press.

Lanoël-d'Aussenac, Alejandro (2014). "Introducción". En *El Señor Presidente*. Madrid: Cátedra.

Lansing Smith, Evans (2001). *The Descent to the Underworld in Literature, Painting, and Film, 1895-1950*. Ontario: The Edwin Mellen Press.

_____ (2003). *The Myth of the Descent to the Underworld in Postmodern Literature*. Ontario: The Edwin Mellen Press.

Lasarte Valcárcel, Javier (1993). "Poéticas de la primera contemporaneidad y cambio intelectual en la narrativa venezolana", No. 41, 79-97.

- Latcham, Ricardo A. (1940). "La odisea de un novelista". En Picón Salas, Mariano (1940). *Odisea de tierra firme*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Leal, Luis (1968). "Myth and Social Realism in Miguel Ángel Asturias". *Comparative Literature Studies*, Vol. 5, No. 3, 237-247.
- Le Goff, Jacques (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Lecuyer, Michelle Lynn (2009). "Dante's Literary Influence in *Dubliners*: James Joyce's *Modernist Allegory of Paralysis*". Tesis (Master of Arts). Iowa State University.
- Léon-Dufour, Xavier (1965). *Vocabulario de Teología bíblica*. Barcelona: Editorial Herder.
- Levi, Primo (2015). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Austral.
- Lewis, Oscar (2010). *Antropología de la pobreza*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.
- Linder, Peter S. (1999). "'An Immoral Speculation: ' Indian Forced Labor on the Haciendas of Venezuela's Sur del Lago Zuliano, 1880 – 1936". *The Americas*, Vol. 56, No. 2, 191-220.
- Little Siebold, Todd (1994). "Guatemala y el anhelo de modernización: Estrada Cabrera y el desarrollo del Estado, 1898 – 1920". *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 20, No. 1, 25-41.
- Lobo Collantes, Franco (2019). "Auges exportadores, sector interno y políticas de promoción económica en el Perú, 1850-1930". Plan de tesis doctoral. El colegio de México.
- Lombardi, John V. (1982). *Venezuela. The Search for Order, the Dream of Progress*. Nueva York: Oxford University Press.
- López Pacheco, Jesús. "Introducción". Lee Masters, Edgar. *Antología de Spoon River*. Madrid: Cátedra.
- López Portillo y Rojas, José (2005). *La parcela*. México, D. F.: Editorial Porrúa.
- Lowry, Malcolm (2013). *Bajo el volcán*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- Lucrecio (2007). *Sobre la naturaleza de las cosas*. Madrid: Cátedra.
- Lugo Olín, María Concepción (2009). “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI – XVIII*. México, D. F.: UNAM.
- Lupi, Juan Pablo (2016). “Cubagua’s Ghost”. En *Espectros: Ghostly Hauntings in Contemporary Transhispanic Narratives*. Londres: Bucknell University Press.
- Lyon, Thomas (2016). “Juan Rulfo, o no hay salvación ni en la vida ni en la muerte”. *Revista chilena de Literatura*, No. 39, 97-118.
- Marlowe, Christopher (2009). *Fausto*. Madrid: Cátedra.
- Martz, John D. (1966). “Characteristics of Latin American Political Thought”. *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 8, No. 1, 54-74.
- Martin, Gail (2000). “Manuel Estrada Cabrera 1898 – 1920: ‘El Señor Presidente’”. En Asturias, Miguel Ángel. *El Señor Presidente*. Madrid: ALLCA XX.
- Martin, Marina. “Espacio urbano y espacio ‘Psíquico’ en Juan Rulfo”. *Revista hispánica moderna*, Año 54, No. 1, 126-139.
- Martínez, María Eugenia (2014). “Cubagua: el doble fondo de la isla”. *Kaleidoscopio*, Vol. 11, No. 21, 43-51.
- Maugeri, Leonardo (2006). *The Age of Oil*. Nueva York: The Lyons Press.
- Martínez Assad, Carlos (2004). *El laboratorio de la revolución (reed)*. México, D. F.: Siglo XXI editores.
- Mayerfield Bell, Michael (1997). “The Ghosts of Place”. *Theory and Society*, Vol. 26, No 6, 813-836.
- McBeth, B. S. (1983). *Juan Vicente Gómez and the Oil Companies in Venezuela, 1908 – 1935*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCook, S. (2003). "Plantas, petróleo, progreso: Las ciencias agrícolas y las ideologías de desarrollo en la época de Juan Vicente Gómez, 1908 – 1935." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, No. 14, 1-13.

Menton, Seymour (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979 – 1992*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.

Meyer, Lorenzo (2010). *México para los mexicanos. La revolución y sus adversarios*. México, D. F.: El Colegio de México.

Miliani, Domingo (1968). *La realidad mexicana en su novela de hoy*. Caracas: Monte Ávila editores.

_____ (1978). "Prólogo". En Núñez, Enrique Bernardo. *Cubagua. La galera de Tiberio*. La Habana: Casa de las Américas.

Milton, John (2014). *El paraíso perdido*. Madrid: Cátedra.

Minois, Georges (2005). *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.

Mishima, Yukio (1985). *Confesiones de una máscara*. Barcelona: Seix Barral.

Monsiváis, Carlos (1997). "Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Mora y Araujo, Blanca (2000). "El Señor Presidente nos juntó". En Asturias, Miguel Ángel. *El Señor Presidente*. Madrid: ALLCA XX.

Morón, Guillermo (1994). *Breve historia contemporánea de Venezuela*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.

Moraña, Mabel (2014). *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

Moya del Baño, Francisco (1972). "Orfeo y Eurídice en el *Culex* y en las *Geórgicas*". *Cuadernos de filología clásica*. No 4, 187-212.

- Nason, Marshall R. (1973). "The Literary Evidence, Part I: The Term, *Caciquismo*, Its Variants and its Literary Scope". En *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Niblo, Stephen R. (1999). *Mexico in the 1940s. Modernity, Politics, and Corruption*. Wilmington: SR Books.
- Niemeyer, Katharina. "Novela y modernidad venezolana entre 1920 y 1940". *Iberoamericana*, No. 2/3, 139-163.
- Noemí, Juan. "El 'descenso a los infiernos' de Jesucristo". *El descenso como itinerario del Alma*. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- Norgaard, Richard (1994). *Development Betrayed. The End of Progress and a coevolutionary Revisioning of the Future*. Londres: Routledge.
- Ōe, Kenzaburō (2011). *Cuadernos de Hiroshima*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2013). *Una cuestión personal*. Barcelona: Anagrama.
- Ortega, Julio (2010). *La imaginación crítica. Prácticas de innovación en la narrativa contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Orrego Luco, Luis (2005). *Casa grande. Escenas de la vida en Chile*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Glantz, Margo (2013). *Obras reunidas IV*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.
- Otero Silva, Miguel (1980). *Fiebre*. Barcelona: Seix Barral.
- Ottone, Ernesto (2000). *La modernidad problemática. Cuatro ensayos sobre el desarrollo latinoamericano*. México D. F.: Editorial Jus.
- Ouabbou, Nacer (2002). "Lectura política de *El Señor Presidente*". *Revista de estudios*, No. 16, 123-132.

Pacheco, Carlos (1997). "Reinventar el pasado: la ficción como historia alternativa de América Latina". *Kipus*, No. 6, 33-42.

_____ (2000). "El secreto de la isla: 'Cubagua' como crítica de la historia y la novela". *Cultura, Historia y Literatura de Venezuela*, No. 2/3, 187-205.

Pacheco, José Emilio (2019). *Las batallas en el desierto*. Ciudad de México, D. F.: Ediciones Era.

Packenham, Robert A. (1992). *The Dependency Movement. Scholarship and Politics in Development Studies*. Cambridge: Harvard University Press.

Palaisi-Robert, Marie-Agnés (2009). "Las huellas prehispánicas en *Pedro Páramo*". En *Ecos críticos de Rulfo. Actas de las jornadas del Cincuentenario de Pedro Páramo*. México, D. F.: RILMA.

de Palafox y Mendoza, Juan (1762). *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos: y vida de San Henrique Susón*. Madrid: Gabriel Ramírez.

Pailler, Claire (1996). "Souvenirs de *La Divine Comédie* dans *El Señor Presidente*". *Caravelle*, No. 66, 103-112.

Palomera, Esteban J. (1997). *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586 - 1986*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana.

Paré, Luisa (1980). "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla". En *Caciquismo y poder político en el México rural*. México, D. F.: Siglo XXI editores.

Parra, Ernesto (1997). "Juan Rulfo. Retrato de un exnovelista". En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

de la Parra, Teresa (1991). *Las memorias de Mama Grande*. En *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*. Caracas: Ayacucho.

- Pérez Perdomo, Rogelio (2007). “Estado y justicia en tiempos de Gómez (Venezuela 1909 – 1935). *Politeia*, Vol. 30, No. 39, 121-150.
- Pérez-Rayón, Nora (2004). “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”. *Sociológica*, Vol. 19, No. 55, 113-152.
- Picón Salas, Mariano (1940). *Odisea de tierra firme*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Pike, David L. (1997). *Passage through Hell: Modernist descents, Medieval Underworlds*. Nueva York: Cornell University Press.
- Pineda, José. Rodríguez, Francisco (2010). *Curse or Blessing? Natural Resources and Human Development*. Nueva York: UNDP.
- Pizarro, Ana (1994). *De ostras y caníbales*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Pocaterra, José Rafael (1990). *Memorias de un venezolano de la decadencia*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Polibio (1981). *Historias*. Madrid: Gredos.
- Portal, Marta (1988). “Naturaleza y función de lo fantástico en *Pedro Páramo*”. *Revista de la Universidad de México*, No. 446, 19-24.
- Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- _____ (1988). *Fedón*. Madrid: Gredos.
- _____ (2015). *Gorgias*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Rabe, Stephen G. (2006). *The Road to Opec. United States Relations with Venezuela, 1919 – 1976*. Austin: University of Texas Press.
- Rama, Ángel (2008). *La novela en América Latina. Panoramas 1920 – 1980*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Ramírez Caro, Jorge (2000). “La impotencia de Dios en el infierno de la dictadura y la función subvertidora de lo erótico en *El Señor Presidente*”. *Identidad centroamericana*, No. 5, 55-70.

_____ (2009). “*El Señor Presidente*” y el vanguardismo surrealista”. No. 46, 29-49.

Reid, Michael (2007). *Forgotten Continent. The Battle for Latin America's Soul*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Reséndiz García, Ramón. “Del nacimiento y muerte del mito político llamado Revolución Mexicana: tensiones y transformaciones del régimen político, 1914 – 1994”. *Estudios sociológicos*, Vol. 23, No. 67, 139-183.

Rey Rosa, Rodrigo (2016). *Fábula asiática*. Buenos Aires: Alfaguara.

Rimbaud, Arthur (2010). “Noche del infierno”. En *Prosa completa*. Madrid: Cátedra.

Ricoeur, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

_____ (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. México, D. F. Fondo de cultura económica.

Riversa Garza, Cristina (2017). *Había mucha neblina o humo o no sé qué*. Santiago de Chile: Penguin Random House Grupo Editorial.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Roa Bastos, Augusto (1997). “Los trasterrados de Comala”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Robles, Humberto E. (2008). “Perspectivismo, yuxtaposición y contraste en *El Señor Presidente*”. *Guaragua*, Año 12, No. 27, 33-54.

Rodríguez-Alcalá, Hugo. “Miradas sobre *Pedro Páramo* y la *Divina Commedia*”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Roffé, Reina (1992). *Juan Rulfo. Autobiografía armada*. Barcelona: Montesinos Editor.

Romero, Luis (1973). *El cacique*. Barcelona: Editorial Planeta.

Rorty, Richard (2010). “The Continuity Between the Enlightenment and ‘Postmodernism’”. En *Redeeming the Enlightenment: Christianity and the Liberal Virtues*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Rosado, Juan Antonio (2000). “Crítica de la crítica: La visión de Richard J. Callan sobre *El Señor Presidente*, de M. A. Asturias”. *La colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 28, 22-29.

Rourke, Thomas (1969). *Gómez: Tyrant of the Andes*. Nueva York: Plata Publishing.

de Roux López, Rodolfo (2001). “Entre el aquí y el ahora y el después y más allá. Milenio, Nuevo Mundo y Utopía”. *Caravelle*. No 76/77, 375-387.

Ruffinelli, Jorge (2009). “Prólogo”. En Rulfo, Juan. *Obras completas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Sabugo Abril, Amancio (1985). “Comala o una lectura en el infierno”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, No. 421-423, 417-432.

Saladrigas, Robert (2011). “Monólogo con Juan Rulfo (1917 – 1986). *Voces del “boom”*. Barcelona: Ediciones Alfabia.

Sartre, Jean-Paul (1983). *A puerta cerrada*. Buenos Aires: Orbis.

Schnapp, Jeffrey (1998). “Introduction to *Purgatorio*”. *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.

Segala, Amos (2000). “Lo que dicen los manuscritos de Asturias”. En Asturias, Miguel Ángel. *El Señor Presidente*. Madrid: ALLCA XX.

- Séneca (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- Slováková, Eva (2011). “Civilización y barbarie en *Doña Bárbara*”. Tesis (Bakalářská diplomová práce). Universitas Masarukiana Brunensis.
- Sófocles (1983). *Edipo rey*. En *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- _____ (1983). *Edipo en Colono*. En *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Sommers, Joseph (1973). “Juan Rulfo”. *Hispanérica*, Año 2, No. 4/5, 103-107.
- Spence, Martin (2015). *Heaven on Earth. Reimagining Time and Eternity in Nineteenth-Century British Evangelicalism*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Stanton, Anthony (1997). “Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*”. En Rulfo, Juan. *Toda la obra*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Sterner, Thomas (1991). “The Development of State Oil Companies in Latin America: From Conflict to Collaboration”. *The Journal of Energy and Development*, Vol. 15, No. 1, 111-123.
- Suárez Pemjean, Rodrigo (2006). “La estructura mítica del viaje del héroe en *Cubagua* y su relación con la nueva novela histórica”. Tesis (Magíster en Literatura). Universidad de Chile.
- Thorp, Rosemary (1998). *Progreso, pobreza y exclusión. Una historia económica de América Latina en el siglo XX*. Nueva York: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Todorov, Tzvetan (2003). *El nuevo desorden mundial*. México, D. F.: Océano.
- _____ (2010). *La conquista de América*. México, D. F.: Siglo XXI editores.
- Tormey, Simon (2006). “What is ‘Tyranny’? Considering the Contested Discourse of Domination in the Twenty-first Century”. En *Confronting Tyranny, Ancient Lessons for Global Politics*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Torres Iriarte, Alexánder (2006). *Pasión de actualidad: La visión del país y la concepción de la historia en Enrique Bernardo Núñez*. Caracas: Editorial Once.

Torres Rivas, Edelberto (2003). "Guatemala: Medio siglo de historia política (un ensayo de interpretación sociológica)". En *América Latina: Historia de medio siglo. 2- México, Centroamérica y el Caribe*. México, D. F.: Siglo XXI editores.

Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.

Trigo, Pedro (2002). *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Ugalde, Antonio (1973). "Contemporary Mexico: From Hacienda to PRI, Political Leadership in a Zapotec Village". En *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Uslar-Pietri, Arturo (1949). *De una a otra Venezuela*. Caracas: Ediciones Mesa Redonda.

_____ (2000). "Yo asistí al nacimiento de *El Señor Presidente*". En Asturias, Miguel Ángel. *El Señor Presidente*. Madrid: ALLCA XX.

del Valle-Inclán, Ramón (1945). *Tirano Banderas*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Vallenilla Lanz, Laureano (1991). *Cesarismo democrático y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Vargas Llosa, Mario (2019). *Tiempos recios*. Santiago de Chile: Penguin Random House.

Vasconcelos, José (2006). *Ulises criollo*. México, D. F.: Porrúa.

Velázquez, Marcel (2017). "Una teoría ficcional del poder. Historia, cuerpo y pregunta en *El Señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias". *Lexis* Vol. XLI, No. 2, 347-371.

Vernant, Jean-Pierre (2002). *Entre mito y política*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.

Vilanova, Ángel (1993). *Motivo clásico y novela latinoamericana (el 'Viaje al Averno' en Adán Buenosayres, Pedro Páramo y Cubagua)*. Mérida: Solar.

Virgilio (1992). *Eneida*. Madrid: Gredos.

- _____ (2012). *Geórgicas*. Madrid: Cátedra.
- Wantchekon, Leonard (2002). “Why do Resource Abundant Countries Have Authoritarian Governments?”. *Journal of African Development*. Vol. 5, 145-176.
- Wasserman, Mark (1993). *Persistent Oligarchs. Elites and Politics in Chihuahua, Mexico 1910 – 1940*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Wheeler, Michael (1997). *Heaven, Hell, and the Victorians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilde, Oscar (2013). *De Profundis*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Williams, John (2015). *Stoner*. Tenerife: Editorial Baile del Sol.
- Williamson, Jeffrey G. (2013). *Trade and Poverty. When the Third World Fell Behind*. Massachusetts: MIT Press.
- Von Wobeser, Gisela (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México, D. F.: UNAM.
- _____ (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. México, D. F.: UNAM.
- Wyld Ospina, Carlos (1967). *El autócrata. Ensayo político-social*. Ciudad de Guatemala: Editorial José de Pineda Barra.
- Yáñez, Agustín (1996). *Al filo del agua*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Yarrington, Doug (2003). “Cattle, Corruption, and Venezuelan State Formation during the Regime of Juan Vicente Gómez”. *Latin American Research Review*, Vol. 38, No. 2, 9-33.
- Zweig, Stefan (2013). *Novela de ajedrez*. Barcelona: Acantilado.