

ABSTRACT

Title of Document: APOCALIPSIS, PROFECÍA Y SUBVERSIÓN
DE LA HISTORIA EN VARGAS LLOSA,
RULFO, GARCÍA MÁRQUEZ Y GARRO

Oscar Gonzales, Doctor of Philosophy, 2014

Directed By: Sandra Cypess, Professor of Latin American
Literature, University of Maryland, College Park

The objective of this study is to analyze the historical novel *The War of the End of The World* (1981) by Mario Vargas Llosa and the novel *Pedro Paramo* (1955) by Juan Rulfo by discussing apocalyptic motifs and historical themes that influence the texts. Both novels present the gradual decay and destruction of the religious communities of Canudos and Comala—literary towns at the intersection of fiction and history. Vargas Llosa models the town of Canudos on historical events related to the War of Canudos (1896-1897) in northeast Brazil. Juan Rulfo's depiction of Comala is partially influenced by the Cristero War (1926-1929) in western Mexico. Both Vargas Llosa and Rulfo use apocalyptic imagery and prophecy to subvert the official history of the events, much like John of Patmos did in the Book of Revelation. The Peruvian novelist is influenced by both Biblical and medieval apocalyptic imagery. Rulfo's novel is influenced by apocalyptic pre-Columbian mythology. The authors use apocalyptic imagery to question official accounts and the history of both events. Vargas Llosa questions the account of *Os Sertões* (1902) by Euclides da Cunha and presents an alternative point of view of the events. On the other hand, Juan Rulfo questions the Mexican Revolution (1910-1920) and the historical representation of the Cristero War. Both the Canudos War and the Cristero

insurrection represented peasant revolts under the guise of religious uprisings, and many complex sociological, political, cultural, and economic factors treated in the novels--- from inequality, to rural-urban-ethnic divides, and the need for agrarian reform---spurred the conflicts. The dissertation also discusses the use of apocalyptic imagery in the representation of the literary town of Macondo in *One Hundred Years of Solitude* (1967) by García Márquez and the town of Ixtepec in *Recollections of Things to Come* (1963) by Elena Garro.

APOCALIPSIS, PROFECÍA Y SUBVERSIÓN DE LA HISTORIA EN VARGAS
LLOSA, RULFO, GARCÍA MÁRQUEZ Y GARRO

by

Oscar Gonzales

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2014

Advisory Committee:
Professor Sandra Cypess, Chair
Carmen Benito Vessels
José Naharro-Calderón
Regina Harrison
Roberto Korzeniewicz

© Copyright by
Oscar Gonzales
2014

Apocalipsis, profecía y subversión de la historia en Vargas Llosa, Rulfo, García Márquez y Garro

*Representación de la realidad latinoamericana a través de la destrucción de los pueblos
literarios de Canudos, Comala, Macondo e Ixtepec*

Contenido

Apocalipsis, profecía y subversión de la historia en Vargas Llosa, Rulfo, García Márquez y Garro	ii
<i>Representación de la realidad latinoamericana a través de la destrucción de los pueblos literarios de Canudos, Comala, Macondo e Ixtepec</i>	ii
Capítulo 1. Introducción	1
Justificación y Metodología	8
Metodología: tres características del género apocalíptico: escatología (fin de una comunidad), revelación (profecía y figura), e historia (representación de la realidad) en el Apocalipsis	13
Escatología, profecía e historia y revisión de la literatura	15
1) Escatología: fin de una comunidad y mundo de los muertos	15
Mundo de los muertos en Rulfo, <i>Infierno</i> de Dante y <i>Odisea</i> de Homero (Hades).....	15
Mundo de los muertos y Apocalipsis en mitología precolombina.....	18
2) Revelación, profecía y figura.....	25
3) Apocalipsis y su relación con la historia	27
Hayden White y la fidelidad de la narrativa histórica.....	35
La historia y la subversión del tiempo y el espacio	38
4) Introducción al análisis	40
Capítulo 2. Definición del género apocalíptico y revisión de la literatura	43
Revelación y escatología.....	43
1) Cronología	43
2) Profecía	47
3) Revelación	48
4) Símbolos fantásticos	50
5) Tipos de narrativas apocalípticas: históricas (Vargas Llosa) y mitológicas (Rulfo)	52
6) Características de narrativas apocalípticas: Koch, Vielhauer, Sanders, Collins	54
7) Historia, contexto social y ficción en la narrativa apocalíptica	55

8) Nietzsche: Apocalipsis y el eterno retorno	56
9) Auerbach: la profecía y la figura	58
10) Mitología y Apocalipsis.....	58
Conclusión	60
Capítulo 3. Análisis de <i>La guerra del fin del mundo</i> como obra apocalíptica.....	63
Sección 1. Introducción al contexto histórico, geográfico, étnico y socioeconómico	63
1) Introducción: Canudos y <i>La guerra del fin del mundo</i>	63
i) Apocalipsis	63
ii) Profecías	63
iii) Subversión de la historia	64
iv) Consejero	65
2) Breve bosquejo de La guerra del fin del mundo y el Canudos histórico	67
3) El lugar.....	71
Geografía de Canudos	71
La región del Sertón.....	74
4) La población	76
5) Tradición de revueltas religiosas y “Sebastianismo”	78
6) Antonio Consejero	80
7) Desastres naturales, abolición de esclavitud y monarquía	83
Sección 2. Vargas Llosa y la dialéctica de conflictos en <i>La guerra del fin del mundo</i>	87
1) Intertextualidad de la Guerra del Fin del Mundo con el Libro de Revelación	95
Intertextualidad Bíblica: la figura de Auerbach y la profecía.....	96
Intertextualidad Bíblica: Profecías bíblicas en <i>La guerra del fin del mundo</i>	99
Los cuatro caballos del Apocalipsis, los cuatro incendios y las cuatro campañas militares	100
El caballo blanco militar	101
La República Federal de Brasil y el Can.....	102
Canudos como Nueva Jerusalén	105
Subida al cielo	108
2) Profecía: Nietzsche y el eterno retorno.....	110
3) Subversión de la Historia: Caso Padilla	113
Capítulo 4. Juan Rulfo y <i>Pedro Páramo</i> como obra apocalíptica	117
Sección 1. Introducción al contexto histórico: impacto de la Guerra Cristera sobre Rulfo	118
La Compleja y Paradójica Guerra Cristera	118
1) Micro- historia y macro- historia.....	118
2) Cronología de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera.....	122
3) Impacto personal sobre Juan Rulfo	122

4) El Tilcuate y el Estado Revolucionario.	127
5) Reforma Agraria	130
Sección 2. Temas precolombinos apocalípticos en <i>Pedro Páramo</i>	133
1) Mictlán.....	136
2) Conocimiento y experiencia de Juan Rulfo con temas apocalípticos precolombinos	137
3) Viaje de Quetzalcóatl a Mictlán	139
4) Tláloc	141
5) Tlalocán	142
6) Tonalli (viaje de las almas), teyolía (descenso) e ihiyotl (aire de noche).....	144
7) Tiempo y naturaleza	144
Sección 3. Influencia del <i>Popol Vuh</i> sobre Pedro Páramo como obra apocalíptica	145
1) Pedro Páramo y los hombres de barro en el <i>Popol Vuh</i>	146
2) Xibalbá, Mictlán y Comala.....	147
3) El viaje de la serpiente emplumada (Kukulcan) a Xibalbá	149
4) La función del agua en la mitología maya-quiché.....	151
Capítulo 5. Conclusión.....	152
1) Escatología: destrucción comunal	153
2) Revelación y profecía	154
3) Historia social y apocalipsis	155
Bibliografía	162

Lista de Figuras y Cuadros

Figura 1. Fotografía de cristeros en Jalisco colgados de postes telegráficos al lado de la ferrovía por las fuerzas armadas de México como resultado de la Guerra Cristera	4
Figura 2. Fotografías del Bogotazo y La Violencia de 1948 en Colombia.....	5
Figura 3. Selección de seis láminas de José Posada en <i>Posada's Popular Mexican Prints</i>	23
Cuadro I. Características apocalípticas en <i>La guerra del fin del mundo</i> y <i>Pedro Páramo</i>	26
Figura 4. <i>Clasificación</i> de 15 obras apocalípticas hebreas por John Collins	45
Cuadro II. Libro de Daniel y Libro de Revelación	46
Cuadro III. Fechas Clave en la Guerra de Canudos y la vida de Antonio Consejero	71
Figura 5. Grabado de la comunidad de Canudos, circa 1896	74
Figura 6. Mapa de la comunidad de Canudos en el noreste de Brasil, con relación a las comunidades de Jeremoabo, Uauá y el río Vassa Barris	75
Figura 7. Estatua de Antonio Consejero en Monte Santo, Brasil	82
Cuadro IV. Profecías hechas en la primera parte de <i>La guerra del fin del mundo</i> que se cumplen en la segunda parte	107
Figura 8. Fotografía de la parcialmente abandonada y anegada comunidad de Canudos a finales del siglo 20	115
Figura 9. Mapa de la zona militar de la Guerra Cristera o Cristiada en junio de 1929 y del levantamiento de otoño de 1935	119
Figura 10. Imagen de Tláloc	142
Figura 11. Cueva Maya de Quintana Roo con relieves de viaje de serpiente emplumada al mundo de Xibalbá en busca de agua	150

Capítulo 1. Introducción

¿Por qué tantas novelas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo 20 tratan sobre el final apocalíptico de una comunidad? El pueblo literario de Macondo es destruido en un huracán al final de *Cien años de soledad* (1967), luego de ser azotado por guerras civiles y catástrofes bíblicas. De un Edén paradisíaco y primigenio—a las orillas de un río con enormes piedras prehistóricas, en donde todo es tan nuevo que las cosas carecen de nombre—Macondo se convierte al final en un pueblo incestuoso en decadencia con el último de sus habitantes leyendo profecías en un manuscrito mágico: “Macondo era ya un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico, cuando Aureliano saltó once páginas para no perder el tiempo en hechos demasiado conocidos, y empezó a descifrar el instante que estaba viviendo, descifrándolo a medida que lo vivía, profetizándose a sí mismo en el acto de descifrar la última página de los pergaminos, como si se estuviera viendo en un espejo hablado” (350).

El destino de Macondo nos recuerda la violencia apocalíptica experimentada por los habitantes del pueblo literario de Comala en *Pedro Páramo* (1955), quienes sufren como resultado de la Revolución Mexicana, el caudillismo y posteriormente la Guerra Cristera. De un Edén en las memorias de sus habitantes, Comala se convierte en un purgatorio e infierno de ánimas perdidas. Al final de la obra, el caudillo Pedro Páramo, como el último Aureliano, observa la destrucción de su mundo personal que inevitablemente comparte su destino con el mundo comunal de Comala: “vio cómo se sacudía el paraíso, dejando caer sus hojas” (177) y cómo el calor comienza a consumir a Comala como a un infierno: “El sol se fue volteando sobre las cosas y les devolvió su forma. La tierra en ruinas estaba frente a él, vacía” (178).

Elena Poniatowska escribe que Comala se asemeja a otro pueblo literario que es afectado por la violencia apocalíptica: el pueblo de Ixtepec en *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro. El pueblo imaginario se transforma en el narrador personificado y colectivo de la novela, recuenta la historia de la Guerra Cristera como una voz comunal, y al final sucumbe por la violencia política y religiosa. Como indica Jung-Euy Hong, la creación de estos pueblos literarios latinoamericanos se encuentra enlazada: “Para un escritor, inventar un espacio literario equivale a crear un universo propio cerrado con el sello de su imaginación. Comala de Juan Rulfo y Macondo de Gabriel García Márquez nos hacen tangible el concepto. Poniatowska ha reconocido siempre que el Ixtepec de Elena Garro es equiparable a Comala y a Macondo. Poniatowska la llama ‘La Juan Rulfo femenina’.”

Además, en su cuento “La culpa es de los tlaxcaltecas” Elena Garro narra la historia de una mujer, Laura, quien vive entre dos tiempos—un tiempo lineal que corresponde a la actualidad cotidiana y un tiempo mítico en donde se mueve entre la época precolombina, la conquista en el siglo 16 y el presente. Laura, quien es una viajera en el tiempo, culpa de traición a la comunidad tlaxcalteca, aliada con Hernán Cortés para derrotar al imperio azteca y a Tenochtitlán en el siglo 16. Este evento apocalíptico, que apunta a la destrucción de una de las mayores culturas precolombinas, es un evento primordial en la consciencia mexicana y de los países latinoamericanos en donde las comunidades indígenas lucharon contra los conquistadores españoles.

Finalmente, en *La guerra del fin del mundo* (1981) Mario Vargas Llosa presenta el fin del mundo de la comunidad religiosa de Canudos, la cual es destruida en cuatro catastróficas campañas militares del gobierno de Brasil a finales del siglo 19. Canudos es originalmente un Edén, un santuario para los desposeídos, los esclavos emancipados, los campesinos sin tierra, los pobres y misioneros legos católicos que son rechazados por oficiales de la Iglesia Católica misma. La comunidad encuentra a su Mesías, Antonio Consejero (ver figura abajo), y espera la llegada del

milenio que marcará el reinado de una Nueva Jerusalén en donde prevalecerá la igualdad sobre la tierra. Pero al final Canudos confronta los ataques progresivamente más brutales de las fuerzas armadas de Brasil que convierte a la comunidad en un infierno terrenal.

Al releer estas cuatro novelas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo 20 me pregunté ¿por qué la destrucción de estos pueblos literarios parece seguir un patrón bíblico y apocalíptico? ¿Existe un enlace entre el final apocalíptico de una comunidad con la representación del fin del mundo en la Biblia? La respuesta a mis preguntas la encontré fragmentariamente y de forma paulatina e indirecta en los análisis literarios, filosóficos y teológicos de John Collins, Elaine Pagels, Lois Parkinson Zamora y Gene Bell Villada--y en una extensa bibliografía detallada al final de este estudio, en donde no encontré una respuesta definitiva, pero información que me llevó a postular mis propias hipótesis.

Inicialmente, me pareció que la violencia apocalíptica experimentada por los novelistas—cuyas vidas se encuentran marcadas por la violencia de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera en México (Juan Rulfo y Elena Garro), La Violencia en Colombia (García Márquez), los regímenes militares y las dictaduras latinoamericanas (Vargas Llosa) o la Guerra Fría (1947-1991)—influye sobre los eventos que se describen en sus novelas. Por ejemplo, Elena Poniatowska en una entrevista con Juan Rulfo detalla cómo el autor de *Pedro Páramo* pierde a su padre y madre alrededor de la época de la Guerra Cristera. Rulfo de muy niño mira a los cristeros colgados de postes de telégrafo a lado de las ferrovías y estas imágenes crean una gran impresión en su vida.

Figura 1. Fotografía de cristeros en Jalisco colgados de postes telegráficos al lado de la ferrovía por las fuerzas armadas de México como resultado de la Guerra Cristera



Fuente: Bailey, David C. *!Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974.

Notas: La fotografía muestra cómo las fuerzas armadas de México colgaban a los cristeros de los postes telegráficos para intimidar a los rebeldes religiosos. Estas fueron las imágenes apocalípticas presenciadas por Juan Rulfo durante su infancia y que eventualmente llegan a influir sobre *Pedro Páramo* y *El llano en llamas*.

Por su parte, García Márquez reside en Bogotá durante La Violencia en Colombia, el período de violencia política entre 1948 a 1958 durante el cual el Partido Conservador y el Partido Liberal de Colombia se enfrascan en una lucha que resulta en más de 200,000 muertos.

Figura 2. Fotografías del Bogotazo y La Violencia de 1948 en Colombia



Fuente: Carlos Vidales, "La violencia en Colombia", Estocolmo, 1997.
<http://hem.bredband.net/rivvid/carlos/VIOLEN01.HTM>.

La Violencia inicia el 9 de abril de 1948—cuando García Márquez tiene 20 años—con el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, el candidato presidencial del partido Liberal de Colombia, lo cual provocó el "Bogotazo", motines que duraron más de diez horas y llevaron a la muerte de 5,000 personas. Gene Bell Villada escribe que

[h]aving come of age at a time of almost apocalyptic violence, García Márquez has always been drawn to material suggestive of the Apocalypse of the book of Revelation. Faced by the ominous plague of dead birds in a sultry Macondo, his Father Antonio Isabel in "One Day after Saturday" tries to remember "if there was a rain of dead birds in the Apocalypse." The most obvious apocalyptic moment in García Márquez of course is the concluding paragraph in *One Hundred Years*, where Macondo is blown away by what is actually portended elsewhere as a "biblical

hurricane." And just as in Revelations the dead are to be judged after the Book of Life is opened, Macondo is swept to destruction at the very moment that Melquiades's "book" is deciphered (76-77).

Vargas Llosa vive durante las dictaduras militares en Perú y se ve profundamente afectado por el caso Padilla en Cuba, en donde un escritor cubano fue censurado por el régimen de Fidel Castro y obligado a publicar una "autocrítica" de su persona y trabajo exonerando al régimen castrista (Lizano 32).

Bell Villada arguye acuciosamente que esta representación apocalíptica de los eventos históricos en las novelas va más allá del mero impacto biográfico y tiene que ver también con toda la historia continental de América Latina cuando surge el moderno estado latinoamericano a finales del siglo 19 e inicios del siglo 20. Los novelistas parecen buscar eventos simbólicos y representativos de toda América Latina que reflejan los conflictos que ocurren a lo largo del continente para presentarlos en sus ficciones. Los eventos como las guerras civiles, plagas y desastres naturales, los conflictos religiosos, son representados usando el imaginario apocalíptico no solo de la Biblia, sino también de las sociedades precolombinas aztecas y mayas.

Las convenciones literarias establecidas en el Libro de Revelación y la literatura apocalíptica hebrea del Antiguo Testamento sirven como el cauce por donde fluyen las historias de los novelistas latinoamericanos. A lo largo de sus novelas García Márquez, Juan Rulfo y Vargas Llosa crean un complejo lenguaje simbólico que alude directamente a imágenes bíblicas como los perros y aves carniceras del Libro de Revelación o a los cuatro caballos del Apocalipsis. Como es sabido, los cuatro caballos representan la guerra, la muerte, la pestilencia y la hambruna, eventos que afectaron en gran escala a todos los países latinoamericanos desde el período colonial hasta el siglo 20.

La herencia cristiana y católica cultural de los autores contribuye a su familiaridad con las historias bíblicas y ayuda a crear un lenguaje común con sus lectores, quienes también tienen amplia familiaridad con estas imágenes y narrativas.

Como ha sido documentado de forma fragmentaria en varios ensayos, es evidente que la Biblia en general tiene una gran influencia sobre estas cuatro novelas. En particular, al leer las novelas de forma unificada se nota claramente la influencia del Libro de Revelación en el Nuevo Testamento y se observan algunos de los mismos rasgos y patrones de las sagradas escrituras, imágenes fantásticas y símbolos escatológicos repetidos en las cuatro obras. A su vez, de forma recursiva, el Libro de Revelación se ve influido por las obras apocalípticas hebreas del Antiguo Testamento y de esta manera tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento tienen un impacto decisivo sobre novelistas como García Márquez, Mario Vargas Llosa, Juan Rulfo y Elena Garro. Bell Villada escribe que la Biblia es una de las principales fuentes para las novelas de García Márquez:

When I asked him in 1982 about his relationship to the Bible, he reminisced on having read it in high school for "all the good stories" found between its covers. On several other occasions he extols it as "un libro cojonudo donde pasan cosas fantásticas". His youthful journalism shows extensive familiarity with the Bible. Awed by the Bible's myriad characters and fantastical tales, in April 1950 he marvels at Balaam, "whose own donkey gave him phonetics and speech lessons." And in July 1952, invoking these instances along with Sodom and Gomorrah plus the inevitable Samson, Garcia Marquez celebrates the biblical use of exaggeration—a device that would evolve as one of his own trademarks. (76)

En otras palabras, la Biblia y en particular el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento influyen sobre el Realismo Mágico a través del uso de elementos fantásticos combinados con eventos reales e históricos, por medio de imágenes y símbolos apocalípticos que sirven como mecanismos para comunicar el conflicto social y la violencia de América Latina.

Justificación y Metodología

Al principio de mis investigaciones planificaba usar las cuatro novelas para mi análisis: *Pedro Páramo*, *Los recuerdos del porvenir*, *Cien años de soledad* y *La guerra del fin del mundo*. Sin embargo, este enfoque resultó demasiado extenso y en colaboración con los miembros de mi comité doctoral opté por utilizar las novelas de Vargas Llosa y Rulfo para el análisis porque ambas describen a dos comunidades religiosas y tratan sobre la Guerra de Canudos y la Guerra de los Cristeros, que comparten similitudes. Tomando en cuenta la recomendación de mi comité doctoral, esta tesis se enfoca específicamente en *Pedro Páramo* y *La guerra del fin del mundo* pero de forma general en *Cien años de soledad* y *Los recuerdos del porvenir* con el objetivo de analizar la representación apocalíptica de los pueblos literarios de Comala, Ixtepec, Macondo y Canudos, tomando en cuenta 1) la escatología o final de las comunidades y sus habitantes; 2) la profecía y revelación de eventos que se prefiguran en las novelas; 3) el Apocalipsis y su relación con eventos históricos verificables.

En particular, las novelas *Pedro Páramo* y *La guerra del fin del mundo* han sido seleccionadas para el análisis debido a su riqueza simbólica y representatividad de la realidad literaria e histórica latinoamericana, en particular la representación de dos eventos históricos religiosos (Guerra de Canudos y Guerra Cristera) que comparten similitudes y cuya representación se ve influida por el Apocalipsis. De acuerdo con Teresa Meade, la Guerra de Canudos y la Guerra Cristera se ven relacionadas porque representan la reacción de comunidades agrarias religiosas ante decisiones del gobierno central. Los gobiernos de Brasil y México a finales del siglo 19 e inicios del siglo 20 no cumplieron las promesas de reforma agraria y oportunidad económica para estas comunidades rurales religiosas. Meade escribe que aunque ocurrieron grandes revoluciones como la Revolución Mexicana, muchas de éstas se fragmentaron y convirtieron en conflictos ancilares como

la guerra cristera. Aunque a primera vista las insurrecciones parecían ser el resultado de restricciones religiosas impuestas por el gobierno secular revolucionario, recientes estudios han determinado que la falta de tierra y de reforma agraria, el hambre y la poca oportunidad económica son factores importantes en las sublevaciones:

As the Mexican Revolution drew to a close, a different type of rebellion erupted in the state of Jalisco against the liberal gains this very conflict had won. [...] The insurgents were called Cristeros because they claimed to be acting in the interest of the one true (Catholic) Christ. [...] What on the surface appeared to be a rebellion of devout peasants, being manipulated by conservative landowners and Catholic priests opposed to the reforms of the Revolution, was actually more complicated. As recent scholarship has shown, many of the rebels were actually objecting to the government's agrarian reforms (or lack thereof) that deprived the peasantry of their rightful title to the land. Religion was for many who had joined the rebellion a tangential issue (172).

La comunidad de Canudos, fundada en 1893 en el estado de Bahía en Brasil, comparte similitudes con la comunidad de los cristeros en México que llevan a la Guerra de Canudos (1897). Los líderes de la comunidad de Canudos inicialmente se niegan a pagar impuestos y a seguir los mandatos oficiales del gobierno y de la Iglesia Católica. Aunque a primera vista la Guerra de Canudos parece haber ocurrido por razones religiosas, en realidad otros factores socioeconómicos como la inequidad rural en contraste con el desarrollo urbano, la extrema pobreza y la falta de tierra contribuyen al conflicto en donde perecen entre 10,000 y 30,000 civiles y militares. El liberalismo político del siglo 19 declara que las comunidades que se rebelan en contra del gobierno son un reflejo del conflicto entre “civilización y barbarie” haciendo eco del *Facundo* (1845) de Sarmiento y *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha—una obra fundacional en la literatura social de Brasil, que simultáneamente admira despectivamente y culpa a la cultura rural de los males que la sociedad urbana trata de aliviar. Sin embargo, al ver la destrucción apocalíptica causada por la Guerra de Canudos, E. da Cunha al final de su monumental obra se cuestiona a sí mismo, y al gobierno que pudo permitir la masacre.

¿Era posible evitar la destrucción apocalíptica y la guerra? Parece decirnos que no es posible. Meade escribe:

Further investigation of the Canudos rebellion shows that, like the Cristeros in Mexico, the backlanders' demands went beyond religious devotion and were more complicated than tax revolt and a general denunciation of distant authorities. Since its installation in 1889 the Brazilian Republic had backed the incorporation of land in the northeast into the hands of what were considered "productive" landowners. Simultaneously, rural laborers were forced into the employ of the landowners at whatever wage was offered. The Republic –and nineteenth century liberalism—held no place for the landless, eschewed genuine land reform with the potential for nurturing small farming communities, and relied instead on an easy rejection of the backlanders' demands by dismissing the protesters as superstitious, backward monarchists. (173)

Los argumentos de Meade se pueden confirmar en las novelas de Vargas Llosa y Juan Rulfo, ya que los dos narradores presentan los complejos eventos a través de múltiples personajes que dan a conocer que los eventos no se pueden juzgar como blanco y negro sino más bien como resultado de muchas causas. En *La guerra del fin del mundo* y en *Pedro Páramo* los personajes representan importantes símbolos de los conflictos apocalípticos, guerras civiles y militares que siguen ocurriendo en América Latina hasta el día de hoy. Por ejemplo, en la novela de Vargas Llosa los personajes representan tropos de los bandos políticos, incluyendo los que favorecen la monarquía y los terratenientes conservadores (Barón de Cañabrava), las fuerzas armadas (Coronel Moreira César), los anarquistas (Galileo Gall), los bandidos que protegen a Canudos (*cangaceiros*), y los pobladores de Canudos (*jaguncos*). En el caso de Juan Rulfo y *Pedro Páramo* observamos a personajes como el Tilcuate, un aliado del caudillo epónimo de la novela, quien cambia sus alianzas políticas de diferentes líderes revolucionarios como Obregón, Carranza, Pancho Villa y los Cristeros.

Pero los dos novelistas también presentan el marco religioso de los conflictos conjuntamente con los conflictos relacionados con el contexto histórico y la falta de reforma agraria. El tratamiento de estos temas históricos y religiosos conjuntamente con la representación del final de los pueblos

literarios y la crítica social de los conflictos y divisiones de Latinoamérica es evidente en las dos novelas.¹

Tanto Vargas Llosa como Juan Rulfo, e inclusive García Márquez y Elena Garro, escriben, en parte, para representar la compleja realidad latinoamericana. A su vez, los cuatro novelistas cuestionan a través de sus narrativas la historia oficial. Sus novelas capturan la ambigüedad y polémica de los eventos históricos y los relacionan con el final comunal de los pueblos literarios, que en su destrucción revelan las contradicciones que todavía acosan a la región.

En primer lugar, lo/as cuatro novelistas presentan la destrucción apocalíptica de los pueblos literarios de Canudos en Brasil (Vargas Llosa), Comala en México (Rulfo), Macondo en Colombia (García Márquez) e Ixtepec (Garro) para demostrar cómo los pueblos literarios son simbólicos de la difícil realidad histórica de América Latina. Los pueblos literarios vienen a servir como microhistorias que son representativas de la macrohistoria de la región. Los pueblos son representativos de Brasil, México y Colombia y de América Latina en general, ya que las guerras y conflictos civiles que ocurren en los pueblos nos recuerdan de los conflictos regionales. Además, el militarismo, el caudillismo y la falta de gobernabilidad son hechos que datan desde la Conquista y el período colonial que continúa hasta hoy en día.

¹ En La guerra del fin del mundo somos testigos del final y destrucción de la comunidad de Canudos debido a la lucha que refleja una dialéctica de conflictos a múltiples niveles. Estos conflictos incluyen la lucha entre campesinos sin tierra en contra de terratenientes en protesta por la falta de reformas agrarias, conflictos entre iglesia y estado, liberales contra conservadores, las comunidades rurales en contra de las urbes, monarquistas contra la república federal, tradición en contra de la modernidad—divisiones que continúan hasta el presente día en América Latina. En Pedro Páramo, mientras tanto, observamos la desintegración paulatina de Comala, que pasa de ser una comunidad edénica en las memorias de sus póstumos habitantes a un infierno y purgatorio de ánimas perdidas debido al decaimiento moral y físico de la comunidad a causa de las acciones del caudillo Pedro Páramo y el caos, revoluciones y conflictos políticos nacionales. Los conflictos presentados en Pedro Páramo son similares a los que se pueden observar en la novela de Vargas Llosa. En particular, Juan Rulfo presenta el conflicto por la tierra entre pobladores de Comala en contra de terratenientes como el anti-héroe epónimo de la novela. Se observa también el conflicto entre religión y el estado secular. Rulfo también trata sobre la corrupción que existe a múltiples niveles entre quienes pretenden ser cristeros y representantes del estado. Se cuestiona a la Revolución Mexicana y a los líderes políticos quienes que habían prometido igualdad y reforma agraria para el campesinado pobre, aunque muchos quedan sin tierra a pesar de las promesas.

En segundo lugar, los autores utilizan la profecía y la prefiguración para demostrar la característica cíclica de la historia que se repite. Los eventos del pasado parecen repetirse en el presente y en el futuro, y por este motivo la realidad latinoamericana parece ser un ciclo en las narrativas históricas como la novela *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa. En novelas como *Cien años de soledad* el tiempo parece ser cíclico también y en las obras de Rulfo y Garro el tiempo parece evaporarse y no existir, o parece coexistir simultáneamente con el tiempo precolombino.

Finalmente, los autores subvierten la historia en sus novelas y presentan una realidad alternativa y polifónica contada desde una multiplicidad de puntos de vista. Estos puntos de vista alternativos son tan efectivos, que en ocasiones suplantán a la realidad. Por ejemplo, en el caso de García Márquez, la historia de la masacre de los trabajadores bananeros, que tiene su base en la historia, ha reemplazado a la realidad de acuerdo con Posada-Carbo. La novela de García Márquez parece tener mayor influencia sobre el público en general, que los documentos históricos sobre el evento en Colombia. Juan Rulfo, mientras tanto, en *Pedro Páramo* demuestra cómo la reforma agraria y las promesas de la Revolución Mexicana para los pobres pobladores rurales y los campesinos no se han cumplido. Además, los conflictos de la Guerra Cristera muestran las contradicciones en la sociedad. Por su parte, Vargas Llosa presenta una visión alternativa de la Guerra de Canudos, en donde invierte los conceptos de civilización y barbarie de Euclides da Cunha, quien en *Os Sertões* había acusado a los habitantes rurales de Canudos de barbarismo y a las élites urbanas en las ciudades costeras como Rio de Janeiro, como la civilización. Vargas Llosa arguye en la novela que la comunidad de Canudos está compuesta por una comunidad no de salvajes ni bárbaros, sino de esclavos emancipados y los pobres que buscan una simple forma de ganarse la vida en el noreste de Brasil. Es de esta manera que los autores subvierten la historia y presentan puntos de vista alternativos.

Los siguientes capítulos presentan en mayor detalle este marco apocalíptico y la utilidad del análisis para comprender las novelas latinoamericanas de García Márquez, Garro, Rulfo y Vargas Llosa a través de un nuevo lente. Estas son novelas que se ven influidas por la historia de América Latina, en contraste con narrativas que se divorcian del contexto social, político y económico. Al ser ficciones con base en la historia, se deben comprender dentro del amplio camino que existe entre la realidad y la ficción.

Metodología: tres características del género apocalíptico: escatología (fin de una comunidad), revelación (profecía y figura), e historia (representación de la realidad) en el Apocalipsis

El objetivo de este estudio es analizar en un marco comparativo y multidisciplinario² la novela histórica *La Guerra del Fin del Mundo* (1981) escrita por el peruano Mario Vargas Llosa, y la novela *Pedro Páramo* (1955) del mexicano Juan Rulfo. En ambas obras los narradores representan el gradual decaimiento y destrucción de los poblados religiosos de Canudos y Comala—pueblos literarios enmarcados por la historia en el nexo de la ficción y la realidad. Los dos pueblos representan un microcosmos del continente latinoamericano y las dos comunidades son emblemáticas de América Latina a finales del siglo 19 y principios del siglo 20, cuando surge el moderno estado latinoamericano en dos de los países más populosos: Brasil y México. En ambos pueblos ocurren rebeliones religiosas históricas—en el noreste del Brasil a finales del siglo 19 (Guerra de Canudos) y la Guerra de los Cristeros en el occidente de México en el estado de Jalisco, en la segunda década del siglo 20. La Guerra de Canudos y la Guerra de los Cristeros y su innegable matiz religioso prelude un conflicto entre el estado secular y comunidades religiosas rurales que inevitablemente lleva a las asociaciones apocalípticas del fin de las dos comunidades. Pero las dos guerras también demuestra

² Incluyendo análisis en las disciplinas de teología, exégesis bíblica, historia latinoamericana, crítica literaria.

que la religión no es la única causa del conflicto, sino que importantes factores socioeconómicos son importantes: la falta de tierra y reforma agraria; la extrema pobreza; la falta de oportunidad económica. Estos otros factores, además de la libertad de religión, son vitales en la interpretación de la realidad latinoamericana.

Al presentar eventos históricos y temas religiosos, Vargas Llosa y Rulfo se valen de características que son representativas de la literatura apocalíptica³ en general: (1) la escatología, o representación del final de las dos comunidades, el final de la historia, el mundo y el tiempo; se vinculan las dos obras de manera intertextual⁴ con el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento y con narrativas apocalípticas medievales⁵ y mitos precolombinos sobre el fin del mundo en el caso de *Pedro Páramo*; los motivos apocalípticos intertextuales son un elemento vital en ambas obras ya que Vargas Llosa y Rulfo vinculan las novelas con mitos apocalípticos occidentales y precolombinos; (2) el uso de revelaciones, profecías y prefiguración⁶ para comunicar por medio de eventos fantásticos el

³ El género apocalíptico se define en detalle en el segundo capítulo de este estudio.

⁴ Para una definición del concepto de intertextualidad, ver Julia Kristeva. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980, p. 69. Para Kristeva el concepto de intertextualidad representa un esfuerzo de sintetizar la semiótica de Saussure con el dialogismo de Bakhtin y su examinación de múltiples significados en la heteroglosia. De acuerdo con Leopoldo Bernucci, en su análisis sobre *La guerra del fin del mundo* “para todos los efectos, la intertextualidad comprende las relaciones implícitas y explícitas que hay entre la novela estudiada y otros textos” (10). Bernucci considera que la novela de Vargas Llosa contiene relaciones intertextuales con la Biblia tanto con *Os Sertoes* (1905) de E. da Cunha. Pero mientras que el libro de E. da Cunha presenta al Consejero desde una perspectiva negativa de rechazo y negación, Vargas Llosa presenta a Antonio Consejero desde una visión positiva. Por ende, la relación intertextual de Vargas Llosa favorece a la representación mesiánica de la Biblia en contraste con la representación intertextual negativa de E. da Cunha. En otras palabras, existe una relación intertextual en *La guerra del fin del mundo* que valida a la Biblia y rechaza a E. da Cunha.

⁵ Leopoldo Bernucci en su artículo “*La guerra del fin del mundo* y la edad media actualizada” identifica la influencia de obras medievales los Siete Pares de Francia, el Infierno de Dante en *La guerra del fin del mundo*. Mientras tanto, Hugo Rodríguez Alcalá, J.P. Barricelli, Ken Eckert y Rosa Black, entre otros, hayan analizado la influencia del *Infierno* de Dante y la época medieval sobre *Pedro Páramo*.

⁶ El concepto de figura o “tipología” se refiere a la exegesis bíblica como doctrina que concierne la relación predictiva del Viejo Testamento con respecto al Nuevo Testamento. De acuerdo con Wayne Jackson en “A study of Biblical typology” “Theologically speaking, a type may be defined as ‘a figure or ensample of something future and more or less prophetic, called the ‘Antitype’ (1968, 768). Muenscher

fin del mundo; (3) la selección de eventos históricos para subvertir la historia y presentar eventos ficticios entrelazados con eventos catastróficos como el fin de pueblos y comunidades locales. La historia se cuestiona y subvierte como parte de un cuestionamiento de los escritores para reescribir la narrativa oficial. Estas tres características se discuten en mayor detalle a continuación. Además de las dos novelas de Vargas Llosa y Rulfo se analizan de forma complementaria las obras de Gabriel García Márquez y Elena Garro que tratan sobre el final de comunidades literarias: Macondo e Ixtepec, respectivamente.

Escatología, profecía e historia y revisión de la literatura

1) Escatología: fin de una comunidad y mundo de los muertos

Mundo de los muertos en Rulfo, *Infierno* de Dante y *Odisea* de Homero (Hades)

En primer lugar, para propósitos de este estudio, el género apocalíptico⁷ se caracteriza por la escatología—el concepto teológico que trata del juicio final, el mundo de los muertos y los eventos

says a type is “the preordained representative relation which certain persons, events, and institutions of the Old Testament bear to corresponding persons, events, and institutions in the New (Terry 1890, 246)”.

<https://www.christiancourier.com/articles/126-a-study-of-biblical-typology>. El crítico literario alemán Eric Auerbach utilizó el mismo concepto de exégesis bíblica y lo aplicó a obras canónicas literarias como *Don Quijote*, *La odisea*, etc. para demostrar cómo estas obras representan la realidad y cómo en ciertas obras la figura y las profecías hechas al inicio de las obras se relaciona con el cumplimiento de estas promesas. Se estudia la figura de Auerbach con mayor detalle en el capítulo sobre Vargas Llosa.

⁷ En su agudo ensayo, “The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism,” en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium in Apocalypticism*, John J. Collins define el género apocalíptico en detalle e incorpora obras apocalípticas bíblicas del Antiguo Testamento como el Libro de Daniel. Obras consideradas como proto-apocalípticas en el Antiguo Testamento también incluyen a Isaías 24-27; 33; 34-35; Jeremías 33:14-26; y Ezequiel 38-39 entre otras. Estas últimas obras son consideradas semi-apocalípticas porque no incluyen la escatología como elemento central de la obra. Además, el uso de la profecía o revelación es secundario. Finalmente, la crítica moral de la historia como mecanismo que lleva al fin del mundo es limitado en las obras semi-apocalípticas. Collins considera que el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento juega un papel

finales en la historia del mundo y la humanidad—tal y como ocurre en el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento. Las novelas de Vargas Llosa y Juan Rulfo discutidas en este estudio tratan sobre temas apocalípticos y representan la destrucción final de una comunidad o un pueblo. En el caso de *La guerra del fin del mundo* observamos los días finales del pueblo de Canudos, mientras que en *Pedro Páramo* somos testigos de la desintegración de Comala. La comunidad de Canudos evoluciona de un paraíso edénico para los habitantes rurales religiosos y desposeídos del norte del Brasil, a ser un pueblo que es finalmente destruido por las tropas militares del estado federal. Mientras tanto, la comunidad de Comala pasa de ser un pueblo idílico en la memoria de varios personajes como Dolores Preciado, la madre del personaje principal, Juan Preciado, a ser un pueblo fantasma que encuentra su final debido al caudillo Pedro Páramo y al decaimiento moral de su población. En cierto aspecto, ambos pueblos son representativos de pueblos latinoamericanos ya que surgen con el inicio de los estados modernos federales de Brasil y México.

A la misma vez que el género apocalíptico se encuentra vinculado con la escatología—o el fin del mundo—se relaciona con el Hades o mundo de los muertos, como el principal espacio escatológico, ya que todo final termina en la muerte individual y comunal. Ya analistas como H.T. Andrews han enlazado al género apocalíptico con las obras de Homero (*Ilíada*) y Dante (*Infierno*): “The nearest approach to Apocalyptic in other literature is to be found in the vision of the realm of the Dead in Homer’s *Iliad* and Virgil’s *Aeneid*, and in the vision of Purgatory and Heaven in the poems of Dante” (455). Andrews indica que la representación del Hades en la obra de Homero y del Infierno en la *Divina Comedia* de Dante sirve como marco que caracteriza a ambas obras clásicas como narrativas apocalípticas. En las obras de Homero presenciamos la destrucción escatológica de

importante como libro canónico para la definición del género apocalíptico. Los detalles provistos por Collins se presentan en el segundo capítulo de este estudio, pero esta sección presenta de forma sumaria las siguientes tres características del género apocalíptico que se analizan como parte de las dos novelas latinoamericanas.

un espacio comunal debido a la guerra. En el *Infierno* de Dante leemos sobre la destrucción de una comunidad debido a la corrupción y decaimiento moral de los políticos y líderes seculares y religiosos en la época de Dante, muchos de los cuales son nombrados específicamente por el poeta italiano. Las dos obras están marcadas por revelaciones y profecías que se presentan al inicio de las obras y que se cumplen después. Finalmente, en ambos casos se puede establecer un vínculo con la historia, ya que la Guerra de Troya fue un evento históricamente verificable, mientras que Dante discute en detalle eventos históricos y políticos, con nombres específicos, en su largo poema narrativo.

Es notable que varios críticos como Hugo Rodríguez Alcalá, J.P. Barricelli, Ken Eckert y Rosa Black, entre otros, hayan analizado la influencia medieval del *Infierno* de Dante sobre *Pedro Páramo*. Estos críticos han notado que el viaje de Juan Preciado hacia Comala se asemeja al viaje de Dante al Infierno y el viaje de Ulises al Hades. Mientras que Virgilio sirve como guía para Dante, Abundio sirve de guía para Juan Preciado a su entrada a Comala. Las mujeres como Beatriz en el caso de Dante, Penélope en el caso de Ulises y Susana San Juan en *Pedro Páramo* sirven de inspiración para los personajes principales en sus jornadas hacia el mundo apocalíptico de los muertos. En ambas obras se puede observar el uso del tiempo mítico que existe fuera del tiempo medido por el reloj. Todo parece ocurrir de forma prolongada más allá de la medición de las horas. Y, de manera más importante, ambos autores establecen un vínculo y asociación con el mundo de los muertos.

Aunque varios artículos críticos han analizado la influencia de la literatura griega antigua sobre *Pedro Páramo*, solo algunos se han enfocado en el inframundo, y específicamente en el Hades. Carlos Fuentes analiza a *Pedro Páramo* y compara la novela con la *Odisea* de Homero y específicamente compara el viaje de Juan Preciado con el viaje al Hades cruzando el río Estigio

guiado por el barquero Caronte: “Juan Preciado, el hijo de Pedro Páramo, llega a Comala y como Telémaco, busca a Ulises. Un arriero llamado Abundio lo conduce. El Caronte y el Estigio que ambos cruzan es un río de polvo” (927). Jean Franco en “El viaje al país de los muertos” escribe que como Juan Preciado, los héroes griegos viajan al Hades, y “Teseo, Hércules, Orfeo bajan al mundo de los muertos para conversar con las sombras.” (865). De acuerdo con Lowke en “Hell & Hades: Dante’s Appropriation of the Classical”

In the *Inferno*, Dante produces a solidified map of Christian Hell, a Hell whose geography and population shows a remarkable resemblance to the Greek and Roman Underworlds. (2)

Hugo Rodríguez Alcalá escribe que “Sin duda el *Infierno* de Dante es el arquetipo configurador del mundo de Pedro Páramo” (773). Julio Ortega en “Suma de Arquetipos” escribe sobre la influencia de la Odisea y el infierno sobre *Pedro Páramo* (826). Roa Bastos también ha hecho un inventario de los artículos críticos que han analizado la influencia de la literatura griega clásica como la *Odisea* (en donde el Hades es un espacio central): “Juan Preciado ha sido equiparado a Edipo--Orfeo. Alguien lo define como ‘ese joven Telémaco que inicia la contra-odisea en busca de su padre.’”

En el caso de *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa, Leopoldo Bernucci analizó la influencia de la literatura medieval como las historias de “Roberto el Diablo” sobre la novela. Bernucci arguye en dos artículos y en su libro *Historia de un malentendido* que la escatología medieval juega un papel importante en Vargas Llosa. Las conclusiones de estos estudios se discuten en mayor detalle en el capítulo dos de este estudio.

Mundo de los muertos y Apocalipsis en mitología precolombina

Además de la influencia medieval de Dante como obra apocalíptica, otros críticos han notado el sustrato arcaico precolombino en la novela latinoamericana en general y en particular sobre *Pedro Páramo*. El inframundo de los muertos en la cultura nahua y azteca es conocido como Mictlán y ya

varios analistas como Cristina Bartolomé-Martínez, Martin Lienhard y Andrew Stanton han realizado análisis detallando las similitudes entre Mictlán y Comala. Las memorias de Comala durante un pasado edénico nos recuerdan a Tlálocán, la versión del paraíso terrenal de los nahuas. Mientras tanto, es posible observar una relación entre el *Popol Vuh*, uno de los primordiales textos precolombinos mesoamericanos, y la obra de Rulfo. Aunque se ha analizado el sustrato arcaico precolombino en Juan Rulfo no se ha examinado la confluencia de los temas apocalípticos y lo precolombino en *Pedro Páramo*. Roa Bastos escribe que es curioso que se haya comparado a Juan Preciado con Ulises y Telémaco, pero no con personajes mitológicos similares en la literatura precolombina. Lienhard también escribe que varios signos identifican a Comala “con el país de los muertos de las mitologías mexicanas (Mictlan)” (948).

Ya Lois Parkinson Zamora en su estudio clásico sobre el tema del Apocalipsis en la novela latinoamericana y estadounidense, *Writing the Apocalypse: Historical Vision in Contemporary U.S. and Latin American Fiction*, había sugerido que las novelas latinoamericanas se ven influidas no sólo por el género apocalíptico judeo-cristiano, sino también por mitos precolombinos que tratan sobre el fin del mundo. Por ende, existe una intertextualidad explícita de la novela latinoamericana con los libros apocalípticos de la Biblia y una intertextualidad implícita con los mitos precolombinos.

Zamora escribe:

In Latin America, the reception and assimilation of this European biblical heritage has no doubt been conditioned by instances of indigenous apocalyptic historicism. Historians and anthropologists have identified points of congruence in the apocalyptic expectations of European and indigenous historical thinking, especially among groups in Brazil and Peru, despite otherwise vastly different conceptions of temporal movement. As research continues, more extensive literary critical discussions of the multiple sources of apocalypticism in Latin American fiction will certainly be called for. (3)

Es importante vincular la novela latinoamericana con éste género, Zamora indica, tomando en cuenta no sólo el contexto histórico y social de América Latina, sino también la mitología prehispánica.

Geneviève Fabry resume los argumentos del libro de Zamora de la siguiente manera:

Zamora explora la historia de este mito [Apocalipsis] desde la Biblia hasta sus interpretaciones medievales y posteriores, y la relaciona con el surgimiento de actitudes⁸ apocalípticas en América. Le interesa particularmente su estatuto ambiguo de “mito historizado” o mito que se sitúa en cruce con la historia. Las tensiones simbólicas inherentes al mito apocalíptico (el hecho de ser simultáneamente sincrónico y diacrónico, histórico y trascendente) explican sus múltiples reelaboraciones posteriores, que enfocan preferentemente la relación que existen entre temporalidad (los fines históricos) y finales narrativos. (15)

Asimismo, de acuerdo con Northrop Frye en *Anatomy of Criticism*—en su tercer ensayo sobre crítica arquetípica y la teoría de los mitos—la relación entre la novela y el Apocalipsis es arquetípica y mítica y no necesariamente depende de una relación estrictamente intertextual (en este caso entre la Biblia y la novela latinoamericana). Más bien, responde a un desarrollo paralelo influido por una necesidad simbólica y psicológica en donde todas las culturas tienen mitos y arquetipos relacionados con la escatología, el inframundo de los muertos y el fin del mundo (141). En otras palabras, aunque en ciertos casos la intertextualidad es directa (como cuando Vargas Llosa alude a los perros y aves carniceras del Apocalipsis) en muchas ocasiones la intertextualidad es implícita, como cuando Comala nos hace pensar en Mictlán (el inframundo maya) y Xibalbá (el inframundo maya) aunque existen alusiones solo implícitamente en la novela de Juan Rulfo. Frye escribe que los mitos del Apocalipsis (el fin del mundo) se ven relacionados con los mitos sobre el mundo de los muertos y de esta manera vincula al apocalipticismo con trabajos como el *Infierno* de Dante y los mitos del Hades griego (147).

⁸ Tanto Zamora como Bernucci apuntan que el análisis de la influencia medieval sobre Vargas Llosa y Rulfo no resulta necesariamente en anacronismo, pues las novelas de ambos novelistas se ven influidas por obras medievales apocalípticas como *El infierno* de Dante (en el caso de *Pedro Páramo*) y romances medievales como los de Roberto el Diablo (en *La guerra del fin del mundo*).

Después del análisis de Zamora, críticos como Roa Bastos, Martin Lienhard y Anthony Stanton han identificado referencias prehispánicas en *Pedro Páramo* y este estudio busca demostrar las características apocalípticas de estos mitos prehispánicos, en particular la relación entre las narrativas apocalípticas y el inframundo de los muertos. Stanton en “Juan Rulfo y el mito” (17) indica que es notable que Carlos Fuentes haya relacionado al personaje de Abundio con el personaje mítico griego de Caronte, el barquero del Hades, y no con el personaje mítico azteca de Chiconahuapan. Stanton escribe que Sahagún registró que Chiconahuapan juega un papel similar al barquero del Hades. Como el río Estigia en la mitología griega, que se encuentra alrededor del Hades, el río Chiconahuapan da la vuelta nueve veces alrededor del inframundo de Mictlán y nos recuerda de un mundo apocalíptico.

Por otra parte, Juan Rulfo, tomando su amplia experiencia trabajando en el Instituto Nacional Indigenista de México y su conocimiento de las crónicas de la conquista (Mora 68), relaciona a Comala con un mundo apocalíptico de los muertos en las tradiciones indígenas prehispánicas, como lo son Mictlán o Xibalbá.⁹

Martin Lienhard (230) ha identificado las fuentes de *Pedro Páramo* y ha establecido varias afinidades entre el microcosmos de la novela y el de aztecas y nahuas y se pueden encontrar rasgos apocalípticos en Rulfo y las historias que usa como referencia. En primer lugar, Lienhard arguye que el personaje de Juan Preciado y sus circunstancias recuerdan a Quetzalcóatl en los viejos códices

⁹ Por otra parte, varios investigadores han identificado la intertextualidad apocalíptica de las obras de Juan Rulfo y Vargas Llosa con el apocalipticismo medieval. Leopoldo Bernucci, por ejemplo, ha escrito un incisivo ensayo que detalla cómo los romances medievales de Roberto el Diablo han influido sobre la representación apocalíptica en La guerra del fin del mundo y cómo Vargas Llosa mismo documentó este aspecto en su obra. Mientras tanto, Hugo Rodríguez Alcalá y J.P. Barricelli arguyen que Pedro Páramo se puede interpretar tomando en cuenta la Divina Comedia de Dante como una importante influencia apocalíptica. Y Ken Eckert también ha visto en Comala a un espacio apocalíptico tomando como modelo la obra medieval de Dante. También H.T. Andrews ha escrito que las narrativas apocalípticas como el Libro de Revelación tienen un cercano parentesco con obras relacionadas con el inframundo y el mundo de los muertos y la profecía (436).

mexicanos. Su viaje apocalíptico a Comala, el país de los muertos, evoca el de Quetzalcóatl cuando tenía nueve años y empezaba a hacerse preguntas sobre cómo era su padre o si podía verlo. Entonces fue a Mictlán para buscar los huesos de su padre muerto y desenterrarlos. En la mitología azteca, Mictlán era el espacio apocalíptico del inframundo, ubicado muy al norte de Tenochtitlán.

Como Quetzalcóatl en su viaje a Mictlán, Juan Preciado hace lo mismo en Comala: busca el pasado de Pedro Páramo para desenterrarlo. A semejanza de Quetzalcóatl, que cae muerto al tratar de desenterrar a su padre, Juan Preciado también muere misteriosamente en Comala al poco tiempo de llegar. Otros personajes secundarios también guardan reminiscencias parecidas, como Eduviges Dyada cuya descripción, en términos caricaturescos, recuerda las famosas calaveras mexicanas recreadas por Posada en sus grabados, que corresponden a los señores de Mictlán. Una muestra de las calaveras de Posada se presenta en la siguiente figura.

Figura 3. Selección de seis láminas de José Posada en *Posada's Popular Mexican Prints*



Fuente: Posada, José G, Roberto Berdecio, Stanley Appelbaum. *Posada's Popular Mexican Prints: 273 Cuts*. New York: Dover Publications, 1972.

Notas: José Posada nació en Aguascalientes, México el 2 de febrero de 1852 y murió en la Ciudad de México el 20 de enero de 1913. Fue un agudo crítico social de la sociedad de la época de Porfirio Díaz, en particular la desigualdad y la pobreza. Sus grabados, ilustraciones y caricaturas de “calacas” o calaveras, una de las cuales denomina “La Catrina” que representa un satírico culto de la muerte.

Lienhard arguye que no solamente los personajes de *Pedro Páramo* se asemejan a los mitos aztecas del país de los muertos y el fin del mundo, sino que el espacio de Comala también muestra similitudes con el espacio mítico e histórico de Mictlán. Lienhard apunta que tanto Mictlán como Comala representan el país de los muertos, lejanos y de difícil acceso, y relaciona el personaje de *Pedro Páramo* con Tláloc, dios de la lluvia. En diversos segmentos protagonizados por el terrateniente Pedro Páramo aparece la lluvia, sobre todo en la época en que vivía Susana San Juan y

él soñaba con hacerla suya. Cuando muere la amada y Pedro pierde todas las ilusiones, dejará de llover en Comala; la apatía y el desinterés de Pedro Páramo propiciarán una larga sequía que hará morir de hambre a sus habitantes. La arbitrariedad del cacique, simbolizada en la capacidad de dar fertilidad o, por el contrario, provocar la sequía, está presente en narraciones de carácter oral relacionadas con Tláloc. Finalmente, la profecía apocalíptica, los presagios, agüeros y prácticas mágicas en Pedro Páramo se encuentran relacionados con fuentes indígenas.

En general, Juan Rulfo cuestiona el supuesto impacto positivo de la Revolución Mexicana al presentar un mundo corrupto simbolizado por el Tilcuate y una sociedad llena de personajes que viven en las memorias de los muertos. El Tilcuate es uno de los personajes quienes trabajan para Pedro Páramo y quien se alía de forma corrupta con bandos a favor y en contra de la Revolución para tomar ventaja por conveniencia propia de los eventos (se discute en mayor detalle en el capítulo sobre Pedro Páramo). Igualmente, *Pedro Páramo* se encuentra en diálogo con los mitos pre-hispánicos, comunicando, como otros novelistas latinoamericanos del siglo 20, que el latinoamericano vive subconscientemente en una multiplicidad de tiempos y espacios.

Por último, la literatura latinoamericana también incluye la visión del Apocalipsis, o del fin del mundo, desde el punto de vista de las crónicas de los indígenas americanos. Por ejemplo, Nathan Wachtel, en su estudio *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes 1530-1570*, Martin Lienhard en *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico y social en América Latina, 1492-1988* y León Portilla en *La visión de los vencidos*, describen la conquista, el colonialismo y a la comunidad indígena americana desde el punto de vista autóctono a través de manuscritos, jeroglíficos, profecías e historias “muertas” que no pueden hablar directamente. Wachtel usa el registro indígena, jeroglíficos aztecas y mayas, historias orales y la transcripción de canciones, historias y textos para reconstruir la historia de los indígenas. Wachtel también incluye

una discusión de profecías apocalípticas como cometas, terremotos y otros eventos que reforzaron la visión apocalíptica de los indígenas precolombinos. La obra de José María Arguedas sobre el Apocalipsis precolombino, *Mitos quechuas post-hispánicos*, también informa los mitos apocalípticos del fin del mundo de la cultura indígena de Sudamérica. Finalmente, el libro de Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino* contiene importantes análisis sobre relatos apocalípticos del fin del mundo usados por autores latinoamericanos de la novela latinoamericana del siglo 20.

Las investigaciones de Roa Bastos, Lienhard, Stanton, León Portilla y Wachtel discutidas previamente demuestran que la obra de Rulfo se ve influida no solo por la literatura occidental, sino también por la literatura precolombina que comparte las tres características arquetípicas del género apocalíptico tratadas en este estudio: (1) final de una comunidad y el mundo de los muertos (final del mundo precolombino con la llegada de los conquistadores europeos, tratamiento del mundo de los muertos como Mictlán, Xibalba); (2) profecía y prefiguración; (3) alusión a eventos sociales e históricos (la Conquista). Estos elementos se discuten en mayor detalle en el capítulo sobre Juan Rulfo y *Pedro Páramo*.

2) Revelación, profecía y figura

En segundo lugar, el Apocalipsis representa la revelación de una realidad encubierta, por medio de profecías y prefiguraciones que parecen como hechos fantásticos. En el caso de *La guerra del fin del mundo* Vargas Llosa presenta profecías en la primera parte de la novela que se cumplen en la segunda parte del libro. En la primer parte de la narrativa se predicen cuatro incendios que se interpretan como las cuatro grandes batallas que destruyen a Canudos al final de la obra. El personaje principal sirve como un símbolo de Cristo y sus profecías son escritas por un escriba que

simultáneamente captura sus palabras e interpreta parcialmente lo que se espera ocurra en el futuro. Arguyo que estas prefiguraciones se pueden analizar desde el marco teórico de la “figura” de Eric Auerbach, discutido en el capítulo sobre Vargas Llosa de este estudio.

En *Pedro Páramo*, mientras tanto, el caudillo epónimo que le da el nombre a la novela sirve como un modelo del anticristo quien predice grandes desgracias que se cumplen en Comala. Por ejemplo, predice que se cruzará de brazos para que el pueblo de Comala muera y esta profecía se cumple, convirtiendo a toda la comunidad en un pueblo fantasma.

Cuadro I. Características apocalípticas en *La guerra del fin del mundo* y *Pedro Páramo*

Características apocalípticas	La guerra del fin del mundo	Pedro Páramo
Escatología: fin de un espacio	Final y destrucción de Canudos debido a conflicto entre estado e iglesia.	Final y destrucción de Comala debido a decaimiento moral y físico de la comunidad a causa de las acciones de Pedro Páramo
Revelación, profecía y figura	El Consejero recibe revelaciones de que el fin del mundo se acerca y de que habrá cuatro incendios. Sus profecías hechas al inicio de la novela se cumplen al final.	Pedro Páramo sirve como anti-cristo quien hace profecías sobre la destrucción de Comala que se cumplen al final. Por ejemplo, predice que se cruzará de brazos para que

Características apocalípticas	La guerra del fin del mundo	Pedro Páramo
		Comala muera. Esta predicción se cumple.
Apocalipsis y subversión de la historia	Vargas Llosa escribe la novela para cuestionar la versión oficial de la historia de Canudos y para demostrar cómo el estado federal de Brasil a su inicio representa las fallas de todos los incipientes estados modernos latinoamericanos.	Juan Rulfo cuestiona los alcances y logros de la Revolución Mexicana a través de la historia de Comala, mostrando como muchos quedan sin tierra a pesar de la reforma agraria, cómo ocurren conflictos entre la iglesia y el estado y cómo la pobreza continúa.

3) Apocalipsis y su relación con la historia

Finalmente, el contexto histórico y social en crisis bajo el cual se escriben *Pedro Páramo* y *La guerra del fin del mundo* influye sobre las novelas y se puede relacionar con las crisis socio-históricas bajo las cuales se desarrollan las narrativas apocalípticas. En el caso de Juan Rulfo, los eventos históricos en torno a los cuales se escribe *Pedro Páramo* incluyen el establecimiento del gobierno federal luego de la Revolución Mexicana y guerras civiles con matices religiosos como la

Guerra Cristera. En el caso de *La guerra del fin del mundo* los eventos históricos incluyen referencia a eventos decimonónicos en Brasil como la abolición de la esclavitud y la monarquía; el establecimiento del gobierno federal brasileño; cataclismos naturales como sequías y terremotos, y guerras civiles con matices religiosos.

Mientras tanto, en las narrativas apocalípticas judeo-cristianas, John Collins escribe que éstas se caracterizan por el contexto histórico ya que en muchos casos se escriben para subvertir o cuestionar la realidad histórica o para defender a un grupo víctima de la persecución:

Many apocalypses, including 4 Ezra, are reflective compositions on the meaning of life and history that look back on a crisis such as the destruction of Jerusalem and try to make sense of it in retrospect [...] An apocalyptic text can provide support in the face of persecution (e.g. Daniel); reassurance in the face of cultural shock (possibly the Book of the Watchers) or social powerlessness (Enoch); reorientation in the wake of historical trauma (2 Baruch, 3 Baruch); consolation for the dismal fate of humanity (4 Ezra); or comfort for the inevitability of death (the Testament of Abraham). (280)

En otras palabras, Collins indica que cada obra apocalíptica se escribe dentro de un contexto social e histórico en donde los narradores miran a través de una visión retrospectiva a una crisis, ya sea militar, económica, religiosa o social.

De igual manera, H.T. Andrews y Elaine Pagels escriben que las narrativas apocalípticas del Viejo y Nuevo Testamento se caracterizan por el uso de la historia, la política y los eventos actuales en torno a la narrativa. Aunque Juan de Patmos en el Libro de Revelación ofrece profecías sobre el futuro, Pagels arguye que la narrativa en realidad está en diálogo con lo que está ocurriendo en la época en que el libro fue escrito y que el narrador, aunque parece describir el futuro, está describiendo los eventos actuales de forma codificada. Por ejemplo, Pagels escribe que el dragón escarlata con siete cabezas del Libro de Revelación representa a siete emperadores romanos cercanos a la era de escritura de la narrativa y en particular a Nero. Pagels corrobora cómo Juan de Patmos

escribe la obra criticando políticamente a los emperadores romanos y en particular al emperador Nero en la siguiente cita:

John's contemporaries would have known that here he refers to an emperor, and some probably would have guessed the emperor Nero, who reigned from 54 to 68 C.E. and was rumored to have been killed by his own sword, although many believed that he had survived. Nero had at first been popular among the Roman people, but stories of his arrogance and cruelty earned him the hatred of many other Romans, especially many senators. After enduring fourteen years of his rule, the senators, on June 8 of the year 68 C.E., declared the emperor a public enemy and sentenced him to be stripped naked, hung up with his head thrust into a huge wooden fork, and publicly beaten to death. (32).

En conclusión, para Pagels, el Libro de Revelación refleja eventos históricos y políticos recientes muy allegados a la época en que fueron escritos, y el narrador se vale de la profecía y la historia para cuestionar la realidad actual en que se vive.

Tomando en cuenta el argumento de Pagels, el Libro de Revelación se puede relacionar con las narrativas apocalípticas de crítica social como *Pedro Páramo* y *La guerra del fin del mundo*, las cuales presentan una crítica social del estado latinoamericano y su sistema social, económico y político. Juan Rulfo realiza una crítica social de la Revolución Mexicana y las fallas del sistema con respecto a la reforma agraria. En cierto aspecto, Rulfo “predice” que México se convertirá (o que ya se ha convertido) en un mundo en decadencia en donde la promesa de la reforma agraria nunca se materializó. Lo único que queda de la promesa de la revolución agraria es el mandato de caudillos como Pedro Páramo y un sistema corrupto. Mario Vargas Llosa, por su cuenta, realiza una crítica social del estado latinoamericano, en particular cómo el estado federal de Brasil a finales del siglo 19 trató a la comunidad mulata y pobre de Canudos en el noreste del país. El novelista peruano usa la crítica social del siglo 19 como una crítica codificada de los gobiernos latinoamericanos de los años 70 y 80, como lo ha revelado en una entrevista (Lizano 38). En este aspecto Vargas Llosa se asemeja

a los escritores apocalípticos quienes muestran la destrucción cataclísmica del mundo como resultado de grandes fallas humanas.

Adam Gopnik, reseñando el libro de Pagels en *The New Yorker*, escribe que las investigaciones de Pagels indican que el Libro de Revelación es menos una profecía del futuro y más bien un elaborado esquema de crítica social, histórica y política sobre eventos actuales que ocurren alrededor del primer siglo de la Era Cristiana.

Pagels shows that Revelation, far from being meant as a hallucinatory prophecy, is actually a coded account of events that were happening at the time John was writing. It's essentially a political cartoon about the crisis in the Jesus movement in the late first century, with Jerusalem fallen and the Temple destroyed and the Savior, despite his promises, still not back. [...] John revises Daniel's vision to picture Rome as the worst empire of all and when he says that the beast's seven heads are 'seven kings,' John probably means the Roman emperors who ruled from the time of Augustus until his own time. As for the creepy 666 [...] this almost certainly refers—by way of Gematria, the Jewish numerological system—to the contemporary Emperor Nero. Even John's vision of a great mountain exploding is a topical reference to the recent eruption of Vesuvius, in C.E. 79. Revelation is a highly colored picture of the present, not a prophecy of the future. (78)

De la misma forma en que Juan de Patmos en el Libro de Revelación presenta el fin del mundo y critica a los emperadores romanos y sus abusos de forma codificada, los autores latinoamericanos presentan la destrucción de comunidades como Comala y Canudos como resultado de los abusos políticos de sus líderes y de las poblaciones locales que no se oponen a estos abusos.

Por su parte, H.T. Andrews escribe que el concepto de la profecía vincula al Libro de Revelación con la historia, pues Juan de Patmos narra una realidad política, y el Libro de Revelación representa un “diagrama” de la historia que data de la época cuando los hechos son registrados. Por este motivo, parte de las “profecías” no solo se refieren al futuro, pues algunas profecías ya se han cumplido y reflejan hechos históricos. El Libro de Revelación, desde una perspectiva conocida como

la "Preterista", busca resolver por medio de las visiones, el imaginario, las vívidas metáforas, y las profecías, una crisis directamente vinculada con el primer siglo. Andrews escribe en "Revelation":

Another view regards the book as a diagram of history from the writer's own time to the end of the world. Part of it, therefore, has been fulfilled; part is now in course of fulfillment; part still belongs to the future. This is known as the historical method of interpretation. [...] Another theory, the Preterist, maintains that the writer had solely the needs of his own age in view when wrote the book. The drama belongs entirely to the past. The vision of the author never extended beyond the first century. The Apocalypse was an attempt to solve the problems which faced the early Church. Like all other apocalyptic writers, the author of Revelation could see no escape from the difficulties of the hour, except by a Divine intervention which would mean the end of the age. (926)

Es por este motivo de cuestionamiento de la historia, que las narrativas apocalípticas sagradas pueden tener una relación con la novela latinoamericana del siglo 20, en donde los novelistas cuestionan la historia oficial y las crisis sociales.

Zamora también escribe que las narrativas apocalípticas se encuentran relacionadas de forma inevitable con la historia y el tiempo contemporáneo así como un espacio atemporal, ya que el narrador apocalíptico se coloca fuera del tiempo, recopilando el pasado, juzgando los hechos históricos, mezclando de forma compleja el pasado, el presente y el futuro por medio del uso de profecías que auguran el fin del mundo y el inicio de una utopía:

Apocalypse is concerned with the nature of history and the nature of time itself. The apocalypticist stands outside of time, recounting the past, present and future from an atemporal point of view beyond the end of time [...] For the traditional apocalypticists the future is recounted as if it were past: thus St. John describes the projected end of time in a strange mixture of tenses, for the rest of history lies revealed before him [...] Thus apocalypse projects the patterns of creation, growth, decay, renewal, catastrophe onto history, encompassing the beginning and end of time within its vision. (3)

La crítica se pregunta por qué los novelistas latinoamericanos del siglo 20 se valen del género apocalíptico para comunicar sus historias. La respuesta sumaria, parcial, es que el apocalipticismo le

da autoridad a la narración, le brinda poder profético sobre hechos futuros (y paradójicamente sobre hechos históricos ya pasados, para reescribir el pasado y cuestionar el presente), y da la oportunidad de criticar—bajo un lenguaje codificado, simbólico, alegórico, imaginario y literario—el contexto actual e histórico de una sociedad. A su vez, invoca el fin del mundo como premonición de la necesidad de cambio.

De esta manera, aunque las narrativas apocalípticas son fantásticas y míticas, es imposible desvincular al texto apocalíptico de los eventos históricos contemporáneos y pasados, los cuales son narrados de forma inmediata cercanamente a una catástrofe o crisis histórica que ha afectado a una comunidad. De forma contradictoria, parece que el texto apocalíptico es simultáneamente mítico e histórico y se ubica como narrativa híbrida entre los dos, entre el mito y la historia. Zamora concluye que “The use of apocalyptic structures and images in contemporary fiction is likely to place the literary discussion of human time somewhere between myth and history” (3, 1989).

La influencia de la historia, el conflicto social, y el uso de imágenes del fin del mundo también es evidente cuando los novelistas latinoamericanos entremezclan el pasado, el presente, la ficción y eventos históricos verificables. De acuerdo con la crítica Cynthia Duncan, en las obras de autores representativos de la narrativa latinoamericana en el siglo 20, existe “the blending of history and myth in contemporary fiction. The past and the present co-exist on the same plane of mythical time” (107). Sandra Cypess llega a una conclusión similar cuando escribe que hay una “preoccupation with the pervasive presence of the past history in the present time” (Cypess “Figure of la La Malinche” 121) y que los textos “reflect a consistent preoccupation with the way history is represented (Cypess “Dis(re)membered Bodies” 65). Por su parte, Roberto González-Echevarría escribe que las novelas latinoamericanas combinan el mito y la historia ya que la novela latinoamericana “tells a story of foundations or origins, and the entire novel has a mythic air about it

[...] At the same time, there is lurking in the background of the story the overall pattern of Latin American history” (19). En este aspecto, una narrativa como el Libro de Revelación, que combina la historia con el mito sirve como modelo importante para novelistas como García Márquez, Vargas Llosa y Juan Rulfo.

De esta manera, Rulfo y Vargas Llosa se valen de hechos históricos en sus textos y los combinan con eventos ficticios y míticos para representar los hechos desde una perspectiva que cuestiona y subvierte las narrativas históricas oficiales. Por ende, los lectores se ven transformados al leer estas narrativas, ya que se obtienen puntos de vista alternativos sobre la realidad histórica “oficial”.

Ambos autores analizan los eventos históricos y recrean en Comala y Canudos a un Hades latinoamericano en las regiones del noreste de Brasil en *La guerra del fin del mundo* y la región de la Guerra Cristera en el caso de *Pedro Páramo*. Los pueblos literarios son símbolos de problemas a nivel nacional y los novelistas los convierten en símbolos de las crisis sociales de los países latinoamericanos, desde el origen de la moderna república federal latinoamericana. Los novelistas se valen de eventos apocalípticos como la destrucción del pueblo de Canudos o la transformación de Comala en un mundo de muertos que reflejan una sociedad en crisis y el fin de un orden social y comienzo de nuevas naciones federales (la República Federativa de Brasil y la nación federal de los Estados Unidos Mexicanos).

En su agudo análisis, Lori Madden arguye que la novela de Vargas Llosa explora las dicotomías sociopolíticas de Canudos casi como una crítica marxista del materialismo dialéctico que divide a la región latinoamericana. En el caso de Vargas Llosa el novelista escribe sobre el final del mundo monárquico y el inicio del moderno estado federal brasileño. Y Juan Rulfo cuestiona el final del caos y mundo fragmentario previo a la Revolución Mexicana que eventualmente culmina con la

formación del estado federal mexicano. Madden, por ende, arguye que Vargas Llosa escribe sobre Canudos para representar la realidad conflictiva de Latinoamérica. Aunque el análisis de Madden se refiere específicamente a Vargas Llosa, también se puede aplicar a *Pedro Páramo* de Juan Rulfo como una novela que representa una crítica social de la Revolución Mexicana tanto en el pasado como en el presente:

Vargas Llosa's intent is to novelize the Canudos event as a Latin American phenomenon, to explore the ideologies of its participants and to examine the dichotomies characteristic of Latin American social reality. Although the appeal is to the past, Vargas Llosa intends to elucidate the present Latin American situation by exposing the root of its problems. For Brazil, the early Republican period marked the beginning of an epoch of transition, but Vargas Llosa would assert that the same issues and concerns stemming from this critical time persist unresolved in modern day Latin America. Vargas Llosa's historical novel is contemporary in its significance. (161)

Madden continúa su argumento al señalar que no existen métodos para verificar lo que realmente ocurrió en Canudos y que por este motivo la perspectiva del novelista es valiosa. Toda la comunidad fue destruida por completo, dejando muy poca evidencia de lo que pudo haber ocurrido.

In the interest of a universalizing function of the social science discourse, the reconstruction of developments in Canudos generally lacks the rigor of critical historical research. The problem of validation revolves around a void left after the destruction of an entire community; reconstruction of what happened at Canudos must to a large degree be a projection. Because of the historical nature of the Canudos phenomenon, the modern social scientist, like the historical researcher, must exercise critical judgment in verification to avoid adopting the same ideological positions and historical misrepresentations transmitted in his or her sources. (132)

Es por este motivo que la novela histórica juega un papel importante ya que sirve para mediar entre la historia--que es una narrativa ambigua como veremos en la siguiente sección--y la interpretación de los hechos.

Hayden White y la fidelidad de la narrativa histórica

En su libro *Tropics of Discourse*, Hayden White¹⁰ arguye que existe poca diferencia entre el relato del novelista y el del historiador y su tesis es que “[i]n general there has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which are as much invented as found and the forms which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences” (121). White propone la hipótesis de que la narrativa histórica no es tan objetiva como aparenta serlo a primera vista. De hecho, White apunta que la historia era considerada una rama de la literatura hasta el siglo XVIII y autores clásicos latinos como Quintiliano clasificaban a la historia como un sub-componente de la literatura épica. Además, arguye que el novelista usa eventos históricos y los funde con eventos imaginados e inventados para cuestionar la narrativa histórica que pretende ser “científica” y para demostrar que los historiadores también tienen su propia ideología que hace que el relato histórico mismo sea subjetivo. Por ende, la literatura compite con la historia para (re)representar el pasado desde una perspectiva alternativa y hegemónica.

Éste es un argumento que tiene un impacto importante sobre la narrativa latinoamericana del siglo XX, ya que autores como Gabriel García Márquez, Elena Garro, Juan Rulfo y Mario Vargas Llosa—para mencionar a algunos—funden la historia con la ficción en sus narrativas. Al combinar eventos históricos verificables, con eventos novelizados y ficticios, los autores en cierta forma subvierten, cuestionan y reescriben la historia en sus narrativas. En *La verdad de las mentiras*, Vargas Llosa mismo ha escrito sobre la diferencia del relato histórico o periodístico y la novela y

¹⁰ White arguye que todo el discurso escrito es por su naturaleza reflexivo y subjetivo sin importar que sea una novela o un libro de historia, ya que está atado a tropos subjetivos que dictan el patrón de su ideología. Ver p. 122 de White donde dice “..reality bears a relationship of correspondence to that of which it is an image. It is in these twin senses that all written discourse is cognitive in its aims and mimetic in its means.” Antes de la revolución francesa la historia era considerada una obra literaria: “prior to the French Revolution, historiography was conventionally regarded as literary art. More specifically, it was regarded as a branch of rhetoric and its ‘fictive’ nature generally recognized.” (White 123).

arguye que las novelas a menudo cuentan una verdad que es más trascendental que los hechos relatados por las narrativas históricas que pretenden ser objetivas, pero que son ficciones verbales:

¿Qué diferencia hay, entonces, entre una ficción y un reportaje periodístico o un libro de historia? ¿No están compuestos ellos de palabras? ¿No encarcelan acaso en el tiempo artificial del relato ese torrente sin riberas, el tiempo real? La respuesta es: se trata de sistemas opuestos de aproximación a lo real. En tanto que la novela se rebela y transgrede la vida, aquellos géneros no pueden dejar de ser sus siervos. La noción de verdad o mentira funciona de manera distinta en cada caso. Para el periodismo o la historia la verdad depende del cotejo entre lo escrito y la realidad que lo inspira. A más cercanía, más verdad, y, a más distancia, más mentira. Decir que la Historia de la Revolución Francesa, de Michelet, o la Historia de la Conquista del Perú, de Prescott, son «novelescas» es vejarlas, insinuar que carecen de seriedad. En cambio, documentar los errores históricos de La guerra y la paz sobre las guerras napoleónicas sería una pérdida de tiempo: la verdad de la novela no depende de eso. ¿De qué, entonces? De su propia capacidad de persuasión, de la fuerza comunicativa de su fantasía, de la habilidad de su magia. (7)

Las narrativas históricas “encarcelan” los eventos en un “tiempo artificial,” mientras que la novela libera a la realidad para brindar una ambigua y especulativa relación de los hechos, de acuerdo con el peruano. Puesto que es difícil verificar históricamente lo que ocurrió en la Guerra de Canudos (y la Guerra Cristera y en la mayor parte de los conflictos violentos en general), Vargas Llosa indica que los analistas sociales y militares han tenido que re-crear hasta cierto punto su propia realidad. Esta re-construcción de la trama y de los eventos, la selección, re-estructuración e interpretación es conocida como la teoría de “emplotment” presentada por Hayden White. Lori Madden analiza a los eventos de Canudos desde la perspectiva de Hayden White y concluye lo siguiente:

In defining historical "narrative," we appeal to Hayden White's emplotment theory, which describes historical narrative as an extended metaphor because it mediates between data and comprehension. [...] To impose the structure of a story to recount history necessitates the linearization of co-existing phenomena, the dramatization of events, and the reduction of events in time. [...] History does not "describe" the past as much as "construct" the past. The (re) construction is an interpretation, not only because of the selection and omission of details and the obvious constraints on the retrieval of data, but also because the information is filtered through the ideology and the particular perspective of the historian. We realize the obvious bias of the participant/historians, but we can also learn a great deal about these authors from

their writings. "Official" history can be characterized as stemming from a collective ideology, in this discourse it is the "ideology" of Republicanism. Its purpose and direction is indicated in the language of its historical "representation." Historiography is a specific form of narrative whose "fictive element" is the ideological manipulations of its authors. [...] The events are made into a story by the suppression or subordination of certain of them and the highlighting of others, by characterization, motif repetition, variation of tone and point of view, alternative descriptive strategies, and the like — in short, all of the techniques that we would normally expect to find in the emplotment of a novel or a play." The Canudos narrative is an episode of the "story" of the establishment of Brazilian national identity. (15)

De igual manera, usando las teorías de Hayden White, Lois Parkinson Zamora también señala que en las novelas históricas el uso de la simbología apocalíptica—con su lenguaje codificado y difícil de escrutar, las imágenes dramáticas de la muerte y el juicio final, la tergiversación del tiempo lineal y los espacios geográficos que representan símbolos distópicos—permite que los novelistas critiquen y subrayen las paradojas y contradicciones de los regímenes latinoamericanos actuales.

En el caso de Rulfo, de acuerdo con James Wilson, "Rulfo wrote his fiction at a time when the official version of the unique Mexican Revolution had turned into stereotype and lie. All his work must be read against this background [...] The novel gives details as to how landownership during the porfiriato stayed in the hands of the few, the oligarchs like Pedro Páramo" (234). De esta manera, la narrativa de Juan Rulfo en *Pedro Páramo*, se desarrolla dentro de un marco histórico-ficticio que incluye un cuestionamiento de la Revolución Mexicana, la Guerra Cristera y la reforma agraria, eventos históricos que ocurrieron en la primera mitad del siglo 20 en México y los cuales habían sido representados por los historiadores oficiales del gobierno mexicano. El gobierno de México se encontraba en una campaña para "vender" el éxito de la Revolución Mexicana con sus promesas de reforma agraria y el sueño de tierras para los pobres y campesinos. Sin embargo, esta "historia" positiva del gobierno no era la realidad en el campo, y Juan Rulfo representa esta realidad de los campesinos sin tierra en *Pedro Páramo*.

La historia y la subversión del tiempo y el espacio

Tanto Vargas Llosa como Rulfo subvierten el *tiempo* lineal e histórico, creando un tiempo simultáneo y mítico en donde el pasado co-existe con el presente. Por otra parte, los autores subvierten los *espacios*: los pueblos latinoamericanos se convierten en los pequeños pueblos ficticios como Canudos y el Sertón, (y otros pueblos ficticios latinoamericanos que son destruidos al final de sus narrativas como Macondo en *Cien años de soledad* e Ixtepec en *Los recuerdos del porvenir* de Elena Garro), y en símbolos nacionales y continentales de América Latina. Los eventos históricos son cuidadosamente yuxtapuestos con los eventos ficticios, vinculando la memoria comunal de América Latina con los mundos literarios y míticos creados por los autores.

La importancia del apocalipticismo (relacionado con la historia y el conflicto social) para los autores latinoamericanos de la narrativa del siglo 20 se puede observar al leer el discurso dictado por Gabriel García Márquez al recibir el premio Nóbel en 1982. En su discurso, García Márquez discute la creatividad de la literatura latinoamericana en contraste con la historia y conflicto social de la región. El colombiano describe el contexto social, político y económico de la región desde que otro latinoamericano, Pablo Neruda, ganó el premio Nobel en 1971. Apenas una década ha transcurrido desde 1971 a 1982, pero García Márquez relata--usando una serie de estadísticas socioeconómicas, cifras oficiales y eventos que parecen ser fantásticos--los eventos apocalípticos que ha ocurrido en poco más de diez años. En cierto aspecto, García Márquez describe la época que define a la narrativa latinoamericana de la segunda mitad del siglo veinte, la época del llamado “boom” de la novela latinoamericana: un mundo apocalíptico en profunda crisis, incluyendo a los desaparecidos políticos, el derrocamiento del presidente Allende en Chile, la toma de poder del General Pinochet, los regímenes militares, la pobreza y mortalidad infantil que llevan a 20 millones de muertes que se pudieron prevenir, varios golpes de estado y la precaria situación de guerra civil en América Central:

[De 1971 a 1982] ha habido 5 guerras y 17 golpes de estado, y surgió un dictador luciferino que en el nombre de Dios lleva a cabo el primer etnocidio de América Latina en nuestro tiempo. Mientras tanto, 20 millones de niños latinoamericanos morían antes de cumplir dos años, que son más de cuantos han nacido en Europa desde 1970. Los desaparecidos por motivos de la represión son casi 120 mil, que es como si hoy no se supiera dónde están todos los habitantes de la ciudad de Upsala. Numerosas mujeres encintas fueron arrestadas, dieron a luz en cárceles argentinas, pero aún se ignora el paradero y la identidad de sus hijos, que fueron dados en adopción clandestina o internados en orfanatos por las autoridades militares. Por no querer que las cosas siguieran así han muerto cerca de 200 mil mujeres y hombres en todo el continente, y más de 100 mil perecieron en tres pequeños y voluntariosos países de la América Central, Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Si esto fuera en los Estados Unidos, la cifra proporcional sería de un millón 600 muertes violentas en cuatro años (García Márquez, “La soledad de América Latina”).

La novela latinoamericana de la segunda mitad del siglo 20 se desarrolla en este marco de crisis, en donde el mundo de la actualidad aparece como una distopía apocalíptica. En otras palabras, la novela latinoamericana se desarrolla dentro del marco de represión, militarismo y el cuestionamiento del estado latinoamericano, el mismo cuestionamiento de los orígenes del estado latinoamericano realizado por Vargas Llosa y Juan Rulfo. Es por este motivo que las narrativas apocalípticas (como la Revelación de Juan en el Nuevo Testamento, escrita durante la temprana persecución de los cristianos durante la era romana), sirven como un modelo para ciertos narradores latinoamericanos del siglo 20 que describen la destrucción apocalíptica de pueblos literarios. Tomando en cuenta las anteriores definiciones del Apocalipsis, el Libro de Revelación, *La guerra del fin del mundo* y *Pedro Páramo* se pueden interpretar como una crítica de los eventos históricos y políticos. También se pueden leer desde una perspectiva mítica e idealista, como un conflicto del bien y el mal que refleja los conflictos de Latinoamérica. Las novelas que describen la destrucción de pueblos como Canudos o Ixtepec (*Los recuerdos del porvenir* de Elena Garro) representan visiones de un futuro que se puede “predecir”, porque los eventos en sociedades en crisis, representan una repetición agónica del pasado.

4) Introducción al análisis

El análisis en las siguientes secciones continúa con una discusión de la definición del término “Apocalipsis”, tomando en cuenta la exégesis y criticismo de Koch, Vielhauer, Collins, Nietzsche y críticos literarios como Derrida y Auerbach. Los teólogos Koch, Vielhauer y Collins definen el canon que representa las obras apocalípticas judeo-cristianas, incluyendo las obras que se encuentran en la Biblia (como el Libro de Daniel y el Libro de Revelación) y fuera de la Biblia. Collins discute en su libro no solo las características de las obras apocalípticas, sino también el contexto histórico y desarrolla un marco comparativo para el análisis de las obras. Derrida escribió dos ensayos sobre el Apocalipsis y su influencia sobre la literatura del siglo XX. Nietzsche escribió sobre el Apocalipsis y el concepto del “eterno retorno”, o el elemento cíclico del apocalipsis. El análisis de Auerbach es usado para analizar la obra de Vargas Llosa desde una perspectiva de la “figura” bíblica, en donde las profecías de la primera parte de la Biblia influyen en la segunda parte. Seguidamente se presenta un análisis del Apocalipsis desde la perspectiva del mito individual y colectivo—el arquetipo colectivo—desarrollado por Carl Jung. Para Jung, el Apocalipsis y el fin del mundo representan un arquetipo común que existe en muchas culturas.

El análisis de las dos novelas continúa en los capítulos tres y cuatro, con un sondeo histórico de la interpretación de los eventos de Canudos y la Guerra Cristera desde múltiples perspectivas. Por ejemplo, en el caso de Canudos, los eventos han sido analizados desde el punto de vista de las fuerzas armadas y los militares, quienes vieron los eventos de Canudos como un reflejo de la necesidad militar de controlar una insurrección civil que buscaba desestabilizar al orden establecido por el nuevo estado federal de Brasil. En la rama de las ciencias sociales se hizo una reevaluación de los hechos, que se habían visto sujetos al racismo científico positivista a inicios del siglo 20. De igual

manera, la Guerra de los Cristeros fue analizada desde el punto de vista de los militares, las ciencias sociales y la novela cristera.

En ambos casos la novela brinda una perspectiva polivalente y ambigua que captura múltiples puntos de vista. En el caso de la *Guerra del Fin del Mundo* los eventos se presentan desde una multiplicidad de personajes, puntos de vista e ideologías y se cuestiona la historia oficial de los eventos e inclusive la perspectiva interna de los personajes de Canudos mismos, dando a conocer las paradojas y contradicciones que gobiernan toda vida humana. De igual manera, en *Pedro Páramo* se cuestiona la Revolución Mexicana. Rulfo se vale de muchos personajes que ya están muertos para mostrar las contradicciones que existen dentro y fuera de la Revolución y dentro del movimiento cristero en sí. De esta manera, como escribe John Adrián Foley, la Guerra Cristera fue muchas guerras y revoluciones con muchos eventos microscópicos y decisiones individuales que llevan al conjunto de acciones generales y macroscópicas.

En general, el análisis presenta una cronología de la escritura de las obras apocalípticas judeo-cristianas, el uso de la profecía y la prefiguración en estas obras, la función de eventos fantásticos y la diferencia entre narrativas apocalípticas históricas versus míticas. El leer las novelas de Rulfo y Vargas Llosa a través del lente apocalíptico revela una verdad alternativa que apunta al final del mundo de una comunidad y al inicio de una nueva época. La novela apocalíptica histórica en América Latina brinda la posibilidad de presentar realidades históricas alternativas por medio de la ficción y permite criticar bajo la protección de un lenguaje codificado, los eventos históricos y líderes políticos en el pasado pero también el presente. En el presente, porque los eventos históricos de Canudos y de la Guerra Cristera reflejan las contradicciones políticas de la época en que se publica *Pedro Páramo* (1955) y *La guerra del fin del mundo* (1981). En el caso de Rulfo, en los años en que escribe *Pedro Páramo* viaja a Sayula, su comunidad natal y el pueblo que sirve como modelo

de Comala. Este viaje sirve para catalizar la escritura de la novela, pues Rulfo encuentra en Sayula un pueblo fantasma que antes había estado habitado por una gran comunidad de ocho mil habitantes. Cuando Rulfo regresa con su madre tan solo había 150 personas. Sayula, como Comala, a causa de la Guerra Cristera, las falsas promesas de la Revolución Mexicana se ha convertido en un pueblo fantasma como Comala. De esta manera, el texto de las novelas de Rulfo y Vargas Llosa refleja el contexto personal, social, político e histórico y el uso de la forma y fondo del género apocalíptico permite que los novelistas analicen, critiquen y novelicen los eventos de su presente y pasado.

Capítulo 2. Definición del género apocalíptico y revisión de la literatura

Revelación y escatología

1) Cronología

La palabra “Apocalipsis” literalmente quiere decir “revelación de algo encubierto” y las obras apocalípticas a menudo tratan sobre el final de las cosas, o la escatología, ya que proviene del vocablo griego *eschatos*, de acuerdo con David Leeming:

An apocalypse, strictly speaking, is a revelation (from the Greek *apocalypsis* or a revealing), a prophetic vision. In common usage it has come to mean a vision of the catastrophic end of the world. Apocalypse myths, then, are eschatological (Greek *eschatos*, last, and *eschata*, the last things), and the study of the end of things is called eschatology. The idea of a catastrophic end to the world is common in human culture. In most cases the apocalypse marks the end of an old World and the emergence of a new one. Through their myths of the apocalypse human societies express a sense that the higher powers of the universe must intervene definitively to put an end to the failure of humanity. Apocalyptic writers tend to make heavy use of symbol and fantasy. The apocalyptic mode is common in the Old Testament. Daniel (7-12), Isaiah (24-27), Ezekiel (37), and Joel (3) all contain apocalyptic moments. The Old Testament prophets establish the motifs of which John will make full use in the New Testament Book of Revelation. (76-77)

H.T. Andrews considera que el género apocalíptico bíblico se escribe entre los años 200 antes de Cristo y 100 de la era cristiana y que dos libros canónicos en las Sagradas Escrituras representan los modelos más importantes para el género apocalíptico, aunque obras no-canónicas escritas por la comunidad hebrea también son importantes para la tradición en este género. De acuerdo con Andrews, “The nearest approach to the book of Revelation in the New Testament is the Book of Daniel in the Old Testament. We know now, however, that Jewish literature in the two centuries before and the century after Christ affords us many parallels to the Book of Revelation” (431).

John Collins identifica por lo menos a 16 obras apocalípticas hebreas, algunas de las cuales forman parte de la Biblia, particularmente en el Antiguo Testamento, y la mayor parte que no forma

parte del canon bíblico. Como se muestra en la figura a continuación, Collins incluye a las siguientes obras en su análisis y las divide en apocalipsis históricas vinculadas a eventos históricos verificables, versus obras que no mencionan eventos históricos, pero que incluyen viajes fantásticos a otros mundos: (1) Zephaniah, (2) T. Abraham, (3) 3 Baruch, (4) T. Levi, (5) 2 Enoch, (6) Similitudes, (7) Libro Astronómico, (8) 2 Baruch, (9) 1 Enoch; (10) Apocalipsis de Abrahán, (11) 2 Baruch, (12) 4 Ezra; (13) Jubilees, (14) Apocalipsis de Semanas, (15) Apocalipsis de Animales, (16) Libro de Daniel.

Collins indica que se pueden encontrar similitudes con respecto a los temas tratados en estas obras apocalípticas. Estos temas incluyen la discusión del inicio edénico del mundo (como ocurre con *Cien años de soledad*) o una cosmogonía y eventos primordiales. Las obras también incluyen la “predicción” de eventos pasados presentando estos recuerdos como profecías de eventos que no han ocurrido (como *Los recuerdos del porvenir* de Elena Garro en donde el porvenir se “recuerda”). Las obras apocalípticas clasificadas por Collins también tratan sobre persecuciones, en particular la violencia en contra de la comunidad judía. Las narrativas apocalípticas también incluyen a destrucción escatológica, el juicio final de personas y de los que han hecho el mal, la destrucción de seres fantásticos, transformaciones cósmicas, el mundo de los muertos, la resurrección, y la vida después de la muerte. Algunas de estas características se pueden identificar en *La guerra del fin del mundo* que presenta a Canudos como la Nueva Jerusalén, o el Edén y Tierra Prometida que será un símbolo del paraíso terrenal. Se describe en detalle la persecución de la población local religiosa por parte de la República brasileña. Antonio Consejero espera que la República sea juzgada debido al mal que traen sobre la comunidad local. Vemos la transformación fantástica de los pobladores ante la retórica y espiritualidad del Consejero. Y al final de la novela encontramos sugerencias de la Resurrección a través de la voz de una anciana. La figura a continuación muestra los 15 textos

analizados por Collins y las características apocalípticas de estos textos (cosmogonía, eventos primordiales, recuerdos del pasado, profecía *ex eventu*, persecución). Las obras se dividen entre narrativas “históricas” y narrativas mitológicas que incluyen viajes al otro mundo o el mundo de los muertos. Como se puede observar, *La guerra del fin del mundo* como novela que relata los eventos históricos de Canudos en 1897 se puede clasificar como una narrativa histórica. *Pedro Páramo*, mientras tanto, se puede clasificar dentro de las narrativas que representan un viaje hacia el mundo de los muertos, aunque generalmente también trata tangencialmente sobre eventos históricos como la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera.

Figura 4. Clasificación de 15 obras apocalípticas hebreas por John Collins

		otherworldly journeys							“historical” apocalypses							
		Pedro Páramo							Guerra Canudos							
		<i>Apoc. Zephaniah</i>	<i>T. Abraham</i>	<i>3 Baruch</i>	<i>T. Levi 2-5</i>	<i>2 Enoch</i>	Similitudes	Astronomical Book	<i>1 Enoch 1-36</i>	<i>Apoc. Abraham</i>	<i>2 Baruch</i>	<i>4 Ezra</i>	<i>Jubilees</i>	<i>Apoc. of Weeks</i>	Animal Apocalypse	Daniel
	Cosmogony					●					●	●				
Eden	Primordial events			●		●		●	●	●	●					
	Recollection of past									●	●	●				●
Recuerdos del porvenir	<i>Ex eventu</i> prophecy									●	●	●	●	●	●	●
	Persecution						●		●		●	●	●	●	●	●
	Other eschatological upheavals				●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●
	Judgment/destruction of wicked	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●
Destrucción de pueblos	Judgment/destruction of world	?				●	?	●	?	●			●			
	Judgment/destruction of otherworldly beings					●	●	?	●				●	●	●	●
	Cosmic transformation				●	●	●	●	●	●	●	?	●	●	●	●
	Resurrection					●				●	●		?	●	●	
	Other forms of afterlife	●	●	?	●	●	●	●	●				●	?	?	

[This grid is adapted from *Semeia* 14, p. 28, where a more complete form may be found.]

Fuente: Collins, John. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.

Notas: Collins se enfoca en las obras apocalípticas del Antiguo Testamento y obras non-canónicas que no se encuentran en la Biblia y por este motivo no incluye al Libro de Revelación en su análisis.

Para Himmelfarb el género apocalíptico surge como respuesta ante las guerras históricas en contra del pueblo de Israel cuando se destruyen el primer y segundo templos culminando en el año 30 y 70 después de la era cristiana (Himmelfarb 56). Pagels también analiza el Libro de Revelación de Juan y concluye que surge como resultado no solo de la destrucción del templo sino como parte de literatura vinculada con un estado de guerra.

[The] book is wartime literature. John probably began to write around 90 C.E., having likely fled from a war that had ravaged Judea, his homeland. 24 John may actually have witnessed the outbreak of war in Jerusalem in 66 C.E., when militant Jews, fired with religious fervor, sporadically attacked groups of Roman soldiers and stockpiled weapons to fight an all-out war against Rome's occupation of Judea in the name of "God and our common liberty." After four years of desperate fighting, Rome sent sixty thousand troops to besiege Jerusalem, starve its inhabitants, and break the revolutionaries' ferocious resistance. When Roman soldiers, led first by the future emperor Vespasian and later by his son Titus, finally defeated the Jews, they desecrated the sacred precincts of the Great Temple, burned it to the ground, and left the inner city of Jerusalem in ruins. (7, 8)

El cuadro siguiente resume los dos principales libros apocalípticos en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Cuadro II. Libro de Daniel y Libro de Revelación

	Libro de Daniel	Libro de Revelación
<i>Año de escritura</i>	165 a 160 antes de la era cristiana (Himmelfarb, ix), aunque los eventos describen la captividad en Babilonia (605-536 antes de la era cristiana)	30 a 35 de la era cristiana (Himmelfarb, x).
<i>Escatología y juicio final</i>	Daniel quiere decir "Dios es mi Juez" y se profetiza la	Se profetiza la destrucción del mundo debido a faltas

	Libro de Daniel	Libro de Revelación
	destrucción del reino de Nabucodonosor.	morales de todas las poblaciones del mundo.
<u><i>Revelación, Profecía, Visiones y Sueños</i></u>	Sueño de Nabucodonosor e interpretación de Daniel con el apoyo de Dios y ángeles	Numerosas profecías sobre la destrucción del mundo hechas por Juan a través de ángeles que las revelan.
<u><i>Subversión de la historia</i></u>	Persecución de Antiochus IV quien profana el templo de Jerusalén alrededor de 167 antes de la era cristiana y la revuelta macabea.	Justo antes o después de la destrucción del primer templo. El segundo templo es destruido en 70 de la era cristiana

El libro de Revelación es incorporado dentro de los libros canónicos de la Biblia en el Nuevo Testamento alrededor del año 400 AD.

2) Profecía

Una de las principales funciones de las narrativas apocalípticas es la profecía. H.T. Andrews indica que "Prophecy was the forerunner of the Apocalyptic. The Apocalyptists were the successors of the prophets. There is much in common between the two. Both prophet and Apocalyptist claim to be inspired by God and to be the vehicle of His revelation to man. Both attempt to make known to the people the Divine will and purpose in history." (431)¹¹ Para Andrews, los escritores de narrativas apocalípticas que tratan sobre la escatología, el final del mundo y la destrucción de comunidades, provienen de la tradición profética. En la tradición bíblica del Antiguo Testamento los profetas son

¹¹ Mientras que el profeta busca revelar un mundo mejor dentro del marco de su propia generación, los escritores del Apocalipsis pierden su confianza en el presente. H.T. Andrews comenta que "Then again, the prophet's message was concerned with the plane of this world. He spoke to his own age. When he promised deliverance to his people, he looked for that deliverance to happen in his own time" (434).

personas quienes han sido contactados por seres divinos como ángeles o Dios, quienes les otorgan información privilegiada sobre el futuro. La diferencia entre los libros proféticos y apocalípticos de la Biblia radica en la escatología o profecías sobre la destrucción del mundo debido a fallas morales. En las obras apocalípticas, por ende, la profecía sirve para revelar una realidad encubierta.

3) Revelación

De esta manera, la palabra “Apocalipsis” proviene del antiguo griego y tiene que ver con el proceso de descubrimiento y literalmente significa “quitar el velo”. Lois Parkinson Zamora detalla que “[t]he word itself originally derives from the Greek word *apokalupsis*, to uncover, reveal, disclose (the root is *kalypto*, to cover or conceal, and is familiar to us in the name of the nymph Calypso, who hides Odysseus for seven years in the *Odyssey*).” (10). Además de las características de revelación, el género apocalíptico es escatológico y trata sobre las nociones del fin. Zamora indica que “Apocalypse is eschatological in nature (the root in this case is *eschatos*, furthest or uttermost); it is concerned with final things, with the end of the present age and with the age to follow.” (10).

Por su parte, Derrida cita al reconocido traductor francés de la Biblia, André Chouraqui, y propone que Juan de Patmos era un parlante nativo del hebreo y no del griego, que es el lenguaje en que el libro de Revelación ha sido escrito. Malcolm Bull apunta que: “The starting point for Derrida’s meditations on the apocalyptic tone is Andrew Chouraqui’s identification of the Greek *apocalupto* with the Hebrew *gala*. The accords between the two would suggest the idea of laying bare, of specifically apocalyptic unveiling, of the disclosure that lets be seen what to then remain enveloped, secluded, held back” (Bull 93).

Al escribir en su segunda lengua, Juan de Patmos asocia el verbo hebreo *gala* con el Apocalipsis. El verbo *gala* se ve relacionado con la palabra revelación, con el proceso de dar a conocer y descubrir de acuerdo con el análisis de Derrida:

Apokalupto no doubt was a good word [bon mot] for *gala*. *Apokalupto*, I disclose, I uncover, I unveil, I reveal the thing that can be a part of the body, the head or the eyes, a secret part, the sex or whatever might be hidden, a secret thing, the thing to be dissembled, a thing that is neither shown nor said, signified perhaps but that cannot or must not first be delivered up to self-evidence. *Apokekalummenoi logoi* are incident remarks. So it is a matter of the secret and the pudenda. The Greek language shows itself hospitable here to the Hebrew *gala*. As Andre Chouraqui recalled in his short 'Liminaire pour l'Apocalypse' of John (of which he recently offered a new translation), the word *gala* recurs more than one hundred times in the Hebrew Bible. And it seems in effect to say *apokalupsis*, disclosure, discovery, uncovering, unveiling. (34)

De esta combinación de vocablos nace la interpretación deconstruccionista del Apocalipsis como una revelación vinculada con un acto revolucionario de dar a conocer una realidad encubierta. En el caso de América Latina este concepto es particularmente importante ya que los dictadores militares que gobernaban a la región se encargaban por medio de su aparato estatal de controlar y censurar la libre expresión. Existía mucha represión y en muchos casos las novelas de García Márquez, Vargas Llosa, Juan Rulfo y otros autores reconocidos representaban un mecanismo para dar a conocer a un amplio público de forma alegórica la verdad sobre la supresión en la región. En este caso, el proceso de revelación por medio de la ficción se convierte en un tácito acto de revolución—revolución por medio de revelación.

Las novelas latinoamericanas revelan críticas fuertes en contra del estado usando el modelo del Libro de Revelación. Las narrativas de Rulfo y Vargas Llosa, por ejemplo, nos revelan y dan a conocer las realidades que no queremos ver sobre América Latina. En este caso, Rulfo revela que Comala, como símbolo del México de la Revolución, siempre ha sido un pueblo fantasma e infernal en donde nadie tiene tierras como se esperaba durante la reforma agraria después de la Revolución.

Vargas Llosa, mientras tanto, revela a través de la destrucción de Canudos las guerras que han asediado y continúan afectando a América Latina.

4) Símbolos fantásticos

Otro aspecto importante de las narrativas apocalípticas es el uso de símbolos alegóricos. El libro de Revelación en el Nuevo Testamento comienza con siete cartas a siete iglesias en Asia; luego se abren siete sellos, se escuchan las siete trompetas y aparecen cuatro caballos que representan guerras, tribulaciones, conquista y violencia. Se hace alusión a la liturgia cristiana por medio de siete candeleros, siete lámparas de fuego y siete estrellas. De acuerdo con el comentario ortodoxo de la Biblia realizado por la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos (*U.S. Conference of Catholic Bishops, USCCB*):

The Apocalypse, or Revelation to John, the last book of the Bible, is one of the most difficult to understand because it abounds in unfamiliar and extravagant symbolism, which at best appears unusual to the modern reader. Symbolic language, however, is one of the chief characteristics of apocalyptic literature, of which this book is an outstanding example. Such literature enjoyed wide popularity in both Jewish and Christian circles from ca. 200 B.C. to A.D. 200. This book contains an account of visions in symbolic and allegorical language borrowed extensively from the Old Testament, especially Ezekiel, Zechariah, and Daniel. Whether or not these visions were real experiences of the author or simply literary conventions employed by him is an open question. This much, however, is certain: symbolic descriptions are not to be taken as literal descriptions, nor is the symbolism meant to be pictured realistically. One would find it difficult and repulsive to visualize a lamb with seven horns and seven eyes; yet Jesus Christ is described in precisely such words (Rev 5:6). The author used these images to suggest Christ's universal (seven) power (horns) and knowledge (eyes). A significant feature of apocalyptic writing is the use of symbolic colors, metals, garments (Rev 1:13-16; 3:18; 4:4; 6:1-8; 17:4; 19:8), and numbers (four signifies the world, six imperfection, seven totality or perfection, twelve Israel's tribes or the apostles, one thousand immensity) (1372).

La exégesis de la USCCB indica que los símbolos utilizados incluyen números, colores, personas, animales y lugares. En término de números, el uno representa la unidad y primacía de Dios

(Revelación 1:17, 2:8, 22:13). El número cuatro (Revelación 4:6, 7:1, 9:14, 20:8), que juega un papel importante en *La guerra del fin del mundo* al representar las cuatro campañas militares, representa el cosmos, el mundo y la creación misma. El número mil (Revelación 5:11, 9:16, 11:13) representa un ciclo de tiempo y el milenio que se espera para la llegada del Mesías.

Los colores también tienen su propio significado. El color blanco (Revelación 1:14, 2:17, 3:4-5, 6:11) representa la victoria, pureza, dignidad y grandeza de Cristo y de Dios. Vargas Llosa alude en varias ocasiones al caballo blanco del General de las fuerzas armadas de Brasil y lo compara con las visiones del libro de Revelación. El color negro representa la muerte, la angustia y la llegada de un posible desastre (Revelación 6:5). El color rojo, que tiene prominencia en las secciones de la cuarta batalla en *La guerra del fin del mundo*, representa la violencia y la guerra (Revelación 6:4, 9:17, 12:3). El color verde representa la muerte. Y el color morado representa la inmoralidad (Revelación 17:4, 18:16, 18:12).

Otros símbolos incluyen los cuatro jinetes del Apocalipsis que se describen en el sexto capítulo del libro de Revelación. Cada jinete cabalga sobre un caballo de diferente color; un jinete se encuentra un caballo blanco que representa la conquista y la victoria militar; el caballo rojo representa a la guerra; el caballo negro representa la hambruna; el caballo verde representa la muerte. De acuerdo con Pagels, "As angels sound trumpets, the Four Horsemen of the Apocalypse burst forth, the first riding on a white horse and wielding a sword; the second, on a fiery red horse, receives a huge sword 'so that people would slaughter one another'; the third, on a black horse, presages famine; the fourth, on a pale horse, brings death by sword, plague, and wild animals" (4-5).

Por último, el lenguaje escatológico sobre la destrucción del mundo tiene la función de lenguaje alegórico y simbólico. La principal función de estos símbolos es de amplificar las emociones de horror y arrepentimiento en los lectores. De acuerdo con la USCCB,

[T]he vindictive language in the book (Rev 6:9-10; 18:1-19:4) is also to be understood symbolically and not literally. The cries for vengeance on the lips of Christian martyrs that sound so harsh are in fact literary devices the author employed to evoke in the reader and hearer a feeling of horror for apostasy and rebellion that will be severely punished by God. The lurid descriptions of the punishment of Jezebel (Rev 2:22) and of the destruction of the great harlot, Babylon (Rev 16:9-19:2), are likewise literary devices. The metaphor of Babylon as harlot would be wrongly construed if interpreted literally. On the other hand, the stylized figure of the woman clothed with the sun (Rev 12:1-6), depicting the New Israel, may seem to be a negative stereotype. It is necessary to look beyond the literal meaning to see that these images mean to convey a sense of God's wrath at sin in the former case and trust in God's providential care over the church in the latter. The Book of Revelation cannot be adequately understood except against the historical background that occasioned its writing. (p. 1372)

5) Tipos de narrativas apocalípticas: históricas (Vargas Llosa) y mitológicas (Rulfo)

La crítica en torno a las narrativas apocalípticas discierne varios tipos de textos, resumidos por Klaus Koch. En primer lugar, Koch señala las narrativas apocalípticas históricas, como el libro de Daniel, que incorporan eventos históricos. En segundo lugar, se encuentra el género apocalíptico como tropo literario y como mito, o parte del arquetipo universal relacionado con las narrativas del fin del mundo. Este segundo tipo de narrativas se pueden caracterizar como mitos arquetípicos que existen en muchas culturas, desde las culturas precolombinas en el continente americano, hasta las culturas antiguas occidentales como las culturas greco-latinas.¹²

Jeff Cavins y Thomas Smith (tomando en cuenta el análisis de H.T. Andrews) clasifican estas interpretaciones del Apocalipsis en cuatro categorías que incluyen los elementos históricos (hechos que se pueden verificar con datos históricos en comparación con la descripción en la narrativa

¹² Por su parte, Collins escribe que "The word apocalyptic has been habitually been used to suggest a worldview or a theology which is only vaguely defined but which has often been treated as an entity independent of specific texts. Koch already distinguished between apocalypse as a literary type and apocalyptic as a historical movement. More recent scholarship has abandoned the use of apocalyptic as a noun and distinguishes between apocalypse as a literary genre, apocalypticism as a social ideology, and apocalyptic eschatology as a set of ideas and motifs that may also be found in other literary genres and social settings" (2).

apocalíptica) en contraste con el análisis mítico. Los autores también describen otros dos tipos de análisis que tienen que ver con el valor profético de las narrativas apocalípticas. Como veremos en el análisis de *La guerra del fin del mundo*, la función de la profecía es importante. Finalmente, el último tipo de análisis es el conocido como preterista, que tiene que ver con hechos históricos inmediatos que influyen a las narrativas apocalípticas. De acuerdo con Cavins y Smith:

Scholars distinguish between approaches to the events of Revelation. They are the historicist, preterist, prophetic, and mythical or idealist.

Historicist. This approach argues that the events of Revelation are fulfilled throughout the centuries-long history of the Church, over successive dispensations. This was until recently one of the most common Protestant interpretations of Revelation.

Mythical. This approach is sometimes called the symbolic or mythical approach. It argues that Revelation is a mythical and symbolic drama depicting purely spiritual realities rather than historic events. Therefore, the book can be applied to every age.

Prophetic. This approach argues that virtually all of the events in Revelation have not yet occurred but will be fulfilled soon. This is the most popular approach now in Protestant circles.

Preterist. This approach argues that the majority of events in Revelation occurred within the lifetime of the book's original audience, since the book itself tells us in the opening verses that the book will reveal "what must soon take place." Some preterists agree that the final chapters of the book are not yet fulfilled, e.g., the return of Christ and the final destruction of sin, death and evil. (3)

Este estudio se enfocará primordialmente en los aspectos históricos y míticos apocalípticos en *La guerra del fin del mundo* y *Pedro Páramo*. En base a las dos definiciones anteriores, la investigación usará el enfoque historicista para los textos bíblicos judeo-cristianos—el género apocalíptico histórico para el análisis de *La guerra del fin del mundo*. Vargas Llosa alude a los textos judeo-cristianos como el libro de Daniel y la Revelación de Juan de Patmos en el Nuevo Testamento. Mientras tanto, las narrativas del fin del mundo de los grupos indígenas precolombinos (aztecas y mayas) se pueden clasificar dentro de las narrativas apocalípticas arquetípicas relacionadas con el mito del fin del mundo y se usarán para el análisis de *Pedro Páramo*, y las alusiones a Mictlán y

Xibalbá por parte de Juan Rulfo. En este sentido, la palabra mito se refiere a experiencias universales de diferentes culturas, como la expulsión del paraíso, el mito de la inundación y el fin del mundo.

6) Características de narrativas apocalípticas: Koch, Vielhauer, Sanders, Collins

De acuerdo con los análisis de Koch, Vielhauer y Sanders, las características de los textos bíblicos apocalípticos incluyen la presentación de la historia desde un tiempo futuro o un tiempo profético; el tratamiento de espacios destruidos y la creación de espacios míticos; la codificación de mensajes simbólicos en un ambiente hostil en que el/la narrador/a intenta describir los eventos desde el anonimato o por medio de un seudónimo para protegerse; la presentación de catástrofes y visiones del fin del mundo; determinismo; y expectación inminente (Koch, Vielhauer, Sanders, Collins).

En un amplio sondeo del género apocalíptico, Hellholm y Hartman clasifican a la literatura apocalíptica y su tipología incluye características como la pseudonimidad del autor, quien escribe con un seudónimo para protegerse de ataques en contra de su persona, lo cual se puede observar en la novela latinoamericana en donde no es claro quién es el narrador de la obra. Por ejemplo, en *Pedro Páramo* el narrador fluctúa y todos los que cuentan la historia ya están muertos. En *La guerra del fin del mundo* el narrador permanece en el completo anonimato y nunca sabemos su identidad. Zamora apunta que Hellholm y Hartman “list pseudonimity, accounts of visions, pictorial language, interpretation, systematization, history in future form, descriptions of other worlds, visions of a divine throne, and prayers. [They] note that apocalyptic narration discloses a transcendent reality which is both temporal in so far as it envisages eschatological salvation, and spatial in so far as it involves another, supernatural world.” (Zamora 193).

Algunas de estas características se pueden aplicar a *Pedro Páramo* y *La guerra del fin del mundo*. Por ejemplo, a lo largo de ambas novelas vemos el impacto de lo fantástico, visiones, representación literaria de eventos históricos, y eventos escatológicos como la Guerra de Canudos que lleva a la muerte de 30,000 personas, o el descenso al infierno y el mundo de los muertos en Comala.

John Collins, por su parte, describe a las narrativas apocalípticas de la siguiente manera: “... *revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world*” (5). Tomando en cuenta esta definición, la hipótesis de esta tesis postula que tanto *Pedro Páramo* como *La guerra del fin del mundo* son narrativas que nos revelan eventos fantásticos y una realidad trascendente y escatológica. Collins indica que la revelación puede ser visual o auditiva, incluye el uso de lo fantástico (posiblemente un manuscrito mágico, como el manuscrito de Melquíades en *Cien años de soledad*), y la revelación se ve acompañada de una catástrofe u holocausto. El uso de temas fantásticos, el realismo mágico, el fin del mundo, y la importancia de subversiones temporales y espaciales en la narrativas, son características que las novelas analizadas en este estudio comparten con el género apocalíptico judeo-cristiano descrito por Collins.

7) Historia, contexto social y ficción en la narrativa apocalíptica

Además del simbolismo y las características de las narrativas apocalípticas, M.G. Michael discute la función y el contexto social bajo el cual se escriben estas obras, y amplifica la definición

de Collins arguyendo que la narrativa apocalíptica es “intended for a group in crisis with the purpose of exhortation and/ or consolation by means of divine authority” (124). Y como indicado al inicio de este ensayo, Collins corrobora lo anterior e indica que el contexto social es tan importante como la forma y fondo de la narrativa apocalíptica, ya que éstas narrativas se escriben para subvertir o cuestionar la realidad histórica: “Many apocalypses, including 4 Ezra, are reflective compositions on the meaning of life and history that look back on a crisis such as the destruction of Jerusalem and try to make sense of it in retrospect.” (280). Se puede argüir, tomando en cuenta la hipótesis de esta tesis, que un grupo selecto de novelas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo 20 las cuales representan la destrucción de los pueblos literarios latinoamericanos (Canudos en *La guerra del fin del mundo*, Comala en *Pedro Páramo*, Ixtepec en *Los recuerdos del porvenir*, Macondo en *Cien años de soledad*) reflejan sobre la historia de América Latina a través de la destrucción de estos pueblos. Zamora también corrobora la característica histórica y subversiva de las narrativas apocalípticas:

Because of its subversive nature ... Revelation announces itself as a definitive reading of history; its innumerable literary and pictorial interpretations seem to mock the very notion of a definitive reading. It is in short, a text which has directly and indirectly engendered and enriched other texts, including the [Latin American] novels. [...] John's is a subversive vision: He is outside the cultural and political mainstream, awaiting God's intervention in human history, when the corrupt world of the present will be supplanted by a new and transcendent realm. From a point ostensibly beyond the end of time, the apocalypticist surveys the whole of human history, focusing on its cataclysmic end. For him, the future is past: He states God's plan for the completion of history, alternately in the prophetic future, then as accomplished fact. (2)

8) Nietzsche: Apocalipsis y el eterno retorno

Para filósofos como Nietzsche, el elemento cíclico del Apocalipsis es importante, pues denota el continuo proceso de muerte y nacimiento a nivel individual y de naciones y culturas. Todos los individuos, familias, culturas y naciones nacen, evolucionan, decaen y finalmente mueren, para

ser reemplazados por un nuevo proceso de renacimiento desde donde surgen nuevas generaciones. Para Nietzsche, entonces, el fin del mundo ocurre de forma rutinaria y no es un cataclismo final, sino un proceso de “eterno retorno”. La transformación de una sociedad agraria a una sociedad industrial—que es el caso de Canudos y de Comala—cabría dentro de esta perspectiva nietzscheana del Apocalipsis. Thomas Altizer en “Apocalypticism and Modern Thinking” describe las cualidades transformativas y cíclicas del eterno retorno del fin del mundo de Nietzsche:

While the power of apocalypticism in our history is now acknowledged, we have little sense of its power or even meaning in thinking itself, and this despite the fact that so many of our primal modern thinkers, such as Hegel, Marx, and Nietzsche, have manifestly been apocalyptic thinkers. Indeed, the very advent of modernity can be understood to be an apocalyptic event, an advent ushering in a wholly new world as the consequence of the ending of an old world. (1)

A su vez, en *El anticristo* Nietzsche indica que el Juicio Final del Apocalipsis representa un “instrumento de tortura” de la cultura occidental. Para Nietzsche la iglesia a través de San Pablo brinda la falsa promesa de que el fin del mundo llevará a la destrucción humana si no se pasa por el proceso de conversión religiosa. De esta manera el fin del mundo se convierte en una forma para controlar a las masas y a las clases trabajadoras. La Cristiandad entonces se convierte de un movimiento en búsqueda de la paz y la felicidad a una creencia fundada en el temor de la muerte eterna. En la sección 43 del *Anticristo*, Nietzsche escribe que “When the centre of gravity of life is placed, not in life itself, but in “the beyond”—in nothingness—then one has taken away its centre of gravity altogether. The vast lie of personal immortality destroys all reason, all natural instinct—henceforth, everything in the instincts that is beneficial, that fosters life and that safeguards the future is a cause of suspicion.” (122).

9) Auerbach: la profecía y la figura

También críticos como Auerbach se enfocan en el análisis de las profecías apocalípticas en la Biblia. La profecía—desde Daniel e Isaías—se ha visto cercanamente asociada con el Apocalipsis y las predicciones del fin del mundo. En su ensayo Auerbach analiza agudamente cómo las profecías apocalípticas y mesiánicas sobre la llegada del nuevo redentor en el Antiguo Testamento se cumplen en el Nuevo Testamento a través de la prefiguración. Como se verá en las siguientes secciones, en *La guerra del fin del mundo* Mario Vargas Llosa cuidadosamente crea un sistema de profecías apocalípticas que se enumeran al inicio de la obra y que luego se cumplen en la segunda mitad.

10) Mitología y Apocalipsis

Es importante también discutir el concepto del arquetipo y el mito para definir de una mejor manera el “mito” del Apocalipsis, o “mito historizado”, que es un aspecto vital para el análisis de las influencias precolombinas. Comienzo con la descripción del arquetipo definida por Carl Jung, incluyendo una discusión del mito del Apocalipsis. Procedo a reseñar la función del mito del Apocalipsis en la literatura latinoamericana de acuerdo con el análisis de Cynthia Duncan.

Para Carl Jung, todas las culturas humanas comparten ciertos arquetipos o historias comunes como la historia de la creación, el diluvio, el infierno y el fin del mundo. Estos son mitos comunes que se pueden notar en la antigua Grecia, Egipto, Babilonia y en las culturas precolombinas. Para Jung, los mitos son arquetipos que están relacionados con experiencias humanas universales que llamó el inconsciente personal. Existe una distinción entre el inconsciente personal en contraste con el inconsciente de una comunidad. A este inconsciente colectivo Jung le dio el nombre de arquetipos universales o mitos primordiales. Estos corresponden a experiencias como historias de héroes, el mito de la creación, la gran inundación, el Apocalipsis de una cultura, el incesto—para mencionar tan

solo algunos—y se manifiestan a lo largo de todas las culturas humanas, desde los textos sagrados como la Biblia, hasta cuentos de hadas y fantasía.¹³

En el griego clásico, la palabra “mitos” se refiere a cualquier historia, ya sea ficticia o basada en la realidad (Abrams 111). A lo largo del tiempo, la definición cambió a la de un relato tradicional sobre héroes o seres supernaturales, usualmente como un intento para explicar los orígenes de los fenómenos naturales o aspectos del comportamiento humano.

La mitología es también, por otra parte, el conjunto coherente de relatos, o leyendas de una unidad comunitaria de seres humanos, con orígenes, historias comunes, valores éticos compartidos, lengua u otras expresiones de su cultura, que puede transportarnos hacia un tiempo sagrado o profano, distinto al nuestro, más abierto a la imaginación, portador de saberes tradicionales, enseñanzas moralizadoras y poblado de seres que, bien pudieron ser alguna vez reales, legendarios o divinizados, relacionados entre sí; en fin, otra manera de aprehender y mostrar la mundividencia de los colectivos de la sociedad.

Para Cynthia Duncan la historia y el mito intentan establecer una relación significativa entre el pasado, presente y futuro, pero la concepción mítica del tiempo difiere sobremanera de la forma en que el tiempo es percibido por la narrativa histórica racionalista. Mientras que la historia intenta imponer un orden fijo y secuencial en los eventos, el mito permite que el tiempo sea fluido y con límites amplios:

In mythic time, unlike historical time, an event is not limited to one particular chronological period, and the past, present and future can co-exist in harmony. In Mexico, despite the trappings of the twentieth century, a mythical consciousness of

¹³ Tanto Rulfo como García Márquez seleccionan paisajes de sus pueblos para fundar los pueblos imaginarios que viven en sus novelas. La novela da la libertad de recrear un mundo basado en todo el ciclo mítico de eventos que han forjado no solo la vida de los pequeños pueblos rurales, sino toda la historia del país. Es por esto que en Márquez las cosas carecen de nombre y el libro se convierte en una obra profética, casi bíblica, llena de la pureza de las escrituras. Los habitantes de Macondo se convierten en Adán y Eva reinventando el mundo llenando el vacío entre las palabras y las cosas.

time stemming from an ancient indigenous cosmology continues to make its presence felt and to influence the way many Mexicans perceive the world around them. (106)

El mito es particularmente útil para unir dos realidades culturales conflictivas y este es un motivo por el cual el pasado, la historia y el mito juegan un papel importante en los autores. Por ejemplo, Duncan recalca que el pasado histórico juega un papel importante en las obras de Garro debido al violento origen de las culturas latinoamericanas que nacieron de la Conquista y como resultado de la dificultad que existe al unir dos culturas opuestas como la española y la amerindia.

Otro aspecto importante para el análisis del libro de Revelación es el uso de símbolos ocultos y el uso de numerología simbólica. Por ejemplo, algunos de los símbolos incluyen a los cuatro caballos del Apocalipsis, las siete trompetas, y el número 666 del anticristo. Pagels indica que estos símbolos han sido analizados de forma extensa a lo largo de más de 2,000 años de exegesis del Libro de Revelación.

Mientras tanto, algunos exegetas escriben que el vínculo histórico no es necesario y que lo que importa es el arquetipo mítico sobre el fin del mundo, el mundo de los muertos, y el sufrimiento universal y redención de la sociedad al seguir los mandatos de Dios. Este análisis privilegia el aspecto psicológico y la universalidad mítica y arquetípica del fin del mundo, la espera del Mesías y el milenarismo.¹⁴

Conclusión

Para concluir este capítulo, es importante subrayar el argumento de que el género apocalíptico se vale de un complejo lenguaje simbólico y alegórico para revelar o dar a conocer una

¹⁴ A su vez, otros críticos como John Collins favorecen una perspectiva más amplia e indican que (la referencia al) el Apocalipsis tiene una función de catarsis después de un evento catastrófico y que el apocalipsis combina los eventos históricos con la mitificación de estos hechos recientes. La cualidad profética se refiere a la predicción del pasado inmediato, de eventos que han ocurrido recientemente.

verdad trascendente con sus raíces en la historia y el mito. El lenguaje simbólico depende de eventos y criaturas fantásticas, como los cuatro caballos y jinetes del Apocalipsis (que en la iconografía tradicional representan la muerte, la hambruna, desastres naturales y la conquista militar), el Hades o mundo de los muertos, la escatología y el fin del mundo, los números (como el número siete que representa la utopía y la perfección, el cuatro que representa al mundo y el universo) y la profecía trascendental sobre el arribo de una Nueva Jerusalén.¹⁵ Los novelistas discutidos en este estudio utilizan estos símbolos y alegorías complejas en las novelas tratadas en esta tesis. Debido al uso de elementos fantásticos entrelazados con la realidad y la historia, el estilo de estas novelas ha sido caracterizado como “realismo mágico”.

Mientras que el realismo mágico a primera vista parece vincular de forma insólita eventos fantásticos con eventos reales, a menudo el lector se puede ver desorientado por los numerosos eventos fantásticos. Pero si estos eventos se leen usando el contexto de las narrativas apocalípticas y la historia, el realismo mágico tiene una función específica que puede orientar al lector. Los símbolos como los cuatro caballos del Apocalipsis como las cuatro campañas militares, los milagros y las profecías en *La guerra del fin del mundo* las referencias a las guerras y las destrucciones de los pueblos, la transformación de las comunidades en pueblos fantasmas que se asemejan al Hades, se pueden interpretar en su relación con la simbología apocalíptica del Libro de Revelación. Las novelas de Vargas Llosa y Rulfo reflejan elementos de las narrativas apocalípticas con sus imágenes de distopías, las crisis históricas, y los símbolos alegóricos sobre el final del mundo. Los narradores usan el “mito historizado” del Apocalipsis para hacer una crítica social de la realidad política, cultural e histórica de Latinoamérica.

¹⁵ Esta iconografía tradicional ha sido discutida en el segundo capítulo de este estudio en la sección sobre símbolos fantásticos.

Los siguientes capítulos analizan las *La guerra del fin del mundo* y *Pedro Páramo* desde el punto de vista de (1) la intertextualidad con el Libro de Revelación; (2) la relación de las dos novelas con la historia, y (3) la alusión de las dos novelas a los mitos precolombinos y el inframundo de los muertos. El análisis comienza con *La guerra del fin del mundo* y prosigue con *Pedro Páramo*. Se selecciona a la novela más reciente para iniciar el análisis debido a su relación más explícita con el Libro de Revelación. Ya desde el título *La guerra del fin del mundo*, Vargas Llosa vincula a su novela con el Libro del Apocalipsis en la Biblia.

Capítulo 3. Análisis de *La guerra del fin del mundo* como obra apocalíptica

Sección 1. Introducción al contexto histórico, geográfico, étnico y socioeconómico

1) Introducción: Canudos y *La guerra del fin del mundo*

i) Apocalipsis

Este capítulo analiza *La guerra del fin del mundo* como obra apocalíptica tomando en cuenta 1) la escatología o la destrucción de la comunidad de Canudos en 1897 y su relación con la historia de Brasil a finales del siglo 19 y América Latina en general; 2) el uso de la prefiguración y profecías que se hacen al principio de la novela y que se cumplen al final, particularmente en su relación con símbolos del Libro de Revelación en el Nuevo Testamento, el concepto de “figura” planteado por Eric Auerbach, pero también la prefiguración de eventos en América Latina; y 3) la subversión y cuestionamiento de la historia que revela una realidad encubierta (Revelación). La riqueza semántica de este análisis nos permite asociar la destrucción de Canudos como una microhistoria simbólica de la historia de Brasil y América Latina en general. Por ejemplo, la violencia apocalíptica experimentada por la comunidad de Canudos (incluyendo el militarismo, caudillismo, guerras religiosas, conflictos entre conservadores y liberales, pobres sin tierra contra las élites) es similar a la violencia de innumerables conflictos civiles en Brasil y América Latina en general.

ii) Profecías

En segundo lugar, Vargas Llosa indica sutilmente que es posible predecir y profetizar lo que ocurrirá en América Latina en el futuro, pues no es nada más que un reflejo de las raíces coloniales y la creación de los estados modernos en América Latina a finales del siglo 19 e inicios del siglo 20. Por ejemplo, el estado moderno brasileño surge con un golpe de estado, y la semilla de la República

es el militarismo y el caudillismo. Vargas Llosa claramente indica en sus escritos políticos que considera que muchos regímenes latinoamericanos surgen del militarismo, desde la época colonial con los conquistadores, hasta el día de hoy, incluyendo regímenes de izquierda como el de Fidel Castro y los regímenes de derecha que surgen por toda Sudamérica (con su principal representante siendo Augusto Pinochet en Chile). De esta forma, Vargas Llosa crea una asociación en la novela entre los eventos de Canudos con eventos históricos en Brasil, pero también con eventos en América Latina que surgen en la segunda mitad del siglo 20 con la Guerra Fría. No es difícil predecir lo que ocurrirá, por medio del uso de profecías, ya que la violencia descontrolada, la pobreza, la inequidad, el conflicto civil, la inestabilidad política, la lucha entre conservadores y liberales, los desastres naturales, todos siguen siendo una característica de los conflictos que sufre y continuará sufriendo América Latina.

iii) Subversión de la historia

En tercer lugar, Vargas Llosa subvierte la historia oficial sobre Canudos al introducir nueva evidencia tomando en cuenta sus investigaciones de varios años realizadas en preparación para escribir su novela. El novelista peruano cuestiona la obra *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha. Pero también problematiza la historia de la Revolución Cubana y su desilusión con el régimen de Fidel Castro. En particular, Vargas Llosa escribe que el Caso Padilla--en donde el poeta Heberto Padilla con su poemario "Final del Juego" critica a Fidel Castro y a la Revolución Cubana, y es censurado, encarcelado y forzado a retractar sus opiniones-- representa la destrucción de la comunidad de intelectuales que apoyaban a la izquierda. Vargas Llosa indica (Castro 4) que García Márquez y Julio Cortázar continúan apoyando a Fidel y aíslan al novelista peruano; Vargas Llosa eventualmente se convierte en un político conservador quien es aislado por este grupo. El novelista

peruano se siente tan aislado como el personaje principal de su novela, Antonio Consejero, el líder religioso quien crea un nuevo mundo en Canudos.

iv) Consejero

Y es en Antonio Consejero donde observamos uno de los mayores triunfos brillantes de Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*. El Consejero es un personaje tan ambiguo que puede representar a los frailes coloniales del siglo 16, una figura quijotesca en lucha contra un mundo hostil y a todos los líderes libertarios o escritores que se oponen al mandato de todos los gobiernos, burocracias y “ogros filantrópicos” (nombre que le da Octavio Paz al gobierno de México). En cierto aspecto el Consejero puede representar a Vargas Llosa mismo, el escritor transformado en político conservador quien se siente aislado de la mayoría de los escritores de la izquierda como García Márquez o el fallecido Julio Cortázar. Por otra parte, me parece que el Consejero también puede representar simbólicamente una semblanza de Fidel Castro y los caudillos o dictadores tanto de derecha como de izquierda quienes convierten a sus naciones en “islas a su vuelo fugitivas” como Cuba y otros países que se encuentran, como Canudos, separados del mundo. También se puede sugerir que el Consejero es un símbolo de Heberto Padilla, el poeta quien escribe el poemario “Final del Juego” en donde critica la censura del gobierno de Fidel Castro. Padilla es encarcelado, acusado de traición y obligado a escribir una auto-crítica en donde retracta sus ataques contra la Revolución Cubana. Claramente, la figura del Consejero es misteriosa, ambigua y rica en un simbolismo político y religioso. El personaje de Antonio Consejero no se puede encasillar. Su riqueza semántica nos permite relacionarlo con todas las figuras que son simultáneamente líderes iconoclastas que se ven aislados de la sociedad—como Fidel, Padilla, Vargas Llosa mismo—pero también como una figura quijotesca en una lucha idealista contra los molinos de viento y gigantes que finalmente llevan a la derrota.

Es importante notar que Antonio Consejero es también asociado con las virtudes morales del mesías en *La guerra del fin del mundo*, en claro contraste con la representación del Consejero como un fanático religioso en *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha. Mientras que el libro de E. da Cunha presenta al Consejero desde una perspectiva de rechazo y negación, Vargas Llosa presenta a Antonio Consejero desde una visión positiva. La relación intertextual de Vargas Llosa favorece a la representación mesiánica de la Biblia en contraste con la representación intertextual negativa de E. da Cunha. Por ejemplo, Vargas Llosa describe al Consejero de la siguiente manera: “Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo.” (1) En el Libro de Revelación mientras tanto, leemos, “Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos como llama de fuego.” (Capítulo 1, verso 14). Claramente, Vargas Llosa relaciona al Consejero con la figura del Mesías que es representado como un pastor que protege al rebaño en la obra. Vargas Llosa escribe que el Consejero, “Calzaba sandalias de pastor y la túnica morada que le caía sobre el cuerpo recordaba el hábito de esos misioneros que, de cuando en cuando, visitaban los pueblos del Sertón bautizando muchedumbres de niños y casando a las parejas amancebadas. Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes.” (32) Como lo apunta Leopoldo Bernucci, Vargas Llosa simultáneamente compara al Consejero con el Mesías y el Pastor del Apocalipsis, pero también con los primeros misioneros españoles del siglo XVI en América Latina. Antonio Consejero se asemeja a los primeros misioneros españoles que viajaban a remotas áreas rurales para predicar y trabajar en proyectos de conversión católica. Vargas Llosa le da autoridad a la figura del Consejero al infundir de misterio las escenas en que aparece. Además, el respeto que recibe de las personas a su alrededor influye sobre su representación positiva.

En contraste, E. da Cunha representa a Antonio Consejero en *Os Sertões* como a un bárbaro fanático religioso quien parece cadavérico y tenebroso. Mientras que Vargas Llosa describe al Consejero como a una persona alta, de influyente oratoria, E. da Cunha escribe que el Consejero es “bajo”, “escuálido”, “cadavérico”, “bárbaro”. Bernucci indica que tanto Vargas Llosa como E. da Cunha son selectivos en la forma en que intentan controlar la representación del líder de Canudos:

En *La guerra del fin del mundo* la descripción de los trazos físicos, indumentaria y costumbres del Consejero se hace en la base de las conjunciones y disyunciones con relación al hipotexto dacunhiano. La intención de E. da Cunha es censurar ferozmente al líder mesiánico; la de Vargas Llosa, una corrección de este ataque. (32-33)

El proceso de selectividad apunta a una lucha ideológica entre E. da Cunha y Vargas Llosa. Como escribe Hayden White, todas las narrativas, y en particular las narrativas históricas y las ciencias sociales, son subjetivas ya que forzosamente tienen que seleccionar tanto el material y la forma de organizar y presentar la “historia”. Este es un punto importante con respecto a *Os Sertões* porque la obra de E. da Cunha pretende ser científica y docta al citar a un sinnúmero de autoridades decimonónicas. Esto pretender brindarle autoridad a la narración y de presentar los eventos de forma no partidaria y objetiva. Pero como lo demuestra Vargas Llosa al reescribir la “historia” de Canudos, el relato de E. da Cunha es tan subjetivo y partidario como una obra de ficción—una obra tan subjetiva como la novela de Vargas Llosa.

2) Breve bosquejo de La guerra del fin del mundo y el Canudos histórico

La Guerra del fin del mundo es publicada en 1981 en medio de los conflictos de la Guerra Fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, en donde América Latina—incluyendo la Revolución Cubana y Sandinista, la guerra civil en El Salvador, los desaparecidos políticos en Sudamérica y los conflictos entre izquierda y derecha en países como Perú, Chile, Brasil,

Argentina—juegan un papel central. Vargas Llosa lee los eventos de Canudos a través de este conflicto perenne entre liberales y conservadores, la izquierda y la derecha, los desposeídos sin tierra en contra de las élites, que son motivo de la violencia apocalíptica experimentada por América Latina.

Como se ha aclarado antes, la novela narra los eventos relacionados con la Guerra de Canudos (noviembre de 1896- octubre de 1897) entre las fuerzas armadas de la República de Brasil en contra de la comunidad de Canudos (fundada en 1893) ubicada en el estado de Bahía al noreste de Brasil. Específicamente, la novela trata sobre las cuatro campañas militares del gobierno federal brasileño que eventualmente llevaron a la destrucción de Canudos y en donde perecieron entre 10,000 y 30,000 civiles y militares. La novela comienza con una descripción del líder mesiánico de Canudos, Antonio Vicente Mendes Maciel, conocido como Antônio Conselheiro—el “Consejero”—o guía espiritual de la comunidad a inicios de la década de 1890. Vargas Llosa describe al carismático Consejero como un líder espiritual (no sancionado por la Iglesia Católica) deambulando por las amplias provincias desérticas del Sertón predicando sobre Jesús y el fin del mundo. El libro sigue su trayectoria y describe en detalle sus sermones y profecías que con los años comienzan a ganar más y más seguidores. Eventualmente el Consejero logra obtener tierras, viviendas, servicios de alimentación, salud y educación para los habitantes desposeídos del Sertón. Su liderazgo espiritual, en combinación con sus logros socioeconómicos, atraen a miles a la comunidad de Canudos. Vargas Llosa narra cómo Brasil sufre su primer golpe de estado y pasa de ser una Monarquía a una República Federal en 1889, y cómo los preceptos de la “República” secular se encuentran en conflicto con la independencia política, autonomía e ideología religiosa de la comunidad de Canudos. Cuando la monarquía es derrocada, en conjunción con la crisis política, ocurren una serie de desastres naturales, incluyendo terremotos y sequías, lo cual lleva a conflictos

socioeconómicos en la región. Además, a medida que la comunidad de Canudos se expande dramáticamente, atrae la atención de la Iglesia Católica y el gobierno local y nacional.

Los residentes de Canudos añoran la época de la monarquía cuando tenían autonomía religiosa en contraste con el mandato secular de la “República”. El siguiente juramento representado en la novela demuestra el conflicto central que surge entre los pobladores de Canudos y el gobierno republicano: “Juro que no he sido republicano, que no acepto la expulsión del Emperador ni su reemplazo por el Anticristo [...] Que no acepto el matrimonio civil ni la separación de la Iglesia del Estado ni el sistema métrico decimal. Que no responderé a las preguntas del censo. Que nunca más robaré ni fumaré ni me emborracharé ni fornicaré por vicio. Y que daré mi vida por mi religión y el Buen Jesús” (30). Este juramento es requerido por el Consejero de todos los que se unen a la comunidad de Canudos en *La guerra del fin del mundo*.

Otro aspecto primordial de la novela de Vargas Llosa es el conflicto apocalíptico y el final del mundo visto desde el conflicto entre los pobres rurales y las élites urbanas, liberales y conservadores y múltiples puntos de vista a través de centenares de personajes. Pero este conflicto se relaciona con las luchas entre facciones en América Latina en general, y esto es lo que Vargas Llosa noveliza. De acuerdo con Lori Madden: “Vargas Llosa’s intent is to novelize the Canudos event as a Latin American phenomenon, to explore the ideologies of its participants and to examine the dichotomies characteristic of Latin American social reality” (123).

Vargas Llosa también escribe *La guerra del fin del mundo* en respuesta al clásico brasileño *Os Sertões* (1902) escrito por E. da Cunha—una obra monumental, que parece ser anacrónica con sus tonos racistas y positivistas del siglo 19—que sin embargo es un texto híbrido que combina el reportaje periodístico con la sociología, la geología, climatología y la pseudo ciencia. La obra de E.

da Cunha ha sido descrita como el *Facundo* de Brasil, debido a su análisis de los temas de civilización y barbarie (González Echevarría 93).

En general, la novela de Vargas Llosa, con matices apocalípticos sobre el fin del mundo, recrea los mecanismos internos y la forma en que la narrativa histórica es elaborada, comunicada y entendida. Aunque a primera vista la novela de Vargas Llosa parece ser una reformulación o re-escritura ficticia de *Os Sertões* de E. da Cunha y de la vasta bibliografía sobre los eventos históricos, *La guerra del fin del mundo* es en realidad una creación más elaborada de la relación incestuosa entre la historia y la literatura, la ficción y los hechos, el historiador y el novelista, E. da Cunha y Vargas Llosa.

La novela del peruano cuestiona la naturaleza y la autoridad del autor, y particularmente su derecho de inventar, re-escribir o re-crear, tanto eventos históricos documentados, así como experiencias imaginadas, con el fin de crear una ambigua, aunque aparentemente verdadera experiencia humana. Sin embargo, y de manera más importante, es el cuestionamiento de Vargas Llosa de la "historia oficial" y cómo la sociedad evalúa el movimiento mesiánico de Antonio Conselheiro en Canudos en el siglo 19. El trabajo del peruano se ha convertido en una exploración de la oposición de realidades, leyes y verdades.

El conflicto general que surge entre el trabajo de E. da Cunha y la novela de Vargas Llosa es el de la objetividad contra la subjetividad y el absolutismo de la interpretación histórica. Vargas Llosa escribe con una vigilante actitud moral frente a la historia. El autor peruano tiene consciencia de que, cuando escribe, está modelando la memoria de los eventos históricos de Canudos, diseminado a través de un compendio de documentos que revelan, o que a veces disfrazan u ocultan un pasado oscuro.

3) El lugar

Geografía de Canudos

Para proporcionar mayor contexto, el cuadro a continuación presenta detalles sobre las cuatro campañas militares y la vida de Antonio Consejero. Las siguientes secciones presentan datos sobre la ubicación geográfica específica de Canudos, el Sertón nordestino y los estados que forman parte de la región. Además, se discuten las características de los habitantes, incluyendo la nomenclatura usada por Vargas Llosa y E. da Cunha para referirse a los residentes del área. Por otra parte, se analizan las características que llevan a varias sequías que contribuyen a los niveles de pobreza y mortandad en la población. Finalmente, se presenta evidencia sobre la tradición de rebeliones religiosas en el Sertón. Finalmente, se hace un análisis detallado de cómo *La guerra del fin del mundo* es una obra apocalíptica que cuestiona la autoridad del relato de E. da Cunha.

Cuadro III. Fechas Clave en la Guerra de Canudos y la vida de Antonio Consejero

Evento	Fechas
Nacimiento de Antonio Vicente Mendes Maciel	1830
Fundación de Canudos	1893
Primera campaña militar	Noviembre de 1896
Segunda campaña militar	Marzo de 1897
Tercera campaña militar	Septiembre de 1897
Cuarta campaña militar	Octubre de 1897
Muerte de Antonio Vicente Mendes Maciel	Octubre de 1897

Fuente: Patricia Pessar.

Canudos fue una comunidad fundada en 1893--en las cercanías de una hacienda abandonada del mismo nombre, en la ribera del río Vassa-Barris--por Antonio Consejero, un místico católico quien se encargaba de reparar iglesias y ampliar cementerios en los alrededores (Wasserman 460). Canudos fue originalmente nombrada Belo Monte o Nueva Jerusalén por sus habitantes, haciendo referencia a la tierra prometida en la Biblia ofrecida a Abraham, a Moisés y mencionada en el Libro de Revelación. Inicialmente la comunidad era muy pequeña. Con el paso de los años y hasta 1897, para el final de la Guerra, la comunidad llegó a tener entre veinte mil y treinta mil habitantes, la segunda ciudad más grande en el estado de Bahía y representando el diez por ciento de la ciudad de Sao Paulo en 1890. De acuerdo con Levine, en 1893 Antonio Consejero guió a sus discípulos a Canudos, una finca abandonada ubicada en un valle inaccesible pero protegido por las montañas. Muchas de las personas que se convirtieron en seguidoras del Consejero eran personas desposeídas, esclavos emancipados y personas religiosas. Los críticos de la comunidad consideraban que era una comunidad de antisociales aún y cuando Levine indica que en realidad la comunidad representaba una inversión social en donde los pobres finalmente se encontraban organizados. Prueba de esta organización es el gran tamaño que la comunidad alcanzó:

Although outsiders termed the community bizarre, thousands came to it, attracted by Conselheiro's charismatic madness. He promised only sacrifice and hard work and asked the residents to live according to God's commandments and await the coming of the millennium, when would come redemption, the Day of Judgment. Conselheiro's vision inverted the hard reality of the impoverished backlands: the weak, strengthened by their faith, would inherit the earth. [...] Indeed, Canudos' size was staggering for a backland religious refuge: at its height the population was more than one-tenth that of the city of Sao Paulo in the mid-1890s. (xv-xvi)

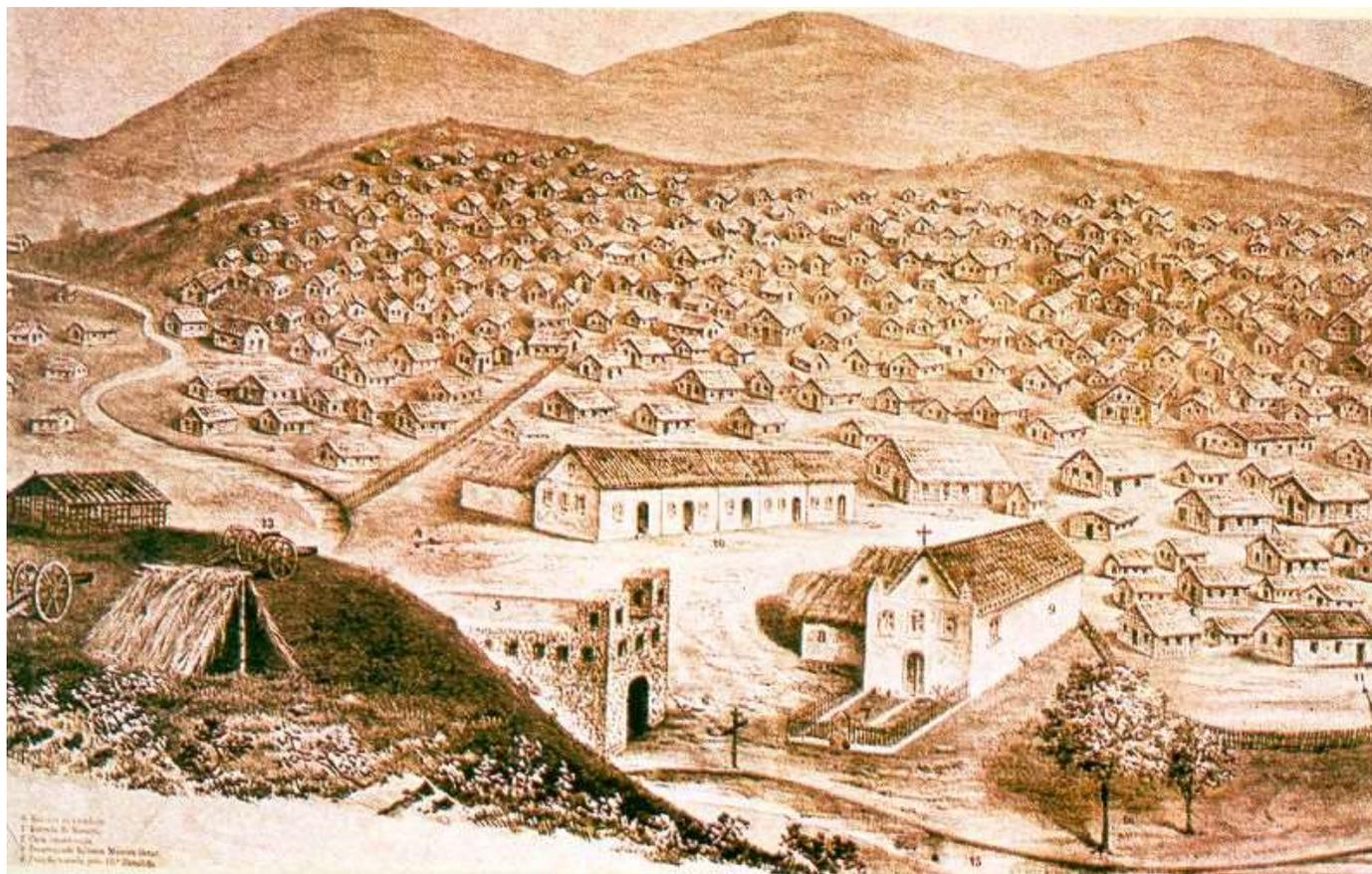
El conflicto comienza cuando el Fraile Marciano, un representante oficial de la Iglesia Católica es rechazado por líderes de Canudos y la Iglesia considera a Canudos como infieles. Además, la comunidad se niega a pagar impuestos al gobierno y el Juez Leonidas convence al Gobernador Luis Viana para que envíe tropas del estado en contra de Canudos en una primera campaña militar. El

Brasil nordestino se encuentra plagado de bandoleros conocidos como cangaceiros, algunos de los cuales son reclutados para ser parte de Canudos y vencen la invasión militar del gobierno. En otras palabras, la reacción oficial de la Iglesia Católica y del gobierno en contra de Canudos inicia el conflicto.

La figura a continuación presenta un grabado que ilustra cómo la comunidad de Canudos llegó a convertirse en uno de los mayores poblados de la región. El grabado muestra la gran cantidad de casas humildes, la iglesia central, el río Vassa Barris y las montañas y colinas al frente y a la distancia que sirven como defensa natural.¹⁶

¹⁶ En la actualidad, la comunidad de Canudos yace abandonada y sumergida bajo las lluvias que anegan la región durante la temporada lluviosa. La siguiente fotografía tomada a principios de siglo muestra la condición actual de Canudos con el valle sin residentes y mostrando solo vegetación sin desarrollo. La fotografía contrasta con el dibujo de Canudos en la previa figura. Mientras que el grabado de la anterior figura muestra una comunidad dinámica con un gran número de casas y pobladores. Esta fotografía, mientras tanto, muestra a una comunidad sumergida y anegada por las aguas del río Vassa Barris luego de que el río ha sido parcialmente desviado debido a proyectos de energía. En cierto aspecto el gobierno de Brasil ha querido olvidarse de esta comunidad y de sumergir los eventos en el pasado.

Figura 5. Grabado de la comunidad de Canudos, circa 1896



Fuente: Rebellion in the Backlands, Thompson Gale Publications. 2008.

Notas: La ilustración muestra las numerosas viviendas del poblado de Canudos con la iglesia principal en donde Antonio Consejero predicaba a pesar de haber sido excomulgado. Se puede observar el río Vassa Barris a la izquierda y las montañas a la distancia.

La región del Sertón

La mayor parte de la población de Canudos alrededor de 1890 provenía de lugares aledaños al *Sertão*, o el “Sertón” brasileño, el vasto espacio semi-desértico de la región más pobre y menos desarrollada del Brasil. El Sertón incluye a los estados de Alagoas, Bahía, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará y Piauí indicados en el mapa a continuación. Debido a la condición semiárida de la región, la agricultura en grande escala es difícil hasta el día de hoy, particularmente

en el período de sequía. La región del Sertón se encuentra aislada del litoral del sur de Brasil en donde se encuentran las grandes ciudades costeras como Rio de Janeiro y el poder político y económico de la nación, como se muestra en el siguiente mapa.

Figura 6. Mapa de la comunidad de Canudos en el noreste de Brasil, con relación a las comunidades de Jeremoabo, Uauá y el río Vassa Barris



Fuente: Samuel Putnam y Afraniv Peixoto, traducción de *Os Sertões, Rebellion in the Backlands*, Universidad de Chicago, octava reimpression de la edición original de 1944.

Notas: El mapa muestra la ubicación de Canudos, la región del Sertón y el noreste de Brasil en contraste con las grandes ciudades costeras de Rio de Janeiro que es el centro político en donde se aglomera la elite militar positivista de la República que combate a Canudos y a otras comunidades que representan a fuerzas autónomas en contra del régimen militar.

Contrasta la diversidad étnica del Sertón con la unicidad de su medio ambiente y en particular su terreno. Una de las características del Sertón es la gran aridez de la región a causa de la poca lluvia y la vegetación limitada. La falta de lluvias ha llevado a muchas sequías graves a lo largo de los años. Las periódicas sequías, particularmente a finales del siglo 19 e inicios del siglo 20, llevaron a la muerte de una gran parte de la población del Sertón. Estas sequías y la mortandad asociada fueron una causa importante de las insurrecciones de poblaciones pobres rurales en el Sertão.

4) La población

La etnicidad de los residentes de Canudos era muy diversa. Los habitantes representaban una mixtura de afro-brasileños, europeos caucásicos e indígenas oriundos de Brasil. Las investigaciones de Levine indican que los brasileños se referían a finales del siglo 19 a los habitantes con etnia mixta entre blancos e indígenas como *mamelucos*. Los esclavos emancipados eran conocidos como *crioulos*. Por último, los individuos que representaban una combinación de las tres etnias—europeos, africanos y amerindios—eran conocidos como *caboclos*. Esta diversidad era vista por escritores decimonónicos racistas como una debilidad de la comunidad en vez de una contribución a su fortaleza que muestra cómo la diversidad étnica de Canudos contribuyó a su rápido crecimiento debido a la aceptación de un grupo diverso de personas.

Es de interés también notar cómo Vargas Llosa y otros escritores se refieren a esta diversa comunidad que habita en Canudos y en el Sertón. Los habitantes del Sertão son conocidos como *sertanejos* en *La guerra del fin del mundo* y en obras como *Os Sertões* (1902) de E. da Cunha. La

palabra tiene una connotación que denota a personas de áreas rurales y en el pasado se refería a comunidades pobres, aunque esto ha cambiado en el presente a medida que el noreste de Brasil se ha desarrollado en el siglo 21. Tanto E. da Cunha como Vargas Llosa también utilizan otros apelativos para los habitantes del Sertón y de Canudos, como el término *jaguncos*, que se refiere a las personas que prestaban protección y seguridad en el Sertón brasileño a diferentes comunidades. Los *jaguncos* también son conocidos como los vaqueros del Sertón. Históricamente y en la novela, los *jaguncos* ofrecieron protección al Conselheiro y a la comunidad religiosa y representan parte del cerco militar de la comunidad de Canudos en contra de los ataques militares de la República. Finalmente, el novelista peruano también se refiere a algunos residentes de Canudos como *cangaceiros*, o los criminales que deambulaban por el Sertón brasileño con bandas armadas desde 1850 hasta las primeras tres décadas del siglo 20. Muchos de los denominados *cangaceiros*, eran bandoleros quienes obtenían su sustento al asaltar negocios en el Sertón, como las grandes haciendas, o caravanas de personas adineradas que viajaban en la región. Los *cangaceiros* se convirtieron en un problema de seguridad para la monarquía y para la República luego de la abolición de la monarquía. Algunos *cangaceiros* se unieron a la comunidad de Canudos y previamente eran miembros de la guardia nacional y tenían amplio entrenamiento en la armas y en estrategias militares. La presencia de los *jaguncos* y los *cangaceiros* fue una de las razones por la cual la resistencia armada de Canudos fue tan efectiva.

Vargas Llosa captura la diversidad socioeconómica de personajes que apoyan a la comunidad de Canudos. Los *jaguncos* y los *cangaceiros* son pobres en su mayor parte, pero con experiencia en el uso de las armas. No atacaban a los grandes propietarios de negocios que proveen de bienes a la comunidad de Canudos, y más bien ofrecían protección. Por ejemplo, los hermanos Antonio y Honorio Vilanova provenían de una familia de mercaderes de amplios recursos económicos que

llegaron a tener considerables bienes. Todos los bienes fueron eventualmente donados a la comunidad de Canudos y los *jaguncos* y los *cangaceiros*, que anteriormente habían atacado a negociantes como los Vilanova, los llegaron a proteger. Los Vilanova fueron figuras históricas verificables y donaron todos sus bienes y servicios debido a su conversión religiosa que llevó a su apoyo a la comunidad de Canudos.

5) Tradición de revueltas religiosas y “Sebastianismo”

La región del Sertón se ha caracterizado por insurrecciones religiosas que datan desde el siglo 16. De acuerdo con Robert Levine en *Veil of Tears: Revisiting the Canudos Massacre*, la Guerra de Canudos (1893-1897) que resultó en la muerte de 5,000 soldados y 20,000 civiles, no es un evento aislado, sino más bien la continuación de una tradición de insurrección de las comunidades rurales. En primer lugar, Levine identifica por lo menos ocho insurrecciones antes y después de la Guerra de Canudos en la región del Sertão. Por ejemplo, la rebelión religiosa de Rodeador ocurre entre 1817 y 1820. La insurrección de Pedra Bonita ocurre en 1838. Cabanada ocurre en 1832. Ferrabas en Rio Grande do Sul ocurre en 1868. Contestado y Padre Cicero también se caracterizan por rebeliones religiosas a inicios del siglo 20, después de la tragedia de Canudos.

Por otra parte, las comunidades rurales religiosas también habían mostrado una tradición milenaria, o la espera de la llegada del milenio en Libro de Revelación en anticipación del Apocalipsis, también asociada con la profecía del regreso del Rey Sebastián. Esta tradición es conocida como “Sebastianismo”. Sebastián I de Avis fue nieto de Carlos I de España y reinó entre 1557 y 1578. Sebastián murió en una batalla en Marruecos cerca de Arcila y fue sepultado en la ciudad del norte de Marruecos, Alcazarquivir. La muerte del Rey Sebastián dio paso a la casa de Habsburgo bajo el mandato del Rey español Felipe II, terminando con el reinado lusitano. La leyenda

de Sebastián inicia con la historia que relata que varios soldados recuperaron su cuerpo y lo rescataron y se esparció el rumor de que estaba vivo como un “rey durmiente” que vendría a ayudar a Portugal en otras batallas y que iniciaría el Quinto Imperio de Portugal.

A través de la literatura de cordel en Brasil-- que se caracterizaba por relatos orales que eran recopilados en folletos con páginas costuradas con cordeles—el mito del sebastianismo llegó a formar parte de la tradición católica. La cultura oral incorporó plenamente al sebastianismo como expectativa de un mundo religioso y conservador mejor que retornaría. Vargas Llosa descubre que la literatura de cordel en el noreste de Brasil revive tradiciones como el sebastianismo y las funde con la religión católica, pero también con otras historias medievales como las de Roberto el Diablo, que se discuten más adelante. En otras palabras la literatura de cordel y la cultura oral mantienen vivas a las grandes tradiciones medievales lusitanas en Brasil hasta el siglo veinte. Por este motivo, Levine escribe:

Canudos did not represent an isolated event in its own national and regional context. Rather, it constituted part of a broad set of related phenomena occurring in virtually every part of Brazil from the colonial period to the mid-twentieth century. The first of Brazil's millennial impulses rooted in Christianity were directed into sporadic dramatizations of Portuguese Sebastianism, which held popular currency in Portugal for centuries and which erupted periodically in diverse parts of the Luso-Brazilian world. Sebastianism was deeply rooted in the sertanejo folk religion; indeed, it exercised a much stronger influence in the backlands than on the coast. (206)

Esta historia y tradición de insurrecciones religiosas que datan desde el período colonial¹⁷ puede indicar que la Guerra de Canudos fue un conflicto inevitable y no un simple malentendido, como sugiere el título del libro de Leopoldo Bernucci, *Historia de un malentendido*. Cuatro campañas militares en contra de Canudos ocurren en 1896 y 1897 con la completa obliteración de

¹⁷ Levine indica que “In the 1500s, dozens of insurrections broke out among indigenous populations, some of them magico-religious or messianic in nature, such as the Confederação de Tamoios (1563), the Santidade de Jaguaribe (1584) reappearing at least five additional times down through 1892, and the Tupi-Guarani resistance to the Portuguese from the sixteenth century on, which took the form of migratory flight.”

Canudos y la muerte de Antonio Consejero al final, como se ha presentado al inicio de este capítulo. El gobierno de Brasil pudo haber considerado la complejidad de los hechos antes de invadir a Canudos cuatro veces, pero es difícil decir si la guerra se pudo haber prevenido. Además, los líderes de la comunidad de Canudos, como se presenta a continuación, eran individuos que fomentaron la rebelión.

6) Antonio Consejero

El líder de la Comunidad de Canudos fue Antonio Vicente Mendes Maciel (1828-1897), nacido en Quixeramobim. Su padre, Vicente, era un alcohólico quien abusó de su primera esposa (Pessar 48). A pesar de sus problemas, el padre de Antonio logró acumular bienes y estableció negocios y se hizo de una gran casa en donde vivían sus hijos. Su segunda mujer, María Chana Maciel, la madre de Antonio Consejero, era muy religiosa e impuso una rígida disciplina sobre sus hijos. En su partida de nacimiento Antonio es descrito como un niño de tez oscura y posiblemente etnia europea e indígena de Brasil (Wasserman 461). El padre de Antonio deseaba que su hijo fuera un cura en el futuro, pero debido a conflictos de tierra con unos parientes adinerados y como resultado del alcoholismo, el padre de Antonio muere en 1855. Antonio queda a cargo de tres media-hermanas y el patrimonio familiar (el cual estaba en la quiebra), se encarga de pagar deudas, contrae matrimonio con su prima de quince años, Brasilina Laurentina de Lima, en 1857 y tiene dos hijos con ella. Su mujer lo abandona y Antonio deja a sus hijos con su suegra, quien también era su tía, ya que su esposa era su prima. Antonio había recibido educación religiosa por parte de curas y tenía educación básica y era letrado a pesar de que la comunidad local era analfabeta en su mayor parte. Consigue trabajo como tutor de matemáticas y lenguas a nivel primario en la Hacienda Tigre. Este trabajo como maestro no paga mucho y decide abrir sucesivamente dos pequeñas pulperías en

Tamboril y Campo Grande, las dos de las cuales terminan en la bancarrota y se ve forzado a trabajar como cajero en la tienda de Domingos Saboia en Campo Grande. Entre 1862 y 1863 conoce a Joana Imaginaria, una artesana que se encarga de tallar santos y tiene un tercer hijo con ella. Luego se convierte en un vendedor ambulante quien establece una amistad con dos grandes comerciantes de la región, los hermanos Honorio, quienes son personajes secundarios en *La guerra del fin del mundo*. Durante su trabajo como vendedor ambulante comienza a trabajar con las iglesias locales y comienza a predicar. Debido a esta conversión espiritual eventualmente Maciel cambia su nombre a “hermano Antonio”, “beato Antonio” y finalmente a Antonio Consejero, que sirve como emblema de su prestigio y respeto en la región del Sertón. Al visitar las misiones de los padres Capuchinos, ayudando con la limpieza de los monasterios, su conversión religiosa se intensifica y se vuelve muy delgado y a menudo ayuna y viaja por el entorno del Sertón en los estados de Bahía, Pernambuco y Sergipe pidiendo permiso para predicar y solicitar el arrepentimiento de los pecadores. Dedicó gran parte de su tiempo a reparar iglesias católicas en mal estado y a ampliar los cementerios. Sin embargo, muchos curas y frailes locales lo miraban con desconfianza debido a su carisma y autonomía independiente de la iglesia. El Consejero predicaba sin la autoridad de la iglesia y por estas acciones de rebeldía fue repudiado por la Iglesia y varios curas, lo cual inicia un conflicto entre Antonio Consejero como un lego y los altos prelados regionales del Sertón. A pesar de la oposición oficial de la iglesia el Consejero comenzó a vestirse como los monjes medievales, descalzo o con sandalias y con una túnica amarrada con una cuerda.

Figura 7. Estatua de Antonio Consejero en Monte Santo, Brasil



A statue of Conselheiro in Monte Santo, Brazil

Fuente: Rebellion in the Backlands, Thompson Gale Publications. 2008.

Notas: Aunque el gobierno federal de Brasil se rehúsa a recordar a Canudos, muchas comunidades locales y municipales en la región del noreste recuerdan al Consejero y muchos de los cangaceiros por medio de estatuas y figuras folclóricas representadas en parques locales.

7) Desastres naturales, abolición de esclavitud y monarquía

Una serie de desastres naturales y cambios socioeconómicos contribuyen a las tensiones que surgen en la región del Sertón y en Canudos. En 1877 ocurre una de las grandes tragedias del Sertón cuando una sequía catastrófica resulta en la muerte de 300,000 personas en la región. A la vez, la monarquía católica fue abolida a favor de un estado secular y la República Federal de Brasil, como discutido anteriormente, es vista como un gran enemigo por el Consejero y Canudos. El Consejero y Canudos consideran que la abolición de la monarquía, la separación del estado y la iglesia, la eliminación de las ceremonias religiosas a cambio de matrimonio civil, y el secularismo militar del nuevo gobierno federal brasileño, contribuyen a la falta de legitimidad. En general, los desastres naturales, el conflicto de la comunidad religiosa y la República secular, y muchos cambios políticos y sociales a finales del siglo 19 inician una serie de conflictos que llevan a una guerra inevitable.

Uno de los grandes cambios a finales del siglo fue la abolición de la esclavitud por parte de la monarquía católica portuguesa en 1888. Este evento tiene un impacto importante sobre los habitantes de Canudos, ya que muchos de los habitantes eran esclavos. La esclavitud en Brasil había sido particularmente cruel ya que al importar esclavos de África, el nivel de mortandad de los esclavos en Brasil en comparación con los Estados Unidos antes de 1860 era un 80% mayor. De acuerdo con el Urban Institute “In the Caribbean, Dutch Guiana and Brazil, the slave death rate was so high and the birth rate so low that they could not sustain their population without importations from Africa. Rates of natural decrease ran as high as 5 percent a year. While the death rate of U.S. slaves was about the same as that of Jamaican slaves, the fertility rate was more than 80 percent higher [...] One of the few things on which historians on various sides of the controversies surrounding slavery are agreed is

that the treatment of slaves was more overworking and brutal in most of Latin America than in the United States” (Sowell and Collins 24). Los habitantes de Canudos identifican a la abolición de la esclavitud con la monarquía y esto establece un nivel de confianza con el depuesto monarca brasileño. Antonio Consejero había escrito en contra de la esclavitud y Levine estima que un 80% de los habitantes de Canudos eran esclavos emancipados. Además, otra parte de la comunidad tenía raíces indígenas y no eran considerados caucásicos.

Sin embargo, un año después de la abolición de la esclavitud un golpe de estado lleva al establecimiento de la república brasileña en 1889 luego del fin de la monarquía portuguesa del Emperador Don Pedro II. Pedro II fue depuesto el 15 de noviembre de 1889 en un golpe de estado organizado por el General Deodoro da Fonseca, quien se convirtió en el primer presidente de facto militar de Brasil. El golpe de estado lleva a mucha discordia a nivel interno ya que existe mucho desacuerdo entre diferentes bandos de oficiales militares. Además, existe mucha desconfianza de cualquier rebelión a lo largo de Brasil como la rebelión de Canudos, que es interpretada como una revolución en contra del gobierno federal militar. Por ejemplo, unos años después del golpe de estado ocurre una rebelión militar de la armada y la marina en contra del régimen del General Deodoro (Revolta da Armada, 1893-94) que crea una crisis política y que lleva a cambios en la cúpula del poder. Los líderes militares temen revueltas internas dentro de las fuerzas armadas y rebeliones externas por parte de los partidarios de la monarquía y la religión.

Los habitantes de Canudos reaccionaron con desconsuelo y desconfianza del nuevo régimen ya que temían que su libertad de religión sería violada y que la esclavitud volvería. Pensaban que la abolición de las ceremonias de matrimonios religiosos y los límites sobre la Iglesia llevarían a más restricciones. Una de las primeras acciones de los líderes militares de la nueva República fue la organización de un censo nacional, al cual se oponía la comunidad de Canudos debido a sospechas de

que el censo serviría para enumerar a la comunidad afro-brasileña para esclavizarla nuevamente. Como en el caso de los cristeros, los habitantes de Canudos eran católicos y se rebelaron en contra de las restricciones seculares. De acuerdo a Lori Madden, la curia católica inicialmente incitó a los pobladores de Canudos para que rechazaran a la República debido a las restricciones religiosas, pero cuando la República se ha establecido, la Iglesia Católica se vuelve en contra de la comunidad de Canudos.

Through their propaganda, the priests convinced the *sertanejos* that the new regime intended to reinstitute slavery of a religious kind and to end religion ("acabar com a religiao") — the new census that was to identify the profession, color, and religion of each citizen convinced the *sertanejos* of this devious intention. After planting the seed in Canudos the clergy turned against this former ally. (66)

Otros relatos sobre Canudos incluyen las narrativas de la Iglesia Católica, que, contradictoriamente, mira a las actividades legas católicas del Consejero, como una herejía en contra de la Iglesia. A pesar de que Antonio Consejero se encargó de reparar iglesias y cementerios, los prelados oficiales lo juzgaron como un riesgo para las relaciones entre la iglesia y el estado. La iglesia Católica envió a dos curas a negociar con los líderes de la población de Canudos en mayo de 1985. Los curas instigaron a los residentes para que abandonaran Canudos y que dejaran de glorificar al Consejero bajo orden de la iglesia. Se instruyó a los pobladores para que abandonaran cualquier fetichismo de las religiones africanas o indígenas del nordeste.

A su vez, otro fraile apoyó a Canudos en contra de los edictos seculares de la República, pero al final la iglesia retiró su apoyo. El Fraile João Evangelista Marciano visitó a Canudos y fomentó el inicio de la guerra y su relato es considerado como el primer ejemplo de propaganda en contra de Canudos sancionado por las autoridades de la Iglesia Católica. El Fraile Marciano intentó dialogar con los canudenses y convencerlos de su "doctrina errada", a pesar de que no encontró violaciones de las enseñanzas de la iglesia. El Consejero no había organizado ninguna actividad religiosa sacrílega y

no había violado las leyes religiosas. Pero como Madden relata: "In a condescending tone the Friar branded Conselheiro's preaching as false and his followers' behavior as offensive to religion and a 'threat to public order'--this catch-phrase would become the justification for armed aggression against the canudenses. Angry over his hostile reception and hasty retreat from the settlement the friar accused Canudos of being a dangerous and armed sect, practicing a 'subversive' doctrine, with thousands of thieves and assassins who were perhaps paid by the Monarchists. Here begins a 'coded switching' of paradigms from the question of religious authority to political conspiracy" (24). Y Leopoldo Bernucci resume de la siguiente forma los esfuerzos oficiales de la Iglesia Católica de negociar con los residentes de Canudos en nombre de la República:

The missions failed, and the priests' published report, ghost-written by another priest who had not been with them, took on an aggressive tone, fanning the flames of hatred against Canudos. The report described a "deplorable situation of fanaticism and anarchy that must cease for the honor of the Brazilian people" (Marciano, p. 19; trans. T. Beebee). Perhaps this explains why in October 1897 not a single protest emerged from the Catholic Church against the decapitations, rapes, and kidnappings that were perpetrated on the population of Canudos. (*Historia de un malentendido* 230)

A la vez los líderes de la República intentaron establecer un sistema secular, eliminando el matrimonio religioso, reemplazándolo con el matrimonio civil. Algo similar ocurre en México, en donde el positivismo secular de finales del siglo 19 contribuyó a los conflictos entre Iglesia y Estado. En el caso de Brasil, este positivismo tuvo una gran influencia sobre los líderes militares sudamericanos quienes se encargaron de limitar el impacto de la iglesia católica. Madden indica que

Lay measures like civil marriage and modern modifications such as the census and taxes are interpreted as manifestations of the evil power announced by Conselheiro's prophecies — the Republic is the antichrist. Here religion is to the *jaguncos* as politics is to the Republicans: an obsession. (177)

Además de estos cambios políticos, la abolición de la esclavitud lleva a un colapso de muchas haciendas que pierden su mano de obra forzada. Muchos esclavos huyen y se resguardan en

comunidades como la de Canudos. Con la abolición de la esclavitud y el surgimiento del gobierno militar secular en Brasil la población de Canudos aumenta dramáticamente.

En general, Antonio el Consejero y sus seguidores consideraban que la República representaba una agresión en contra de la religión y en contra de la monarquía que la comunidad de Canudos favorecía. Al final el estado brasileño se enfrascó en una guerra con la comunidad de Canudos, lo cual requirió cuatro diferentes campañas militares entre 1896 y 1897 y la destrucción final y total de Canudos el 5 de octubre de 1897. Vargas Llosa utiliza dichos eventos como un ejemplo de los conflictos de los países latinoamericanos que se describen a continuación: los conflictos entre la religión contra el secularismo, conservadores contra liberales, el campesinado y los pobres contra las elites urbanas y el militarismo, la historia de los vencidos en contra de la historia oficial.

Sección 2. Vargas Llosa y la dialéctica de conflictos en *La guerra del fin del mundo*

Uno de los principales cronistas de la Guerra de Canudos fue el ingeniero militar y periodista Euclides da Cunha, quien fue un testigo de los eventos, ya que formaba parte de un pelotón de la armada que invadió Canudos en la cuarta y última campaña militar de 1897. E. da Cunha nació en 1866 en el estado de Río de Janeiro, en la comunidad de Santa Rita de Río Negro. Asistió a la escuela militar de Praia Vermelha en Río de Janeiro en donde uno de sus maestros fue Botelho de Magalhães, una influyente figura en la vida de E. da Cunha, particularmente en la academia militar. Magalhães fue uno de los líderes de la academia que ayudó con el golpe de estado para abolir la monarquía portuguesa en 1889, un seguidor de la filosofía de Auguste Comte (1798-1857) e inculcó en E. da Cunha su pasión por la ciencia positivista (Lowe y Stavans 4). Bajo la tutela de Magalhães Cunha mostró su desacuerdo con la monarquía portuguesa y su apoyo al gobierno republicano en

base a los principios positivistas de Comte que privilegian al republicanismo como una evolución natural sobre las monarquías. E. da Cunha fue expulsado de la academia militar al insultar al ministro de guerra imperial al tirar su espada en frente del ministro como afronta a las políticas de la monarquía.

Elizabeth Lowe e Ilan Stavans escriben que Auguste Comte tuvo una influencia importante en la vida temprana de E. da Cunha:

He attended the Colégio Aquino in Rio, where one of his teachers was the republican ideologist Benjamin Constant Botelho de Magalhães, a follower of Auguste Comte and one of the leaders of the movement to depose the emperor and install the First Republic in 1889. It was at the school that E. da Cunha started his political writing, in a youth publication titled *The Democrat*. (4)

La filosofía de Comte tuvo un impacto decisivo sobre E. da Cunha y en particular sobre *Os Sertões* (1902), el cual se convierte en uno de los clásicos positivistas de la literatura brasileña, considerado como el *Facundo* de Brasil, una narrativa que describe la dicotomía de civilización y barbarie.

Domingo Faustino Sarmiento publicó *Facundo: Civilización y Barbarie* en 1845 en Buenos Aires. La obra de Sarmiento trata sobre Juan Facundo Quiroga, un gaucho que aterrorizó las provincias de Argentina en los 1820s y 1830s. En parte, Sarmiento escribe su obra para denunciar la tiranía del dictador argentino Juan Manuel de Rosas y la obra compara a las áreas rurales con la barbarie y a las regiones urbanas con la civilización. Sarmiento es tanto un personaje y el narrador de la obra que incluye datos geográficos, antropológicos e históricos.

De igual manera, E. da Cunha en *Os Sertões* usa la misma analogía de las urbes civilizadas en contra de las áreas rurales que representan el barbarismo. Como Sarmiento, es el narrador y un personaje de la obra. Y de la misma forma en que Sarmiento incorpora la historia, geografía y antropología en *Facundo*, E. da Cunha incluye extensos datos pseudo-científicos sobre geología, antropología e historia en *Os Sertões*.

Es importante notar que E. da Cunha escribe *Os Sertões* luego de haber pasado tan solo dos meses con las tropas de la armada de Brasil luchando en contra de la comunidad de Canudos. Le toma cinco años escribir la obra completa y menos de un tercio de *Os Sertões* trata sobre la batalla, mientras que el resto de la obra tiene que ver con el medio ambiente del Sertón y con investigaciones relacionadas con los habitantes de Canudos. Sorprendió a los lectores que con tan poca experiencia en el campo de batalla, E. da Cunha haya decidido escribir una extensa obra precisamente sobre la situación de Canudos.

Lori Madden escribe que E. da Cunha crea una dicotomía entre las etnias mixtas en el noreste de Brasil en contraste con la genealogía caucásica que prevalece en las grandes ciudades del litoral como Rio de Janeiro:

In E. da Cunha's positivistic account, *Os Sertões*, the *sertaneios* were products of their physical environment and their race—examples of atavism. According to the anthropological analysis, Conselheiro and his followers were religious fanatics involved in a messianic movement awaiting the apocalypse. E. da Cunha's *Os Sertões* rationalizes the fratricide as an inevitable result of the dichotomization of the cultures of the interior and the littoral, and as a problem of miscegenation. The social sciences analyze the phenomenon as a messianic and millenarian movement (117).

Al terminar de leer *Os Sertões* es evidente que la narrativa pseudo científica, histórica y literaria de E. da Cunha reúne una compleja y diversa acumulación de ideas y representa el cruce entre varios puntos de vista controversiales. Barbara Celarent arguye que *Os Sertões* representa

... a framework of Positivism, progressivism, and race science, but at the same time torn by multiple ambivalences, E. da Cunha portrayed the events as a tragic encounter between atavistic barbarism and modern civilization, a confrontation in which civilization itself reverted to barbarism. Revisionists would later see Canudos as a peaceful commune destroyed by rapacious elites angry at the desertion of their laborers. Still others would treat the Counselor as an ultraconservative Catholic, with the reforming Church hierarchy as the villain of the piece. Others still would locate the Canudos affair within interregional or republican-versus-monarchist politics. But all of this revisionism responded first and foremost to the book of E. da Cunha. The book ordained that one discussed Brazil by discussing Canudos. (52)

Es curioso notar que E. da Cunha indica que sus objetivos originales al escribir *Os Sertões* cambiaron para cuando termina de escribir, lo que resultó ser un trabajo diferente al que se había imaginado. E. da Cunha inicia la obra con la meta de presentar una versión descriptiva de los eventos desde el punto de vista militar. Pero termina la obra reconociendo la valentía y fortaleza de los *sertanejos*. Quizás la mejor indicación de este cambio se puede vislumbrar al leer las últimas oraciones de *Os Sertões* que terminan el libro de forma enigmática y ambigua, ya que E. da Cunha parece culpar a la República de un genocidio y no necesariamente a los habitantes de Canudos, todos los cuales han sido exterminados y literalmente dinamitados fuera de la existencia. E. da Cunha concluye el libro con un capítulo que se titula "Dos Líneas" y que en realidad solo contiene una oración que dice: "É que ainda não existe um Maudsley para as loucuras e os crimes das nacionalidades" [en inglés: "It is truly regrettable that in these times we do not have a Maudsley, who knew the difference between good sense and insanity, to prevent nations from committing acts of madness and crimes against humanity."] (430). Maudsley era un psiquiatra inglés quien consideraba que las diferencias raciales y deficiencias mentales eran la causa de problemas socioeconómicos y en cierto aspecto favorecía la frenología, o el uso de cráneos para medir la insuficiencia mental. Es posible que E. da Cunha esté culpando al estado brasileño y al sistema de salud mental a nivel mundial que no puede prevenir guerras y conflictos civiles. El escritor brasileño parece indicar que no se han creado sistemas para prevenir los crímenes contra la humanidad.

Lo que resulta contradictorio en *Os Sertões* es que a medida que E. da Cunha relata los detalles sobre cómo vive la población de Canudos aumenta su admiración por los residentes quienes han sobrevivido a la esclavitud, la pobreza, los desastres naturales y a los grandes cambios climáticos y políticos de la región. La comunidad de Canudos lo sorprende debido a su capacidad de resistir los empujones y achaques de la naturaleza y de un injusto y desigual sistema socioeconómico. E. da

Cunha parece decir que la Guerra de Canudos ocurre porque el estado no pudo reconocer la forma de relacionarse con la comunidad de Canudos. El estado y la elite urbana costera de Rio de Janeiro parecen culpar a la comunidad de Canudos de demencia religiosa; sin embargo, es posible que si hubieran entendido la formación orgánica de la comunidad, compuesta de esclavos emancipados, personas con expectativas de reforma agraria y campesinos pobres, el estado tal vez pudo haber reconocido el buen sentido de comunicarse con los líderes para intentar evitar la masacre.

Para Vargas Llosa, Canudos ha sido borrado y deformado por E. da Cunha y es importante novelizar los eventos usando el arquetipo apocalíptico para re-escribir la historia. Las obras apocalípticas utilizan símbolos literarios e históricos para presentar de forma codificada una nueva interpretación de la verdad y la realidad. De esta manera, *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa se escribe en claro contraste con la obra de E. da Cunha y otros cronistas militares, sociales y académicos. Para Vargas Llosa la historia de Canudos refleja la perpetua crisis cíclica y apocalíptica de América Latina marcada por la dialéctica de liberales en contra de conservadores, la modernidad en contra de la tradición, religión en contra de secularismo, áreas rurales en contra de regiones urbanas, guerras civiles, militarismo, conflicto social. Estos conflictos se repiten de forma continua en diferentes países desde la Conquista hasta el siglo 21.¹⁸ Madden reconoce este aspecto en la novela de Vargas Llosa y señala que aunque el novelista peruano escribe sobre los eventos del siglo 19 en el pasado de Brasil, en cierta forma está criticando no solo los fanatismos del pasado, sino los problemas políticos del siglo 20 en América Latina. En un intento por cuestionar la representación histórica de Canudos, Vargas Llosa se sumerge en una investigación minuciosa de los eventos en

¹⁸ En cierto aspecto Vargas Llosa se ve influido por la filosofía de Nietzsche, quien escribe que se pueden notar una serie de ciclos de destrucción y creación. Estos ciclos forman parte de la interpretación apocalíptica del mundo por parte de Vargas Llosa y Nietzsche. América Latina, por ende, parece no cambiar a pesar del paso del tiempo, porque las mismas crisis y conflictos se siguen repitiendo con los años a través de la region.

archivos primarios en Brasil por un período de dos años. Por lo tanto, la bibliografía que informa la novela es extensa e incluye en primer lugar a *Os Sertões*, otras novelas y numerosos reportajes periodísticos y crónicas militares.

Tanto Leopoldo Bernucci como Lori Madden han rastreado las fuentes de *La guerra del fin del mundo* y han compilado un detallado catálogo de la literatura histórica relacionada con los eventos de Canudos en las ciencias sociales, la antropología, sociología y la ficción. Como lo ha documentado Bernucci, Vargas Llosa inicialmente planeaba hacer un guion para una película en vez de escribir la novela. Bernucci encontró dos guiones de Vargas Llosa en la biblioteca de la Universidad de Princeton en Nueva Jersey que demuestran el tono claramente apocalíptico que tomaría la novela, ya que se refiere a la República como el gran Can del Apocalipsis y a los soldados de la República como “los perros del Apocalipsis”. Se incluyen numerosas escenas comparando a los pobladores de Canudos con los sobrevivientes del fin del mundo al final del Nuevo Testamento.

Bernucci escribe que los eventos de Canudos son de tal complejidad que Vargas Llosa tuvo dificultad al capturarlos en un nuevo medio—el cine—con el cual el peruano no tiene tanta experiencia como la tiene con la novela. De hecho, Vargas Llosa declara en una entrevista que los eventos de Canudos no se pueden aprehender a pesar de la vasta bibliografía (Lizano 66). Contienen en sí ambigüedades y conflictos que son difíciles de resolver hasta el día de hoy. De acuerdo con Vargas Llosa en una entrevista registrada en la revista *Escandalar* (citada en Lizano 66):

La rebelión es una ocurrencia sobre la cual hay un libro espléndido como *Os Sertões* y una bibliografía enorme sobre los aspectos militares, sociológicos y literarios. Pero al mismo tiempo, es una ocurrencia muy secreta, muy legendaria y ambigua, porque la única cosa que se conoce objetivamente es la historia oficial, eso es, desde el punto de vista de las fuerzas que destruyeron y acabaron con la rebelión. La perspectiva de los vencidos es totalmente desconocida. En primer lugar, porque no hubo testigos para escribirla. La versión que otros dieron es totalmente subjetiva y deformada. (84)

De esta manera, *La guerra del fin del mundo* se ha convertido también en una exploración de la oposición de realidades, leyes y verdades en donde el novelista peruano incorpora una completa multiplicidad de puntos de vista. Los autores de la vasta bibliografía se convierten en personajes en la novela que debaten los unos en contra de los otros. Por ejemplo, el Coronel Neri aparece como un militar que arguye que los pobladores de Canudos son inferiores y que su raza no es suficiente para explicar su propensión a la violencia. Pero las acciones estratégicas e inteligentes de los canudenses delatan que Neri está equivocado. E. da Cunha mismo se convierte en el periodista miope que en su ceguera no puede ver claramente lo que ocurre a su alrededor. El Barón de Cañabrava aparece como un símbolo de la elite agraria. El Barón es un terrateniente de la zona que es partidario de la oposición monarquista y quien mantiene alianzas contradictorias con Canudos y con los militares para sobrevivir. En la presentación polivalente y compleja de todos estos personajes que tienen diferentes puntos de vista históricos, Vargas Llosa crea una nueva realidad a través de la ficción.

De hecho, Vargas Llosa ha escrito de forma extensa sobre el conflicto entre realidad y ficción, la historia versus la novela. En *La verdad de las mentiras*, por ejemplo, una amplia meditación sobre la ficción, Vargas Llosa escribe sobre las oposiciones entre la novela y los hechos en obras como *La guerra del fin del mundo*. El peruano arguye que la ficción juega un papel importante en la representación de eventos históricos porque se ha perdido la fe en la objetividad de los historiadores oficiales. De acuerdo con Vargas Llosa:

La ficción es el resultado de un arte de sociedades en donde la fe está experimentando una crisis, en donde hay una necesidad de creer en algo, donde una visión unitaria ha sido substituida por una visión quebrada o por una descreencia del mundo... Es el básico y cíclico dilema del combate en dos frentes (ficción e historia) al filo de los hechos, en donde hay, en realidad, una lucha: contra el horror de la dictadura ideológica, sistemas de un solo partido, censura, dogma y crímenes justificados con el rescate de la historia. (7)

Al perderse la fe en la objetividad de los historiadores oficiales, la ficción proporciona un punto de vista alternativo. Vargas Llosa arguye que existe una lucha “al filo de los hechos” porque quien controla el poder, controla la narración y la historia de los eventos. En el caso de Canudos no existen testigos entre los *sertanejos* que hayan dejado su testimonio a pesar de que hasta 30,000 personas con sus propias perspectivas y conocimiento de la situación, llegaron a vivir a Canudos.

Para tratar con la casi completa ausencia del punto de vista de los residentes de Canudos, Vargas Llosa crea a personajes, en base a sus investigaciones en archivos y bibliotecas, tomando en cuenta algunos fragmentos secundarios de testimonios. Las fuentes de Vargas Llosa han sido meticulosamente rastreadas por Bernuci en *Historia de un malentendido*. Estas fuentes incluyen a la extensa literatura de cordel de Brasil relacionada con las tradiciones medievales de Europa, como lo ha documentado de forma notable Bernucci. Vargas Llosa se entera de que la Biblia y en particular el Libro del Apocalipsis se ha transmitido de forma oral por centenares de años. Historias medievales europeas como las de Roberto el Diablo también forman parte de esta tradición oral. Además, para rescatar las historias orales de Canudos Vargas Llosa rastrea los pocos escritos dejados por Antonio Consejero mismo y realiza entrevistas orales con los habitantes nordestinos cuyos ancestros murieron en la batalla. En base a una de estas entrevistas Vargas Llosa introduce al personaje de una viejecita que concluye la monumental novela diciendo que el Consejero, como Jesús o los sobrevivientes del Apocalipsis subió al cielo y que aún está con vida. También observamos cómo Vargas Llosa introduce al personaje conocido como el León de Natuba quien narra y registra los eventos desde el punto de vista del Consejero. Al final, este manuscrito se pierde. Se puede especular que la novela de Vargas Llosa sirve como una reconstrucción parcial de la narrativa del León de Natuba.

1) Intertextualidad de la Guerra del Fin del Mundo con el Libro de Revelación

Además de usar una serie de investigaciones históricas detalladas para darle vida a los residentes de Canudos, es importante notar que Vargas Llosa apela a la autoridad de la Biblia para relatar la historia desde una perspectiva que comparte una clara intertextualidad con las Sagradas Escrituras en su estilo y en su contenido. De acuerdo con Leopoldo Bernucci, en su análisis sobre *La guerra del fin del mundo*, “para todos los efectos, la intertextualidad comprende las relaciones implícitas y explícitas que hay entre la novela estudiada y otros textos” (10). Bernucci escribe que la Biblia es la fuente más importante y no estudiada:

Entre la gran variedad de textos que Mario Vargas Llosa selecciona para la elaboración intertextual de *La guerra del fin del mundo*, uno de ellos se destaca por su inventiva poética y su importancia estructural: la Biblia [...] Con excepción de unas pocas menciones lo que se ha dicho hasta ahora necesita, en definitiva, un examen más detenido (11)

De acuerdo con Leopoldo Bernucci, “para todos los efectos, la intertextualidad comprende las relaciones implícitas y explícitas que hay entre la novela estudiada y otros textos” (10). Para una definición más extensa del concepto de intertextualidad, ver la nota al pie número 4 del primer capítulo, en donde se presenta la definición de Kristeva y Saussure. De esta manera, *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa mantiene esta importante relación intertextual no solo con la Biblia en general, sino en particular con el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento, el cual se encuentra intrínsecamente vinculado—como se ha documentado extensamente en la exégesis bíblica a lo largo de varios milenios—con las sagradas escrituras del Antiguo Testamento. En primer lugar, Vargas Llosa imita el modelo bíblico al utilizar figuras y símbolos del Libro de Revelación como el Mesías, y los cuatro caballos del Apocalipsis. Por ejemplo, los cuatro caballos se mencionan a partir de la página 86 cuando Vargas Llosa escribe que el tren que carga a algunos de los habitantes de Canudos es “tirado por cuatro caballos”. Luego, los cuatro caballos del Apocalipsis se vinculan claramente

con las cuatro campañas militares que destruyen a Canudos, en la página 310. Aquí, el Consejero y su escriba, el León de Natuba, describen cómo los primeros tres fuegos, (representativos simbólicamente de los primeros tres caballos del Apocalipsis: la guerra, el hambre, y la conquista) llevarán al cuarto y último fuego (el cuarto caballo del Apocalipsis, que representa la muerte). También encontramos la descripción del Consejero del caballo blanco de uno de los líderes militares de la República, Moreira César, en la página 287. El Consejero relaciona al caballo blanco directamente con el Libro del Apocalipsis en la Biblia e intuye que el caballo de Moreira César representa el militarismo, la guerra y la Conquista: “¿no estaba escrito en el Apocalipsis que vendría y que su jinete llevaría un arco y una corona para vencer y conquistar?”

En segundo lugar Vargas Llosa presenta profecías al inicio de su novela que se cumplen en la segunda parte de la narrativa. En cierto aspecto, los eventos de la primera parte prefiguran lo que ocurre en la segunda parte, tal y como el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento mantienen un diálogo el uno con el otro.

Intertextualidad Bíblica: la figura de Auerbach y la profecía

Eric Auerbach en *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental* escribe sobre la importancia de la prefiguración literaria o figuración profética en los grandes textos como la Biblia, la *Odisea* de Homero, *Don Quijote* de Cervantes, la *Chanson de Roland*, *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais, el *Decamerón* de Bocaccio, entre otros. La función de este eco—en donde lo que se predice al inicio, se cumple o corrobora al final y su vínculo con la historia—es importante en *La guerra del fin del mundo*, y las teorías críticas de Eric Auerbach pueden ayudar a contextualizar este proceso. Auerbach escribe que el concepto de la “figura” se refiere a eventos o personajes históricos que presagian el advenimiento de este mismo evento o personaje en obras

literarias como la Biblia. Esta prefiguración ocurre dentro y fuera del texto literario, como referencia diegética y extradiegética. Por ejemplo, Auerbach arguye que la figura de Moisés y la tierra prometida presentada en el Antiguo Testamento prefigura la llegada del Mesías en la figura de Jesús y la tierra prometida espiritual en el Nuevo Testamento, pero que tanto Moisés como Jesús representan la realidad histórica representada en textos sagrados de Occidente. Tomando este ejemplo de Moisés y Jesús, David Dawson describe el análisis de Auerbach de la siguiente manera: “Moses and Christ are two historically real persons from different periods of time. [...] Moses and Christ are understood figurally; Moses is understood to be prophesying Christ; and Christ is understood to be the fulfillment of Moses as prophetic figura” (93).

Auerbach combina el Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento a través de un proceso de analogías complejas vinculadas por medio de la historia y la narrativa de las sagradas escrituras. En su ensayo “Figura” de 1938 y en los primeros capítulos de *Mimesis*, Auerbach escribe que Adán y Eva pueden representar una figura de Jesús y la Iglesia, ya que Eva es sacada del costado de Adán y la Iglesia nace de la sangre de Cristo cuando Jesús está herido en su costado en la cruz. Abraham y su único hijo, Isaac, también representa la “figura” de Dios y Jesús, su único hijo a ser sacrificado, de acuerdo con Auerbach. Este análisis tiene su base en la exegesis de los textos judíos y cristianos que data de las lecturas alegóricas medievales de la escuela judía de Alejandría en Egipto y la escuela palestina y de los exegetas cristianos como Tertuliano (Auerbach 143).

Para Auerbach esta relación entre el Viejo y el Nuevo Testamento está ligada a la realidad y a la historia tanto de la cultura judía como la cristiana y para subrayar este punto compara a la Biblia con la *Odisea* de Homero. Auerbach subraya que la Biblia crea un complejo sistema literario que es aún más convincente que la representación de la realidad en la *Odisea*. En otras palabras, la Biblia

gana la autoridad de escritura sagrada al declarar que todas las historias presentadas son la historia verdadera del mundo.

The Bible's claim to truth is not only far more urgent than Homer's, it is tyrannical—it excludes all other claims. The world of the Scripture stories is not satisfied with claiming to be a historically true reality—it insists that it is the only real world, is destined for autocracy. The claim of the Old Testament stories to represent universal history, their insistent relation—a relation constantly redefined by conflicts—to a single and hidden God, who yet shows himself and who guides universal history by promise and exaction, gives these stories an entirely different perspective from any the Homeric poems can possess. (23)

Es importante notar también el análisis de Avihu Zakai y David Weinstein en su artículo “Erich Auerbach and His *Figura*: An Apology for the Old Testament in an Age of Aryan Philology” en donde los autores arguyen que el filólogo alemán estaba tratando de rescatar el vínculo y valor de los textos sagrados judíos y su relación con los textos cristianos del Nuevo Testamento. Para Zakai y Weinstein, Auerbach trata de rescatar el Antiguo Testamento de la censura Nazi que intenta borrar el pasado judío. Yo sugiero que igual que Auerbach, los novelistas latinoamericanos que escriben narrativas históricas tratan de rescatar una versión del pasado que subvierte la ideología oficial.

De igual manera, Vargas Llosa intenta ganar autoridad ante la historia oficial de Canudos pero también ante los intelectuales que apoyan a Fidel Castro. Así como Vargas Llosa subvierte la historia oficial de Canudos y de la misma manera en que Rulfo subvierte la historia oficial que presenta a la Revolución Mexicana como un triunfo glorioso, Auerbach subvierte la historiografía y censura Nazi para rescatar el valor de la literatura judía. Zakai y Weinstein escriben que

Auerbach's goal in writing *Figura* and *Mimesis* was the rejection of Aryan philology and Nazi barbarism, based on racism, chauvinism and the mythologies of Blood, Volk and Soil, which eliminated the Old Testament from the Christian canon and hence from European culture and civilization. (77)

Se puede afirmar que las novelas de Vargas Llosa y de Rulfo (*La guerra del fin del mundo* y *Pedro Páramo*) representan un intento por rescatar y reinterpretar la historia y el pasado nacional. Las dos

novelas establecen vínculos con eventos históricos que se pueden corroborar y a su vez crean eslabones con textos sagrados como la Biblia y el Libro de Revelación. Por ejemplo, al conectar la figura del Consejero, el líder religioso de la comunidad de Canudos, Vargas Llosa enlaza al Consejero con Jesús y con Moisés. Vargas Llosa crea una nueva realidad en base a la figura del Mesías en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento, en particular el Libro de Revelación como se presenta a continuación. A nivel histórico, Vargas Llosa también escribe contra los intelectuales aliados con Fidel Castro durante los años de la década de los 1970. Por ende, la novela juega un papel múltiple como fuente literaria iconoclasta que se opone a los puntos de vista “oficiales”.

Intertextualidad Bíblica: Profecías bíblicas en *La guerra del fin del mundo*

Vargas Llosa crea un complejo sistema de profecías en *La guerra del fin del mundo* que se presentan al inicio de la novela y que se cumplen en la segunda parte de la novela, pero que también se encuentran vinculadas con profecías en la Biblia. Las profecías son hechas por el narrador omnisciente quien parafrasea las palabras de Antonio Consejero. Personajes como el León de Natuba, quien es el cronista del Consejero que escribe todo lo que dice, también captura estas profecías y su cumplimiento más tarde en la obra.

Desde el inicio de la novela de Vargas Llosa leemos cómo los pordioseros, los vaqueros del sertón, e inclusive los ladrones y bandoleros escuchan las prédicas y profecías del Consejero. Ya desde la página 17 de *La guerra del fin del mundo* también se establece la semejanza ineludible que existe entre las profecías del Consejero y las palabras del narrador en el Libro de Revelación en el Nuevo Testamento. Al inicio de la novela el Consejero dice:

En 1896 un millar de rebaños correrían de la playa hacia el sertón y el mar se volvería sertón y el sertón mar. En 1897 el desierto se cubriría de pasto, pastores y rebaños se mezclarían y a partir de entonces habría un solo rebaño y un solo pastor. En 1898 aumentarían los sombreros y disminuirían las cabezas y en 1899 los ríos se tornarían rojos y un planeta nuevo habría un solo rebaño y un solo pastor. En 1898 aumentarían los sombreros y disminuirían las cabezas y en 1899 los ríos se tornarían rojos y un planeta nuevo cruzaría el espacio... y en 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. (17)

Estas predicciones se relacionan con los eventos actuales que ocurrieron en Brasil, en donde ocurre una gran sequía que resulta en la muerte de cientos de miles de habitantes del Sertón en Brasil.

Además, Canudos es destruido entre 1896 y 1897. En cierto aspecto estas profecías también “predicen” lo que ocurren en América Latina, ya que se puede observar que los desastres naturales, el caos político representado por el militarismo y la fragmentaria sucesión gubernamental, el caudillismo y la gran pobreza de América Latina, así como el conflicto civil, siguen siendo la realidad de la región aún en el siglo 21.

Mientras tanto, en la segunda parte de la novela todas las predicciones del Consejero comienzan a cumplirse y las profecías inspiran a sus seguidores.

Las profecías empezaban a ser realidad, las palabras hechos. El anuncio tuvo un efecto efervescente, puso en acción a viejos, jóvenes, hombres, mujeres. Las escopetas y carabinas, los fusiles de chispa que debían ser cebados por el caño fueron inmediatamente empuñados y colocadas todas las balas en las cartucheras, a la vez que en los cinturones aparecían como por ensalmo facas y cuchillos y en las manos hoces, machetes, lanzas, punzones, hondas y ballestas de cacería, palos, piedras. (376)

Los cuatro caballos del Apocalipsis, los cuatro incendios y las cuatro campañas militares

Otro aspecto que vincula la obra de Vargas Llosa con el Libro de Revelación—en base al concepto de *figura* de Auerbach—es el símbolo de los caballos del Apocalipsis, y el fuego infernal como profecía de las cuatro campañas militares en contra de Canudos. El León de Natuba, quien

sirve como el “apóstol” simbólico quien escribe el “evangelio” de Canudos, confirma la profecía que el Consejero había hecho desde el principio de la novela relacionada con los cuatro incendios y los cuatro caballos del Apocalipsis. Cerca del inicio de la obra, el Consejero predice que ocurrirán grandes incendios en Canudos y que él se encargará de apagar los primeros tres, pero el cuarto estará fuera de su alcance: "Habrán cuatro incendios. Los tres primeros los apagaré yo y el cuarto lo pondré en mano del buen Jesús" (152). El Consejero predice las cuatro expediciones que serán enviadas contra Canudos. El visionario líder predice con exactitud profética que logrará derrocar las primeras tres expediciones, pero que la cuarta será irremontable. El León de Natuba, más de 300 páginas después, logra descifrar la predicción acertada del Consejero:

El humo es tan denso que el León de Natuba comienza a toser, a la vez que esa mente activa, creativa, funcionante, recuerda algo que el Consejero dijo alguna vez, que él escribió y que debe de estar también carbonizándose en los cuadernos del Santuario: «Habrán tres fuegos. Los tres primeros los apagaré y el cuarto se lo ofreceré al Buen Jesús». Dice fuerte, ahogándose: «¿Es éste el cuarto fuego, es éste el último fuego?». [...] “¿Y el Consejero, León?”. [...] —Subió —tose el León de Natuba—. Se lo llevaron los ángeles.” (513)

El caballo blanco militar

El símbolo del caballo blanco como representación del militarismo triunfante en el Apocalipsis juega un papel importante en *La guerra del fin del mundo* como representación de las fuerzas armadas de la República de Brasil. Se encuentra ésta clara alusión al Apocalipsis del Nuevo Testamento en la página 287 de la novela, en donde el Consejero explica ante una muchedumbre el significado del caballo blanco de Moreira César, uno de los principales generales de la República Federal de Brasil.

El Consejero explicó que el caballo blanco del Corta-pescuezos no era novedad para el creyente, pues ¿no estaba escrito en el Apocalipsis que vendría y que su jinete llevaría un arco y una corona para vencer y conquistar? Pero sus conquistas cesarían a las puertas de Belo Monte por intercesión de la Señora. (287)

Por otra parte, H.T. Andrews arguye que aunque algunos exegetas miran en el caballo blanco a una figura vengativa de Cristo, el caballo blanco en libro de Revelación en el Nuevo Testamento no puede ser un símbolo de Cristo: "Una visión del Cristo victorioso sería inapropiada ya que sería inconsistente al principio del Apocalipsis tener esta visión del triunfo rodeada por la matanza, el hambre y la muerte. Entonces, debemos considerar al caballo blanco como simbolismo de la 'conquista' o del 'militarismo triunfante'" (287). El caballo blanco de Moreira Cesar es una clara alusión al Apocalipsis tanto como una visión ominosa del triunfo final de los militares en la cuarta expedición que aplasta militarmente a Canudos, aunque la expedición misma de Moreira Cesar haya resultado ser un total fracaso. Es interesante notar que el militarismo triunfante es uno de los componentes de la Biblia necesarios para llegar a los mil años del milenio (milenarismo) que llevan al cumplimiento final de las profecías y de la segunda venida de Jesucristo.

La República Federal de Brasil y el Can

Uno de los símbolos más importantes usados por Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo* y que vincula a la novela con el Libro de Revelación es el de los perros rabiosos del Apocalipsis, que se comparan en numerosas ocasiones con la República de Brasil y las fuerzas militares. En las páginas 430 y 431 el periodista miope y el Barón de Caña Brava se encuentran discutiendo el evento de Canudos y el periodista miope hace una alusión a los perros del Apocalipsis, y a su presencia en Canudos: "Lo de los perros era una historia aparte. Tanta carne humana, tanto banquete de cadáver, los meses del cerco, los volvieron feroces, igual a lobos y hienas. Surgieron manadas de perros carniceros que entraban a Canudos, y, sin duda, al campamento de los sitiadores, en busca de alimento humano" (430). A través del símbolo del can y la violencia desatada por las fuerzas armadas en Canudos, Vargas Llosa parece hacer referencia a las últimas secciones de *Os*

Sertões en donde E. da Cunha lamenta los crímenes en contra de la humanidad. El novelista peruano parece sugerir que las fuerzas armadas se sobrepasaron en su reacción en contra de Canudos y que sus acciones resultaron en un nivel de violencia que no era necesario.

En otro pasaje leemos sobre los perros que avanzan en manadas como seres infernales: “— ¿No eran esas manadas el cumplimiento de las profecías, los seres infernales del Apocalipsis? — masculló el periodista miope, cogiéndose el estómago—. Alguien debió decirles que el Beatito tenía un horror especial a los perros, mejor dicho al Perro, el Mal encarnado. Lo pondrían frente a una jauría rabiosa, sin duda, y, ante la amenaza de ser llevado en pedazos al infierno por los mensajeros del Can, los guio al lugar donde lo habían enterrado” (430). Otra vez el periodista miope, quien representa a E. da Cunha, se lamenta de la gran violencia desatada por los perros que representan al “Mal encarnado”. La República, entonces, es percibida como una entidad infernal que no se puede controlar.

En el Libro de Revelación se hace referencia a los perros y se compara con el can destructor a todos aquellos idólatras que mienten. De esta manera, Vargas Llosa establece un vínculo entre los perros del Apocalipsis, la República federal de Brasil, a la cual se refiere como el Can, y el demonio: “Mas los perros estarán fuera, y los hechiceros, los fornicarios, los homicidas, los idólatras, y todo aquel que ama y hace mentira.” (Revelación 22:15)

El símbolo del can ocurre en numerosas ocasiones (más de veinte veces) en la novela de Vargas Llosa y juega un papel importante ya que sirve para deshumanizar a la República y lo que ésta representa como entidad secular en contra de los creyentes y desposeídos de Canudos, quienes buscan mejorar su condición espiritual pero también su situación material por medio de acceso a la tierra y al sustento básico. Por ejemplo, Vargas Llosa escribe que “el Consejero, durante el alto nocturno, les hablaba del pecado, de las vilezas del Can o de la bondad de la Virgen.” (14) Más

adelante leemos como el Consejero “Hablabo del Diablob, precisamente, al que llamaba Lucifer, Perro, Can y Belcebú, de las catástrofes y crímenes que causaba en el mundo y de lo que debían hacer los hombres que querían salvarse.” (21) En otra sección leemos cómo el Can representa la maldad del mundo y el Consejero predica la necesidad de construir una nueva arca como Noé: “Le oyeron decir que el Can debía estar de fiesta, le oyeron decir que había llegado el momento de echar raíces y de construir un Templo que fuera, en el fin del mundo, lo que había sido en el principio el Arca de Noé.” (25) En otra sección se asocia al Can con el Anticristo: “Rezaban antes y después de los consejos y hacían procesiones entre las viviendas a medio hacer y los refugios de trapos y tablas donde dormían, y en la noche sertanera se los oía vitorear a la Virgen y al Buen Jesús y dar mueras al Can y al Anticristo.” (32).

En otro pasaje, Vargas Llosa escribe que el Consejero describe al infierno como la morada del Perro y se comunica con los trabajadores que incluyen vaqueros y peones. Toda la población se ve conmovida por las palabras del predicador quien usa un lenguaje alegórico para comparar a la república federal con el Can del Libro de Revelación. A través de las palabras del Consejero, Vargas Llosa asocia a la República con el infierno y los perros del Apocalipsis:

Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo. Los vaqueros y los peones del interior lo escuchaban en silencio, intrigados, atemorizados, conmovidos, y así lo escuchaban los esclavos y los libertos de los ingenios del litoral y las mujeres y los padres y los hijos de unos y de otras. (10)

En general, Vargas Llosa asocia a los perros del Apocalipsis con el Anticristo el cual se ve representado por la República Federal Brasileira, en particular a través de la voz del Consejero quien habla a la congregación de Canudos: “Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de

semblante inofensivo” (16). Luego el Consejero indica que la República, el Gran Perro del Apocalipsis, los intentaría seducir: “Que si querían salvar el alma debían prepararse para las contiendas que se librarían cuando los demonios del Anticristo —que sería el Perro mismo venido a la tierra a reclutar prosélitos” (28). El Perro es un símbolo de la barbarie y del descontrol. Por medio del discurso del Consejero Vargas Llosa invierte el argumento de los militares y de las élites urbanas de Brasil quienes indicaron en numerosas ocasiones que los residentes de Canudos representaban la barbarie y la República la civilización. En este caso, la República y las fuerzas armadas representan al mal, a los crímenes en contra de la humanidad, el descontrol del estado empeñado en desatar la violencia a través de cuatro campañas militares que incrementan en su destrucción progresiva.

Canudos como Nueva Jerusalén

Continuando con las figuras y analogías bíblicas y apocalípticas que Vargas Llosa formula a través de toda la novela, vemos ya desde la página 11 la similitud inevitable que el escritor peruano establece entre Belo Monte y Jerusalén. Aquí es importante aclarar que estas relaciones son establecidas por el novelista peruano en base a un librito religioso que dejó escrito Antonio Consejero con el título de “Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens” (Levine 280). De acuerdo con Levine es un libro de oraciones religiosas que pudo haber sido escrito por un personaje histórico conocido como el León de Natuba que sirve de escriba de Antonio Consejero y quien es un personaje en la novela de Vargas-Llosa. También, el novelista peruano usa la representación de Antonio Consejero en *Os Sertões* y la obra del escocés Cunninghame Graham, *A Brazilian Mystic: Being the Life and Miracles of Antonio Conselheiro* (1920). Estos documentos indican que Antonio Consejero no dejó mucho escrito. Sin embargo, Levine indica que existe evidencia de que el Consejero tenía amplio conocimiento de la Biblia y del Libro de Revelación y que al fundar Belo Monte y Canudos, el Consejero se vio guiado

por su educación religiosa y establece un vínculo entre Canudos y la Nueva Jerusalén del Libro del Apocalipsis. Por su parte, Vargas Llosa utiliza esta documentación para crear el personaje ficticio del Consejero. Este personaje ficticio hace constantes alusiones entre la actual situación de Canudos con la situación de Belo Monte y Jerusalén cerca de su final y de la crucifixión de Cristo.

El Consejero fue, como siempre, a lo esencial. Habló de la transubstanciación, del Padre y del Hijo que eran dos y uno, y tres y uno con el Divino Espíritu Santo y, para que lo oscuro fuera claro, explicó que Belo Monte podía ser, también, Jerusalén. Con su dedo índice mostró, en la dirección de la Favela, el Huerto de los Olivos, donde el Hijo había pasado la noche atroz de la traición de Judas. (110)

Aquí está presente, también, la cualidad profética del Consejero ficticio. De cierta forma predice "la noche atroz de la traición de Judas" cuando el Beatito lo traiciona al final de la novela al indicarle a los militares dónde está enterrado el cuerpo del profeta. De esta manera Vargas Llosa crea una serie de ecos y figuras que existen entre la novela y la Biblia.

A la misma vez que el Consejero y Canudos mantienen relaciones con los eventos históricos, las profecías establecen relaciones con la Biblia y el Libro del Apocalipsis. Por ejemplo, la predicción para 1896 es paralela a la primera trompeta que anuncia que una montaña cae en el mar en la Revelación de Juan (Rev. VIII, 7). En las palabras del Consejero, el mar se volverá sertón, y el sertón (la montaña de dimensiones gigantescas en el Apocalipsis) se volverá agua. La visión de 1898 es paralela a la primera trompeta en el Libro de Revelación que anuncia fuego y calor infernal (Rev. VIII, 7). La profecía para 1899 es equivalente a la tercer trompeta del Libro de Revelación que dice que el mar se volverá rojo debido a la contaminación causada por un meteoro (Rev. VIII, 10). Y, finalmente, la predicción para 1900 es semejante a la cuarta trompeta en el Libro de Revelación que anuncia un eclipse parcial de todos los cuerpos celestes (Rev. VIII, 12).

El cuadro abajo muestra en la primera columna las profecías que se hacen en la primera parte de *La guerra del fin mundo*. La segunda columna indica cómo se cumplen las profecías en secciones subsiguientes. Y la tercera columna detalla la relación de estas profecías con la Biblia, tomando en cuenta la “figura” de Auerbach.

Cuadro IV. Profecías hechas en la primera parte de *La guerra del fin del mundo* que se cumplen en la segunda parte

Profecías hechas en primera parte de la novela	Profecías que se cumplen en la segunda parte de la novela	Relación con el Libro de Revelación
<u><i>La tierra se convierte en mar.</i></u> “En 1896 el mar se volverá sertón y el sertón mar” (7).	Primera campaña militar en contra de Canudos ocurre en 1896 y el sertón parece un mar de soldados y de sangre (321)	La montaña cae en el mar en la Revelación de Juan (Revelación VIII, 7).
<u><i>Cuatro caballos del apocalipsis.</i></u> “Habrá cuatro incendios. Los tres primeros los apagaré yo y el cuarto lo pondré en mano del buen Jesús” (88).	Cuatro campañas militares por parte del gobierno federal de Brasil en contra de Canudos (290-500).	Los cuatro caballos del apocalipsis en el Libro de Revelación (Revelación VI, 2).
<u><i>El perro.</i></u> “Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo” (7).	El gobierno federal de Brasil se convierte en el Perro del Apocalipsis (295).	“Más los perros estarán fuera, y los hechiceros, los fornicarios, los homicidas, los idólatras, y todo aquel que ama y hace mentira” (Revelación 20II, 15).
<u><i>Las aves carniceras del apocalipsis.</i></u> “En el cielo veía los círculos que trazaban los urubús, esperando que se derrumbara para bajar a	“Lo peor eran los perros, las ratas, los urubús. Se comían a los muertos. Los oía escarbar, morder, picotear. Los animales no se engañan.	“Y los demás fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo, y todas las aves se saciaron de las carnes de

Profecías hechas en primera parte de la novela	Profecías que se cumplen en la segunda parte de la novela	Relación con el Libro de Revelación
picotearlo” (37).	Sabén quién está muerto y quién no está. Los urubús, las ratas, no se comen a los vivos” (317)	ellos” (Revelación 19, 21).

Fuente: *La guerra del fin del mundo*; Santa Biblia, edición de Reina Valera de 1960.

Subida al cielo

Otro de los temas apocalípticos que Vargas Llosa presenta en su novela es el de la subida al cielo. El concepto de la subida al cielo es un importante tema del Libro de Revelación y, de hecho, se ha popularizado en la serie de libros populares conocidos como *Left behind* que trata del fin del mundo y de cómo al final del mundo todas las personas que han sido perdonadas por Dios suben al cielo (“the Rapture” en inglés) y los demás quedan en la tierra para sufrir el Apocalipsis. El tema de la subida al cielo se encuentra a lo largo de la Biblia (ver Mateo 24:29-31, 1ª Tes. 4:13-18 y 2ª Tes. 2: 1-4) y también se encuentra presentes en varias novelas latinoamericanas como *Cien años de soledad*, las cuales aluden a esta amplia tradición occidental cristiana.

Este concepto de la subida al cielo y su vínculo con el Libro del Apocalipsis es tan importante para Vargas Llosa que *La guerra del fin del mundo* concluye con una viejecita convencida de que el Consejero ha subido al cielo y que retornará de acuerdo con sus profecías. La novela termina cuando los militares se encuentran rastreando a los sobrevivientes de Canudos y no pueden encontrar a algunos como João Abade, uno de los protectores de Antonio Consejero. Al final el Coronel Macedo encuentra a una viejecita, a quien le hace varias preguntas para determinar adónde se encuentran los sobrevivientes. La viejecita tan solo puede contestarle lo siguiente: “La viejecita vuelve a negar, cercada por los ojos de las prisioneras. —Lo subieron al cielo unos arcángeles —dice, chasqueando la lengua— Yo los ví” (531).

En la novela, el Consejero predice su propia transubstanciación e ida al cielo (que es mencionada por los menos tres veces) tanto como la subida al cielo de João Abade. Cuando João Abade le pregunta al León de Natuba a dónde está el Consejero, dice "--Subió--asiente el León de Natuba ...--Se lo llevaron los Ángeles" (510). Unas páginas después reitera que Antonio Consejero ha subido al cielo como una figura de Jesucristo: "Subió ... se lo llevaron los ángeles" (513). Finalmente se hace otra vez la pregunta "--¿Es verdad que el Consejero subió al cielo?" (514). Una vez más se verifica la misma respuesta afirmativa de que el Consejero ha ascendido, de la misma forma que Cristo en el Nuevo Testamento.

Estas visiones apocalípticas del Consejero subiendo al cielo--igual que los cuatro fuegos y la escena de Moreira Cesar en el caballo blanco--están atadas a las creencias de personas contemporáneas de Brasil, ya que Vargas Llosa toma la escena del Consejero de una versión correspondiente a lo que oyó en el Sertão ("Historia de la historia"):

...para mí, la opinión más instructiva del viaje, es la de una viejecita descalza y requemada, menuda como una criatura, que molía maíz entre enjambres de moscas, en su vivienda de barro, en el poblado de Buen Jesús (hoy Cristópolis) que el Consejero fundó y donde se conserva intacta la iglesia que edificó. "Antonio Consejero? --nos dijo-. No ha muerto. Y tengo esperanzas de verlo y de que me dé algunos consejos antes de morir. (84)

Como nos dice Leopoldo Bernucci, "el mito final que expresa *La guerra del fin del mundo* se refiere, sin duda, a la presencia todavía actual de la imagen del asceta--y acaso la de algunos yagunzos--en la memoria colectiva" (29).

El concepto de la súbita subida al cielo se puede encontrar en Apocalipsis 12:5 en donde se detalla que tanto Jesucristo como sus seguidores subirán al cielo de forma instantánea. Los habitantes de Canudos suben al cielo ya que son perdonados en la novela de Vargas Llosa. Simbólicamente, el novelista peruano parece decirnos que al final del mundo, las re-evaluaciones de

los eventos y de los personajes resultarán en una nueva perspectiva. En este caso, esto ha resultado ser cierto, pues la Guerra de Canudos ahora se interpreta como la lucha de campesinos sin tierra que buscaban una mejor vida, en contraste con la desacreditada perspectiva de E. da Cunha en *Os Sertões* que había presentado a los habitantes de Canudos como fanáticos bárbaros opuestos a la civilización secular.

2) Profecía: Nietzsche y el eterno retorno

Además de su relación con la figura de Auerbach, la noción del Apocalipsis empleada por Vargas Llosa también se vincula con el concepto nietzscheano del fin cíclico del mundo. Vale mencionar el concepto del eterno retorno de Nietzsche antes de abordar la discusión de ejemplos específicos en *La guerra del fin del mundo*. De acuerdo con Leopoldo Bernucci:

[C]onviene recordar que las figuras vargallosianas extraídas de la Biblia están cargadas de temporalidad, la cual, por ser inherente a la Historia, apunta hacia el cerrar de un ciclo nietzscheano de sucesos. En la novela, las figuras del Apocalipsis asumen su verdadera condición de prefiguradoras históricas, en tanto los hechos narrados son proféticos del acontecer histórico. (139)

Bernucci arguye que Vargas Llosa tiene gran consciencia de la historia y relaciona los eventos en la novela no sólo con la historia de América Latina, sino también con la historia de la Biblia y los eventos ficticios en la novela repiten la historia secular y bíblica. Además, existe un sistema de eventos que se predicen en la primera parte de la novela que se cumplen en la segunda parte. Parece que la vida es cíclica, ya que los mismos eventos parecen repetirse. Por otra parte, Bernucci escribe que el uso del tiempo es importante en Vargas Llosa debido a que existe una prolongación de los eventos narrados para extender la secuencia de acciones que se repiten de forma cíclica tomando en cuenta el concepto del eterno retorno y el ciclo nietzscheano.

El concepto del eterno retorno de Nietzsche tiene una connotación que es simultáneamente negativa y positiva. Por una parte, en el aforismo 285 de la *Ciencia Gaya*, el filósofo germano escribe “Ya no tiene razón de ser lo que sucede, ni habrá amor en lo que te acontecerá. Ya no hay ningún lugar de descanso abierto para tu corazón, donde sólo haya que encontrar sin buscar. Rechazas toda paz definitiva, deseas el eterno retorno de la guerra y de la paz.” (69). En otras palabras, la repetición eterna de ciertos eventos representa una serie de eventos que nos trae el consuelo (la paz) pero también el dolor (la guerra). En el aforismo 341, Nietzsche admite que el mismo dolor puede ser una afirmación para otros. Para unos, el concepto de la repetición eterna puede llegar a ser la encarnación de un demonio que se apodera de uno como una enfermedad mental. Pero para otros, Nietzsche, escribe, puede ser la más grande afirmación de la vida, una de las “cosas más divinas”:

La carga más pesada. ¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: "Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, todo lo que hay en la vida de inefablemente pequeño y de grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión, aun esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se lo da vuelta una y otra vez y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo!"? ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: "Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas"?" (86)

En la obra de Vargas Llosa, por ejemplo, observamos la repetición cíclica de los eventos ya que el ficticio Antonio Consejero simboliza una reencarnación de la figura de Cristo en la Biblia. El León de Natuba representa una repetición de los evangelistas. Inclusive tenemos a María Quadrado como una reencarnación de la Virgen María. Canudos y Belo Monte representan a Jerusalén en los Evangelios y a Nueva Jerusalén el Libro de Revelación. En una escena que es el eterno retorno del huerto de los olivos leemos que el Consejero está “rodeado del Beatito, del León de Natuba, de la

Madre de los Hombres y de las beatas.” (110). Y como vimos anteriormente, Antonio Consejero puede ser un eco de otros personajes históricos y literarios.

A través de las profecías del Consejero, todos a su alrededor esperan el fin del mundo y el cumplimiento de este ciclo apocalíptico nietzscheano. Cada crisis y cada muerte humana de los personajes secundarios y primarios representa un apocalipsis personal pero también el final de una comunidad. Esto puede resultar en un pesimismo nihilista, pero, por otra parte, puede estar vinculado con el proceso de renovación, ya que el Apocalipsis no es un cataclismo final, sino un continuo ciclo de micro-finales y nuevos inicios. De esta forma, aunque el Consejero y todos sus seguidores tanto en la novela como en la historia esperan el final catastrófico de Canudos, también saben que vendrán a otros a reencarnar el Evangelio.

Este concepto del ciclo nietzscheano atado a la historia es importante para Vargas Llosa, porque sirve para corroborar su tesis de que los eventos políticos que estuvieron presentes en la formación primigenia de América Latina durante la Conquista en el siglo 16, se siguen repitiendo en el futuro. El pasado y su historia de caudillismo y militarismo se siguen repitiendo hasta el siglo 20. La misma violencia y conflicto social sigue ocurriendo. La forma en que se funda la nación es el destino y su futuro.

Para Vargas Llosa la historia de Canudos, como el eterno retorno de Nietzsche, no es un final definitivo, sino más bien un renacer, lo cual queda claro al final de *La guerra del fin del mundo*, en donde una viejecita declara que el Consejero no murió, sino que subió al cielo y su figura queda con vida. Esto es particularmente interesante porque luego de la muerte del Consejero histórico, se pueden registrar por lo menos media docenas de rebeliones religiosas similares a Canudos.

Por otra parte, el eterno retorno de Nietzsche también ha sido interpretado por críticos como un concepto negativo y nihilista ya que representa al tiempo cíclico en el cual ciertos patrones

parecen repetirse en contra del tiempo lineal. Para Vargas Llosa América Latina se encuentra atrapada en estos patrones circulares en donde las mismas guerras, como la Guerra de Canudos, parecen repetirse; los mismos conflictos entre las elites urbanas y las áreas rurales--entre los ricos y los pobres—continúan *ad infinitum*. El predecir que los cuatro caballos del Apocalipsis volverán es fácil, pues tenemos la certeza de que el militarismo, las guerras, el hambre, y la muerte violenta son inevitables eventos que continuarán.

Vargas Llosa ha abordado el tema y ha escrito que las guerras se repiten de forma apocalíptica y cíclica no solo en América Latina sino también a nivel mundial. Por ejemplo, al reseñar la novela *El lobo estepario* de Herman Hesse escribe: “Apareció en 1927 y la fecha es importante porque el sombrío fulgor de sus páginas refleja muy bien la atmósfera de esos países europeos que acababan de salir del apocalipsis de la primera guerra mundial y se alistaban a repetir la catástrofe.” (*La verdad de las mentiras* 59). La Segunda Guerra Mundial es un eco de la Primera Guerra Mundial como un retorno del conflicto con muchos de los mismos contrincantes. De igual manera, América Latina, desde la época de la Conquista se ha visto caracterizada por el caudillismo, el militarismo y la inequidad social, en donde muchas minorías como los indígenas o los afro-latinos se han visto relegados a los márgenes de la sociedad.¹⁹

3) Subversión de la Historia: Caso Padilla

El novelista peruano también escribe esta revisión histórica como una tentativa para escapar de la confusión de los eventos de 1970 relacionados con el encarcelamiento de Heberto Padilla en Cuba. Padilla fue un poeta quien escribió un libro galardonado con el título de *Fuera del Juego*, el

¹⁹ Otras novelas como *Cien años de soledad* también se caracterizan por el tiempo lineal y repetitivo en donde no solo los eventos se repiten, sino también los nombres de los personajes de diferentes generaciones y los eventos históricos del pasado que parecen ser un eco claro de los eventos presentes y futuros.

cual fue interpretado como una tácita crítica del régimen cubano de Fidel Castro en 1970. Vargas Llosa, como muchos otros intelectuales de la época, fue afectado radicalmente por los eventos y las acciones del régimen cubano revolucionario con respecto a Padilla. Efectivamente, Vargas Llosa escribe que fue este evento, el caso Padilla, el que lo llevó a cuestionar el proceso histórico en sí y que descubrió la historia de Canudos durante la época en que Heberto Padilla sufrió a manos del régimen revolucionario de Fidel Castro:

Yo descubrí la historia de Canudos, más o menos en la época del caso Padilla que, para mí, fueron años de crisis ideológica, política y de muchas incertidumbres que tenía, y que realmente hicieron aguas conmigo y empecé a dudar y a poner en tela de juicio muchas cosas en las que había creído. Descubrí en aquel momento un hecho histórico de estas características, donde se veía de una manera palpable, tan flagrante, las deformaciones a que puedes llegar si antepones una visión ideológica a la experiencia real. Fue algo iluminador, decisivo, que se me impuso como tema para escribir (Pereira 54).

Vargas Llosa se ve temporalmente distanciado de prominentes autores y novelistas latinoamericanos como Gabriel García Márquez y otros escritores quienes se alían con Fidel Castro a pesar de las tensiones relacionadas con la libertad de expresión en Cuba. El Caso Padilla lleva a que algunos novelistas del boom latinoamericano rompan relaciones y confronten serias crisis intelectuales y políticas.

La historia de Canudos, entonces, viene a ser una excusa para que Vargas Llosa cuestione a los intelectuales de América Latina, de la misma forma en que cuestiona a las élites urbanas de Río de Janeiro del siglo 19 y a los militares quienes creían que tenían la razón en la lucha contra los campesinos de Canudos. El novelista considera que la historia oficial de Canudos es falsa y “flagrante” y que representa una serie de “deformaciones a que puedes llegar si antepones una visión ideológica a la experiencia real.” (*La verdad de las mentiras* 12).

Es posible interpretar las críticas de E. da Cunha y de los historiadores oficiales de la Guerra de Canudos, como una crítica implícita de los intelectuales que apoyaron al régimen revolucionario de Fidel Castro. Para Vargas Llosa, los autores que apoyan la censura de Padilla son también culpables de encubrir de forma “flagrante” la realidad, ya que estas acciones demuestran arrogancia y la creencia en el absolutismo del poder. Es por este motivo que el novelista peruano investiga de forma exhaustiva los eventos de Canudos: para comprobar de que el uso de múltiples fuentes puede llevar a una nueva interpretación de los hechos. A su vez, Vargas Llosa le está dando voz a los residentes de Canudos y *La guerra del fin del mundo* se convierte en parte del registro de la historia de los vencidos desde un punto de vista alternativo.

Figura 8. Fotografía de la parcialmente abandonada y anegada comunidad de Canudos a finales del siglo 20



The former site of Canudos, now submerged.

Fuente: Rebellion in the Backlands, Thompson Gale Publications. 2008.

Capítulo 4. Juan Rulfo y *Pedro Páramo* como obra apocalíptica

Este capítulo presenta un análisis de *Pedro Páramo* como obra apocalíptica tomando en cuenta el contexto histórico que apunta a la desintegración de la sociedad mexicana a raíz de la Revolución Mexicana y la subsiguiente Guerra Cristera, una guerra religiosa que afecta a la región occidental del país y a México en general. Algunos historiadores como Robert McCaa estiman que más de un millón de personas perecieron en el conflicto de la Revolución Mexicana y miles murieron durante la Guerra Cristera; muchas personas fueron desplazadas como refugiados y miles de niños quedaron huérfanos (McCaa 367).

Como se ha discutido anteriormente, las obras apocalípticas se escriben bajo importantes circunstancias históricas como forma de protesta que subvierte la historia oficial. Se discute seguidamente el profundo impacto de la Guerra Cristera sobre la vida de Juan Rulfo, en particular cómo la guerra cristera resulta en su orfandad, y cómo su abuela se encarga de cuidarlo, así como la influencia de su párroco local, quien pudo haber tenido un rol en la guerra religiosa.

Se analiza la influencia de los motivos apocalípticos indígenas y precolombinos en la novela de Rulfo y la importancia de estos mitos para las culturas agrícolas que requieren la recolección de agua en cuevas. Por último, se discute la influencia del *Infierno* de Dante, una de las más importantes obras apocalípticas medievales. Los motivos apocalípticos de *Pedro Páramo* con relación a los mitos precolombinos incluyen el viaje de Quetzalcóatl al mundo de los muertos, Mictlán, en busca de su padre, como el viaje de Juan Preciado a Comala. Se discute la relación entre Tláloc como el dios del inframundo apocalíptico, con el personaje de Pedro Páramo. También se presenta la visión edénica precolombina del mundo de los muertos, Tlalocán, que se asemeja a la memoria de Comala en los recuerdos de los personajes. Antes de concluir el análisis se hace una recapitulación del género apocalíptico para demostrar cómo *Pedro Páramo*, y *La guerra del fin del mundo* tratan los temas

apocalípticos a través de (1) la escatología (fin de una comunidad y mundo de los muertos); (2) revelación, profecía, hechos fantásticos y figuración; y (3) la relación de la historia con el Apocalipsis.

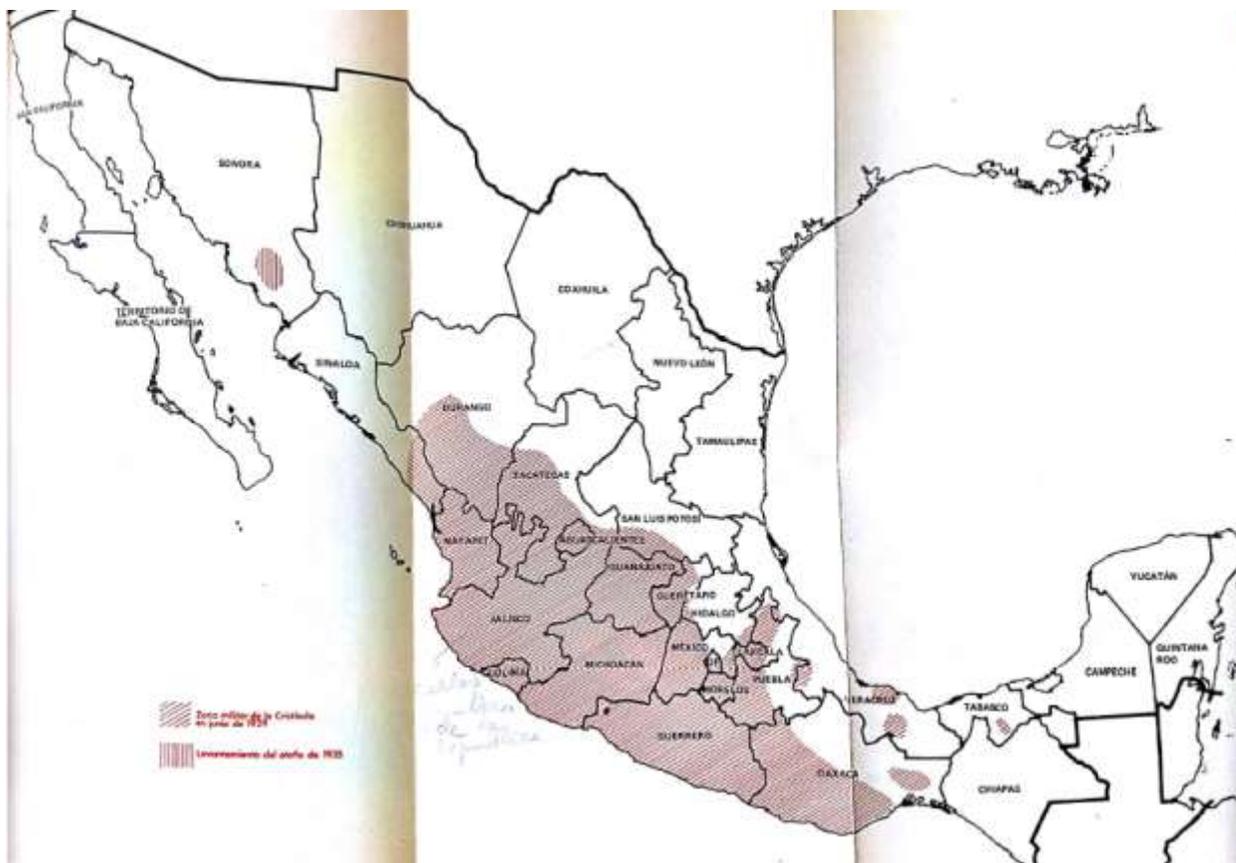
Sección 1. Introducción al contexto histórico: impacto de la Guerra Cristera sobre Rulfo

La Compleja y Paradójica Guerra Cristera

1) Micro-historia y macro-historia

Los académicos han debatido por casi más de un siglo la Guerra de los Cristeros: el conflicto en la segunda década del siglo veinte (1926-1929) que dividió a la Iglesia Católica y al gobierno revolucionario mexicano luego de la consolidación de la Revolución Mexicana. La Guerra Cristera ocurre durante la presidencia de Plutarco Elías Calles, quien fue elegido con el apoyo del movimiento laboral y campesino. Calles asumió la presidencia en diciembre de 1924. En junio de 1926, Calles firmó la Ley de Reforma del Código Penal, también conocida como la Ley “Calles” que restringía el número de sacerdotes, requería el registro de clérigos con los gobiernos municipales, y la emisión de un número limitado de licencias otorgadas por el Congreso para ejercer la clerecía. Además la ley llevó a la clausura de más de 140 iglesias, centros de culto, escuelas religiosas y más de 70 conventos. Además muchos sacerdotes fueron exiliados y la falta de libertad de religión llevó a conflictos civiles con la comunidad católica del país. La Ley Calles imponía severos castigos penales a los violadores de la ley. La guerra se enfocó principalmente en el occidente de México, como se demuestra en el mapa a continuación.

Figura 9. Mapa de la zona militar de la Guerra Cristera o Cristiada en junio de 1929 y del levantamiento de otoño de 1935



Fuente: Meyer, Jean A. La Cristiada: La guerra de los cristeros. Ciudad de México: Siglo 21 Editores, pp. 12. 1973, 1997.

La Guerra Cristera es un conflicto difícil de analizar ya que el gobierno revolucionario mexicano tanto como la Iglesia Católica en México no eran monolíticos y existían divisiones internas complejas dentro de ambas partes. Por un lado, los cristeros se vieron divididos entre la Iglesia Católica oficial representada por sus altos funcionarios y por otra parte la comunidad lega representada por líderes campesinos locales. Los altos preladados de la Iglesia al inicio no favorecían el conflicto armado y su estrategia era de eliminar los servicios religiosos, mientras que algunos de los líderes legos favorecían una oposición más militante. En la comunidad lega en sí existían divisiones entre los agricultores católicos más interesados en la reforma agraria y la tenencia de la tierra que en aspectos puramente religiosos. Mientras tanto, por el lado del gobierno existían diferencias entre los

partidarios del Presidente Calles en oposición con anteriores líderes revolucionarios como Venustiano Carranza y Álvaro Obregón. Calles favorecía mayores restricciones entre la iglesia y el estado impuestas sobre los cristeros, mientras que Obregón y su bando apoyaban una interpretación de la Constitución de 1917 que establecía límites sobre la Iglesia Católica. La intransigencia de los dos bandos menos dispuestos a la negociación lleva al conflicto inevitable.

Por otra parte, la narrativa de la Guerra Cristera fue dominada por la versión de los hechos por parte de los historiadores oficiales que se aliaron cercanamente con el gobierno unitario federal de México. Como escribe John Adrian Foley:

Until the 1960s, most scholars writing on Mexico paid little attention and attached scant importance to the Cristero War, which wracked western Mexico from 1926 to 1929. In large part this lack of scholarly attention was due to investigators' uncritical acceptance of the official viewpoint of the Mexican government. The official viewpoint posits a continuum of progress from 1910 to the present. The Cristero movement is dismissed as an isolated phenomenon of little political or military significance. The war or "rebellion" was a movement of counterrevolutionaries engaged in a violent encounter with a progressive revolutionary government. The most important part of the struggle was that between the president of Mexico and the Catholic hierarchy [...] The most distorted of the Cristero historical works are the books written by government supporters, a few of them participants, who viewed the struggle in the simplest black and white terms. In these works, the government represents progress and decency, and is opposed by a conspiracy of priests and hacendados interested in restoring the old order. Offsetting these works is a much larger body of material written by Catholic authors, many of them participants in the Cristero movement. Some of this literature is as distorted as the pro-government polemics, and even the best oversimplify a complex struggle and posit a unified, virtuous mass movement fighting against an evil, despotic government. (iii)

De acuerdo con Foley, el libro de Olivera de Bonfil, *Aspectos Del Conflicto Religioso De 1926 a 1929: Sus Antecedentes y Consecuencias* escrito a mediados de los años 60s fue uno de los primeros que describe la Guerra Cristera desde una perspectiva con mayor mesura que no se inclina a favor del estado o de la iglesia. En este estudio descriptivo se presenta una narrativa más objetiva y menos partidaria, que analiza la complejidad de los hechos y en donde se adelantan teorías sobre el reclutamiento de agraristas en las filas de los cristeros sin tierra.

Otros han argüido que es importante considerar no solo la perspectiva genérica del gobierno en contra de la iglesia, sino también los detalles de los individuos y las facciones particulares y sus intereses: la micro-historia versus la macro-historia. Con *La Cristiada: La guerra de los cristeros*, Jean Meyer publicó el más extenso estudio detallado sobre la Cristiada y presenta múltiples perspectivas individuales y de grupos fraccionarios que tienen sus propios objetivos que a menudo están en conflicto tanto con la iglesia oficial, la comunidad religiosa legítima y el gobierno. A pesar de que Meyer indica que es un movimiento nacional, la contribución de Foley es interesante ya que cuestiona por qué el conflicto surge primordialmente en el occidente de México y no en otras partes que posiblemente eran igualmente religiosas, agrarias y tradicionalmente rurales. Para definir la Guerra Cristera, Foley cita a Luis González en *Invitación a la microhistoria* en donde se arguye que la Revolución Mexicana en realidad representa “muchas Revoluciones” y que la Guerra Cristera, a su vez, tuvo un impacto diferencial en los diversos estados. En particular, en Jalisco y en estados como el de Colima (adonde bien puede encontrarse la Comala ficticia de Juan Rulfo), la Guerra Cristera tuvo un impacto mayor que la Revolución Mexicana. Foley indica que de la misma forma en que la Revolución presentada por John Womack tuvo un impacto muy diferente en Morelos con el revolucionario Emiliano Zapata en el centro y sur de México en contraste con Pancho Villa en el norte:

Just as John Womack discovered for Morelos and Friedreich Katz for Chihuahua in the Revolution of 1910, I have found that local issues, local autonomy and the nature of specific social groupings were decisive in determining people's behavior in the Cristero War. This is as true for the Cristero War as it is for other historical events. Sub-national or microscopic history cannot replace national or macroscopic history, but such highly localized and fragmented movements as the 1910 Revolution or the Cristero War are reflected very imperfectly at the national level. (v-vi)

Tomando en cuenta las aseveraciones de Foley sobre la importancia de lo microscópico para comprender lo nacional, la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera se deben analizar dentro de este contexto.

2) Cronología de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera

La Guerra Cristera fue precedida por la Revolución Mexicana que inicia en 1910 después de una disputa en las elecciones nacionales y conflictos agrarios relativos al campesinado, la pobreza e inequidad socioeconómica, en particular en la tenencia de la tierra y el poder político. Líderes con objetivos contradictorios y fragmentarios como Francisco Madero, Venustiano Carranza, Pancho Villa y Emiliano Zapata se rebelaron en contra de la elite que había acumulado poder bajo el mandato de Porfirio Díaz. La guerra civil duró casi una década y culminó con el final de la Revolución Mexicana y la promulgación de una nueva constitución en 1917 bajo Venustiano Carranza. La constitución privaba a la Iglesia Católica de su personería jurídica bajo un mandato secular que separaba a los poderes del estado de las influencias de la religión. Estos cambios precipitaron los conflictos entre religiosos y gobernantes revolucionarios, lo cual eventualmente llevó a la Guerra Cristera.

3) Impacto personal sobre Juan Rulfo

Juan Rulfo escribió y declaró en varias entrevistas que tanto la Revolución Mexicana y en particular la Guerra Cristera tuvieron un impacto decisivo en su vida ya que su padre y su madre mueren en los años veinte, posiblemente como resultado del conflicto social y la violencia que ocurre entre estos dos eventos. El padre de Rulfo muere justo antes del inicio de la guerra cristera en 1924 y su madre muere tan solo unos años después, en 1927. Juan Rulfo es entonces criado por su abuela en

el estado de Jalisco, uno de los principales estados en donde se desarrolla la Guerra Cristera. De acuerdo con Mora,

Para comprender la obra [de Rulfo] es imprescindible conocer la historia que vivió Rulfo, especialmente la de los cristeros jaliscienses (1926-1928) en contra del gobierno revolucionario y nacionalista de Calles. Los problemas entre la Iglesia y el Estado de México se remontan a la segunda mitad del siglo 19, cuando el gobierno del Presidente Juárez promulgó las Leyes de Reforma para institucionalizar la separación de poderes y fortalecer el Estado Mexicano. La situación se agravó con el triunfo de la Revolución, pues la Constitución de Carranza privó a la Iglesia de personalidad jurídica y prohibió el culto público fuera de las dependencias eclesiásticas; representó, en suma, una seria amenaza para el poder de la Iglesia y sus posesiones. Posteriormente, Plutarco Elías Calles (1924-1928) adoptó una serie de medidas que provocaron una reacción enérgica de parte de los obispos y de los católicos, en general, destinada a abolir la Ley de Calles. Al no lograr este objetivo, se pasó a la lucha armada y se formaron las primeras guerrillas, los cristeros, integradas por campesinos que luchaban con el grito de “Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe”. Se dio sobre todo en los estados de Colima, Jalisco, Guanajuato y Michoacán. La Iglesia no vio satisfechas sus demandas hasta que bajo la Presidencia de Carlos Salinas de Gortari se reformó el artículo 130 de la Constitución. Según Rulfo, se trató de una "rebelión estúpida" generada por campesinos fanáticos instigados por las mujeres. Él era sólo un niño cuando tuvieron lugar esos enfrentamientos, y la familiaridad con la crueldad y la violencia, así como las repercusiones que tuvieron para su familia lo impresionaron hondamente. La familia de Rulfo poseía una buena situación económica cuando se instaló en Tuxcacueco, cerca de San Gabriel, en la hacienda de Apulco. La violencia que se desencadenó en la zona contra los más pudientes hizo algunas de las posesiones familiares fueran saqueadas, de modo que los padres de Rulfo tuvieron que marcharse en busca de alguna seguridad. El padre murió en 1924, cuando él tenía seis años, asesinado a traición por un tal Guadalupe Nava, un muchacho de quince años con quien previamente había tenido una discusión. Tres años más tarde, cuando Juan Rulfo se encontraba internado en un orfanato, moría su madre. (65-66)

De igual manera, para Elena Poniatowska, la Guerra de los Cristeros representa uno de los más importantes eventos en la vida de Rulfo y esto tiene un impacto importante sobre *Pedro Páramo*.

Poniatowska escribe: “De esta infancia sale toda la obra de Rulfo [...] como la entrada de los Cristeros al pueblo, su pillaje, la masacre; breve y sanguinaria y fanática como el grito de Viva Cristo Rey.” (Poniatowska 916). Juan Rulfo mismo escribe que la visión apocalíptica de los cuerpos de los cristeros ahorcados y colgados de postes de telégrafo al lado de la ferrovía, transformó su perspectiva

sobre el mundo. “Era raro que no viéramos colgado de los pies a alguno de los nuestros en cualquier palo de algún camino. Allí duraban hasta que se hacían viejos y se arriscaban como pellejos sin curtir” (Abreu 207). Poniatowska sugiere que estas visiones de muertos colgados de postes preparan la narrativa apocalíptica de *Pedro Páramo*, el cuestionamiento de la Revolución Mexicana y el gobierno, y la perspectiva infernal de la obra de Rulfo. “También a él [a Rulfo] lo colgaron de un poste de telégrafo, también él se bambolea desde entonces, porque no es cierto que su mamá le tapó los ojos, no le tapó nada. María Vizcaíno murió cuando él tenía diez años y antes él alcanzó a ver los monigotes con el rostro renegrido meciéndose en el viento, con la soga al cuello” (Poniatowska 920).

Como nos recuerda Poniatowska, luego de la muerte de sus padres, Juan Rulfo fue criado por su abuela. De acuerdo con varios investigadores y Rulfo mismo, su abuela fue una persona lacónica, dominante y matriarcal, al mando de su familia adoptiva quien cuidó celosamente de Rulfo al morir sus padres. Rulfo indica que su abuela "tenía un carácter tan fuerte que aún su hijo militar, el coronel David Pérez Rulfo, hacía lo que le mandaba. En todo Jalisco y en el Bajo es la mujer la que manda. No sólo eso, la mujer hizo la Cristiada porque obligaba a los hombres a ir a pelear, al marido, a los hijos" (Poniatowska 920).

En base a lo anterior es interesante notar que dentro de la familia misma de Rulfo existe una discordia que refleja la complejidad de la Guerra Cristera. Por una parte se encuentra a su tío paterno quien era un oficial militar del gobierno. Mientras tanto, su abuela era una fuerte partidaria de la causa cristera. En la entrevista con Poniatowska Rulfo indicó que su abuela como líder matriarcal era capaz de influir sobre su hijo, un oficial militar del gobierno federal mexicano, para que de forma subversiva apoyara a los cristeros.

En la misma entrevista Rulfo habla sobre el rol del clero oficial católico dentro del conflicto, e indica que, contrario a lo reportado en los estudios académicos que indican en general que la

clerecía no se dedicó al conflicto armado,²⁰ dentro de su iglesia local el cura instaba a los locales para unirse a la insurrección armada, tomando a las mujeres como su audiencia principal. En el artículo de Poniatowska leemos la siguiente declaración de Rulfo: "El cura las utilizaba a ellas, las azuzaba en misa, un sermón tras otro; así fomentaba la causa; decía que había que ir a pelear, lo decía en todos los tonos, creo que era casi lo único que decía, que había que pelear por Cristo, matar por Cristo" (Poniatowska 920). Irónicamente, aunque Rulfo culpa al cura local de instigar la violencia, el escritor mexicano considera que el sacerdote y su huida de la comunidad local contribuyen a su crecimiento intelectual ya que el cura abandona su biblioteca luego de servir como censor. Rulfo se aprovecha de esta gran biblioteca de libros confiscados a la comunidad local. "Cuando se fue a la Cristiada el cura de mi pueblo dejó su biblioteca en la casa porque nosotros vivíamos frente al curato convertido en cuartel y antes de irse, el cura hizo toda su mudanza. Tenía muchos libros porque él se decía censor eclesiástico y recogía de las casa los libros de la gente que los tenía para leerlos [...] Yo me senté a leer las novelas de Alejandro Dumas, las de Víctor Hugo, *Dick Turpin*, *Buffalo Bill*, *Sitting Bull*. Todo eso lo leí yo a los diez años, me pasaba todo el tiempo leyendo, no podías salir a la calle porque te podía tocar un balazo" (Fell 920). Su amor por la literatura se desarrolla dentro de esta confluencia apocalíptica de la violencia y la biblioteca del cura que eventualmente fue asesinado también, y los constantes tiroteos que no permitían que no saliera afuera.

Para seguir subrayando la complejidad del conflicto, Rulfo comenta que el caos a inicios de la Guerra Cristera ocurrió como resultado tanto de los cristeros como de los soldados federales, ya que ambos bandos se dedicaban a saquear los pueblos en los cuales ocurrieron las batallas. Los soldados, los cristeros, los líderes políticos y los representantes del campesinado, a menudo eran

²⁰ Ver por ejemplo Foley, John A. Colima, *Mexico and the Cristero Rebellion*, Manuscrito de tesis doctoral Universidad de Chicago, Dept. de History, marzo de 1979. – Corrije como citas en una nota: si usas MLA: John A. Foley, etc. (Colima es parte del título?)

corruptos y tan solo se interesaban por el bien propio a pesar de declarar una moralidad falsa a favor de la religión o un sistema secular.

Rulfo escribe que la Guerra de los Cristeros representa un gran malentendido que refleja una dialéctica de conflictos a múltiples niveles entre iglesia y estado, el clero contra la comunidad lega, los agraristas contra las elites urbanas, los religiosos en contra de las autoridades seculares, y los individuos saqueando por cuenta propia sin importar el bando. Rulfo dice, "Yo fui anticristero, me pareció siempre una guerra tonta, tanto de un lado como del otro, del gobierno y del clero. [...] Muchas gentes de posibilidades financiaron entonces a los Cristeros, les dieron dinero para que compraran parque y armas. [...] Yo oía muchos balazos; después de algún combate entre los Federales y los Cristeros había hombres colgados en todos los postes. Eso sí, tanto saqueaban los Federales como los Cristeros." (Fell 920).

Rulfo se opone tanto a los Cristeros como a los Federales y en cierta forma parcial a la Revolución Mexicana, ya que los eventos reflejan una violencia apocalíptica sin sentido, un mundo sin centro en donde muchos buscan enriquecerse personalmente, y un caos complejo en donde los padres de Rulfo mueren antes de los cuarenta años a causa de la violencia y el desorden de la sociedad. Además, las promesas de igualdad y de reforma agraria no se materializan y la Revolución Mexicana desilusiona a muchos que esperaban mejoras notables después del conflicto civil.

La sociedad se ve fragmentada de tal forma que hasta la comunidad lega se ve en conflicto abierto con la jerarquía oficial de la Iglesia Católica. Jean Meyer arguye en *Letras Libres* que Rulfo siente que los cristeros legos se ven traicionados por la Iglesia al final del conflicto. La Iglesia llega a un acuerdo con el gobierno aún y cuando los cristeros laicos no estaban de acuerdo con los "arreglos" políticos entre el estado y el clero:

En junio de 1929, los cristeros tenían la impresión de que estaban a punto de ganar, así que cuando llegó la noticia de los arreglos, a fines de junio o principios de julio,

se sintieron defraudados. A un país arruinado por tres años de terrible guerra, a la dificultad de encontrar trabajo y a una readaptación a todas luces difícil —volver a la vida normal— se añadió, para muchos, el peligro real de ser asesinados. Unos pocos formaron unas gavillas de bandoleros, al estilo Pedro Zamora, por rencor, por la inercia de la costumbre adquirida y por la falta de trabajo; otros, más numerosos, volvieron a levantarse en armas. A la hora de los arreglos los cristeros tuvieron la oportunidad de presentarse a las autoridades militares para recibir un salvoconducto; a cambio tenían que entregar el caballo y el rifle, instrumentos de guerra, contra diez pesos que se les ofrecían para regresar a casa, en un estado mucho peor que en 1926, con una mano adelante y otra atrás. Las cosas se pusieron color de hormiga para ellos, porque los arreglos fueron a medias y a ellos los hicieron a un lado, abandonados completamente a su propia suerte. (54)

Esta descripción de Meyer, destacando el rencor, el abandono, que sintieron los cristeros se ve a lo largo de los cuentos y la narrativa de Rulfo. Los cristeros se sienten traicionados por el liderazgo oficial del clero. Los campesinos legos que luchan por la restauración de sus derechos religiosos ante los mandatos seculares de la Constitución de 1917 se ven desplazados y aislados. La violencia continúa a pesar de los conflictos entre el estado, la iglesia y los campesinos alzados.

4) El Tilcuate y el Estado Revolucionario.

Uno de los principales ejemplos utilizados por Juan Rulfo para demostrar la fragmentación de la historia en la Revolución Mexicana de 1910 y la Guerra Cristera es el personaje del Tilcuate encontrado en *Pedro Páramo*. El Tilcuate es representativo de los conflictos revolucionarios y religiosos ya que éste se mueve entre diferentes mundos y cambia sus alianzas e intereses políticos dependiendo del mejor postor. Como el cacique Pedro Páramo, el Tilcuate se ve obligado a ajustar sus alianzas dependiendo de quién está en el poder y de cuál facción favorece sus intereses personales. De esta manera, Pedro Páramo y el Tilcuate inicialmente tienen que ajustarse a la ideología revolucionaria de Pancho Villa, quien favorece a los campesinos del norte de México y se rebela en contra del gobierno como uno de los principales líderes de la Revolución Mexicana. Luego, el Tilcuate y Pedro Páramo se convierten en correligionarios de Venustiano Carranza. Carranza se

convirtió en el primer presidente pos-revolucionario de México el 11 de marzo de 1917 y fue uno de los principales arquitectos de la Constitución Mexicana de 1917. Dicha Constitución estableció el marco secular que privó a la Iglesia Católica de su personería jurídica y propiedades, lo cual contribuyó a la Guerra Cristera. Las fuerzas armadas revolucionarias de Emiliano Zapata y Francisco Villa se opusieron a Carranza y consideraron que sus reformas eran demasiado limitadas. Carranza le puso un precio a la cabeza de Zapata, lo cual llevó a la muerte del revolucionario de Morelos. En la novela, luego de brindarle su apoyo a Carranza, el Tilcuate y Pedro Páramo apoyan a Álvaro Obregón. Obregón fue el Ministro de Guerra durante la presidencia de Carranza y ayudó a luchar en contra de Pancho Villa y Emiliano Zapata. Finalmente, el Tilcuate, debido a sus intereses personales y por su oportunismo, se convierte en un cristero. De esta forma, el Tilcuate se transforma en un símbolo que incorpora todas las contradicciones de una sociedad en crisis, en donde los individuos se mueven no por moralidad e ideologías fundamentales, sino por oportunismo.

La primera vez que leemos sobre el Tilcuate es cuando Pedro lo manda a buscar con el objetivo de crear una alianza política que los pueda beneficiar. Estas alianzas son simbólicas del caos político y social que ocurre alrededor de la Revolución Mexicana, ya que muchos cambian de bando y ofrecen su protección al mejor postor o dependiendo de intereses personales. El siguiente intercambio entre Pedro Páramo y el Tilcuate muestra el caos apocalíptico que Rulfo representa en el México de finales de los años veinte.

-Bien. ¿qué se les ofrece? -volvió a preguntar Pedro Páramo.

-Como usted ve, nos hemos levantado en armas.

-¿Y?

-Y pos eso es todo. ¿Le parece poco?

-¿Pero por qué lo han hecho?

-Pos porque otros lo han hecho también. ¿No lo sabe usted? Aguárdenos tantito a que nos lleguen instrucciones y entonces le averiguaremos la causa. Por lo pronto ya estamos aquí.

-Yo sé la causa dijo otro. Y si quiere se la entero. Nos hemos rebelado contra el gobierno y contra ustedes porque ya estamos aburridos de soportarlos (68).

Evodio Escalante escribe que se pueden observar numerosas contradicciones en los personajes de *Pedro Páramo* quienes cambian sus alianzas con el viento (665-670). En cierto aspecto estas transformaciones y el caos nos recuerdan del conflicto de Canudos presentado por Vargas Llosa. Mientras que en la novela de Vargas Llosa observamos los bandos de la monarquía en contra del estado secular, los negros y los que anteriormente eran esclavos en contra de la población blanca y costera, en el caso de Rulfo observamos una transición del campesinado idealista a la burocracia institucional. Este idealismo encarnado por Zapata da paso a un movimiento más pragmático representado por Carranza y Obregón, quienes favorecen a la burguesía y la clase alta tanto como a los campesinos en un complejo viraje político que termina con una distribución desigual de la tierra después de la Revolución Mexicana. Al final de cuentas, después de todos los movimientos políticos y todos los cambios sociales, muchos campesinos terminaron sin tierra y en la misma situación en que estaban antes de la Revolución, con la única diferencia de que algunos caciques como Pedro Páramo se encontraban en el poder. Evodio Escalante resume estos cambios políticos y las intenciones oportunistas egoístas tanto de Pedro Páramo como del Tilcuate, que revelan que ambos no son nada más que líderes y políticos tan solo interesados por el bien propio. Y esto revela que las grandes comunidades agrarias desarmadas se ven desplazadas ante el poder de los grupos armados.

Así, Páramo sorteará los peligros, primero del villismo, y después de las diversas tendencias dominantes durante el levantamiento armado. Un apretado diálogo con el Tilcuate (y a través de él, con los hombres que él ha mandado a la Revolución), en la parte final de la novela, sintetiza el abanico de su dominio. Ahora son carrancistas y está bien. Luego son obregonistas, y está bien. Luego se quedan sueltos: el cacique le dice que no desarme a su gente. Luego estalla la Guerra Cristera: el cacique recomienda ponerse del lado del gobierno. El Tilcuate, con el vuelo que lleva, se muestra renuente. Por primera vez tiene una posición distinta a la de su ex-patrón. "Haz lo que quieras entonces, le dice el cacique. El Tilcuate, que comienza como villista, termina --así se indica-- como cristero, pero no sin antes haber abrazado las causas del carrancismo y obregonismo. Estos cambios, demasiado bruscos dentro de

un punto de vista ideológico, son explicables dentro de esa continuidad de la violencia en que consistió el movimiento revolucionario (677-678).

La cita demuestra el caos político que crea el oportunismo, lo cual resulta en alianzas que cambian constantemente dependiendo de quién está en el poder. Este caos contribuye al ambiente apocalíptico experimentado por México en pleno estado de guerra durante inicios del siglo 20.

5) Reforma Agraria

Otro de los temas históricos de vital importancia que apuntan a la desintegración apocalíptica de la sociedad en *Pedro Páramo* y en la obra rulfiana en general es de la incumplida reforma agraria. Guillermo Samperio arguye que en los cuentos y en la novela de Rulfo observamos que existen alusiones a la redistribución de la tierra, pero que a menudo la mayor parte de los personajes sufren por no tener buenas tierras ya que viven en un páramo casi desértico que no proporciona el sustento diario. El gobierno revolucionario puede haber ofrecido alguna tierra, pero esta es tierra baldía y sin valor. De acuerdo con Samperio en su análisis sobre cuatro personajes en la obra de Rulfo en *Pedro Páramo* y en el cuento "Nos han dado la tierra":

Si intentamos crear un marco histórico, suponemos a estos cuatro caminantes como ex cristeros desmovilizados a fuerza. Es la época cardenista en plena reforma agraria, y el gobierno les ha dado unas tierras inservibles, quizá para mantenerlos apartados de los centros de población, por escarnio, o como efecto de una reforma burocrática y ciega que reparte tierras porque sí, para cumplir con un plan teórico. (73).

Esta perspectiva sobre la tierra baldía y la fallida reforma agraria de la Revolución Mexicana es evidente desde el título de la novela, ya que el vocablo "páramo" se refiere a un "Terreno yermo, sin vegetación. Superficie de terreno llano, de altitud elevada y de suelo rocoso y pobre en vegetación." (Diccionario Espasa Calpe). Comala en sí representa un páramo, un lugar de tierras inhóspitas e infértiles en donde no existe vegetación física o espiritual, ya que el mundo está gobernado por las relaciones rotas de Pedro y todos los otros personajes: por ejemplo, su infértil

amante Susana San Juan (es irónico que Pedro es el padre de muchos, pero que no puede concebir con Susana); Pedro y la Dorotea (quien le sirve como alcahueta); Pedro y Dolores Preciado (la madre de Juan Preciado); y Pedro y sus propios hijos, Juan Preciado y Abundio (hijo sin apellido quien inaugura y que cierra la novela al asesinar a Pedro).

De esta manera, Pedro Páramo como personaje es simbólico de la tierra infértil y la reforma agraria no cumplida. Por una parte se convierte en el terrateniente quien es el dueño de todas las tierras a pesar de las promesas del gobierno de crear un sistema equitativo de distribución. Por otro lado, al final ha aglomerado tanto poder que tiene la capacidad de arruinar todo en Comala, incluyendo el terreno físico y espiritual a su alrededor.

Pedro es un reflejo del caudillismo, el paternalismo de la Revolución Mexicana, y del gobierno revolucionario (el “ogro filantrópico” de acuerdo con Octavio Paz) que prometía tierra y desarrollo económico; sin embargo, al final las promesas quedaron truncadas para la gran parte de la población rural y campesina. Esto lleva a que el mundo post-revolucionario sea un mundo post-apocalíptico de muchas dificultades para la población del México que Juan Rulfo describe en su novela.

Las obras apocalípticas usan la historia para demostrar el catastrófico decaimiento de la sociedad y subvierten la historia oficial a través de una visión que apunta al final del mundo o a un lugar en ruinas como resultado de esta malversación social e histórica. Juan Rulfo presenta las numerosas contradicciones que existen en la historia de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera. Mientras que el gobierno unitario presenta la Revolución como un éxito que favoreció la reforma agraria y que proporcionó tierra a los campesinos alzados, en *Pedro Páramo* podemos observar que la mayor parte de los pobladores de Comala son pobres y desposeídos. De hecho, son tan pobres que simbólicamente y literalmente se ha convertido en un pueblo fantasma habitado por ánimas en pena.

Por otra parte, Juan Rulfo presenta el caos de los diferentes bandos armados y los oportunistas como el Tilcuate, que se aprovechan de los cambios políticos. Las visiones de cristeros colgados de postes de telégrafo afectan a Juan Rulfo en su niñez y en cierta forma, como lo ha señalado Elena Poniatowska, estas experiencias históricas catastróficas experimentadas por la nación, pero también individualmente por el autor, definen el mundo apocalíptico de Comala.

Tanto Juan Rulfo como Vargas Llosa se ven profundamente afectados por la traumática historia de América Latina y el permanente estado en crisis de la región. La crisis y la historia, en combinación con el mito del fin del mundo, irrumpen en sus novelas. Las comunidades ficticias de Canudos y Comala representan a mundos reales históricos vistos a través de símbolos y alegorías apocalípticas históricas y míticas. Rulfo tiene un ojo acucioso para detectar las innumerables paradojas, contradicciones e ironías presentes en el conflicto Cristero y que se reflejan en la sociedad de los años veinte en México, pero que tienen un impacto que repercute hasta la fecha actual, pues Rulfo tiene plena consciencia de que la guerra se desarrolla dentro de un período formativo del estado federal mexicano.

De la misma forma, Vargas Llosa elige simbólicamente el conflicto de Canudos porque refleja el inicio del estado brasileño y por ende la creación del estado moderno latinoamericano. Rulfo selecciona los eventos que presencié cuando apenas tenía diez años para delinear una fábula y ficción como lo es *Pedro Páramo*, que refleja las grandes tragedias y contradicciones del estado latinoamericano. Este es un estado que todavía en el siglo 21 tiene grandes problemas con la violencia como es el caso del México contemporáneo en lucha con los carteles de la droga. O el Brasil de 2012 enfrascado en luchas violentas contra las violentas pandillas de las favelas en donde existe una ausencia del orden estatal. Y muchos otros de los 20 países latinoamericanos todavía sufren de los conflictos y contradicciones identificados por Rulfo y Vargas Llosa. Es por este motivo,

por el conflicto civil, la violencia apocalíptica, las muertes en masa, la falta del orden estatal, las insurrecciones religiosas, y la inequidad que lleva a la muerte y destrucción del individuo y de completas comunidades que el modelo apocalíptico apela a los escritores latinoamericanos. Los dos autores parecen sugerir que América Latina nace del desarraigo, del paraíso terrenal y el Edén bíblico, que desemboca en el infierno del Apocalipsis. En el caso particular de Juan Rulfo en *Pedro Páramo* la visión del Apocalipsis y el inframundo está vinculada con las narrativas precolombinas y medievales europeas, como se presenta a continuación.

Sección 2. Temas precolombinos apocalípticos en *Pedro Páramo*.

El contexto histórico marcado por el conflicto civil influye sobre la representación de eventos apocalípticos en *Pedro Páramo*, pero también es notable el uso de motivos apocalípticos precolombinos. Se puede argüir que en *Pedro Páramo* Juan Rulfo toma como modelo apocalíptico las tradiciones indígenas mexicanas así como la amplia tradición de la literatura canónica europea, ya que ambas tradiciones—la precolombina y la europea—comparten algunas similitudes, posiblemente a raíz de relaciones arquetípicas presentes universalmente en diferentes culturas relacionadas con los mitos del fin del mundo y el mundo de los muertos.

Aunque en anteriores estudios, *Pedro Páramo* se ha relacionado con otras narrativas apocalípticas como el *Infierno* de Dante, *La Odisea* de Homero (el viaje de Telémaco se relaciona con el viaje de Juan Preciado por encontrar a su padre) y en particular con las narrativas y mitologías indígenas precolombinas (el viaje de Quetzalcóatl al mundo de los muertos en busca de su padre), no se ha realizado un estudio detallado de los motivos apocalípticos en la obra.

En primer lugar, los investigadores que han identificado las fuentes precolombinas en *Pedro Páramo* incluyen a Martin Lienhard, quien arguye que existe un substrato arcaico indígena, basado en las tradiciones de los aztecas y nahuas. Sin embargo, lo que no se ha subrayado es que estos textos precolombinos contienen importantes motivos apocalípticos arquetípicos como temas escatológicos,

viajes al mundo de los muertos, alusiones a deidades apocalípticas del inframundo como Tláloc (el dios del agua, la vida y la muerte) y el contraste de espacios apocalípticos con lugares edénicos, como se discute en mayor detalle más adelante.

Por una parte, Lienhard considera que la travesía de Juan Preciado para encontrar a su padre, Pedro Páramo, se ve relacionada con el viaje apocalíptico de Quetzalcóatl al país de los muertos en busca de su padre, descrito en el código náhuatl de Cuauhtitlán de 1558. Lienhard también menciona la similitud entre Tláloc, el dios de la lluvia de los aztecas, y Pedro Páramo. Tláloc era el dios del agua, las inundaciones, las sequías y los ríos, quien era temido por los aztecas, quienes sacrificaban a víctimas para aplacarlo. Vigilaba el inframundo por aquellos que morían por los relámpagos e inundaciones. Es una deidad de la vida y de la muerte y como tal, un símbolo del inframundo apocalíptico.

También, la descripción de Comala como un lugar paradisíaco y edénico en la memoria de Dolores Preciado, la madre de Juan Preciado, se puede vincular con la versión del paraíso terrenal en la mitología azteca, representado por Tlálocán, en contraste con el infierno de Mictlán. En las obras apocalípticas se contrasta el paraíso con el infierno, y tanto *Pedro Páramo* como *La guerra del fin del mundo* incluyen este contraste. Muchos de los fantasmas de Comala recuerdan mejores tiempos y parecen estar atados a los recuerdos de un paraíso perdido. Lienhard escribe:

1. En una novela mexicana moderna como *Pedro Páramo* de Juan Rulfo se puede rastrear la presencia más o menos disfrazada de un substrato arcaico de origen no hispánico, sino fundamentalmente indígena. Al referir, por comodidad, este substrato a las coordenadas familiares de la cosmovisión de los toltecas-azteca, podemos afirmar (a) la presencia subterránea del relato mítico sobre el viaje de Quetzalcóatl al país de los muertos para buscar a su padre. b) la analogía entre Comala y el país de los muertos (Mictlán); c) la analogía entre el pasado de Comala y el paraíso terrenal (Tlálocán); d) la identidad funcional entre Pedro Páramo y el dios de la lluvia (Tláloc); e) la irrupción de un tiempo mítico, semejante al que predomina en las sociedades agrícolas arcaicas. 2. No sabemos a ciencia cierta de qué modo tales elementos han podido penetrar en el texto de Rulfo. Suponemos que no se trata simplemente de reminiscencias de relatos prehispánicos leídos por el autor, sino

(también) del impacto de la presencia contemporánea, en las zonas arcaicas del mundo rural mexicano, de cosmologías, mitologías y prácticas similares a las de los campesinos prehispánicos (952).

Lo que es notable en el análisis de Lienhard es que la mayoría de los símbolos precolombinos seleccionados se pueden relacionar con motivos apocalípticos y no simplemente con la mitología azteca, lo cual demuestra que Rulfo pudo haber sido muy metódico en su selección de simbología apocalíptica, enfocándose primordialmente en estos temas.

Como se ha mencionado anteriormente, la representación del inframundo o del mundo de los muertos es una de las características principales de estas narrativas y *Pedro Páramo* dedica gran parte de la narrativa a la representación de Comala como un purgatorio apocalíptico lleno de almas en pena. El mundo del *Hades* en la mitología griega o *Sheol* en la tradición judaica—relacionada con el mundo de los muertos—es mencionado una media docena de veces en el Libro de Revelación. De acuerdo con la edición de Reina Valera de la Biblia:

Apocalipsis 1:18 “y el que vivo, y estuve muerto; mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del *Hades*.”

Apocalipsis 6:8 “Miré, y he aquí un caballo amarillo, y el que lo montaba tenía por nombre Muerte, y el *Hades* le seguía; y le fue dada potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con espada, con hambre, con mortandad, y con las fieras de la tierra.

Apocalipsis 20:13 “Y el mar entregó los muertos que había en él; y la muerte y el *Hades* entregaron los muertos que había en ellos; y fueron juzgados cada uno según sus obras.

Apocalipsis 20:14 “Y la muerte y el *Hades* fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda.”

Es notable que el Hades o Sheol es separado del concepto de la muerte y se refiere al mundo de los muertos que no han sido juzgados todavía, casi como un purgatorio, ya que en una “segunda muerte” se realizará el juicio final. James Glasgow arguye que esto es importante porque demuestra que el mundo de los muertos representa un espacio de espera en donde se puede aguardar la segunda resurrección:

Hades is the invisible state of man, which will continue until the second resurrection. Hades must be carefully distinguished from *Geenna*. In the New Testament we read of "eternal fire" (Matt. xviii. 8; Jude 7); "eternal punishment" (Matt. xxv. 46); "eternal judgment" (Matt. iii. 29); "eternal times" (Romans xvi. 2 5); "eternal destruction" (2 Thess. i. 9); but not of eternal Hades. [...] But a special point here is, that at the final judgment "death and Hades give up the dead that are in them:" the death, the first death so long known to men, and the Hades that had so long received the dead,—these give up the dead that are in them (Like xx. 13). And of all these the righteous go into life eternal, and the wicked into punishment eternal, and death and Hades are cast into the lake of fire. Thus the retribution of Hades forever gives place to that of the lake of fire. (68)

H.T. Andrews está de acuerdo con Glasgow y, como mencionado anteriormente, relaciona el Hades en *La Odisea* de Homero y con el mundo de los muertos mencionado frecuentemente en el Libro de Revelación.

1) Mictlán

Uno de los aspectos que relacionan a Comala con el Apocalipsis y el Libro de Revelación es la representación del mundo de los muertos y Rulfo hace referencias implícitas al mundo de los muertos aztecas. De esta manera, Comala se asemeja al inframundo azteca conocido como Mictlán. Como Comala, Mictlán se encuentra en un descenso y es un lugar caliente poblado de los fantasmas y almas de los muertos. El escritor paraguayo Roa Bastos parece ofenderse de que la relación entre los mitos griegos se hayan privilegiado por sobre la mitología náhuatl: “¿Por qué Edipo, Caronte, la Estigia, solamente? ¿Por qué no también el lugar expiatorio de Mictlán en tierra azteca: el inframundo de la cosmogonía náhuatl donde cruje el viento negro de los cuchillos de obsidiana del que hablan los códices? El lugar adonde iban a purgar su culpa los que morían de enfermedad, así el señor como esclavo, se lee en ellos. ¿No está acaso Comala más cerca, raigalmente, de Mictlán que del trasmundo de Samosata?” (908). Otros críticos como Aguilar y Lienhard arguyen que Comala se asemeja al mundo apocalíptico azteca y náhuatl de los muertos debido a su lejanía del mundo de los vivos, la alusión a un viaje penoso, y la ubicación en un área casi subterránea:

Las secuencias que suscitan o evocan al pueblo de Comala en la época del narrador-protagonista, Juan Preciado, ofrecen una serie de signos que lo identifican con el país de los muertos de las mitologías mexicanas (Mictlán para los aztecas y nahuas actuales). Para empezar, las alusiones a su situación geográfica: la lejanía con respecto al mundo de los vivos, que exige un viaje penoso y el hecho de situarse en una parte "baja" del mundo. En *Pedro Páramo* el camino a Comala se representa como una bajada casi infinita que lleva a un lugar de mucho calor y sin aire. Juan Preciado llega literalmente exhausto. Hoy todavía, los chamulas del estado de Chiapas simulan en sus entierros el viaje penoso y largo que debe realizar el muerto para llegar a su destino. Para aliviar sus trabajos, los acompañantes abastecen al muerto con alimentos, agua y dinero. Por otra parte, desde Comala no se alcanza a ver a las nubes: el cielo está demasiado alejado. La situación espacial de Comala (época de Juan Preciado) presenta, pues, una analogía clara con la del país de los muertos indígenas: analogía estructural, no anecdótica. (Lienhard 948).

En general, usando estos ejemplos como posibles influencias sobre Juan Rulfo, y tomando en cuenta el amplio conocimiento de Rulfo sobre las sociedades y culturas prehispánicas, Lienhard, Roa Bastos y Aguilar arguyen de forma convincente y persuasiva que existe un claro substrato indígena en *Pedro Páramo*.

2) Conocimiento y experiencia de Juan Rulfo con temas apocalípticos precolombinos

De hecho, Juan Rulfo tenía conocimientos extensos sobre Mictlán, Tláloc, Quetzalcóatl, Tlalocán y sobre la historia, antropología, mitología y literaturas precolombinas, como lo demuestra en varios artículos incluyendo "Notas sobre la literatura indígena en México", "¿Dónde quedó nuestra historia?", "Sahagún y su significado histórico" y en una entrevista con Sylvia Fuentes. En los tres artículos y en la entrevista Rulfo discute a fondo temas y documentos primarios precolombinos, incluyendo el *Popol Vuh*, *Libro de los libros de Chilam Balam*, *el Chilam Balam de Chuyamel*. Rulfo describe el impacto de las guerras entre culturas precolombinas incluyendo la influencia tolteca sobre los mayas y la clara evidencia de que los mayas habitaron en territorio azteca. Por ejemplo escribe que "Se dice también que los mayas habitaron por aquí. De eso ni hablar. Su tendencia fue el dominio de la frontera mesoamericana. Se supone que sí fueron conquistados

espiritualmente por los toltecas, pues les impusieron a Tláloc – Chac, para ellos ya Quetzalcóatl. Se ha encontrado últimamente en Quintana Roo, por el antropólogo Alfonso Villarojas dentro de una enorme gruta un adoratorio con figuras aztecas, de lo cual se deduce que los toltecas hablaban el idioma náhuatl y llevaron, además, dioses aztecas.” (424)

Por otra parte, Rulfo discute el impacto de la traducción y presentación en documentos secundarios coloniales en castellano de las obras precolombinas. Por ejemplo, menciona las obras de Diego de Landa sobre Yucatán, Zumárraga, Sahagún y hace una revisión de la literatura. También tiene conocimiento de las obras del siglo 20 del Dr. Miguel León Portilla (*Visión de los vencidos*) y los cinco volúmenes del periodista y antropólogo Fernando Benítez. Rulfo indica que tiene conocimiento de los principales archivos y de las obras literarias indigenistas, de las cuales se considera conocedor, como Jefe del Departamento de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista y como analista que publicó por lo menos 80 obras de antropología. De acuerdo con Rulfo:

Las bibliografías de los siglos 16, 17 y 18 se conservan íntegras. En ellas, además, de relaciones en lenguas aborígenes, existen hasta obras de música polifónica del siglo 17. En cuanto a crónicas se hallan numerosas escritas por indígenas. [...] En fin, es incontable la variedad de estos documentos sin contar con los que todavía se guardan sin paleografiar tanto en el Archivo General de la Nación como en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México y los que todavía conservan en el Archivo de Indias de Sevilla; el de Simancas, así como la Biblioteca Histórica de Madrid. [...] En cuanto a obras de ficción literaria, se ha practicado poco el tema o los temas indigenistas. Esto, al menos en México, es razonable, pues resulta difícil, cuando no imposible, adentrarse en su mentalidad, sobre todo si no es con carácter antropológico. Esto lo digo con conocimiento de causa, ya que, a pesar de ser Jefe del Departamento de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista, y habiendo publicado más de 80 obras de antropología social, todavía desconozco cómo y por qué motivos actúa la mente indígena. (Toda la obra 413-414).

Rulfo indica que a pesar de que México tiene una importante población y cultura indígenas precolombinas, la élite gobernante tiene tradiciones españolas y europeas y las novelas mexicanas no

habían tratado sobre las comunidades indígenas de México. Rulfo describe en detalle la forma de vida de las comunidades indígenas no solo de México sino también de Honduras, Guatemala y otros países mesoamericanos. Su descripción de las tradiciones precolombinas que todavía sobreviven es particularmente notable. Por ejemplo, Rulfo menciona en varias ocasiones que la visión apocalíptica del inframundo de la mitología azteca todavía persiste en las comunidades indígenas que ha estudiado. Por ejemplo, en una entrevista con Fuentes, Rulfo dice que ha estado encargado por 20 años de las publicaciones en el Instituto Indigenistas y que allí “estudian al hombre en todos sus aspectos y tratan de describir sus costumbres, sus modos de ser, su modo de pensar, aunque no lo logran siempre, debido a que los indígenas en México están llenos de mitos, viven en el inframundo, creen en el inframundo, entonces es muy difícil entrar en un inframundo.” (Fell 477).

3) Viaje de Quetzalcóatl a Mictlán

Otro de los temas apocalípticos (debido a las premoniciones sobre el final de la cultura azteca y el viaje al mundo de los muertos) en la literatura precolombina es el del viaje de Quetzalcóatl a Mictlán. Como se ha señalado en la sección introductoria, el viaje de Quetzalcóatl al mundo de los muertos descrito en el códice náhuatl de Cuauhtitlán de 1558 se asemeja al viaje apocalíptico de Juan Preciado a Comala. En este códice se presenta al dios con la efigie de la serpiente emplumada en su viaje hacia Mictlán a la edad de nueve años. Quetzalcóatl pregunta a dónde se encuentra su padre y se le informa que ha fallecido y que está en el mundo de los muertos, Mictlán. En este aspecto, de forma estructural el viaje de Quetzalcóatl al mundo de los muertos se parece relacionar cercanamente con el viaje de Juan Preciado, quien sale a buscar a su padre a Comala, también un pueblo de personas muertas. En Mictlán Quetzalcóatl encuentra a los señores de la muerte y les pide ayuda para reunirse con su padre. Sin embargo, Quetzalcóatl, espantado por las codornices, cae en una fosa profunda y muere.

Nuevamente, observamos una similitud entre el viaje de Juan Preciado, su interacción con los muertos en Comala, y la confirmación de la muerte misma de Juan Preciado y Quetzalcóatl. Juan Preciado también cae en una fosa en donde aparece muerto con varios personajes de Comala. Por ejemplo, Juan Preciado es colocado en una fosa que comparte con Dorotea, la mujer que sirve de Celestina de Miguel Páramo, el hijo de Pedro Páramo y medio hermano de Juan. Por otra parte, De acuerdo con John Donahue y Francisco Antolin:

Al atardecer del segundo día, Juan Preciado llega a la casa de los hermanos incestuosos. Permanece un día con ellos. Al día siguiente, Juan decide regresar a su pueblo pero, siendo ya tarde, la mujer le convence que se vaya a la madrugada. Durante esa noche Juan muere sofocado por los ecos de que le hablaba Damiana. Dorotea y Donis lo entierran. En el acto de enterrarlo, muere asimismo Dorotea, la cual es enterrada encima de Juan (374).

Estas “caídas” metafóricas de Juan Preciado en las vidas de los muertos como Dorotea y los hermanos relacionan a la obra no solo con motivos apocalípticos sino también con la historia precolombina de Quetzalcóatl.

Pero el desenlace de la historia de Quetzalcóatl es muy diferente del destino de Juan Preciado. De la muerte de Quetzalcóatl surge la vida agrícola y la fertilidad, así que el evento apocalíptico, simbolizado por la muerte del dios mítico, augura un nuevo comienzo. Este mito apocalíptico de renovación contrasta marcadamente con *Pedro Páramo* en Comala, donde parece no haber redención. Al final de la novela todos están muertos y la única redención que se obtiene está más bien relacionada con la venganza y la muerte del caudillo. Otro de los elementos que apunta a la falta de redención es la presencia de tabúes como el incesto de Donis y su hermana, el cual tradicionalmente define a sociedades en declive. Observamos el incesto de los dos hermanos muertos quienes sirven de anfitriones de Juan Preciado, el incesto de Bartolomé San Juan y su hija Susana San Juan, la falta de fertilidad de Susana San Juan, quien no puede procrear y quien en cierta forma es sacrificada por su padre (quien posiblemente la aísla y la abusa sexualmente) y por Pedro Páramo

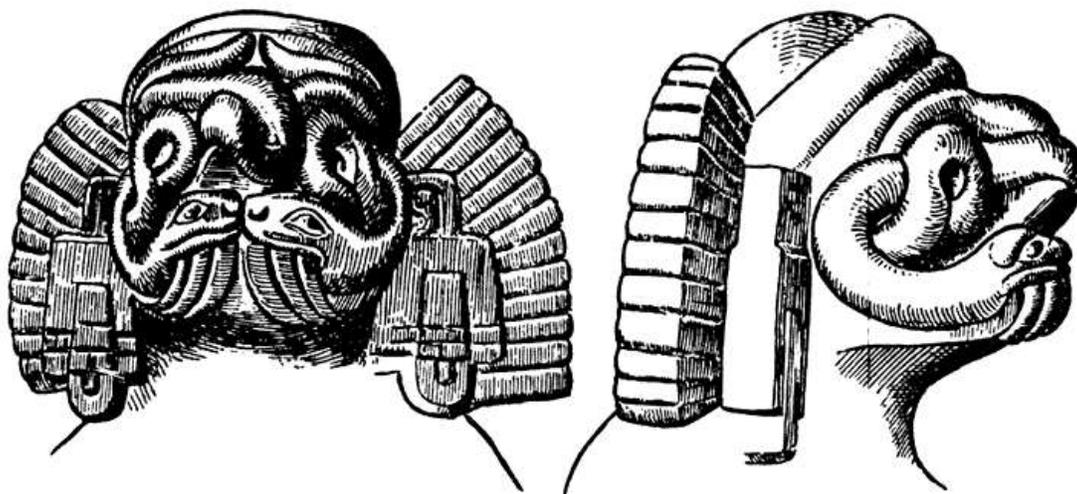
mismo (quien la trata como una enferma mental)--todos estos son ejemplos de la representación apocalíptica de este mundo sin redención.

4) Tláloc

Mientras que Juan Preciado se asemeja a la figura precolombina de Quetzalcóatl en su viaje al mundo apocalíptico de Mictlán, Pedro Páramo se relaciona con la figura apocalíptica (debido a su control de la muerte personal y comunal) de Tláloc, el dios de la lluvia, la vida y la muerte en la mitología azteca. Tláloc controla el agua, y por ende, la sequía, las cosechas, la fertilidad y, en esencia, la creación y la destrucción de la vida. Como resultado, Tláloc tiene el poder de crear un paraíso o el final del mundo. De hecho, el lugar en donde reside Tláloc es Tlalocán, un espacio paradisíaco en la mitología azteca. Como dios que controla la vida y la muerte, y por ende la destrucción del mundo, Tláloc se puede considerar como un dios apocalíptico. Y se puede argüir que Pedro Páramo tiene este poder en Comala. Ya se ha anotado cómo Pedro Páramo parece controlar el agua y cómo el agua se relaciona en la memoria de los habitantes de Comala y con la previa fertilidad de la comunidad. Pero con el paso del tiempo el agua desaparece y la falta del líquido básico se convierte en sequía y eventualmente en el final del poblado. De acuerdo con Lienhard:

Tláloc, como se aprecia en un mural teotihuacano, preside en el paraíso terrenal, llamado precisamente Tlalocan, "el lugar de Tláloc". El cronista Sahagún (siglo 16), siguiendo a sus informantes nahuas, define así a Tláloc: "dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal." (B. de Sahagún, *Historia general*, I, capítulo IV). Ésta curiosamente, es la misma definición que se habría podido dar, acerca de su persona y de su función, al terrateniente Pedro Páramo. De Pedro Páramo, en efecto, depende la vida o la muerte de Comala, la cosecha o su ausencia. Cuando Pedro Páramo se cruza de brazos, Comala se muere de hambre. (Lienhard 951).

Figura 10. Imagen de Tláloc



As revolting as the face of Humbaba are the features of Tlaloc, the so-called “rain-god” of Mexico. They are revealing, however: constructed out of two serpents, Tlaloc’s head represents, as it were, the caduceus of Hermes/Mercury.

Fuente: De, Santillana G, and Hertha . Dechend. Hamlet's Mill: An Essay on Myth and the Frame of Time. Boston: Gambit, 1969.

La figura anterior muestra un dibujo del dios Tláloc, cuyo rostro se encuentra rodeado de dos serpientes y su boca representa los colmillos terroríficos de dichos animales. Los dibujos muestran a una deidad imponente que causa temor.

5) Tlalocán

Además de relacionar a Mictlán con Comala, el viaje de Quetzalcóatl con el viaje de Juan Preciado, y Tláloc con Pedro Páramo, Rulfo parece establecer una relación entre Comala y Tlalocán, uno de los hogares de Tláloc y el paraíso azteca. La dualidad de Tláloc apunta a una deidad que controla la vida y la muerte y que se desplaza entre los polos extremos de la fertilidad y la sequía, la vida y la muerte. De la misma manera, Comala no solo se puede considerar como un espacio infernal y apocalíptico sino también como un paraíso perdido. En las obras apocalípticas arquetípicas como la

Revelación de Juan, el final del mundo siempre contrasta con la tierra prometida. En el caso de *Pedro Páramo*, la representación infernal de Comala contrasta con la representación edénica del pueblo en las memorias utópicas de sus habitantes muertos y ánimas en pena. En la memoria de personajes como la madre de Juan, Dolores Preciado, Comala representa la promesa de un mundo fértil y lleno de esperanzas. Para Dolores, la memoria de Comala está llena de un optimismo que hace que el pueblo se sienta como "una alcancía" (Rulfo, *Toda la Obra* 235) llena de riquezas y expectativas optimistas sobre el futuro.

Lienhard, mientras tanto, declara que Comala simultáneamente representa Mictlán (en el presente) y Tlalocan (en el pasado). De acuerdo con el análisis de Bartolomé-Martínez sobre Lienhard:

Lienhard establece en su análisis de *Pedro Páramo* una analogía con dos lugares mitológicos de gran importancia en la cosmogonía azteca: el Tlalocan y el Mictlán. Dos de los destinos del alma, radicalmente opuestos, a los que, si tuviéramos que buscar un paralelismo en la cultura occidental cristiana, compararíamos con el Paraíso y el Infierno. Siguiendo a Lienhard, ambos mundos estarían presentes en *Pedro Páramo*, es más, ambos serían Comala. Comala en diferentes tiempos —el de Juan Preciado, y el del pasado, perteneciente a su padre— que, a causa de la fragmentación cronológica de la obra, se nos hacen tremendamente distantes. El Tlalocan y el Mictlán eran, como hemos dicho, dos de los posibles destinos que tenía el alma teyolía después de desencarnar y la decisión de qué destino tomar no correspondía al alma, sino a los dioses. Cualquiera de los dos lugares nos sitúa en el ámbito de la vida ultraterrena; por lo tanto, Comala, y en esto parece haber bastante acuerdo, es una tierra de seres desencarnados, de muertos. (Bartolomé-Martínez 66).

El alma en la literatura precolombina azteca es conocida como "teyolía" y Bartolomé-Martínez establece que el alma se ve fragmentada en *Pedro Páramo* debido al marcado contraste entre Paraíso e Infierno—una de las características de las obras apocalípticas—y el desdoble del mundo de Comala entre un espacio apocalíptico de destrucción ante el Edén perdido en el pasado y la memoria.

6) Tonalli (viaje de las almas), teyolía (descenso) e ihiyotl (aire de noche)

Otros investigadores han notado y analizado la relación que existe entre la novela de Rulfo y los mitos prehispánicos, con un particular énfasis sobre el apocalipticismo y el viaje de las almas en descenso hacia el mundo de los muertos en un aire de noche. Bartolomé-Martínez postula la hipótesis de que los conceptos de *tonalli*, *teyolía* e *ihiyotl* influyen sobre la novela de Rulfo e indica que el concepto del *tonalli* representa el viaje de las ánimas por el país de los muertos. De acuerdo con Bartolomé-Martínez:

Así distinguimos en el mundo azteca el alma tonalli, el teyolía y el ihiyotl. [...] [E]l alma tonalli se consideraba un vínculo personal con el mundo de los dioses y de forma material se entendía como un hilo que salía de la cabeza del individuo. Determinaba, a grandes rasgos, el valor anímico del individuo. La salida del tonalli del cuerpo significaba enfermedad, podía estar fuera, pero poco tiempo, ya que era indispensable para la vida. El teyolía es pues la entidad anímica que viaja al reino de los muertos, la que, desde los primeros días de la Colonia, empezó a identificarse con la palabra española “ánima”. (65).

7) Tiempo y naturaleza

Mientras tanto, Marie-Agnes Palaisi-Robert escribe que se puede relacionar al tiempo de las narrativas precolombinas con el tiempo del apocalipsis y la novela de Rulfo. Lois Parkinson Zamora declara que las obras apocalípticas no son lineales y el tiempo es fragmentario, como ocurre en el Apocalipsis de Juan, en donde saltamos del presente a las predicciones del futuro y los pecados y faltas del pasado de forma rápida y casi simultánea. Como en el Libro de Revelación y en el *Infierno* de Dante, en *Pedro Páramo* el tiempo se ve tergiversado y presentado desde una perspectiva fragmentaria y comprimida que no sigue el patrón del tiempo lineal y finito. De acuerdo con Palaisi-Robert:

Pedro Páramo establece puentes entre el pasado y el futuro, entre el México indio y el México colonial, entre la literatura nacionalista del 19 y la literatura cosmopolita del 20 y principios del 20I. [...] Primero es preciso notar que no hay en toda la novela una sola indicación del paso del tiempo mediante el recuento de las horas. Todo transcurre fuera del tiempo en ese pueblo imaginario. Esa falta de indicaciones de edad, de época o de hora, contribuye a que la historia de los personajes de Comala

parezca excesivamente larga, como si el tiempo se hubiera atrasado allí por una duración indeterminada. Lo único que señala el paso del tiempo son las indicaciones meteorológicas y la sucesión de los días y las noches –y en ese sentido se puede hablar también de novela del universo. (101)

Los eventos transcurren fuera del tiempo en Comala y el paso de las horas nunca es indicado de forma específica, sino que se ve marcado por la naturaleza. Como resultado, el paso del tiempo sin una medición detallada alarga la percepción de los eventos y la duración de lo que ocurre, dándole a la narración una sensación de indeterminación temporal. Esta es una posible característica que asocia a la novela con la literatura apocalíptica ya que las narraciones apocalípticas a menudo contienen este tiempo sobrenatural que no se gobierna por el paso estandarizado de las horas.

Sección 3. Influencia del *Popol Vuh* sobre *Pedro Páramo* como obra apocalíptica

A pesar de la importancia de las fuentes prehispánicas para la interpretación de *Pedro Páramo*, ningún investigador ha analizado la posible influencia del bien conocido libro mesoamericano del *Popol Vuh* sobre *Pedro Páramo* y en particular los motivos apocalípticos que vinculan las dos obras. El *Popol Vuh* es el libro sagrado de la población maya-quiché de Guatemala y quiere decir "libro de la comunidad". De acuerdo con el antropólogo Adrián Recinos, "La palabra *popol* es maya y significa junta, reunión, o casa común. *Popol na* es la 'casa de la comunidad donde se juntan a tratar las cosas de la república' dice el Diccionario de Motul. *Pop* es verbo quiché que significa juntar, adunar, amontonarse la gente, según Ximénez; y *popol*, es cosa perteneciente al cabildo, comunal, nacional. Por esta razón Ximénez interpreta al *Popol Vuh* como el Libro del Común o del Consejo" (165). El manuscrito original del *Popol Vuh* fue traducido en una edición bilingüe en quiché y castellano por Fray Francisco Ximénez, un fraile dominicano en el siglo 18 usando un manuscrito del siglo 16.

El *Popol Vuh* contiene los mitos e historias sagradas del pueblo maya-quiché de Guatemala cuya mitología mantiene similitudes importantes con la mitología azteca y náhuatl. Por ejemplo, la serpiente y deidad emplumada de Quetzalcóatl de los aztecas México es conocida por los mayas como Gucumatz o Kukulcan en el *Popol Vuh* y juega un papel igualmente importante en la mitología sagrada maya. Además de Quetzalcóatl, otra deidad maya-quiché que se relaciona con la cultura azteca-náhuatl incluye a Tepeu, quien es similar a Tepeuh o Tepeuani en náhuatl, y viene a ser el rey soberano dentro de la compleja mitología. Como escribe Recinos, "El fuerte colorido mexicano de la religión de los quichés se refleja en esta pareja creadora que continúa siendo invocada a través del libro hasta que la divinidad toma forma corporal en Tohil, a quien en la tercera parte se identifica expresamente con Quetzalcóatl." (164) Recinos explícitamente se refiere a la pareja divina de Tepeu y Gucumatz/ Quetzalcóatl, la serpiente emplumada azteca, que es representada como el ave sagrada del Quetzal en Guatemala.

1) Pedro Páramo y los hombres de barro en el *Popol Vuh*

El *Popol Vuh* relata la historia de cómo los dioses Tepeu y Gucumatz crean al primer hombre de barro y lodo, pero el agua lo disuelve. La escena final de *Pedro Páramo* nos recuerda de esta escena en el *Popol Vuh*. El caudillo Pedro Páramo se disuelve de forma apocalíptica (simultánea destrucción individual y comunal de Comala, ya que Pedro controla a todo el pueblo) como una roca al final de la obra cuando ha sido apuñalado por uno de sus propios hijos bastardos. Leemos: "Después de unos cuantos pasos cayó, suplicando por dentro; pero sin decir una sola palabra. Dio un golpe seco contra la tierra y se fue desmoronando como si fuera un montón de piedras." (68). Rulfo parece decirnos que como el primer experimento de los dioses mesoamericanos, Pedro Páramo es imperfecto y tiene que disolverse; simboliza el caudillismo y fragmentación de la Revolución Mexicana que maltrata al pueblo. Pero Según el texto de Rulfo, este experimento de revolución y

democracia parece ser un fracaso parcial como demostrado por la falta de tierra, la pobreza, el conflicto social y los retos sociales después de la Revolución. Los dioses –los poderosos líderes de la Revolución Mexicana—han fallado y no han podido crear un mundo equitativo con una reforma agraria efectiva que alivie la pobreza de la mayor parte de la población mexicana. Es por esto que el mundo de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera es representado como un hades apocalíptico por Rulfo. Y como demostrado por el Tilcuate y Pedro Páramo, sus numerosos cambios en sus alianzas políticas, y en particular como se muestra por la acumulación de poder y tierra en la novela por parte de Pedro, todos buscan su bien personal a expensas del bien comunal y nacional.

2) Xibalbá, Mictlán y Comala

Como se ha demostrado previamente, varios críticos han analizado la similitud entre Mictlán y Comala, y la relación que existe entre el mundo ficticio de Juan Rulfo en *Pedro Páramo* y el mundo mitológico de la muerte representado por los antiguos nahuas. En esta sección se demostrará que también es posible observar una relación entre el inframundo maya mesoamericano de Xibalbá y Comala. Esto no sorprende, pues las culturas mesoamericanas de los nahuas y los maya-quiché comparten mitologías como lo ha apuntado Juan Rulfo en sus estudios antropológicos y muchas de las deidades de un grupo aparecen en el otro. Por ejemplo, como discutido anteriormente, la deidad personificada por la serpiente emplumada es representada por Quetzalcóatl en la cultura nahua y por Gucumatz en la cultura maya-quiché. A su vez, Mictlán y Xibalbá comparten algunas similitudes que las relacionan con la Comala de Rulfo y con el concepto arquetípico del Apocalipsis. Adrián Recinos proporciona la siguiente información concerniendo Xibalbá y cómo ha sido representada históricamente:

Antiguamente, dice el Padre Coto, este nombre *Xibalbay* significaba el demonio, o los difuntos o visiones que se aparecían a los indios. En Yucatán tenía los mismos significados. Xibalbá era el diablo y xibil es desaparecerse como visión o fantasma,

según el Diccionario de Motul. Los mayas practicaban un baile que llamaban Xibalbá ocot, o baile del demonio. Para los quichés Xibalbá era la región subterránea habitada por enemigos del hombre (169).

Es interesante notar que de acuerdo con esta descripción Xibalbá se representa como el lugar de las ánimas perdidas, casi como un mundo de fantasmas o difuntos que visitan a los maya-quiché. En este aspecto podemos observar una similitud con Comala, un pueblo de fantasmas que interactúan con Juan Preciado. Algunos críticos consideran que Juan Preciado está con vida antes de entrar al mundo de los muertos de Comala. Comala se puede considerar como una versión cristiana del purgatorio o el infierno, en donde penan las almas perdidas. Juan Rulfo parcialmente modela a Comala en la visión de Mictlán, que a su vez, como Rulfo mismo lo ha descrito en sus notas antropológicas, se asemeja a Xibalbá. Rulfo arguye que los mayas comparten conceptos como el del inframundo y la serpiente emplumada con los nahuas y aztecas y que esto contribuye a una mitología común, de la misma forma en que la mitología griega influye a la mitología romana.

Una de las primordiales similitudes entre Mictlán y Xibalba es el concepto de descenso hacia un mundo inferior, de la misma manera en que Juan Preciado desciende a Comala. De acuerdo con Adrian Recinos en su introducción al *Popol Vuh*, Xibalá se encuentra en un declive, como Mictlán y Comala:

[L]os antiguos quichés tenían ideas bastante precisas sobre la localización del reino de Xibalbá, donde habitaban unos jefes sanguinarios y despóticos a quienes aquéllos estuvieron sujetos en los tiempos mitológicos. [...] Otros datos dispersos en el *Popol Vuh* revelan que Xibalbá era un lugar profundo, subterráneo, un abismo caliente desde el cual había que subir para llegar a la tierra; pero el propio documento quiché explica que los Señores de Xibalbá no eran dioses, ni eran inmortales, que eran falsos de corazón, hipócritas, envidiosos y tiranos. Que no eran invencibles se demuestra en el curso de la narración. (170).

Recinos recalca que para llegar a Xibalbá había que bajar a un lugar profundo como un abismo.

También era un lugar caliente. Esta es una descripción similar a lo que se debe hacer para llegar a

Comala. Rulfo escribe que cuando Juan Preciado se encuentra con Abundio, Abundio lo guía hacia abajo, bajando los cerros como si se caminara hacia un abismo caliente:

Después de trastumbar los cerros, bajamos cada vez más. Habíamos dejado el aire caliente allá arriba y nos íbamos hundiendo en el puro calor sin aire. Todo parecía estar como en espera de algo.

-Hace calor aquí -dije.

-Sí, y esto no es nada me contestó el otro-. Cállese. Ya lo sentirá más fuerte cuando lleguemos a Comala. Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno. Con decirle que muchos de los que allí se mueren, al llegar al infierno regresan por su cobija (5).

Resulta notable que el mundo de *Xibalbá*, ubicado muy abajo, caliente y lleno de fantasmas, difuntos y ánimas perdidas, también esté poblado de personajes “sanguinarios y despóticos” de acuerdo con la descripción de Recinos, quienes se comportan de la misma forma cruel e insensible de Pedro Páramo. Los dioses se ríen y burlan de los maya-quiché y abusan de la población local, de la misma forma en que Pedro Páramo es el anti-héroe de la novela de Rulfo.

3) El viaje de la serpiente emplumada (Kukulkan) a Xibalbá

Los estudios antropológicos del Dr. Dominique Rissolo ("Ancient Maya Cave Use in the Yalahu region, Northern Quintana Roo, México") demuestran que los mayas también comparten con los aztecas el mito del viaje de la serpiente emplumada al inframundo de Xibalbá, un mito que se asemeja sobremanera al viaje de Quetzalcoátl (serpiente emplumada) a Mictlán y al viaje de Juan Preciado a Comala. Rissolo investigó varias cuevas mayas en donde existe arte en las paredes que muestra el viaje de la serpiente emplumada a Xibalbá. Abajo se muestran dibujos de la cueva investigada por Rissolo. Rissolo demuestra en su extensa disertación que la búsqueda del agua es uno de los principales rituales mayas que enlazan a la deidad de la serpiente emplumada con Xibalbá y que se asemeja al dios de la lluvia maya, Chaak. De esta manera, se puede observar la gran similitud

entre Tláloc, el dios del agua azteca con Chaak, el dios de la lluvia maya y las relaciones que utiliza Juan Rulfo en *Pedro Páramo* para presentar a Pedro como el dios del agua precolombino.

Figura 11. Cueva Maya de Quintana Roo con relieves de viaje de serpiente emplumada al mundo de Xibalbá en busca de agua

66

AMCS Bulletin 12 — Chapter 4

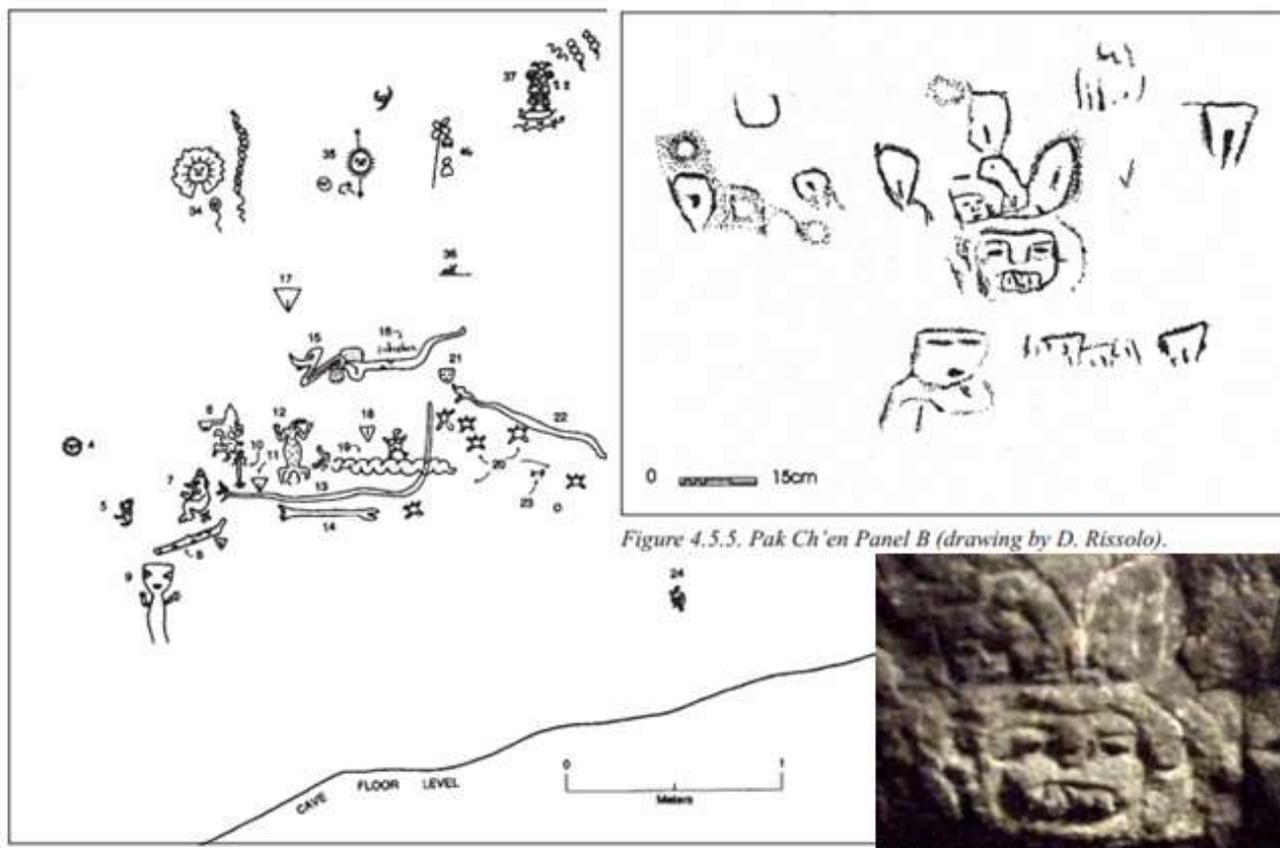


Figure 4.5.5. Pak Ch'en Panel B (drawing by D. Rissolo).

Figure 4.5.8. The rock art of Dzibichen (after Stone 1995:fig 4-68). Note Chaak (Drawing 7) and serpents (Drawings 8, 13, 14, 15, 19, 22). Also note vulva motifs (Drawings 11, 17, 18, and possibly others). All images identified by Stone.

Fuente: Rissolo, Dominique. *Ancient Maya Cave Use in the Yalahau Region, Northern Quintana Roo, Mexico*. Austin, Tex: Association for Mexican Cave Studies, 2003.

En la izquierda se puede observar el panorama completo de los relieves esculpidos en piedra. Se puede notar que la fotografía en la sección inferior derecha se asemeja a la Figura 11 de Tláloc

presentada en este estudio, con serpientes alrededor de los ojos y con plumas. Claudio Obregón describe de la siguiente forma el grabado:

El rostro de la Serpiente Emplumada Voladora tiene características olmecas, su boca está abierta y de ella emerge una lengua bífida y un torrente vital (la composición nos recuerda también al rostro de Tláloc y Tonatiuh de la Piedra de Sol llamado Calendario Azteca. [...] Al igual que el Dr. Dominique Rissolo que exploró la Gruta de Xibalbá al final del siglo pasado, inicialmente pensé que delante a las orejas de murciélago aparecía una probóscide de la divinidad de la lluvia que los mayas llamaron Chaak. <http://literaturaymundomaya.blogspot.com/2013/06/la-serpiente-emplumada-olmeca-de.html>.

4) La función del agua en la mitología maya-quiché

En las tradiciones y mitologías mayas el agua se ve cercanamente relacionada con el inframundo de Xibalbá y tiene un valor importante en las culturas precolombinas ya que el agua solo se podía obtener en cuevas que eran como símbolos del inframundo y había que descender para obtener el valioso líquido debido a que el nivel del acuífero es demasiado alto. De acuerdo con la introducción al estudio de Rissolo: “Water as a scarce and critical resource in northern Yucatán has long been recognized, so much so that the utilitarian aspects have overshadowed any consideration of the religious meaning (11).” *Pedro Páramo* se destaca por la influencia de elementos como el agua y el viento, que juegan un papel importante en las tradiciones de las culturas prehispánicas. Por ejemplo, el agua sirve como el marcapaso que sirve como el reloj que indica el paso del tiempo. El símbolo del agua recurre en muchas ocasiones como símbolo de una promesa más amplia sobre el devenir de pueblo. Otros personajes como Susana San Juan también viven de sus recuerdos y de memorias del mar. El mar viene a representar para Susana un espacio de fertilidad, amor y optimismo. El agua de la lluvia, del mar, e inclusive las lágrimas de Pedro Páramo representan un mundo edénico de esperanza en donde los habitantes ponen sus aspiraciones románticas. Pedro llora esperanzado por Susana San Juan. Susana piensa en el mar y en su matrimonio feliz con su primer

marido. Dolores piensa en la fertilidad y prosperidad de Comala que en ese entonces no estaba marcada por la aridez y paisaje desértico.

Además del agua, escribe la crítica, los elementos como el sol, la lluvia y el viento establecen un vínculo entre la literatura y cultura náhuatl y la novela de Juan Rulfo. De hecho, la naturaleza parece cambiar y ser dinámica, en contraste con los personajes, cuyas almas parecen estar petrificadas y estancadas en un instante en el tiempo: “Numerosos fragmentos de la novela llevan el sello del baile de la lluvia, del sol, y del viento, que son las únicas entidades de movimiento libre en el universo clausurado de Juan Rulfo, y resulta que es la naturaleza la que impone al mundo rulfiano la única dinámica que éste conoce. La naturaleza siempre está en efervescencia, mientras que los seres humanos parecen enfrascados en un profundo letargo.” (104). Para la crítica, es claro que el uso de la naturaleza en Rulfo sirve para establecer una serie de símbolos que asocian a la novela con la cultura mexicana azteca y para demostrar que las almas de los personajes se encuentran relacionadas con el inframundo azteca.

De esta manera, *Pedro Páramo* parece compartir importantes similitudes con el *Popol Vuh*. En general, todos estos vínculos comprueban que las similitudes de Comala con el inframundo de Mictlán y de Xibalbá, el símbolo de Pedro Páramo como Tláloc/ Chaak (dios de la lluvia y del agua que tiene el poder de crear y destruir a los pueblos) y como los dioses crueles de Xibalbá, el viaje de la serpiente emplumada al mundo de los muertos, y el desfallecimiento del caudillo Pedro Páramo como un hombre de lodo, reiteran y subrayan desde otro punto de vista la influencia precolombina sobre *Pedro Páramo* y la existencia de un substrato arcaico indígena sobre la obra de Rulfo.²¹

Capítulo 5. Conclusión

²¹ Otros temas afines que se pueden observar entre *Pedro Páramo* y el *Popol Vuh* incluyen a los mellizos en el libro maya-quiché en contraste con los dos hermanos incestuosos; la función de la lluvia y el agua en ambas obras y el papel que juegan los muertos.

1) Escatología: destrucción comunal

Antes de concluir el análisis de los temas apocalípticos en la obra de Rulfo y Vargas Llosa puede ser útil recapitular las tres principales características de las narrativas apocalípticas usadas en este estudio. En primer lugar, al inicio de este estudio el género apocalíptico se definió como una obra literaria en donde predomina la escatología o las historias sobre el fin del mundo o el final de un espacio comunal. En particular, este final puede estar vinculado con la destrucción de un pueblo o una comunidad literaria basada en la historia (como Comala o Canudos). La destrucción de la comunidad debe ser un aspecto central de la narrativa y deben existir motivos apocalípticos intertextuales que vinculen las obras literarias con textos canónicos como el Libro de Revelación o mitos apocalípticos importantes como la mitología precolombina sobre el final del mundo. Tomando en cuenta esta definición tanto *Pedro Páramo* como *La guerra del fin del mundo* se pueden clasificar como obras apocalípticas. La novela de Vargas Llosa trata sobre la destrucción de Canudos, una comunidad que se basa en el pueblo histórico de Canudos en el noreste de Brasil, el cual fue destruido por las fuerzas armadas en 1897. La novela de Vargas Llosa sirve como punto de partida para describir los complejos y numerosos hechos que llevaron a un conflicto civil que dejó más de 10,000 muertos. La recreación de personajes históricos y la creación de personajes ficticios sirven para presentar de manera convincente la serie de malentendidos que llevó al trágico desenlace. Los hechos que llevan a la Guerra de Canudos son simbólicos y en cierto aspecto representativos de los eventos futuros en Brasil y América Latina, ya que el futuro depara los mismos conflictos entre comunidades rurales y las elites urbanas y castrenses, conservadores en contra de liberales, militarismo y caudillismo, pobreza y desigualdad extrema. Mientras tanto, la novela de Rulfo describe lo que ocurre con la comunidad ficticia de Comala y cuáles fueron los eventos que llevaron a que el pueblo literario se convirtiera en un pueblo fantasma; en otras palabras, *Pedro Páramo*

representa la historia sobre el deterioro, desintegración y destrucción final de Comala que, como Canudos, también es un símbolo de América Latina, particularmente del México pre y post revolucionario de inicios del siglo veinte. Rulfo apunta a las contradicciones de un gobierno revolucionario que prometió tierras, oportunidad económica y libertad para los campesinos, en un país post-revolucionario en donde la reforma agraria fracasó y en donde la Guerra Cristera limitó los derechos religiosos de las comunidades agrarias.

2) Revelación y profecía

En segundo lugar, el género apocalíptico se caracteriza por la revelación de una realidad encubierta a través del uso de la profecía y un lenguaje codificado que permite criticar a quienes controlan el poder y la historia. Este es el caso del Libro de Revelación en el Nuevo Testamento, que representa una crítica codificada en contra del régimen romano en el año 70 después de Cristo, la corrupción y la persecución de los cristianos. Las profecías se usan para contar el pasado en forma de profecía, viendo hacia el futuro con la esperanza de que existirá un nuevo orden. Las profecías se caracterizan por complejos símbolos fantásticos como los cuatro caballos del Apocalipsis que representan el hambre, la guerra, la muerte y las plagas; el anticristo; las siete trompetas y sellos; los 144,000 individuos que encuentran la salvación; y la destrucción simbólica del mundo para dar paso a una Nueva Jerusalén. El uso de elementos fantásticos o religiosos en la presentación de las profecías es importante para Juan de Patmos al elaborar el Libro del Apocalipsis. Tanto en el caso de la novela de Rulfo como en el caso de Vargas Llosa podemos observar la importancia de las profecías. En *La guerra del fin del mundo*, Vargas Llosa crea un complejo sistema de profecías relacionadas con el Libro de Revelación, que se presentan en la primera parte de la novela del peruano y que se cumplen en la segunda parte de la novela. Los cuatro caballos del Apocalipsis se

ven transformados en las cuatro campañas militares históricas, que son representaciones de la guerra, el hambre y la destrucción bíblica. En el caso de *Pedro Páramo* Juan Rulfo se vale de símbolos precolombinos como el mundo de los muertos de los aztecas y los mayas para presentar una realidad fantástica que revela el final del mundo. El caudillo epónimo de la novela predice que se cruzará de brazos y que destruirá a Comala y sus profecías se cumplen al final del libro. Las profecías nos revelan que las acciones de líderes como Pedro Páramo, como los líderes de México y otros países, llevan al gradual decaimiento de estas comunidades. Elena Garro en *Los recuerdos del porvenir* parece decirnos que no es difícil predecir el futuro, ya que asemeja a las múltiples crisis del pasado. Los mismos caudillos surgen para gobernar y doblegar a sus comunidades; las mismas guerras y conflictos entre conservadores y liberales continuarán; la misma violencia seguirá llevándose la vida de los jóvenes; los mismos desastres causados por el hombre (o quizás desastres naturales como el huracán en *Cien años de soledad* o las sequías que azotan a Canudos o la guerra de las drogas así como otras fuentes futuras de violencia) seguirán llevando a la destrucción apocalíptica de las comunidades de América Latina.

3) Historia social y apocalipsis

En tercer lugar, las narrativas apocalípticas definidas en este estudio tienen una función social y sirven como una crítica de las condiciones políticas de la sociedad. Los hechos apocalípticos y la destrucción de los pueblos son el resultado de este conflicto social. Como se ha mencionado anteriormente, Rulfo critica a través de *Pedro Páramo* las fallas de la Revolución Mexicana, los Cristeros y el proceso de gobernabilidad e injusticia que se observa en México a inicios del siglo 20. Mario Vargas Llosa también critica la historia oficial de Brasil a través de *La guerra del fin del mundo*. De igual manera, en *Cien años de soledad* García Márquez subvierte la historia por medio de

la representación de eventos apocalípticos. Elena Garro en *Los recuerdos del porvenir* presenta al pueblo de Ixtepec en decaimiento y demuestra que existe una cultura militar opresiva, así como una simultaneidad de tiempos en la representación histórica de la realidad latinoamericana. Estas críticas se desarrollan tomando el microcosmos de los pueblos de Comala (Rulfo), Canudos (Vargas Llosa), Macondo (García Márquez) e Ixtepec (Elena Garro) para representar a América Latina en general.

Los novelistas se valen de la representación de la destrucción de un pueblo, las profecías y revelaciones de realidades encubiertas y subversión de eventos históricos para presentar una verdad alternativa, quizás más rica, iconoclasta y polifónica en comparación con las versiones tradicionales e institucionales de la realidad presentadas por la academia, los militares y la elite política. La destrucción de los pueblos de Canudos, Comala, Macondo e Ixtepec (Tenochtitlán) está cuidadosamente enlazada con la destrucción de pueblos históricos en Brasil, México y Colombia. A su vez, las masacres que ocurren en las novelas, como la masacre de los trabajadores bananeros, no solo son símbolos nacionales, sino ejemplos continentales de hechos que se desarrollan en múltiples países en donde operaban las compañías transnacionales bananeras. Por último, los eventos de Comala y Macondo reflejan la destrucción de los pueblos de la infancia de los autores mismos. Macondo se asemeja al pueblo natal de García Márquez, Aracataca, el cual el novelista colombiano visita luego de muchos años y el cual parece haber sido destruido por el tiempo. De igual manera, la visita de Juan Rulfo a su pueblo de Sayula, 30 años después de no haberlo visitado revela a un pueblo fantasma casi sin habitantes. Todos estos pueblos se ven repetidos como ecos o como figuras en el espejo, cuidadosamente hilvanados como reflejos de un microcosmos que profetiza al macrocosmos. Las tragedias de los pequeños pueblos son las mismas tragedias nacionales, marcadas por la violencia, el conflicto civil y el caudillismo.

John Collins escribe que las narrativas apocalípticas “look back on a crisis such as the destruction of Jerusalem and try to make sense of it in retrospect” (280) y esto es precisamente lo que ocurre en *Pedro Páramo* en donde Juan Rulfo mira retrospectivamente a su propia infancia y lo que ocurre en las comunidades de Jalisco que fueron afectadas por la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera. De igual manera, Vargas Llosa presenta la historia de Canudos para analizar de forma retrospectiva los eventos de la Guerra de Canudos en el siglo 19 como un símbolo de los mismos problemas de gobernabilidad y límites de libertad que afectan a Brasil y América Latina hasta hoy en día. Collins también indica que las narrativas apocalípticas ofrecen “support in the face of persecution” (208) y esto es lo que Vargas Llosa representa en la novela, la persecución religiosa y política que sufren autores como Heberto Padilla en Cuba en 1971. Padilla es censurado, encarcelado y muchos disidentes en Cuba sufren persecución si su arte no apoya a la Revolución Cubana. Recordemos que fue el caso Padilla que le afectó tanto a Vargas Llosa y que le impulsó a escribir *La guerra del fin del mundo*.

A su vez, Collins recalca que las narrativas apocalípticas brindan “reassurance in the face of cultural shock” (280) y esto es precisamente lo que observamos en las vidas de Juan Rulfo y García Márquez, quienes ven cómo la modernidad ha cambiado y en cierta forma destruido sus pueblos natales de Sayula/ Comala y Aracataca/ Macondo. Las novelas sirven como forma de catarsis para los lectores latinoamericanos, quienes reconocen sus propias experiencias apocalípticas en las novelas. Los pueblos cambian, sí, pero hay algo que es universal en este proceso de cambio que todos compartimos. Las guerras civiles y el caos político es común a nuestras experiencias, pero los latinoamericanos se han podido recuperar. Al reconocer experiencias similares relatadas con la belleza literaria de lo fantástico combinado con la historia, y al ver que las familias como los Buendía

puede vivir vidas plenas a pesar de las grandes guerras, los lectores pueden consolarse con saber que esta experiencia universal es compartida.

Las novelas apocalípticas también sirven para demostrar el shock cultural a causa del cambio en contra de la modernidad. García Márquez, por ejemplo, revela claramente en *Cien años de soledad* como el ferrocarril, la tecnología, la llegada de las compañías bananeras cambian por completo a Macondo y deja a los habitantes en un shock cultural. Por su parte, todos los habitantes de Comala en *Pedro Páramo* han quedado como fantasmas suspendidos en un purgatorio a causa de los cambios culturales que ocurren en su pueblo.

Por otra parte, las obras apocalípticas y las novelas aquí analizadas presentan una distopía violenta y en crisis en el presente en claro contraste con la promesa de una utopía en las profecías. Los autores de las obras apocalípticas como el Libro de Revelación se ven impulsados a escribir una historia que revela una crisis (en el caso de Juan de Patmos es la destrucción de Jerusalén) y tratan de darle sentido a los eventos distópicos. En el caso de Rulfo los eventos que representan una distopía son la violencia y la destrucción causadas por la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera. Para Vargas Llosa, las cuatro campañas militares en contra de Canudos así como su rompimiento con la Revolución Cubana debido al Caso Padilla representan las dos crisis paralelas que el novelista peruano confronta.

Estos relatos sirven de catarsis para autores como Juan Rulfo, Elena Garro, Vargas Llosa y García Márquez, quienes intentan hacer un exorcismo de sus memorias y el dolor causado por la violencia que va desde las imágenes de cuerpos colgados de postes eléctricos durante la Guerra Cristera o la Violencia en Colombia. García Márquez se vio afectado por la Violencia en Colombia y *Cien años de soledad* revela un mundo en continuo conflicto civil y militar. Vargas Llosa vive las

dictaduras en el Perú y la violencia que estos regímenes autoritarios representan. Elena Garro critica fuertemente a la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera.

Finalmente, Collins asevera que las narrativas apocalípticas también tratan sobre “social powerlessness (Enoch); reorientation in the wake of historical trauma (2 Baruch, 3 Baruch); consolation for the dismal fate of humanity (4 Ezra); or comfort for the inevitability of death (the Testament of Abraham)” (280) y Vargas Llosa y Rulfo le dan voz a las comunidades sin voz, como los pobres de Canudos, o las comunidades indígenas de México. Rulfo fue un especialista y gerente en el Instituto Indigenista de México y una de sus labores representaba rescatar las tradiciones autóctonas de México. Vargas Llosa viajó a Brasil y se entrevistó con los sobrevivientes de la comunidad de Canudos, quienes relataron el trato recibido por los pobres, los esclavos emancipados, y los desposeídos sin tierra. Hasta el día de hoy muchos países de América Latina se caracterizan por la desigualdad y la pobreza que continúa a pesar de esfuerzos por revertir estos patrones.

García Márquez en su discurso con ocasión de recibir el Premio Nobel de Literatura en 1982, describe acertadamente la soledad y violencia apocalíptica experimentada por América Latina, incluyendo el dolor de la pobreza y las muertes acarreadas por el subdesarrollo y las guerras civiles-- eventos apocalípticos que continúan hasta el día de hoy--lo cual lleva a un manantial de creación y dolor.

Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.

Leeming propone que la idea del final catastrófico del mundo es un concepto común en la mayor parte de las culturas y que el Apocalipsis marca el final de un antiguo orden y el inicio de un nuevo mundo (76). Por este motivo, el Apocalipsis representa una forma de limpieza moral similar a la forma en que Dios purifica al mundo al destruirlo a través del gran diluvio. Es por este motivo que “the Apocalypse motif must be seen as closely related to the deluge archetype. It is a ritual cleansing of cosmic proportions, a large-scale fascination with the death and resurrection process” (76).

Macondo es destruido al final de *Cien años de soledad* en parte debido a la corrupción moral de la sociedad y es por esto que los Buendía no tienen otra oportunidad de redención. De igual manera, los pobladores de Comala han sido castigados y condenados a vivir en un tipo de purgatorio como animas perdidas.

Finalmente, el concepto que afirma la cualidad cíclica del Apocalipsis es vital para la interpretación de las novelas de Vargas Llosa, Rulfo, Márquez y Garro. Como indica Leeming:

If the Apocalypse of the Western world stresses the end of things and a final establishment of the Kingdom of God, if the Western view is essentially millennial, the Eastern view is more cyclical, placing less emphasis on human failings justly punished and more on the rhythm of the universe itself (77).

Esta es quizás una de las principales lecciones del Apocalipsis en los cuatro novelistas. Los temas que abordan--desde las guerras religiosas, las revoluciones, el militarismo, el caudillismo, la violencia, la pobreza y el caos en la gobernabilidad--son eventos que continúan atormentando a América Latina como un ciclo nietzscheano del eterno retorno apocalíptico. Brasil ha experimentado más de ocho guerras religiosas similares a la Guerra de Canudos. La violencia experimentada por Colombia entre conservadores y liberales se convierte en la violencia del narcotráfico que eventualmente infecta a México y América Central en el siglo 21. Las luchas entre conservadores y liberales se pueden observar en países como Venezuela en donde la violencia persiste por razones

políticas. Cuba continua en un aislamiento político reminisciente de 1959. Y la pobreza que fomenta el conflicto se encuentra en todos los países latinoamericanos. No extraña, entonces, que los novelistas usen el marco de las narrativas apocalípticas para presentar la distopía de América Latina, con la esperanza de que la revelación de estas contradicciones llevará a un cambio.

Bibliografía

- Abarca, Meredith E. *Voices in the Kitchen: Views of Food and the World from Working-Class Mexican and Mexican American Women*. College Station: Texas A&M UP, 2006. Print.
- Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1993. Print.
- Abreu, Alvaro Ruiz. *La cristera, una literatura negada, (1928-1992)*. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, 2003. Print.
- Aizenberg, Edna. "Historical Subversion and Violence of Representation in García Márquez and Oulouquem", *PMLA*, 107.5, 1992: 1235-1252. Print.
- Altizer, Thomas. "Apocalypticism and Modern Thinking," *Journal for Christian Theological Research*, [www.jctr.org] 2:2 (1997) 1-27, Web.
<http://www2.lutherse.m.edu/ctrf/JCTR/Vo102/Altizer.htm>.
- _____. "Dante and the Gothic Revolution", *History as Apocalypse*. Albany: State University of New York Press, 1985. Print.
- Andrews, H.T. "Apocalyptic Literature", en *Peake's commentary on the Bible*, editado por Arthur Peake y A J Grieve, New York, 1937, pp. 431-436. Print
- _____. "Revelation", en *Peake's commentary on the Bible*, editado por Arthur Peake y A J Grieve, New York, 1937, pp. 926-943. Print.
- Arguedas, José M. *Mitos quechuas post-hispánicos*. Lima, 1973. Print.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953. Print.
- Aune, D. E. "Understanding Jewish and Christian Apocalyptic." *Word & World*. 25.3 (2005): 233-245. Print.

- Bailey, David C. *!Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1974. Print.
- Barolini, Teodolinda, Wayne Storey. *Dante for the New Millenium*. New York: Fordham University Press, 2003. Print.
- Bartolomé-Martínez, Cristina. "El largo camino de Juan Preciado hacia el Mictlán", *Mitologías hoy* 4 (invierno 2011) 65-73. Print.
- Bastos, Maria y Sylvia Molloy. "La Estrella Junto a La Luna: Variantes De La Figura Materna En Pedro Páramo." *Modern Language Notes*. 92.2 (1977): 246-268. Print.
- Benfell, Stanley. "Prophetic Madness: The Bible in Inferno 19", *Modern language Notes* 110, 1995. Print.
- Bernucci, Leopoldo M. *Historia de un malentendido: un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*. New York: P. Lang, 1989. Print.
- _____. "La Guerra Del Fin Del Mundo y La Edad Media Actualizada." *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 38.1 (1990): 359-377. Print.
- _____. "Vargas Llosa y la tradición bíblica 'La guerra del fin del mundo'", *Revista Iberoamericana*, Vol. LIII, Núm. 141, Octubre-Diciembre 1987. Print.
- _____. Euclides da Cunha. *A Imitação Dos Sentidos: Prógonos, Contemporâneos E Epígonos De E. da Cunha*. São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 1995. Print.
- _____. "Sentencing Canudos: Subalternity in the Backlands of Brazil. Adriana Michle Campos Johnson, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010. 225 Pp." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 17.2 (2012): 366-367. Print.
- Black, Rosa. *Pedro Páramo : un infierno dantesco en México*. Tesis inédita. Thesis #1580, Central Connecticut State University, 1999. Print.

- Carreras González, Olga. *El mundo de Macondo en la obra de Gabriel García Márquez*. Miami: Ediciones Universal, 1974. Print.
- Castro, Juan E. D, Nicholas Birns. *Vargas Llosa and Latin American Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. Print.
- Cohn, Deborah. *The Burdens of the Past: Visions and Revisions Of History In Latin America and the U.S. South*. Providence: Brown UP. 1996. Print.
- Collins, John. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998. Print.
- _____. "The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism," en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium in Apocalypticism*, ed. David Hellholm, Tübingen: Mohr. 1983, pp. 531-548. Print.
- Costa, Dennis. *Irenic Apocalypse: Some Uses of Apocalyptic in Dante, Petrarch, and Rabelais*. Saratoga, Calif: Anma Libri, 1981. Print.
- Cypess, Sandra Messinger. "Dis(re)membered Bodies and Temporal Games in the Texts of Elena Garro." *Studies in Honor of Myron Lichtblau*. Ed. Fernando Burgos. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2000: 65-78. Print.
- _____. "The Figure of La Malinche in Elena Garro," in Stoll, Anita K. *A Different Reality: Studies on the Work of Elena Garro*. Lewisburg: Bucknell UP, 1990. Print.
- _____. *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin (Tex.): Texas UP, 1991. Print.
- _____. *The Dead Narrator in Modern Latin American Prose Fiction: A Study in Point of View*. PhD Thesis. University of Illinois, 1968. Print.
- Cunha, Euclides da. *Os sertões (campanha de Canudos)*. Rio de Janeiro: Azevedo, 1936.

- _____. *Rebellion in the Backlands*. Traducción de Elizabeth Lowe e Ilan Stavans, "Introduction", en E. da Cunha, *Backlands: The Canudos Campaign*. New York: Penguin Books, 2010. Print.
- Cunningham, Graham R. B. *A Brazilian Mystic: Being the Life and Miracles of Antonio Conselheiro*. London: W. Heinemann, 1920. Print.
- Dawson, David. *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2002. Print.
- Dronke, Peter. *Dante and Medieval Latin Traditions*. Cambridge [Cambridgeshire: Cambridge University Press, 1986. Print.
- Derrida, Jacques. "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", traducción de John P. Leavy, *Oxford Literary Review*, vol. VI, no. 2, 1984, pp. 3-37. Print.
- Donahue, John y Francisco Antolín, "Las dos tramas de *Pedro Páramo*" AIH, Actas VII, 1980. Print
- Duncan, Cynthia. "La culpa es de los tlaxcaltecas: A Reevaluation of Mexico's Past through Myth", *Crítica Hispánica*, 7.2, 1985, pp. 105-220. Print.
- Durán, Manuel "La obra de Juan Rulfo vista a través de Mircea Eliade," *Inti: Revista de literatura hispánica*, No. 13, Primavera-Otoño 1981.
<http://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss13/5>.
- Dürer, Albrecht, Willy Kurth. *The Complete Woodcuts of Albrecht Dürer*. New York: Dover Publications, 1963. Print.
- Emmerson, Richard K, and Bernard McGinn. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992. Print.
- Erickson, Sandra S. F, and Glenn W. Erickson. "Dialectics in Vargas Llosa's "la Guerra Del Fin Del Mundo" *Chasqui*. 21.1 (1992): 11-26. Print.

- Escalante, Evodio. "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo: ¿hasta qué punto estamos dispuestos a aceptar el valor de lo arcaico?" en *Toda la obra: Juan Rulfo*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 1996. Print.
- Fabry, Geneviève, and Claudio Canaparo. *El enigma de lo real: las fronteras del realismo en la narrativa del siglo 20*. Oxford: P. Lang, 2007. Print.
- Fayen, Tanya. *In Search of the Latin American Faulkner*. Lanham, Univ. Press of America, 1995. Print.
- Fell, Claude, *Rulfo, Juan, Toda La Obra*. Paris: ALLCA XXe, 1992. Print.
- Foley, John Adrian. *Colima, Mexico and the Cristero Rebellion*. University of Chicago Dissertation. 1979. Print.
- Franke, William. "A Critical Negative Theology of Dialogue: the Coincidence of Reason and Revelation in Communicative Openness." *The Journal of Religion*. 88.3 (2008): 365-392. Print.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton UP, 1957. Print.
- Fuentes, Carlos. *Tiempo mexicano*, Mexico, DF, 1972. Print.
- Gale Thompson, *Rebellion in the backlands, a reader's guide*. Gale Thompson and Bookrag publications, New York: 2008.
- Garro, Elena. *La semana de colores*. México: Porrúa, 2006. Print.
- García Márquez, Gabriel, and Plinio Apuleyo Mendoza. *El olor de la guayaba: conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Barcelona: Bruguera, 1982. Print.
- _____. "La soledad de América Latina", discurso dictado con motivo del premio Nobel de Literatura de 1982, Academia Sueca de las Letras. Web.
http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/Márquez-lecture-sp.html.

_____. *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1971. Print.

Gladhart, Amalia. "Present Absence: Memory and Narrative in "Los recuerdos del porvenir.""

Hispanic Review. 73.1, 2005: 91-111. Print.

Gladieu, Marie-Madeleine. *La Guerra Del Fin Del Mundo De Mario Vargas Llosa: Histoire,*

Histoires. Reims: Presses Univ. de Reims, 1992. Print.

Glasgow, James. *The Apocalypse Translated and Expounded*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1972. Print.

González-Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*.

Cambridge studies in Latin American and Iberian literature, 3. Cambridge: Cambridge UP, 1990. Print.

González, Luis. *Invitación a la microhistoria* (Ciudad de México: Secretaria de Educación Pública,

1973. Print.

González, Luis. *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia, Ciudad de México*: El Colegio de México, 1968. Print.

Gopnik, Adam. "The Big Reveal: Why does the Bible end that way?" *The New Yorker*, 5 de marzo de 2012, New York, NY.

http://www.newyorker.com/arts/critics/books/2012/03/05/120305crbo_books_gopnik#ixzz24kQiKO15 Print.

Gutiérrez Mouat, Ricardo. "Un Personaje Olvidado de Pedro Páramo", *Revista Iberoamericana*, Vol. LI, Núm. 130-131, Enero-Junio 1985.

Habermas, Jürgen, Jacques Derrida, y Giovanna Borradori. *Philosophy in a Time of Terror:*

Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 2003. Print.

- _____. *The Theory of Communicative Action* Vol. 2: The Critique of Functionalist Reason. Oxford: Polity Press, 1989. Print.
- Hellholm, David y Hartman, Lars. "Survey of the Problem of Apocalyptic" en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium in Apocalypticism*, ed. David Hellholm, Tübingen: Mohr, 1983, pp. 531-548. Print.
- Himmelfarb, Martha. *The Apocalypse: A Brief History*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. Print.
- Herzman, Ronald. "Dante and the Apocalypse" en Emerson, Richard K, and Bernard McGinn. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992. Print.
- _____. "From Francis to Solomon: Eschatology in the Sun" en Barolini, Teodolinda, Wayne Storey. *Dante for the New Millennium*. New York: Fordham University Press, 2003. Print.
- Hong, Jung-Euy. "Trayectoria trágica de voces en Los recuerdos del porvenir". *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Número 35, 2007. Universidad Complutense de Madrid.
<http://pendiente-demigracion.ucm.es/info/especulo/numero35/trayecto.html>
- Jacobus, Lee A. "Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language (review)." *James Joyce Quarterly*. 46.3 (2010): 624-627. Print.
- Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*. Groden, Michael, Martin Kreiswirth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004. <http://litguide.press.jhu.edu>.
- Katz, Friedrich. "Agrarian Changes in Northern Mexico in the Period of Villista Rule, 1913-1915," en *Contemporary Mexico*, eds. Michael C. Meyer and Edna Monzon de Wilkie. Los Angeles: University of California Press, 1976. Print.
- Klein, Peter, "Introduction: the Apocalypse in Medieval Art" en Emerson, Richard K, and Bernard McGinn. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992. Print.

- Körtner, Ulrich H. J. *The End of the World: A Theological Interpretation*. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1995. Print.
- Kristal, Efrain, ed. *Cambridge Companion to the Latin American Novel*, Cambridge UP, 2005.
- Leal, Luis. *Juan Rulfo*. Twayne's World Authors series, TWAS 692. Boston: Twayne, 1983. Print.
- Leeming, David A. *The World of Myth: An Anthology*. New York: Oxford University Press, 1990. Print.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Trans. Claire Jacobson. New York: Basic Books, 1963. Print.
- Levine, Robert M. *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*. Berkeley: University of California Press, 1992. Print.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Dartmouth, Hanover, New Hampshire, p. 230. Print.
- Lizano, Max A. *Hacia Lo Carnavalesco en La Guerra Del Fin Del Mundo de Mario Vargas Llosa*. Ottawa: National Library of Canada, 2001.
<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/MQ54468.pdf>.
- Lowe, Elizabeth e Ilan Stavans, "Introduction", en E. da Cunha, *Backlands: The Canudos Campaign*. New York: Penguin Books, 2010. Print.
- McCaa, Robert. "Missing Millions: the Demographic Costs of the Mexican Revolution." *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*. 19.2, 2003, 367-400. Print.
- McGinn, Bernard, "Introduction: John's Apocalypse and the Apocalyptic mentality," Emerson, Richard K, and Bernard McGinn. *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1992. Print.
- Madden, Lori. *The discourses on the Canudos War: Ideologies and rhetoric*. Doctoral dissertation. University of Florida, 1990. Print.

- _____. "The Canudos War in History." *Luso-brazilian Review*. 30.2 (1993): 5-22. Print.
- _____. "Evolution in the Interpretations of the Canudos Movement: an Evaluation of the Social Sciences." *Luso-brazilian Review*. 28.1 (1991): 59-75. Print.
- Meade, Teresa A. *A History of Modern Latin America: 1800 to the Present*. Chichester, West Sussex, U.K: Wiley-Blackwell, 2010. Print.
- Mendoza, Plinio, and Gabriel García Márquez. *El olor de la guayaba*. Barcelona: Mondadori, 1994.
- Meyer, Jean A. *La Cristiada: La guerra de los cristeros*. Ciudad de México: Siglo 21 Editores, pp. 153. 1973, 1997. Print.
- _____. "Juan Rulfo habla de la Cristiada," *Letras Libres*, mayo de 2004, pp. 54-56, <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/juan-rulfo-habla-de-la-Cristiada>.
- Michael, M. G. "The Genre of the Apocalypse: What are they saying now?" *Bulletin of Biblical Studies* (1999). 18, July-December 1999, 115-126. Print.
- Molloy, Silvia y Bastos. "La Estrella Junto a La Luna: Variantes De La Figura Materna En Pedro Páramo." *Modern Language Notes*. 92.2 (1977): 246-268. Print.
- Montenegro, Patricia G. "La relatividad de perspectivas en La guerra del fin del mundo." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, No. 20 (1984), pp. 311-321.
- Mora, Carmen. "Realidad histórica e imaginación mítica en *Pedro Páramo*", en Guadalupe Fernández Ariza, *Literatura hispanoamericana del siglo 20, historia y maravilla*, Universidad de Málaga, 2006. 120-145. Print.
- Neri, Antonio Constatino. *A Quarta Expedição contra Canudos*, Rio de Janeiro: Pinto Barbosa, 1898. Print.
- Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist*. Traducción de H.L. Mencken. New York: Alfred Knopf, 1924. Print.

- _____. *El Gay Saber: O Gaya Ciencia*. Edición de Moreno L. Jiménez. Madrid: Espasa Calpe, 2000. Print.
- Nitschack, Horst. "Mario Vargas Llosa: la ficcionalización de la historia en "La guerra del fin del mundo". *Revista Chilena de Literatura*, No. 80 (Nov. 2011), pp. 117-133.
- Ossio, Juan. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, 1973. Print.
- Pagels, Elaine. *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*. Penguin Group, Nueva York, 2012. Print.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, DF: 1959, pp. 188-89. Print.
- _____. *El ogro filantrópico: historia y política, 1971-1978*. Joaquín Mortiz editores. México, DF: 1979. Print.
- Palaisi-Robert, Marie-Agnes. "Las huellas prehispánicas en *Pedro Páramo*", *Ecos críticos de Rulfo*, Actas de las jornadas del cincuentenario de *Pedro Páramo*. Edición de Milagros Esquerro y Eduardo Ramos-Izquierdo. París, Francia, 2011. Print.
- Pereira, Armando. *La concepción literaria de Vargas Llosa*, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., México, 1981. Print.
- Portilla, León, Miguel. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972. Print.
- Posada-Carbo, Eduardo. "The Bananeras and Gabriel García Márquez's One Hundred Years of Solitude", *Journal of Latin American Studies*, 30.2 (1998), pp. 395-414. Print.
- Poniatowska, Elena. "Entrevista con Juan Rulfo", en Fell, Claude, *Rulfo, Juan, Toda La Obra*. Paris: ALLCA XXe, 1992 (916-926). Print.
- Poniatowska, Elena. "Ay vida, no me mereces. Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo", en *Inframundo. El mundo de Juan Rulfo*. México, 1983, pp. 46 y siguientes. Print.

- Posada-Carbo, E. "Fiction as History: the Bananeras and Gabriel Garcia Marquez's One Hundred Years of Solitude." *Journal of Latin American Studies*. 30.2 (1998): 395-414. Print.
- Putnam, Samuel y Afraniv Peixoto. *Rebellion in the Backlands. (Os Sertões por E. da Cunha)*. Traducción de Samuel Putnam. Prefacio por Afraniv Peixoto. Octava reimpresión de la edición original de 1944. Chicago: University of Chicago Press, 1970. Print.
- Recinos, Adrián. *Popol Vuh: Las Antiguas Historias Del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947. Print.
- Rissolo, Dominique. *Ancient Maya Cave Use in the Yalahau Region, Northern Quintana Roo, Mexico*. Austin, Tex: Association for Mexican Cave Studies, 2003. Print.
- Rulfo, Juan, *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 1996. Print.
- _____. "Notas sobre la literatura indígena en México", en *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 412-516, 1996. Print
- _____. "Dónde quedó nuestra historia", en *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 421-430, 1996. Print.
- _____. "Sahagún y su significado histórico" en *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 440-445, 1996. Print.
- _____. "Juan Rulfo. *Inframundo*. Una entrevista con Sylvia Fuentes" en *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 477-496, 1996. Print.
- Sedano, Alicia Olivera. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias (Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966. Print.
- Sahagún, Bernardino. *El Mexico Antiguo*. Edición de José L. Martínez. Caracas: Miranda, 1981. Print.

- Samperio, Guillermo. "El Edén sombrío o la dificultad de hablar sobre *Pedro Páramo*", *Revista Casa del Tiempo*, Universidad Autónoma Metropolitana de México, México, Distrito Federal, número 82, p. 70-73, noviembre de 2005. Print.
- Sowell, Thomas, Lynn D. Collins. *American Ethnic Groups*. Washington, D.C.: Urban Institute, 1978. Print.
- Shaw, Donald. "Which Was the First Novel of the Boom?" *The Modern Language Review*, 89.2, 1994: 360-371. Print.
- Stanton, Andrew. "Juan Rulfo y el mito" en Rulfo, Juan, *Toda la obra*. Editada por Claude Fell. Colección Archivos, 17. Paris: ALLCA 20, 1996. Print.
- Stoll, Anita K. *A Different Reality: Studies on the Work of Elena Garro*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1990. Print.
- United States Conference of Catholic Bishops. *New American Bible*. Washington, DC. 2011. Print.
- Vargas Llosa, Mario. "Historia de la historia de la historia: conversación en Lima," *Escandalar*, Elmhurst, New York, 3, 1(1980): 83-84. Print.
- _____. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1984. Print.
- _____. *La verdad de las mentiras*. Madrid: Alfaguara, 2002. Print.
- Vega, Margarita. *La Experiencia del tiempo y del espacio en la novelística de Elena Garro*. Ciudad de México: UNAM, 1992. Print.
- Vidales, Carlos. "La violencia en Colombia", Estocolmo, 1997.
<http://hem.bredband.net/rivvid/carlos/VIOLEN01.HTM>.
- Virgillo, Carmelo, and Naomi Lindstrom. *Woman as Myth and Metaphor in Latin American Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 1985. Print.

- Wachtel, Nathan. *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570*. New York: Barnes and Noble, 1977. Print.
- Wasserman, Renata R. Mautner. "Mario Vargas Llosa, Euclides da Cunha, and the Strategy of Intertextuality". *PMLA*, Vol. 108, No. 3 (May, 1993), pp. 460-473.
- Weatherford, Douglas J. Galileo Gall as Archive in Vargas Llosa's "La guerra del fin del mundo". *Confluencia*, Vol. 12, No. 2 (SPRING 1997), pp. 149-159.
- Wilson, Jason. "Pedro Páramo by Juan Rulfo: History", ed. Efrain Kristal, *Cambridge Companion to the Latin American Novel*, Cambridge University Press, 2005, p. 234. Print.
- White, Hayden V. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. Print.
- Womack, John. *Zapata and the Mexican Revolution*, New York: Alfred A. Knopf, 1969. Print.
- Zamora, Lois Parkinson. *Writing the Apocalypse: Historical Vision in Contemporary U.S. and Latin American Fiction*. Cambridge University Press, 1989. Print.