

Acercamiento a cuatro relatos de . . . *Y no se lo tragó la tierra*

La disposición de la obra

Después de haber arrastrado por muchos años un legado literario antiquísimo y tras tres décadas de actividad concienzuda, la literatura chicana se inauguró oficialmente en 1970,¹ al otorgársele el primer Premio Anual Quinto Sol a Tomás Rivera, joven escritor texano, por su colección de cuentos titulada . . . *Y no se lo tragó la tierra*.² La colección, hasta hace poco la única obra chicana en español de trascendido mérito,³ consta de catorce cuentos sucintos, ante los cuales se introducen, después del primero, unas brevísimas anécdotas a manera de rápidas pero agudas percepciones de momentos reveladores en la vida de un pueblo en lucha con su circunstancia y consigo mismo. La narración queda sutilmente a cargo de un “centro de conciencia,”⁴ un joven chicano de antenas espirituales muy sensibles, que recorre ámbitos crepusculares sacudido por la angustia de ver a inocentes olvidados bajo el yugo de la miseria.⁵ Los ojos y los oídos de ese joven se convierten en criba en la cual los granos desparramados, las vidas esparcidas por el suelo sofocante de un pueblo anónimo, incomunicado y sin rumbo fijo, salvo el de la muerte ubicua, se aúnan, se purifican para encauzarse en la corriente de la humanidad, donde pertenecen, es decir, donde encuentran su sitio correspondiente en la sociedad.

El acaparamiento de la narración por el centro de conciencia naturalmente da raíz a la unicidad de las voces narradoras. Ya sea la voz omnisciente (en diez y nueve de los veinte y siete cuentos y anécdotas), la primera persona (en cinco cuentos y anécdotas) o la relación directa en diálogo (en tres anécdotas), todos estos procedimientos manifiestan un solo lenguaje, una sola actitud ante los hechos, un solo afán por exponer lo más íntimo del ser humano. Por lo tanto, el estilo tras las distintas voces narradoras no podría ser otro sino aquél en que se comunica un joven campesino chicano; se trata, pues, de un estilo lacónico, sencillo, directo, sin adornos, pero que encierra todo un mundo cargado de emociones.

Debido a que los relatos son en realidad recuerdos de alguien que, como se nos explica en el último cuento, se propone re-crear mucho más – “Y tengo en tanto que pensar y me faltan tantos años. Yo creo que hoy quería recordar este año pasado. Y es nomás uno. Tendré que venir aquí para recordar los demás” (p. 168) – la estructura de la obra se manifiesta como el primero de varios círculos concéntricos cuyo centro común es ese mismo personaje. De improviso percibimos dos protagonistas en la obra, ambos igualmente válidos e indispensables a su estructura. El joven soñador a quien conocemos en el cuento introductorio, vale más para la comprensión de la forma manifiesta, la armazón misma de los cuentos; el otro protagonista, el pueblo chicano, es el meollo de la forma latente de la colección, es la expresión de la realidad de ese pueblo. En otras palabras, el joven *configura* mentalmente el laberinto, la forma, pero en él involucra las *vidas* del pueblo, las cuales en el fondo son re-creaciones de su propia vida. Así, pues, el proceso se resuelve en el fenómeno literario de fábula y “sujet,” y si el pueblo chicano desarrolla el papel principal en aquélla, el joven impresionable lo desarrolla en éste.

Concomitantemente se distinguen dos tiempos y lugares. El pueblo actúa en el presente, esparcido sobre el suelo absorbente de la ruta migratoria cuyos límites alcanzan desde Texas hasta el Medio-Oeste de los Estados Unidos. En cuanto al joven, sólo sabemos que sueña debajo de una casa cualquiera. Y puesto que se encuentra en un estado crepuscular, vive más allá del tiempo cronológico, en el tiempo íntimo, inmensurable, salvo por las emociones y los sentimientos más personales y profundos. Eso aparte, si se reconociera en él un tiempo cronológico, éste sería también un presente, pero un presente cerrado, eterno, sin futuro, por estar ligado irremediamente al recuerdo, al pasado. De esta manera se realiza una polifónica profusión de escenas simultáneas, ásperas y desapacibles, cuya tonalidad monocorde de reprimido desconsuelo persiste mucho después de haberlas vislumbrado.

Así y todo, lo que realmente nos interesa escudriñar en esta oportunidad es el tema capital de la obra, según aparece en cuatro de los catorce cuentos.⁶ Para conseguir este fin menester es partir del propósito de la obra misma, el cual procura, conforme a la opinión de Jorge Campos, “reflejar en obra literaria una conciencia chicana . . . reflejar unas vidas que muestran en su sencillez las muchas complejidades que las condicionan.”⁷ Rivera, empero, pretende mostrar

algo más profundo y revelador: el despertar de la conciencia política del pueblo chicano.

Ahora bien, este despertar supone tomar conciencia de sus propias limitaciones, encima de requerir el explicarse las causas de esas limitaciones. De allí sería preciso tomar conciencia de sus posibilidades, a la vez que de la precariedad de un mundo construido sobre bases de creciente crisis, sustentado en falsos valores morales, religiosos, culturales y sociales. El reconocimiento de la falsedad de estos valores putativos inicia y configura el despertar de la conciencia política.

El proceso de concientización se realiza a través y a medida de la confrontación de los personajes con la religiosidad; no precisamente la religión, sino alguna de sus formas distorsionadas en fanatismo y ceguera mental, formas a favor de las cuales los grupos sociales determinantes han mantenido y mantienen obnubilada la mente de muchos seres humanos, especialmente la de los chicanos y sus antecesores, por su arraigada tradición religiosa. La religiosidad es el instrumento más eficaz de todo el arsenal del cual dispone el opresor para someter a incautos a su voluntad, de suerte que es el tema principal de la colección de cuentos, el meollo del interés del autor, lo que se anhela exponer, extirpar y aniquilar para siempre.

La religiosidad en su forma más patente y prístina, con relación inmediata a la religión, aparece en los siguientes cuentos: “Un rezo,” el tercer cuento de la colección; “La noche estaba plateada,” el sexto colocado allí; “. . . Y no se lo tragó la tierra,” el que divide la obra; y “Primera comunión,” el octavo de los catorce cuentos. Asimismo en ellos mejor se manifiesta el proceso de concientización, y por eso los estudiamos en seguida.

“Un rezo”

Uno de los cuentos más breves de la colección, “Un rezo” patentiza el arraigo profundo de las doctrinas religiosas cristianas en la mentalidad del pueblo chicano y, al mismo tiempo, insinúa la manera en que esas doctrinas sirven el interés de las clases sociales determinantes. El cuento irrumpe en la ferviente plegaria de una madre quien angustiosamente ruega por el regreso de su hijo, el cual ha sido “secuestrado” a las filas de un ejército en guerra. El rezo, que consta de tres súplicas, una síntesis de ellas y una propuesta, se presenta de la siguiente manera: La primera petición se le dirige a Dios-Jesucristo, a la Virgen María le habla la segunda y a Jesucristo se la implora en la tercera. En el cuarto párrafo se aumenta la intensidad de la plegaria tras la acumulación de apóstrofes: “Jesucristo, Dios Santo, Virgen de Guadalupe, regrésenme su vida, regrésenme su corazón . . . Regrésenmelo vivo que no lo quiero muerto” (p. 15). El quinto y penúltimo párrafo muestra a la madre proponiendo el máximo sacrificio, su vida por la de su hijo.

La disposición del rezo en tres distintas partes, naturalmente conduce a la idea de la Trinidad. Y, en efecto, en el cuento verificamos un esfuerzo por conseguir su representación simbólica por medio de los cuantiosos elementos tripartitos: “Dios, Jesucristo, santo de mi corazón. Este es el *tercer* domingo que te vengo a *suplicar*, a *rogar*, a *que me des razón de mi hijo*” (p. 14, subrayados nuestros). Después la mujer le suplica a la Virgen: “*Cúbrelle su cuerpo, tápale la cabeza, tápale los ojos a los comunistas y a los coreanos y a los chinos*” (p. 14 subrayados nuestros). Fenómeno curioso es el hecho de que la mujer no pide una desgracia para los “enemigos,” sino un error, una equivocación, un desvío inofensivo para ellos: “tápale los ojos.” Mirado así, se puede pensar que esta mujer es simbólicamente la MADRE: chinos, comunistas, coreanos, chicanos, todos son HIJOS, es decir, seres humanos que “juegan” y que sería mejor que no jugasen. En efecto, la situación de la mujer protagonista tiene fuertes vínculos con la imagen de La Pietá.

La función de las construcciones tripartitas supera, sin embargo, la mera simbología. En virtud de su carácter breve y redundante la tríada convierte la plegaria en tensa letanía, cuyo mayor efecto queda asegurado por el *crescendo* en el cual se resuelve. De la oración pensada, el rezo paulatinamente cobra articulación hasta explotar con estridencia en “¡Aquí está mi corazón . . . Mi corazón tiene su misma sangre . . .” (p. 15). La falta de fin de exclamación aporta cierta suspensión catártica, robustecida por la frase última, la cual está cargada de suma tensión: “Regrésenmelo vivo y les doy mi corazón” (p. 15).

Manifestación contundente de un vasto e infinito amor maternal, amor que, como hemos

visto ya, asciende a símbolo universal, esta propuesta también expone la religiosidad de la mujer y la manera en que esa ceguera mental le ofusca la realidad, le veda la auto-determinación y le impide el desarrollo. Veamos: La protagonista no comprende, pero acepta, el poder del ejército para arrancar a “niños” de los brazos de las madres y prenderles plomo en la frente. Mientras acepte esa situación, nunca reconocerá que el ejército es nada más instrumento de otro poder, el de las clases determinantes. Consecuentemente, ella jamás dirigirá sus querellas a esa fuente principal y seguirá obedeciendo ciegamente – ¡perfecto ejemplo de religiosidad! – los dictámenes de las clases adineradas.

En efecto, debido a su enloquecedora religiosidad, la cual ha sido inculcada y cultivada por los opresores, la mujer tampoco admitirá que la fuente a la que ella acude, asimismo obedece los designios de las clases en poder. Tradicionales desde que aparecieron los primeros amos y vasallos, los “poderes divinos” condicionan al creyente a aceptar un estado inferior, a entregar incondicionalmente su voluntad a una potencia “superior.” Por esta razón la protagonista no cuestiona el porqué su hijo tiene que ser inmolado, sólo ofrece su vida a trueque de la de su cría. En ningún momento reconoce la fuerza de su propia voluntad, su propio poder para determinar el curso de su destino.

Sin embargo, llega el momento en que, frente a la inoperancia de los santos, tras el abandono del poder divino tradicional, la mujer sí da el primer paso, si bien endeble, hacia la recuperación de sus propias fuerzas. Gracias a la anécdota que inmediatamente precede al cuento en la obra, sabemos que la mujer recurre a una espiritista quien le mitiga su pena al asegurarle que su hijo regresará “el mes que entra” (p. 13). Aun así, empero, la mujer continúa aferrada en su religiosidad; sólo que ésta ahora se llama superstición. Sigue rindiéndoles tributo a poderes fuera de sí misma, en vez de encontrar la fuerza en su propia persona, en su propia voluntad.

He aquí, entonces, la verdadera clave del perfecto entendimiento del significado del relato: tal como lo hace en todos los cuentos de la colección, Rivera atinadamente pone en relieve el protervo hábito milenario del pueblo chicano de obedecer a un poder superior, esto es, hace resaltar su religiosidad. En el trámite el autor, con señalada actitud iconoclasta, desenmascara los poderes putativos y, detrás del antifaz, revela instrumentos de opresión al servicio de las clases dirigentes. Al mismo tiempo aboga por la revalorización de todos los elementos culturales y sociales que constituyen al pueblo chicano.

“La noche estaba plateada”

A nuestro modo de ver, este cuento marca uno de los mayores alcances del arte narrativo chicano. “La noche estaba plateada,” por su hábil enlace de un tema sumamente universal con una virulenta protesta social, por su técnica magistral de interiorización y por su ejecución igualmente diestra, raya a la altura de los mejores cuentos modernos. El anhelo desafortado del protagonista por fijar la realidad, al instante trae a colación las íntimas y sufridas búsquedas análogas de los grandes personajes de Dostoevsky, Kafka, Camus, Sartre, Sábato, entre otros muchos.

En este caso el protagonista, un sensible joven anónimo del campo, se coloca a media noche en una arboleda para llamar y maldecir al Espíritu Malo, satisfaciendo así la curiosidad que “le había fascinado desde cuando no se acordaba” (p.55). Pero ni las maldiciones más virulentas consiguen que aparezca el demonio. Desilusionado y sintiendo una hueca valentía, el joven regresa a casa donde le escalofría la conclusión inevitable: “*No bay diablo, no bay nada*” (p.56). Lo subrayado por el autor sutilmente insinúa el verdadero catalizador de ese extraño desafío. Más que la realidad del diablo, le interesa al chico afianzar su propia realidad.

Para aclarar urge conocer más de cerca al protagonista, afán simplificado por la interiorización del autor en el personaje. Antes que nada el narrador omnisciente recalca la curiosidad, suplida por el carácter pensativo, del joven. “Durante todo el día,” nos dice la voz narradora, “había pensado [el chico] en lo que podría pasarle, pero entre más pensaba, más y más era la curiosidad y menos el miedo” (p. 54). Indagando en el origen de su manía inquisitiva recuerda que “aun ya cuando lo habían llevado a las pastorelas de su tía Pana tenía la curiosidad por lo que podría ser y cómo sería” (p. 55) el diablo. Sus preocupaciones, entonces, manifiestan una aguda sensibilidad que por último lo entrega a la auto-identificación con

aquello que acapara toda su curiosidad, esto es, el diablo. De improviso lo sospechamos cuando, al encontrarla escondida debajo de la casa, se pone la máscara de diablo que don Rayos había empleado para su papel en las pastorelas.

Insuflada allí, la identificación del joven con el demonio se elabora aun más en la narración de lo acaecido la noche axial. Al salir de su casa el protagonista “sentía que alguien la veía” (p. 55). Ahora bien, ese “alguien” no sólo se traduce en manifestación psíquica del estar consciente de sí mismo, sino que, en vista de su sensibilidad altamente impresionable, el “alguien” también se interpreta como la presencia del diablo, de cuya existencia hasta entonces no duda, si bien es verdad que ignoraba “lo que y cómo sería.” Después del desengaño, sin embargo, vuelve a sentir en dos o tres ocasiones “que alguien le hablaba pero no quiso voltear, no de miedo sino porque estaba seguro de que no era nadie ni nada” (p. 56), ni el demonio ni su conciencia. Tal reconocimiento, además de aniquilar la existencia del demonio, pone severamente en tela de juicio su misma realidad y de allí el mareo al acostarse.

En ese instante ignoró el joven el verdadero resultado de su provocación inaudita, resultado que Rivera se encarga de sugerir y nada más. “Lo unico que había habido en la mota,” reflexiona el muchacho antes de dormirse, “había sido su propia voz” (p. 56). Con ello se lleva hasta sus últimas consecuencias el proceso de la auto-identificación con el diablo; éste y el joven comparten una y la misma persona. Esto lo confirmamos en la acertada personificación de la luna que, conociendo el verdadero significado de la escena, “saltaba entre las nubes y los árboles contentísima de algo” (p. 56).

La luna personificada plasma definitivamente su función como elemento clave e imponente de un ambiente que por contraste acentúa lo insólito de la provocación nocturna. Porque si la hazaña misma revestía una obscuridad cavernosa, “la noche que le llamó al diablo estaba plateada” y, además, “casi se distinguía todo y hasta olía a día” (p. 54). En efecto, la serenidad impuesta por la luna llega a infundir en el ánimo vacilante del joven el coraje necesario para llevar a cabo la osadía: “A veces le entraba un poco de miedo pero luego veía hacia fuera y se veía todo tan quieto y tan suave con lo plateado de la luna que se le iba el miedo de pronto” (p. 55). Instigador aquí, en el desengaño posterior, el ambiente se convierte en compañero condolido, en manifestación palpable del espíritu emancipado de toda doctrina restringente, de toda religiosidad: “El viento que sonaba las hojas de los árboles parecía acompañarle los pasos” (P. 56).

Así, pues, se realiza la liberación espiritual del protagonista. Gracias a sus “antenas” afinadas, muy distintas a las del pueblo entregado a lo rutinario, el joven cuestiona el poder misterioso del demonio y comprueba que “lo único que había en la mota había sido su propia voz” (p. 56). A favor de ello confirma que el temido poder del Mal como algo inamovible y fatal, no existe fuera del hombre, sino precisamente dentro del hombre, como creencia, como vicio, como un elemento roedor puesto allí por otros para debilitarlo con el miedo a toda rebelión. “Pero si no hay diablo tampoco hay . . .” (p. 56) Dios, u otros poderes que hasta ese momento había tenido como invencibles, más allá de toda protesta, de toda oposición.

Decididamente el protagonista descubre que la realidad en el fondo es producto de la voluntad propia, de la creación personal. De suerte que se pone en duda la existencia de un mundo estático, inalterable, con poderes establecidos para siempre, poderes como el sol, el patrón, la iglesia, la escuela “élite,” la guerra, etc. El hecho cobra incalculable valor para los desamparados porque desenmascara a uno de los factores más retrógrados al progreso, a la vida de las clases sociales más bajas.

“. . . Y no se lo tragó la tierra”

El cuento que ahora consideramos delata otro instrumento omnímodo de los muchos que contribuyen a la condición subyugada del pueblo chicano; de suerte que precipita la embestida del autor contra la religiosidad. De hecho, las blasfemias contra Dios, proferidas en desahogo por un joven campesino frustrado por su absoluta inhabilidad para remediar las pésimas condiciones suyas y de su familia, representan el grado máximo al cual asciende el despertar de la conciencia. Asimismo, por lo grave de su acometimiento, “. . . Y no se lo tragó la tierra” se convierte en faro imponente cuya luz, emanando de la determinación de que “la tierra no se

come a nadie” (p. 70), incita impetuosamente a la rebelión contra toda circunstancia limitativa.

Acercándonos al texto mismo, reparamos de súbito en un dato fundamental: la frase que da nombre al cuento está tomada de un relato bíblico: es el fragmento final de una afirmación que omite deliberadamente el sujeto y las causas que explican el efecto afirmado. Por consiguiente los puntos suspensivos del título están cargados de ricas sugerencias iconoclastas que luego vemos explícitas en todo el libro. Por supuesto, el título también enfoca el problema esencial de la religiosidad, problema que brota de las raíces bíblicas, las cuales elucidamos en seguida.

En los dos casos que la Biblia recuerda la apertura de la tierra, el acontecimiento corresponde a los medios punitivos tomados por Dios contra los rebeldes a Su voluntad. En el cántico triunfal de Moisés, ofrecido al Divino por Su rescate de los hebreos de la tiranía egipcia, los gentiles aparecen atemorizados ante las hazañas vengativas del Yahvé enfurecido, pues Dios acababa de dividir y juntar las aguas del mar Rojo, así liberando a los creyentes pero aniquilando a los infieles.

12 Tendiste tu diestra, y se los tragó la tierra.

13 En tu misericordia tú acaudillaste al pueblo que redimiste, y por tu poderío lo condujiste a tu santa morada.

14 Supiéronlo los pueblos, y temblaron; el terror se apoderó de los filisteos.⁸

“La forma actual del cántico [delata] una composición posterior”⁹ a las hazañas y por esa razón el verso 12 confunde la tierra con el agua. En efecto el verso alude al hecho narrado en *Números* 16: 30-32, donde Coré, Datán y Abirón son tragados por la tierra en castigo de su rebelión contra la voluntad divina representada por Moisés. Ahora bien, lo realmente significativo de esta sublevación surge de súbito al considerar su carácter político-social. A despecho de que Coré era primo hermano de Moisés y de Aarón, Dios le negaba los privilegios del sacerdocio a él, a la vez que se los otorgaba a éstos. Por otro lado, Datán y Abirón se quejaban de que Moisés los hubiera llevado a un desierto misérrimo, sin poder cumplir la promesa de introducirlos en la tierra que “mana leche y miel.” El Profeta quiere calmarlos, y los llama, pero ellos rehusan obedecer la orden porque le consideran impostor que ha engañado al pueblo. Moisés acude luego a las tiendas de los insurrectos y acredita su autoridad al castigar a los desobedientes con el poder sobrehumano de su Dios:

28 Dijo entonces Moisés: “Ahora vais a saber que es Yahvé quien me ha enviado para hacer cuanto he hecho y que no lo hice de mi propio impulso.

29 Si éstos mueren de muerte natural, como mueren los hombres, no ha sido Yahvé el que me ha enviado;

30 pero, si haciendo Yahvé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han irritado a Yahvé.”

31 Apenas acabó de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos.

32 Abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y a todos los partidarios de Coré con todo lo suyo.

33 Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra, siendo exterminados de en medio de la asamblea.

34 Todo Israel, que allí en torno se hallaba, al oír sus gritos, huyó por miedo de que los tragase también a ellos la tierra.¹⁰

El imponderable terror que brotó en ese momento es el mismo responsable por el temor de la madre a toda sugerencia de rebeldía contra lo que ella juzga ser la voluntad divina. “ – Ay, hijo, no hables así. No hables contra la voluntad de Dios. M’ijo no hables así por favor. Que me das miedo. Hasta parece que llevas el demonio entre las venas ya” (p. 68). De hecho su actitud reviste las condiciones básicas a la filosofía estoica.¹¹ El hijo, en cambio, adopta más bien una posición epicúrea¹² en su proceder. Por lo tanto el cuento, en lo abstracto, representa una confrontación filosófica, cuyo resultado se deduce de la doctrina epicúrea expuesta en el último parlamento del joven provocador: “ – Todavía no, todavía no me puedes tragar. Algún día, sí. Pero yo ni sabré” (p. 70).¹³ Bajo esta luz su estado mental, después de la blasfemia, corresponde a la ataraxia del *sage* quien, separado del temor a los dioses y a la muerte, asciende al alto nivel de la felicidad: “Esa noche no se durmió hasta muy tarde. Tenía una paz que nunca

había sentido antes. Le parecía que se había separado de todo . . . Todo lo que esperaba era el nuevo día, la frescura de la mañana . . . Salió para el trabajo [el siguiente día] y se encontró con la mañana bien fresca” (p. 70).

Para el muchacho, empero, el dilema y su consecuente resolución no se presentan en términos filosóficos sino en inquietudes concretas y reales. Sin aparente justificación, su familia, seres atados al círculo migratorio de empleos agrícolas, experimenta un intenso agravamiento en los innumerables y continuos percances naturales a su condición. Empieza la intensificación con la muerte inoportuna de los tíos del joven. La consecuente cólera que el fallecimiento inspira en el muchacho, nace a raíz de percatarse de su absoluta inhabilidad para actuar, ya sea remediando o siquiera protestando la circunstancia: “A él le dio coraje porque no podía hacer nada contra nadie” (p. 66).

Al rendirse su padre a los rayos mortíferos del sol, el enfurecido cobra nueva ira y empieza a disputar no solamente los poderes sino hasta la existencia de un Dios que, como premio a la intensa fe de los pobres, les envía desgracias para luego mantenerse reticente ante sus plegarias más estridentes. “Los años y sus padres” (p. 70), empero, le habían inculcado al joven un profundo terror de Dios; de suerte que aún no se atrevía a afirmar su voluntad, confrontando la circunstancia directamente. En consecuencia vuelve a caer en la inacción: “Y uno sin poder hacer nada. Y luego ellos rogándole a Dios . . . si Dios no se acuerda de uno . . . yo creo que ni hay . . . No, mejor no decirlo, a lo mejor empeora papá” (p. 67).

El momento crucial, momento en que sus convulsas interrogaciones mentales se coordinan con sus movimientos físicos y estallan en gritos, sobreviene al rendirse su hermano menor a la insolación. Cargándolo en brazos, “cada paso que daba hacia la casa le retumbaba la pregunta ¿por qué? Como a medio camino se empezó a enfurecer y luego comenzó a llorar de puro coraje . . . Luego empezó a echar maldiciones. Y no supo ni cuando, pero lo que dijo lo había tenido ganas de decir desde hacía mucho tiempo. Maldijo a Dios” (p. 70). Lo significativo está en que por primera vez en su vida el muchacho actúa: “por primera vez se sentía capaz de hacer y deshacer cualquier cosa que el quisiera” (p. 70). Superando el temor a la rebelión, el joven recupera su voluntad y, por consiguiente, se hace dueño de su destino.

De esta manera el cuento anuncia profusamente el despertar de la conciencia política del chicano. Como en “La noche estaba plateada,” aquí ocurre el desmascaramiento de un poder, en apariencia inamovible y fatal, que entorpece el desarrollo y progreso de una minoría. A la vez advierte el cuento que quienes se arriesgan a la empresa de denunciar poderes putativos, descubren que detrás del velo temible no existe nada. La conclusión es obvia: El hombre mismo es el creador de sus propios temores. Es el hombre mismo quien, por creencia, por enseñanza, por vicio o por necesidad, ha perdido su voluntad postrándose ante falsos dioses, manipulados por otros para debilitarlo con el miedo a toda rebelión contra el *statu quo*.

“La primera comunión”

La rancia tradición católica ha consagrado la primera comunión como el paso inicial hacia la familiarización consciente del comulgante con Dios. Al comulgar, el neófito se convierte en soldado de Dios con la expresa responsabilidad de vivir y proteger el bien de las tentaciones e incursiones del mal, lo cual implica un básico reconocimiento de la diferencia entre los dos extremos. De esta manera la comunión involucra un proceso revelador, en tanto que impone una nueva visión de la vida que antes, requerida es la conjetura, se vivía conforme a la voluntad divina, esto es, se subsistía en estado inocente, tal como Adán y Eva en el Paraíso.

La alusión a los de Edén no es fortuita; de hecho, los acontecimientos del cuento, narrados por un individuo quien recuerda su primera comunión, registran en el fondo una evolución semejante a las experiencias de los del Jardín. La aclaración de esta correspondencia exige un ligero repaso del *Génesis*, pertinente a los primeros hombres. El jardín de Edén, recordemos, cobraba máxima importancia por la aparición de dos árboles excepcionales y misteriosos: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. El nombre de aquél alude a la inmortalidad que confería con sus frutos, y el de éste, al poder, también conferido por sus frutos, para distinguir por sí mismo lo bueno de lo malo.

Para Adán y Eva el primer árbol no merecía consideración en esa época, pues gozaban de la

inmortalidad mientras vivieran en el Paraíso. Su estadía allí, empero, dependía de la subordinación de su voluntad a la de Dios. En otras palabras, Dios decidiría su comportamiento conforme a las leyes divinas del bien y del mal, las cuales los primeros hombres desconocerían por completo.

Claro es, entonces, que la felicidad, la inmortalidad, sólo la alcanzaban a costa de “una limitación y una dependencia, en contra de la dignidad humana.”¹⁴ Por ello, el *arbor philosophica* acapara el interés de la pareja, especialmente en vista de la admonición de Yahvé: “De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás: (Génesis 2: 16-17). Aparentemente en esta prohibición no hay sino un temor por parte de Dios de que Adán y Eva lleguen a ser de Su misma categoría divina, pues, el fruto prohibido tendría una virtualidad inesperada: les abriría los ojos y llegarían a ser “conocedores del bien y del mal” (Génesis 2:5). Hasta ese entonces existía una línea divisora tiránica que les colocaba a los de Edén a un nivel inferior a Yahvé, ya que no podían decidir por sí mismos lo que era bueno y lo que era malo. De esta manera el árbol de la ciencia del bien y del mal simboliza el avasallamiento del hombre por la voluntad divina. Así, la caída del Hombre resultó al realizarse su deseo más íntimo de auto-determinar sus propias acciones, de adquirir la distinción entre el bien y el mal, de comer de la fruta prohibida.

Implícita sino explícitamente, el protagonista de “La primera comunión,” tal como Adán y Eva, come de la fruta del *arbor philosophica* y adquiere el poder de distinguir entre el bien y el mal. Como lo comprueba su reacción a las insinuaciones de la “monjita” (“A la monjita le gustaba que dijéramos los pecados del cuerpo. La mera verdad es que ensayábamos mucho sobre los pecados y también la mera verdad era que yo no comprendía muchas cosas” p. 83), antes de hacer su primera comunión el muchacho vivía en un estado de inocencia. Además, así como los de Edén no comprendían muy bien lo del árbol pero sí el castigo si se atrevían a comer de él (Génesis 2: 16-17), el joven no comprende tan bien lo del pecado como lo del castigo: “Lo que sí me daba miedo era el infierno . . . Eso era todo lo que comprendía” (p. 83).

La fruta prohibida se le presenta al muchacho casi accidentalmente al encontrar la iglesia cerrada el domingo de la comunión. Buscando otra entrada, sorprende, a favor de una ventanita, a una pareja en relaciones íntimas. Debido a que hasta ese momento no conocía el mal, a no ser por las descripciones de la monja, razona: “Esos serían los pecados que hacíamos con las manos en el cuerpo” (p. 84). Su previa instrucción religiosa explica el que confiese: “Me sentía más y más como que yo había cometido el pecado del cuerpo” (p. 84). Ahora bien, mientras considere su experiencia inesperada como pecado, conforme a la enseñanza religiosa previa, el muchacho no compromete su inocencia, así como Eva y Adán no pierden al Paraíso meramente por escuchar la serpiente, sino hasta rendirse a sus consejos diabólicos. En definitiva el neófito sucumbe no tanto por callarse el pecado, lo cual implica aceptación, como por gozar de lo visto: “Cada rato recordaba la escena de la sastrería y allá solo hasta me entraba gusto al repasar” (p. 85).

De improviso el muchacho se hace “conocedor del bien y del mal” y descubre que la realidad de la vida no se concibe únicamente en blanco y negro, como lo asegura el dogma religioso, sino que reviste muchos grises cuyas gradaciones él mismo tendrá que discernir y juzgar. De este modo rompe la línea divisora impuesta de afuera y reclama el derecho a la autodeterminación. El fenómeno — ¡verdadera comunión! — compele una nueva ideología cuyas características no incluyen la veneración acostumbrada antes de que se le “abrieran los ojos” a la realidad:

Al regresar a la casa con mi padrino se me hacía todo cambiado como que estaba y no estaba en el mismo lugar. Todo me parecía más pequeño y menos importante. Cuando vi a papá y a mamá me los imaginé en el piso. Empecé a ver a todos los mayores como desnudos y ya se me hacían las caras hasta torcidas y hasta los oía reír o gemir aunque ni se estuvieran riendo. Luego me imaginé al padre y a la monja por el piso . . . Parecía sentirme como que me ahogaba. (p. 85).

Así y todo, su nueva actitud cobra mayor relieve al considerar que en el fondo él ha descubierto la relatividad de la condición humana y de su circunstancia: “Hasta se me olvidó que le había echado mentiras al padre. Y luego me sentía lo mismo que cuando había oído hablar al misionero acerca de la gracia de Dios. Tenía ganas de saber más de todo. Y luego pensé

que a lo mejor era lo mismo” (p. 85). La gracia de Dios y los pecados, a fin de cuentas, tienden a ser lo que dicte la interpretación personal.

Como era de esperar Rivera ha puesto en duda otra creencia arraigada en la mentalidad de las minorías, a saber, la exclusiva autoridad divina para decidir la rectitud de una acción. En efecto Rivera parece declarar en términos simbólicos que el propio, no el ajeno, conocimiento del bien y del mal, el cual se sintetiza en sabiduría, facilita la visión del *arbor vitae*, el segundo árbol del paraíso, el que confiere la vida inmortal.¹⁵ Esa intención se vislumbra en lo que dice y hace el muchacho después de la comunión: “Recuerdo que me fui rumbo al monte. Levanté unas piedras y le tiré a unos nopales. Luego quebré unas botellas. Me trepé en un árbol [subrayado nuestro] y allí me quedé mucho rato hasta que me cansé de pensar” (p. 85).

Así pues, el paso endeble de una anciana (representante de un pueblo anciano cicatrizado por una profunda contaminación religiosa: el pueblo mexicano) hacia la recuperación de su voluntad y poder, cobra vigor y denuedo en los jóvenes (representantes del pueblo chicano) quienes, al destruir los falsos y terribles ídolos que gravitan sobre ellos, reconocen y escalan el árbol de la vida, desde cuya cima se les presenta una nueva y fecunda visión del mundo. Hasta el momento este despertar de la conciencia significa a todas luces el mayor avance concreto que se ha operado en el alma chicana porque manifiesta una real superación de fondo, una modernización que entraña la idea de salirse de los cauces seculares de una tradición caduca, inamovible para incorporarse a la atmósfera cultural moderna.

Juan Rodríguez

University of California, San Diego

NOTAS

¹ El premio de mil dólares no se entregó sino hasta el 16 de febrero de 1971, en el Fairmont Hotel de San Francisco, California.

² Tomás Rivera, . . . *Y no se lo tragó la tierra* (Berkeley: Quinto Sol Publications, Inc., 1971). De aquí en adelante aparecerán entre paréntesis los números de las páginas citadas de esta obra.

³ Aludimos a la recién aparecida e interesantísima novela barroca de Miguel Méndez M., *Peregrinos de Aztlán* (Tucson, Arizona: Editorial Peregrinos, 1974).

⁴ Aquí nos suscribimos a las ideas de Henry James, según se exponen en James E. Miller, Jr., ed., *Theory of Fiction: Henry James* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1972), p. 163-164.

⁵ Una discusión más detenida del protagonista como centro de conciencia, se encuentra en nuestro trabajo, “El desarrollo del cuento chicano: del folklóre al tenebroso mundo del yo,” *Mester*, IV, 1 (noviembre 1973), pp. 7-12.

⁶ Como hemos expuesto detalladamente en otra ocasión, “La embestida contra la religiosidad en . . . *Y no se lo tragó la tierra*,” de próxima publicación en *Bulletin of the Pacific Coast Council on Latin American Studies*, el tema de la religiosidad, magistralmente plasmado en el cuento titular, es el núcleo que irradia luz al conjunto, a la vez que detenta una función de enérgica subordinación o dominio sobre el resto de los cuentos. Por lo tanto, la religiosidad aparece por toda la colección de cuentos, ya sea sutil u obviamente.

⁷ Jorge Campos, “Literatura chicana: Cuentos de Tomás Rivera,” *Insula*, XXIX, 328 (marzo, 1974), p. 11.

⁸ *Biblia comentada*, ed. Alberto Colunga y Maximiliano García Cordero, 2a. ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962), p. 466.

⁹ *Ibid.*, p. 465.

¹⁰ *Ibid.*, p. 828.

¹¹ Vid. Emile Bréhier, *History of Philosophy: The Hellenistic and Roman Age*, trans. Wade Baskin (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 61. Bréhier sintetiza la filosofía estoica de esta manera:

[In Stoicism] everything happens through universal reason, the will of God, or fate. Hence the end consists solely in an interior attitude of the will. Every being necessarily obeys fate, but misguided reason tries to resist and to oppose the universal good with the ghost of a particular good – health, wealth, honor. The sage

on the contrary consciously submits to the events apportioned by fate; whereas the fool is forced along his course, the sage voluntarily wends his way, accepting mutilation or poverty if he knows that fate wills him mutilated or poor.

^{1 2} Vid. *Ibid.*, p. 88: The whole Epicurean system of physics is directed toward proving that neither the world nor any of its parts nor even the history of mankind leads us to God as its cause.

^{1 3} En *Ibid.*, p. 93, Emile Bréhier hace el siguiente comentario revelador:

Epicurus strives to vanish the fears that cause the greatest evils among men, the fear of the gods and the fear of death: The blessed gods are not to be feared, nor is death, if the soul is mortal; for then death is meaningless to us since we would have to feel it in order to suffer because of it . . . Nothingness is no more to be desired than dreaded.

^{1 4} *Biblia comentada*, p. 83.

^{1 5} Al respecto resulta sugestivo lo referido en *Génesis* 3.22: “Díjose Yahvé Dios: ‘He ahí Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.’” En otras palabras, armado de la sabiduría, del conocimiento del bien y del mal, Adán estaba en condiciones de reconocer el árbol de la vida y, consecuentemente, alcanzar la inmortalidad por su propia cuenta, sin tener que sacrificar su voluntad a nadie superior.

