

LA FORMA COMO EJE RECTOR EN EL CUENTO “LA MUERTE TIENE PERMISO” (1955), DE EDMUNDO VALADÉS

Arturo Morales Campos
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
arturo.morales@umich.mx

Resumen: La forma es uno de los principios fundamentales para acceder al análisis científico de cualquier elemento de la realidad. Esta regla no siempre es lo suficientemente clara dentro de las investigaciones literarias. Lo anterior se debe, en parte, a la dificultad de encontrar ese elemento, la forma, en, por ejemplo, un texto compuesto por signos de orden lingüístico. El presente trabajo toma como objeto de estudio el cuento “La muerte tiene permiso” (1955), de Edmundo Valadés; comienza con el abordaje de un par de elementos (considerado como una dicotomía o una microsemiótica de polos opuestos), el cual se obtiene a partir de aspectos formales (sintácticos). El análisis de dicho elemento (mínimo en cuanto a estructura, pero denso en cuanto a carga semántica) nos permitirá aproximarnos a niveles más profundos de significación, incluso, a establecer relaciones estructurales entre algunos signos textuales y determinadas circunstancias sociohistóricas en las que se publicó, inicialmente, dicho relato. Nuestras bases teóricas serán semióticas y sociosemióticas.

Palabras clave: Forma. Microsemiótica. Signo. Sacrificio.

Abstract: Form is one of the fundamental principles to access the scientific analysis of any element of reality. This rule is not always clear enough within literary investigations. This is partly due to the difficulty of finding that element, form, in, for example, a text composed of linguistic signs. This work takes as its object of study the short story “La muerte tiene permiso” (1955), by Edmundo Valadés. We begin with the approach to a pair of elements (considered as a dichotomy or a microsemiotics of opposite poles), which is derived from formal (syntactic) aspects. The analysis of this element (minimal in structure but profound in semantic load) will allow us to approach deeper levels of meaning, even to establish structural relationships between certain textual signs and specific sociohistorical circumstances in which this narrative was initially published. Our theoretical foundations will be semiotics and socio-semiotics.

Key words: Form. Microsemiotics. Sign. Sacrifice.

DOI: 10.17846/phi.I.1.2024.5063

1. Introducción

Un texto se presenta en variadas maneras: una película, una novela, una fotografía, una pintura, etc. Sin abusar de esta idea, incluso, otros objetos *pueden*¹ considerarse como un texto: un teléfono celular, un fenómeno social, un automóvil. El interés teórico es el que dictará si esos objetos son o no textos. Uno de los criterios teóricos fundamentales que inclinan la balanza hacia la textualización, si seguimos a Lotman (1996: 46), es el de considerar un determinado elemento de la realidad como un sistema de signos que lo dota de una estructura (red indisociable de signos) y de una función (generación de conocimiento a partir de la estructura). En modo general, esa función es la función semiótica o significativa. Por parte de la estructura, es factible considerarla como un primer y básico elemento de aproximación analítica. A partir, pues, de la estructura, es que se accede a aspectos de forma y, posteriormente, a los de fondo².

De acuerdo con lo anterior, en el presente trabajo, nos proponemos ejemplificar el anterior procedimiento, como punto inicial, para arribar a niveles más profundos y complejos de análisis. Tomaremos como objeto de estudio el cuento corto “La muerte tiene permiso” (1955), del escritor mexicano Edmundo Valadés (1915-1994), parte de una colección de 18 relatos que es homónima al texto que abordaremos. Tomaremos lineamientos semióticos, inicialmente, y sociosemióticos, posteriormente. En este sentido, el segundo apartado nos servirá para introducir algunas de las nociones teóricas en las que nos basaremos; en el tercero, presentaremos algunos aspectos estructurales del cuento (personajes, espacio, tiempo y voz narradora); en el cuarto y quinto, trabajaremos con un par de elementos formales (microsemiótica de polos opuestos) y sus extensiones o derivaciones. Hasta este punto, estaremos dentro del nivel semiótico. En el último apartado, abordaremos algunas de las circunstancias sociohistóricas en las que se produce el cuento para establecer relaciones entre determinadas estructuras sociales con ciertos signos localizados en nuestro recorrido. En ese último apartado, ya nos encontraremos en el nivel sociosemiótico.

2. Nociones teóricas

Nuestras bases teóricas estarán divididas en dos grandes líneas: la primera corresponde al área de la semiótica, y a la de la sociosemiótica, la segunda. En la primera, sólo presentaremos una herramienta de análisis; en cuanto a la segunda, daremos una visión muy escueta de los principales presupuestos de esa teoría sociosemiótica.

a) Microsemiótica de polos opuestos. Una de las herramientas más importantes que utilizaremos es la dicotomía. Aunque dicho elemento teórico (propio del análisis estructural inmanentista) resulta demasiado reduccionista, desde una perspectiva semiótica en sí, lo concebiremos como una microsemiótica de polos opuestos. Este cambio nos permitirá ver más allá de lo que se contrapone.

El concepto ‘microsemiótica’ indica el contenido de una carga semántica de un cierto signo que, por su reducida estructura, no debe ser simple, sino que, formalmente, ese signo estará compuesto por pocos elementos (generalmente dos) con una influencia semiótica determinante para el texto en el que se encuentra inserto. Es decir, la carga semántica de ese signo se distribuye en varias partes del texto. Por lo tanto, podemos considerar ese tipo de signo como hegemónico. Es importante aclarar que una microsemiótica, o un conjunto de ellas, nunca explicará el todo textual. En nuestro caso, localizaremos una primera microsemiótica de polos opuestos gracias a la sintaxis del relato: un par de signos constituirá un modelo dicotómico del

¹ Subrayamos el verbo ‘poder’ porque, al igual que Umberto Eco (2000: 44-45), no pretendemos hacer de la textualización un proceso omniabarcante.

² Aunque nuestra aseveración plantea un dualismo, no es nuestra intención llegar a ese extremo: por cuestiones metodológicas, establecemos más bien una diferencia. Sabemos bien que en la forma hay fondo y viceversa.

que se derivarán otros signos relativos. En momentos posteriores, analizaremos los discursos a los que nos remiten esos signos derivados. Todo ese conjunto signico será la materia prima para pasar al segundo nivel de análisis.

b) Sociosemiótica. La sociosemiótica se interesa, primordialmente, por determinar la función social de un texto (cualquiera que sea). Lo anterior se logra mediante la relación entre determinadas estructuras textuales (varios de los signos encontrados en el primer nivel) con determinadas estructuras sociales. El criterio que guía este procedimiento es el carácter social del texto que alude a la reproducción de algunas prácticas ideológicas o posiciones ante la realidad:

Estas prácticas ideológicas [asistir a misa, a un entierro, a un encuentro deportivo, a una clase, a un mitin, una reunión, etc.], sin embargo, son sólo una de las realizaciones posibles de la ideología materializada³. Esta se infiltra en todos los niveles de la vida social (Cros, 1986: 75).

Reforzamos lo anterior. El texto, literario en nuestro caso, llega a reproducir (en forma resemantizada) algunas de dichas ideologías bajo realidades ficcionales a manera de rastros discursivos. Esto se entiende mediante la siguiente hipótesis: todo texto se encuentra determinado por sus circunstancias sociohistóricas de emisión; en consecuencia, tendrá una función testimonial y transcribirá parte de las ideologías propias de su tiempo y de su espacio (Cros, 1986 y 2002). La relación entre las estructuras mencionadas desvelará la función social del texto.

3. Aspectos estructurales del texto

Nuestro objeto de estudio es un relato acerca de un encuentro (asamblea) entre dos grupos: el de los ingenieros y el de los campesinos. Los primeros, que son un número reducido y liderados por un presidente, se colocan en el estrado del auditorio de un poblado, San Juan de las Manzanas. Los segundos, en mayor cantidad, ocupan el lugar de los espectadores y se hacen escuchar por uno de ellos llamado Sacramento. Por algunas marcas semánticas, inferimos que la diégesis (secuencia de las acciones) sucede en algún lugar del México posrevolucionario (ya ahondaremos esto en el próximo apartado).

Los ingenieros, posiblemente llegados de la Ciudad de México, actúan como jueces ante un conjunto de denuncias que hacen los campesinos. Esas denuncias van desde la apropiación ilegal de tierras, hechos de abusos de autoridad, cobro infundado de intereses por préstamos, hasta el asesinato del hijo del propio Sacramento, el rapto, maltrato y violación de un par de mujeres del pueblo. Estas atrocidades las ha llevado a cabo el presidente municipal con la ayuda de unos pistoleros a su servicio y de autoridades de la Ciudad de México.

Los campesinos, al final, piden hacerse justicia por su propia mano en contra del infractor. Después de una áspera discusión, los ingenieros les permiten tal licencia. Sin embargo, eso es ya un hecho consumado: en días anteriores, los campesinos ya habían dado muerte al presidente municipal. Este entrecruzamiento de hechos, el permiso solicitado a futuro y la muerte ejecutada previamente, se resuelve en un final inesperado y paradójico.

Una voz narrativa, extradiegética y omnisciente (pues sabe aspectos subjetivos de los personajes), se encarga de gran parte del relato.

³ Cros, de acuerdo con Louis Althusser, no considera que las ideologías sean meramente ideales, sino que se materializan, precisamente, mediante variadas prácticas sociales. La literatura (su creación, su publicación, comercialización y lectura) es un ejemplo de una práctica ideológica materializada.

4. Arriba vs. abajo

Ya hemos hecho saber que las dicotomías o microsemióticas de polos opuestos son altamente reduccionistas, no obstante, en esta ocasión, nos serán muy útiles para trazar algunos ejes de sentido en los que se distribuyen las diferencias de clases sociales, determinadas estrategias de poder, el desenfado o el respeto, la autoridad o la subordinación, el conocimiento o la ignorancia y la malicia o la inocencia entre los dos grupos en cuestión.

Desde un inicio, el relato establece claras diferencias: los ingenieros se colocan, como dijimos anteriormente, en el estrado; los campesinos aparecen “ahí abajo, frente a ellos” (Valadés, 1995: 9)⁴. Esto nos permite construir la microsemiótica de polos opuestos ‘arriba/abajo’. Veamos, ahora, cómo se distribuyen, correspondientemente, algunas marcas o signos de orden socio-cultural en cada uno de los dos grupos mencionados.

Los primeros, antes de empezar la asamblea, se conducen con soltura: “conversan, ríen. Se golpean unos a otros con bromas incisivas”, hacen chistes, comentan “intimidaciones de la muchacha que debutó en la casa de recreo a la que son asiduos” (p. 9). Por su parte, los segundos, “se sientan con solemnidad [...] Hablan parcamente” (pp. 9-10); su comportamiento es propio como el que merece, efectivamente, una “asamblea o el templo” (p. 10). Estas fuertes diferencias, por demás insalvables entre sí, nos remiten a otras microsemióticas. El líder de los ingenieros, poco antes de iniciar la sesión, exhibe algunos gestos que pertenecen a nociones o signos del tipo ‘refinamiento’ y ‘exquisitez’: “El presidente, mientras se atusa los enhiestos bigotes, acariciada asta por las que iza sus dedos con fruición [...]” (p. 9). Notemos cómo la voz narradora enfatiza dichas nociones mediante el uso de un discurso poético: “acariciada asta por las que iza sus dedos con fruición”. En contraste, en ese preciso momento, la misma voz describe algunos rasgos de los campesinos, con un manifiesto discurso peyorativo: “Cuando el olor animal, terrestre, picante, de quienes se acomodan en las bancas, cosquillea su olfato [del presidente], saca un paliacate y se suena las narices ruidosamente” (pp. 9-10)⁵.

Resulta conveniente detenernos en un par de metáforas encontradas en cada una de las dos alusiones anteriores. Los bigotes, transformados en “acariciada asta”, animalizan al presidente, es decir, éste adquiere rasgos de un viril toro. Su función de cabeza de la asamblea, además de su conocimiento y su actividad laboral, se vinculan con este tropo. Por ejemplo, cuando les da la palabra a los ejidatarios y éstos no se resuelven, la voz del líder de los ingenieros “salta, autoritaria, conminativa” y los apura: “A ver ese que pidió la palabra, lo estamos esperando” (p. 11); o cuando los ingenieros deben decidir si les permiten a los campesinos matar o no al presidente municipal, el líder sentencia, “con voz inapelable”: “Será la asamblea la que decida. Yo asumo la responsabilidad” (p. 15).

Por parte de los campesinos, gracias a su “olor animal, terrestre, picante”, también sufren una evidente animalización que, además, los destina, irremediabilmente, a su ámbito de trabajo, la tierra; la cual se convierte, a su vez, en su ámbito natural de vida, como una especie de simbiosis o de causalidad indefectible: tierra → campesino. La voz narradora vierte más signos similares: “Sobre el bosque de hirsutas cabezas pueden verse los cinco dedos morenos [se refiere al vocero de los campesinos, a Sacramento], terrosos”, “Es como si estuviera arando la tierra [Sacramento]. Sus palabras caen como granos, al sembrar [...] Él continúa de pie, como un árbol que ha afianzado sus raíces” (pp. 11-13).

⁴ Con la finalidad de no ser repetitivos, cada vez que citemos el cuento que analizamos, sólo referenciaremos la página.

⁵ Es importante aclarar que el presidente de los ingenieros proviene del campo; su cambio a la ciudad y sus estudios no le permiten una identidad directa con los campesinos, no obstante, al final y como veremos, coincide con ellos, con su “justicia primitiva” (p. 14), en cuanto a poner por encima de la vida del presidente municipal la vida de esas personas y sus intereses.

Otras marcadas diferencias surgen a partir de uno de los objetivos que deben cumplir los ingenieros, a saber, continuar con el proyecto posrevolucionario. Éstos sostienen, con la seguridad que les otorga su profesión y su cargo político, los siguientes argumentos:

—Sí, debemos redimirlos. Hay que incorporarlos a nuestra civilización, limpiándolos por fuera y enseñándolos a ser sucios por dentro...

—Es usted un escéptico, ingeniero. Además, pone usted en tela de juicio nuestros esfuerzos, los de la Revolución.

—¡Bah! Todo es inútil. Estos jijos son irredimibles. Están podridos en alcohol, en ignorancia. De nada ha servido repartirles tierras.

—Usted es un superficial, un derrotista, compañero. Nosotros tenemos la culpa. Les hemos dado las tierras, ¿y qué? Estamos ya muy satisfechos. Y el crédito, los abonos, una nueva técnica agrícola, maquinaria, ¿van a inventar ellos todo eso? (p. 9)

La primera, la segunda y la tercera emisiones contienen ciertas marcas discursivas que poseen una alta carga semántica: ‘redimirlos’, ‘incorporarlos a nuestra civilización’, ‘los [esfuerzos] de la Revolución’ y ‘repartirles tierras’. La última repite algunas de las ya mencionadas. Por principio de cuentas, dichas marcas nos permiten establecer el lugar y el tiempo de la narración.

La repartición de tierras fue un proceso político que caracterizó la lucha revolucionaria y los proyectos nacionalistas posrevolucionarios en el México de la segunda década del siglo XX. En consecuencia, la diégesis no puede extenderse más allá del año de publicación del libro. Por otro lado, el resto de las marcas semánticas suman otro tipo de nociones o signos al análisis. Veamos esto.

El signo ‘redención’ es común encontrarlo vinculado a prácticas cristianas. Esta labor consiste en asegurar la salvación espiritual de la humanidad o de ciertos grupos humanos a través de la enseñanza y la adaptación a su vida cotidiana de los preceptos y doctrina vertidos en los textos bíblicos. Dicho ejercicio salvífico lo llevan a cabo, principalmente, los sacerdotes a través de la evangelización, es decir, la predicación y reproducción de ciertas manifestaciones religiosas y rituales. En la práctica, todo este complejo doctrinal implica el enfrentamiento entre identidades. Aclaremos que dicho enfrentamiento no necesariamente se da en el plano bélico (como en los procesos de conquista en América). En este sentido, existe una desigualdad, una asimetría, de poder: el sujeto evangelizador, debido a su posición y su conocimiento, se coloca por encima del sujeto evangelizado (con esta microsemiótica, intentamos ilustrar el enfrentamiento de identidades.)

Dentro de la Conquista de América, el colonizador interpreta “principalmente el papel de mediador del cristianismo y de la civilización humanista europea” (Rings, 2010: 41). Al respecto, son esclarecedoras las siguientes palabras de fray Jerónimo de Alcalá en la *Relación de Michoacán* (escrita cerca de 1540):

porque los religiosos tenemos otro intento que es plantar la fe de Cristo y pulir y adornar esta gente [los indígenas del pueblo purépecha del actual estado de Michoacán] con nuevas costumbres y tornallos a fundir, si posible fuese, para hacellos hombres de razón después de Dios (Alcalá, 2008: 5).

El “pulimento” y “adorno” “con nuevas costumbres” y el “hacellos hombres de razón” son, prácticamente, una marcas de una posición discursiva constante en los conquistadores y evangelizadores⁶.

Ahora, veamos otro ejemplo. Se trata de Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (publicada en 1632). El fraile Bartolomé de Olmedo, acompañante de Cortés, predicó, mediante la lengua Aguilar, a “veinte indias” de Tabasco (pueblo al que los españoles le cambiaron el nombre por Santa María de la Victoria),

muchas buenas cosas de nuestra santa fe, y que no creyesen en los ídolos que antes creían, que eran malos y que no eran dioses, ni más les sacrificasen, que los traían engañados, e adorasen a nuestro señor Jesucristo (Díaz, 1986: 88).

La justificación de la imposición de una forma de vida por encima de otra se basa, inicialmente, en el triunfo de los conquistadores; posteriormente, esa forma de vida hegemónica adquiere un signo universal de ‘buena’.

Ahora bien, aunque la primera participación de uno de los ingenieros es en tono irónico, contiene, bajo otro contexto, marcas discursivas similares.

La tercera participación es contraria a las otras, sin embargo, también es una constante en esos textos de conquista. Fray Diego Durán, por ejemplo, en su obra *Historia de las Indias de Nueva España* (de 1587, pero publicada, en varios volúmenes, a finales del siglo XIX), explica cómo los indígenas no son capaces de permanecer firmes en la nueva tradición, lo cual se refiere a la ‘irredención’ que hace notar el ingeniero que participa con molestia.

40. Porque cierto puedo afirmar que hoy en día usan de ello y de otros mil conjuros que tienen para conjurar nubes, agua, cerros, granizos, tempestades, todo fundado en idolatría y ritos antiguos, lo cual plugiera a nuestro verdadero e inmenso Dios lo tuvieran olvidado, para que este libro no fuera aviso para ellos, como algunos quieren acumular, para estorbo del mucho bien que de saber lo que en este libro está escrito se puede sacar, y entiendo, incitados del maldito demonio, a causa de que, no consiguiéndose el bien que pretendo, se estén estos miserables indios perplejos y neutros en las cosas de la fe, que, haciendo a ambas manos, creen en Dios y juntamente adoran a sus ídolos y usan de sus supersticiones y ritos antiguos, mezclando lo uno con lo otro (Durán, 1984: 80).

Páginas más adelante, Durán explica esa neutralidad cuando reprende a un indígena por haber celebrado su boda bajo sus propias tradiciones. Este último contesta: “Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla”. La explicación de Duran es muy clara:

Y como entendiase lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros (Durán, 1984: 237).

⁶ Al respecto de este tipo de discurso, recomendamos, por ejemplo, Rings (2010), Rozat (2018), Villoro (2021) y Todorov (2020).

El filósofo mexicano Emilio Uranga adaptó ese concepto como una de las categorías centrales del mexicano y lo entiende, entre otras cosas, como una “oscilación entre el ser y la nada [...] un ‘accidente’” (Uranga, 1990: 38)⁷.

Por otra parte, después de enumerar algunos supuestos vicios de los indígenas, el ya citado Bernal Díaz se detiene en un extraño uso del alcohol:

Pues de borrachos, no lo sé decir, tantas suciedades que entre ellos pasaban; sólo una quiero aquí poner, que hallamos en la provincia de Pánuco, que se embadurnaban por el sieso con unos cañutos, y se henchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una medicina; torpedad jamás oída (Díaz, 1986: 875).

Estas breves muestras discursivas, que funcionan como intertextos, nos han permitido afianzar la importancia de la microsemiótica inicial de polos opuestos, arriba/abajo, y sus derivaciones; en adición, encontramos, entremezcladas y sin contradicciones, ideologías revolucionarias y cristianas. Por lo tanto, los ingenieros juegan un papel fundamental más, aparte del de representantes del gobierno posrevolucionario: una especie de continuadores del quehacer de los evangelizadores españoles.

Como veremos en el próximo apartado, las marcas semánticas de orden cristiano presentan otras posibilidades.

5. Signos sacrificiales

El comportamiento de los campesinos, registrado como solemne y digno de un templo, está íntimamente relacionado con determinadas nociones sacrificiales.

Comencemos por el vocero del lado de los ejidatarios, Sacramento, quien deberá hacer la relación de los hechos. Su actitud evidencia el comportamiento aludido. Después de que el grupo expone algunos problemas de la comunidad, eligen a Sacramento para tratar otro tipo de problemas más graves (no sin una dilatada y exasperante, para los ingenieros, indecisión). Finalmente, el presidente de los ingenieros le permite hablar a Sacramento quien “Trata de hallarle sitio al sombrero. El sombrero se transforma en un ancho estorbo, crece, no cabe en ningún lado. Sacramento se queda con él en las manos” (p. 11). La larga lista de fechorías, que incluye el asesinato de su propio hijo a manos de los pistoleros del presidente municipal, funciona como una especie de confesión. Aunque los hechos graves no los cometieron los campesinos, sí lo es el asesinato del presidente municipal. En este último acto es que se concentra el signo de la confesión.

En la tradición católica, la confesión pertenece al sacramento de la penitencia. La alusión al templo indica que, para los campesinos, la asamblea es equiparable a una misa. El objetivo principal de ese ritual religioso es la eucaristía, es decir, la transubstanciación del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo, correspondientemente. La eucaristía es otro de los sacramentos. De hecho, la voz narrativa ofrece algunos signos o marcas discursivas altamente significativos al respecto: “Los de abajo se sientan con solemnidad, con el recogimiento del hombre campesino que penetra en un recinto cerrado: la asamblea o el templo” (p. 10), “Sacramento habla sin que se alteren sus facciones. Pudiera creerse que reza una vieja oración, de la que sabe muy bien el principio y el fin” (p. 12).

Notemos cómo los dos sacramentos que hemos mencionado pertenecen a la noción ‘sacrificio’; en este sentido, el nombre del vocero de los campesinos cobra un significado central: es padre de un hijo sacrificado y es parte del grupo que sacrificó al presidente municipal.

⁷ Es importante que Uranga haya nombrado la “indecisión” o el “estar nepantla” como un “accidente”, pues no es una situación incorregible, natural, sino cultural y, en todo caso, superable.

En adición, los actos autoritarios e ilegales de dicha autoridad infligieron dolor, pérdidas (materiales y humanas), luto, etc. en el pueblo; sin embargo, el hecho fundamental que suscita la celebración de la asamblea es la muerte del malhechor (ya sea *a posteriori* o *a priori*, debido a la confusión que provocan, por su parte, el permiso y el acto consumado).

El papel que juega el presidente municipal es una deconstrucción de la figura crística; es decir, ese personaje es la antítesis de Cristo: es el Anticristo porque sus actos contienen signos materiales (económicos y de posesiones), individualistas, mortales, carnales que lo condenan a la muerte eterna y son muy lejanos de los espirituales. Por otro lado, la asamblea, bajo todo este conjunto de nociones, adquiere un perfil semántico propio de un juicio: los campesinos denuncian y los ingenieros sentencian. De nueva cuenta, nos encontramos con una deconstrucción, a saber, del juicio de Cristo. El pueblo hebreo, encabezado por el Sanedrín, lo lleva ante Pilatos y Herodes para que se le aplique la pena de muerte. En nuestro relato, empero, el enjuiciado ya ha sufrido el sacrificio, mas no el juicio en vida.

Finalmente, el sacrificio tiene dos vertientes que, por ello mismo, causan confusión en el relato. En un principio, Sacramento argumenta:

Y como nadie nos hace caso, que a todas las autoridades hemos visto y pos no sabemos dónde andará la justicia, queremos tomar aquí providencias. A ustedes —y Sacramento recorrió ahora a cada ingeniero con la mirada y la detuvo ante quien presidía—, que nos prometen ayudarnos, les pedimos su gracia para castigar al Presidente Municipal de San Juan de las Manzanas. Solicitamos su venia para hacernos justicia por nuestra propia mano... (p. 14)

Esta insólita petición provoca una fuerte discusión y críticas por parte de los ingenieros quienes contraponen argumentos de “civilidad” a los de “barbarie” (p. 14). Después de deliberar y con la venia de su presidente, dan el permiso a los campesinos. Un poco más adelante, Sacramento, con evidente inocencia, concluye: “Pos muchas gracias por el permiso, porque como nadie nos hacía caso, desde ayer el Presidente Municipal de San Juan de las Manzanas está difunto” (p. 15).

El fuerte contraste entre la primera y la segunda vertientes de esta situación le confiere un tono de chiste o de comicidad⁸ al relato: es un final abrupto e inesperado.

Aclaremos. Desde una perspectiva estructuralista, el chiste contiene un

detonador del gracejo, un núcleo semántico que con frecuencia es un término equívoco, una expresión de carácter ambiguo que multiplica y modifica el rumbo de las expectativas del sentido, que sorprende como una extravagancia al revelar su gracia y su ingenio que son inesperados, principalmente por su estructura paradójica en cuanto a la brevedad del significante y el poder expansivo de su significado (Beristáin, 2004: 132).

El núcleo semántico en el cuento que nos permite hacer una comparación con un chiste es la muerte del presidente municipal que, como ya hicimos mención, tiene dos vertientes, lo cual produce una ambigüedad, una paradoja y un hecho inesperado. En adición, esto mismo invierte los papeles de los dos grupos: los campesinos adquieren poder, sobre la vida y la muerte, por encima de los ingenieros. Este viraje no altera otros aspectos identitarios de los campesinos, al contrario, acentúa su inocencia, su desconocimiento de las leyes, etc.

⁸ Macías (2003) analiza también este cuento, pero no detecta el tono de chiste o de comicidad, sino uno general de ironía. En efecto, existen algunos pasajes irónicos (como hicimos ver), pero es el chiste el elemento estructural que permite la resolución de dicho texto.

6. Circunstancias sociohistóricas

En este último apartado, nos hemos propuesto presentar ciertas circunstancias sociohistóricas que rodean la publicación del libro que contiene el relato analizado. Para ello, iniciaremos con ciertos exponentes de la filosofía de lo mexicano que van desde inicios hasta la mitad del siglo XX; en un segundo momento, abordaremos algunos datos históricos. Finalmente, a partir de la primera microsemiótica encontrada (estructura textual), estableceremos sólo algunas relaciones con esas circunstancias sociohistóricas.

A finales de la década de los cuarenta, surge un nuevo movimiento filosófico, artístico y cultural que se interesa por la identidad del mexicano. Dentro de ese mismo siglo, podemos encontrar dos más: el del grupo “Ateneo de la Juventud” (1907-1913); el que se iniciara a propósito de la obra de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), impulsado, posteriormente, dentro de diversas instituciones académicas mexicanas por el español “transterrado” José Gaos. El tercer movimiento, también bajo la influencia de Gaos, tuvo como representante más importante al grupo “Hiperión” (1947-1952)⁹, y convivió con la obra *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz; estudio éste que influenció, definitivamente a varios escritores como a Carlos Fuentes, por ejemplo, en su novela *La región más transparente* (1958). La colección de cuentos de Edmundo Valadés aparece muy cerca de este último movimiento. En palabras de Luis Villoro, al grupo “Hiperión”, al que él pertenecía, le preocupaba

en primer lugar, la necesidad de fundar al fin una filosofía auténtica. Reaccionábamos contra la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas. Soñábamos con crear un pensamiento autónomo, ligado a nuestra circunstancia, que hablara de nosotros, capaz de volver más racional nuestro propio mundo, susceptible de desenajenarnos. Sabíamos que estábamos en la ola de un movimiento más amplio [el resto de América Latina] de autoconocimiento. El descubrimiento de nuestra realidad había acompañado a la revolución mexicana (Villoro, 1990: 10).

Villoro resume en unas cuantas palabras varias de las orientaciones ideológicas del grupo: un nacionalismo intelectual, sin llegar al patriotismo oficial y dogmático impulsado desde el final de la Revolución; un interés académico por esa categoría genérica, “el mexicano” y su cultura; una conciencia crítica de su lugar y tiempo (o la circunstancia de Ortega y Gasset); un renovado humanismo que toma como principio lo mexicano.

La Segunda Guerra Mundial mostraba la cara decadente de Europa y, además, abría las puertas para un veredicto severo. Otro miembro del “Hiperión”, Leopoldo Zea, sentencia: “Ahora somos nosotros, los mexicanos, los que enjuicamos y condenamos a pueblos que otrora nos enjuiciaban y condenaban; y los enjuicamos y condenamos porque no han sabido captar la plenitud de nuestra humanidad” (Zea, 2001: 10).

A pesar de la distancia que existe entre cada uno de los movimientos, existe un núcleo común: la reflexión acerca de ese constructo, “el mexicano”. A grandes rasgos, varias de las obras de dichos grupos hacían un recorrido histórico por los principales momentos de México: desde el largo proceso de conquista hasta adelante; también, era común establecer marcadas diferencias de clase y de etnia entre indígenas, mestizos, criollos y españoles. Veamos algunos ejemplos que coinciden con algunos resultados encontrados en el análisis del cuento.

Martín Luis Guzmán, miembro del “Ateneo”, habla de los indígenas en su obra *La querrela de México* (1915):

⁹ Líneas arriba, citamos a Emilio Uranga quien fuera uno de los miembros más destacados del “Hiperión”.

Buena parte de las consideraciones que hasta aquí se han hecho acerca del estado actual de la postración servil en que yacen los pobladores indígenas de México se funda en una base falsa o, por lo menos, exagerada: el supuesto gran desarrollo material, intelectual y, sobre todo, moral alcanzado por los indios hasta la llegada de Cortés. [...]

Desde entonces —desde la conquista o desde los tiempos precortesianos, para el caso es lo mismo— el indio está allí, postrado y sumiso, indiferente al bien y al mal, sin conciencia, con el alma convertida en botón rudimentario, incapaz hasta de una esperanza. [...] Si hemos de creer lo que está a la vista, el indio no ha andado un paso en muchos siglos; como lo encontró el conquistador así ha quedado; lo mismo lo alumbró el sol de los siglos coloniales, que el sol de la Independencia y la Reforma, y lo mismo lo alumbró el sol de este día. [...]. La población indígena de México es moralmente inconsciente; es débil hasta para discernir las formas más simples del bienestar propio; tanto ignora el bien como el mal, así lo malo como lo bueno. Cuando, por acaso, cae en sus manos algún instrumento capaz de modificarle provechosamente la vida, ella lo desvirtúa y lo rebaja a su acostumbrada calidad, al de la forma ínfima de vida que heredó (Guzmán, 1971: 10, 13).

El tono peyorativo de Guzmán refuerza supuestas características psicológico-culturales negativas del indígena: “postración servil”, “postrado y sumiso, indiferente al bien y al mal, sin conciencia”, “incapaz hasta de una esperanza”, estancamiento, “moralmente inconsciente”, “débil”, “ignora el bien como el mal, así lo malo como lo bueno”, desvirtuado, “forma ínfima de vida que heredó”, incapaz de controlar su vida. Estos prejuicios (nunca comprobados fehacientemente), como hemos podido ver, son, a la vez, fórmulas literarias comunes de algunos de los escritos de los evangelizadores y soldados españoles.

Samuel Ramos, en su mencionada obra, localiza un “sentimiento inconsciente de inferioridad” (2001: 14). Hace la aclaración de que no todo mexicano lo padece. Ese sentimiento tiene su origen en la

Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia. Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede (Ramos, 2001: 15).

En consecuencia, los mexicanos tuvieron que “imitar a Europa” (Ramos, 2001: 15). Ramos propone tres “tipos sociales” o personajes: “el pelado”¹⁰, “el mexicano de la ciudad” y “el burgués mexicano” a quienes aborda desde una perspectiva psicoanalítica. Es el primero la fuente de características negativas que los otros dos transforman y adaptan sin superarlas del todo. Así, “el pelado” representa

el mejor ejemplar para estudio [...], pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional. Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres disimulan. El «pelado» pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo (Ramos, 2001: 52-53).

A pesar de su externa valentía (efecto del sentimiento de inferioridad), el pelado esconde una debilidad:

¹⁰ En México, ese vocablo refiere a una persona cuyo lenguaje es grosero, soez, y, generalmente, de una clase social marginada.

mientras su debilidad esté presente, amenazando traicionarlo, no puede estar seguro de su fuerza. Vive en un continuo temor de ser descubierto, desconfiando de sí mismo, y por ello su percepción se hace anormal; imagina que el primer recién llegado es su enemigo y desconfía de todo hombre que se le acerca. [...]

La falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, autorizan a clasificar al «pelado» en el grupo de los «introvertidos» (Ramos, 2001: 56, 57).

De nueva cuenta, Luis Villoro, ahora en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1949), hace un recorrido histórico en el que emerge un indígena “revelado” por “el no indígena” y, por lo tanto, el texto “narra la historia del comienzo y superación final de una conciencia *falsa*” (Villoro, 2021: 8; las cursivas son textuales). Esta postura es radicalmente diferente a las de los dos movimientos anteriores, incluso, a la de los misioneros y soldados españoles. Villoro desvela las ideologías que subyacen a los diferentes constructos acerca del indígena. Cerca del tiempo de producción de su texto (finales de la década de los años 40 del siglo XX), revisa algunas propuestas de antropólogos, escritores, historiadores y filósofos. La revisión, entonces, es desde una postura mestiza que busca una identidad, cuya base ha de partir del indígena (producto ideológico todavía del proyecto unificador posrevolucionario)¹¹: “el mestizo-indigenista contemporáneo busca la unión con el indio” dentro de un “movimiento reflexivo [...] de raigambre occidental” (Villoro, 2021: 242, 243). Este intento tiene, por lo tanto, un fuerte discurso asimilatorio y salvífico que hace de lo indígena un mundo “oscuro y recóndito en el fondo del Yo mestizo. Lo indígena es profundo y arcano, no se hace nunca plenamente presente” y (con base en el historiador Héctor Pérez Martínez) “permanece cual ‘misteriosa fuerza’ [...] esperando despertar” (Villoro, 2021: 242, 243). Esta situación provoca una vida fuertemente escindida para ambas entidades; vida que siempre va y viene de un extremo a otro gracias al fuerte embate de la cultura occidental:

Frente a la claridad luminosa de la reflexión, lo indígena, oscuro y denso, atrae a la vez que atemoriza. Por otra parte, el principio occidental se erige siempre en juez. Él es el que mide y juzga. El principio indígena en el seno del mestizo, en cambio, nunca dice su propia palabra, nunca juzga a los demás. Desde el momento que trata de decir algo tiene que hacerlo a través de la reflexión y, por tanto, a través de los conceptos, temas y palabras que vienen de occidente. El mestizo, por más que quiera, no puede resucitar el tipo de reflexión indígena ni puede expresarse “en indio”; si quiere juzgar toma los conceptos occidentales, si quiere mirar, debe hacerlo a través de sus ojos (Villoro, 2021: 243).

Esta ambigüedad es similar a la criticada por fray Diego Duran en la noción ‘nepantla’ y, a la vez, analizada por Uranga a finales de los años cuarenta. Tal similitud no debe resultar extraña, puesto que “Ninguna etapa de la conciencia indigenista está cerrada en sí misma. Antes al contrario, en cada una podemos encontrar elementos de las demás; más aún, en todas ellas aparecen las mismas categorías fundamentales para captar lo indígena” (Villoro, 2021: 259).

Para dar final a esta primera etapa, veremos algunos aspectos, bajo este marco, de Octavio Paz. El mexicano de *El laberinto* “siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo” (Paz, 2004: 165). Su vida también está dividida: “La doble influencia indígena y española se conjuga en nuestra predilección por la ceremonia, las fórmulas y el orden” (Paz, 2004: 167).

En cuanto a la historia, como sabemos, unas de las marcas que nos sitúan en un espacio y en un tiempo más o menos claros son las referencias a la Revolución mexicana y a la Reforma

¹¹ Ese proyecto, que abarcó varios ambientes socio-culturales, tuvo un claro impulso entre los años de 1940 e inicios de la década de los sesenta.

Agraria. Hubo, empero, otro proceso nacional que abarcaba la educación y la cultura con el objetivo de combatir el analfabetismo (74% en 1910). Ese proyecto tuvo tintes religiosos:

La denominación de Misiones Culturales se relaciona con la función que desempeñaban en el siglo XV los misioneros evangelizadores españoles tales como Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, Bartolomé de las Casas, Fray Toribio de Benavente (Motolinía) quienes fueron enviados por los reyes de España a México con la misión de evangelizar a los indios. [...]

En 1923, siendo presidente Álvaro Obregón y primer Secretario de Educación Pública Don José Vasconcelos; se cristaliza el envío de los Misioneros Culturales, quienes empleaban en un principio métodos rústicos de la enseñanza, lo cual apremiaba la labor eminentemente constructiva de ambos que como precursores de la educación rural se supieron interesar e involucrar con un conjunto de gente de tipo militarista quienes en su momento dieron las bases de tipo cultural para tal proyecto, dando origen a éstas agencias de educación extraescolar que promueven el mejoramiento económico, cultural y social en las comunidades rurales con el propósito de fomentar e impulsar el desarrollo individual y colectivo (Departamento de Misiones Culturales, 2024: párrafos 2 y 4).

Es claro que, subyacente a la labor educativa, se encuentra un interés asimilatorio y desarrollista del ambiente rural.

Por el lado de la Reforma Agraria, ésta representa uno de los principales motivos de la lucha armada en el campo. En 1915, se registró un hecho sin precedentes: el estado mexicano de Morelos (localizado al centro del país), contó con un gobierno encabezado por campesinos. Esto propició la elaboración de un documento que contenía la ley agraria, cuyo antecedente es el Plan de Ayala de 1911 (Gilly, 1998: 205-206). Paulatinamente, ante el embate de la burguesía naciente, esa reforma va convirtiéndose en un simple discurso demagógico. Desde los años treinta,

se reorienta el rumbo de la economía hacia la consecución del destino industrial, el reparto agrario y la política económica del Estado privilegian la expansión de la agricultura, asentada en las grandes propiedades privadas, cuyo funcionamiento corresponde al de empresas remunerativas (Gracida y Fujigaki, 1996: 13).

Notemos la grave subversión de los hechos: uno de los principales enemigos del campesino fue el latifundista, al que se combatió durante la Revolución; pasado el conflicto armado, se retorna, paulatinamente, a la gran posesión de tierras, pero, ahora, por la nueva clase burguesa. El gobierno de Ávila Camacho (1940-1946) propicia ese retroceso ante los avances, en esa materia, del anterior presidente, Lázaro Cárdenas (1936-1940). Camacho, dentro de su plan de Unidad Nacional, insistió en que “más que reforzar la ubicación social del campesino, es sumar el esfuerzo por la ‘productividad’, es decir, en transformarlo en un agente idóneo para el desarrollo industrial” (Guerrero, 1996: 151-152); en pocas palabras, es parte del proyecto nacional que trabajó por la despótica asimilación del campesino.

A partir de estas pequeñas muestras, hemos podido percatarnos del lugar que ocupa el indígena, “el pelado” y el campesino mexicano, dentro de un discurso histórico. En todo momento, existe una “conciencia”, una fuerza o cultura superior que los coloca al final de la pirámide social sin posibilidades de superar esa condición, como ocurriera en el Medievo. Podemos decir, entonces, que la microsemiótica arriba/abajo cruza a estos personajes marginales.

Los ingenieros son los portadores de signos de civilización, desarrollo, ciencia, tecnología, progreso, educación, refinamiento, soltura; en suma, de razón, que está muy por encima de los signos campesinos: recato, cerrazón, inocencia, tradición, lejanía,

inescrutabilidad; que se resumen en su “justicia primitiva” (p. 14). Por su parte, el presidente municipal es un signo de autoritarismo, individualismo y corrupción, cercano al latifundista combatido y “resucitado” a raíz del trayecto nacional trazado hacia favorecer a la clase burguesa.

Sabemos que el cuento cierra con un tono cómico, mismo que representa una crítica al sistema político posrevolucionario, por el abandono de una de las banderas que diera pie a la lucha armada, por su venal inclinación capitalista. Gracias a ese cierre, los campesinos les dan un giro a las crueles condiciones que los han marginado aún más, y se adelantan a todo lo previsto. Este acto fuera de la ley es, sin embargo, el único acto de verdadera justicia. En consecuencia, estamos encontrando otra microsemiótica más: modernidad/tradición que se extiende hacia el proyecto evangelizador iniciado a finales del siglo XV. Ese mundo campesino es, entonces, un gran uróboros: una historia circular en la que el pasado regresa de distintas maneras. De hecho, la venganza de esos hombres es, a la vez, la continuación del movimiento revolucionario.

7. Conclusiones

A pesar de haber tomado un solo elemento textual-formal como inicio de nuestro trayecto, pudimos encontrar aspectos significativos más profundos. De alguna manera, trascendimos un esquema analítico-estructural-reduccionista, en el que un elemento representa el todo, y, en cambio, adoptamos uno complejo: considerar el todo como un sistema compuesto de niveles interconectados (ver Lotman, 1996: 12), sin ignorar la relación del texto con sus circunstancias sociohistóricas de emergencia. A pesar de ello, no nos es posible agotar el texto. Sin embargo, consideramos que el trabajo representa un sencillo ejemplo didáctico.

La ficción del cuento es, contrariamente a lo esperado, una ventana a ciertas condiciones históricas en las que se encuentra el México posrevolucionario: el eterno abandono del campo. Esta ha sido una constante que ningún gobierno ha podido ni querido remediar.

Las mal denominadas “ciencias duras” pretenden establecer una estrecha relación con la realidad. A las “ciencias blandas” se les tacha de subjetivas. El abordaje que presentamos no nos acerca a un mundo inexistente. Esto sería una prueba para justificar la labor que se hace en este ambiente del conocimiento.

Bibliografía

ALCALÁ, Jerónimo de (2008), *Relación de Michoacán*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán.

BERISTÁIN, Helena (2004), “El chiste: agudezas coloquiales graciosas”, *Acta poética*, 25/2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-148. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/139/138> [12. 12. 2023]

CROS, Edmond (1986), *Literatura, ideología y sociedad*, Madrid, Gredos.

DAMASIO, Antonio (2015), *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, México, Booket.

DEPARTAMENTO DE MISIONES CULTURALES, “Antecedentes históricos”, Xalapa (México), Gobierno del Estado de Veracruz. Disponible en: <https://www.sev.gob.mx/desarrollo-educativo/misiones-culturales/antecedentes-historicos/> [2. 01. 2024]

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1983), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Patria.
- DURÁN, Diego (1984), *Historia de las Indias de Nueva España. Tomo I*, México, Porrúa.
- ECO, Umberto (2000), *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.
- GILLY, Adolfo (1998), “3. Los constitucionalistas”, in *México, un pueblo en su historia. Nueva burguesía. Tomo 5 (1938-1957)*, E. Semo (coord.), México, Alianza Editorial, 1998, pp. 181-194.
- GRACIDA, Elsa, FUJIGAKI, Esperanza (1996), “1. El triunfo del capitalismo”, in *México, un pueblo en su historia. Nueva burguesía. Tomo 5 (1938-1957)*, E. Semo (coord.), México, Alianza Editorial, 1996, pp. 11-47.
- GUERRERO, Francisco Javier (1996), “6. Contrarreforma en el campo”, in *México, un pueblo en su historia. Nueva burguesía. Tomo 5 (1938-1957)*, E. Semo (coord.), México, Alianza Editorial, 1996, pp.149-165.
- GUZMÁN, Martín Luis (1971), *Obras completas de Martín Luis Guzmán. Tomo I*, México, Compañía General de Ediciones, S. A.
- LOTMAN, Iuri (1996), *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra.
- MACÍAS RODRÍGUEZ, Claudia (2003), “La muerte tiene permiso de Edmundo Valadés, un microcuento modelo en la narrativa mexicana del siglo XX”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 24, Universidad Complutense de Madrid, pp. 1-6. Disponible en: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero24/valades.html> [28. 11. 2023]
- PAZ, Octavio (2004), *El laberinto de la soledad*. Madrid, Cátedra.
- RAMOS, Samuel (2001), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe.
- RINGS, Guido (2010), *La Conquista desbaratada. Identidad y alteridad en la novela, el cine y el teatro hispánicos contemporáneos*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.
- ROSENBLUETH, Arturo (2012), *Mente y cerebro seguido de El método científico*, México, Siglo XXI.
- ROZAT, Guy (2010), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana.
- TODOROV, Tzvetan (1998), *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI.
- URANGA, Emilio (1990), *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato (México), Gobierno de Guanajuato.
- VALADÉS, Edmundo (1995), “La muerte tiene permiso”, in *La muerte tiene permiso*, E. Valadés, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 9-15.
- VILLORO, Luis (1990), “Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, in *Análisis del ser del mexicano*, E. Uranga, Guanajuato (México), Gobierno de Guanajuato.
- VILLORO, Luis (2021), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ZEA, Leopoldo (2001), *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa.