

U D1086



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA OBRA
DE JUAN RULFO. LA FUNDACION DEL SER
POR EL SILENCIO**

T E S I S
Q U E P R E S E N T A
B O N G S E O / Y O O N K I M
P A R A O P T A R A L G R A D O D E
D O C T O R E N L E T R A S



DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. SERGIO LOPEZ MENA

MEXICO. D.F.

2002





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

Dedico esta tesis doctoral a la
Universidad Nacional Autónoma de México,
ya que, gracias a sus autoridades académicas
y administrativas que me acogieron,
pude conocer la riqueza maravillosa
de la cultura mexicana.

Con todo mi agradecimiento,
dedico también este trabajo
al Dr. Sergio López Mena,
mi incansable director de tesis,
por su valiosísima ayuda
y apoyo permanentes
durante todos mis años de formación
en el conocimiento de la obra de Juan Rulfo.

Con todo mi respeto,
agradezco profundamente
a mis profesores Lectores,
quienes con sus sabios consejos
ayudaron a que este trabajo
llegara a feliz término.

Con todo mi cariño y amor,
dedico esta tesis a mi esposa
y a mis tres hermosos hijos,
por acompañarme sin descanso
en todo este camino que he recorrido.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: BONG SEO
YOUN KIM
FECHA: 16 de nov de 2012
FIRMA: [Firma]

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| <i>Introducción</i> | 6 |
| <i>Capítulo I. La búsqueda de la identidad en México en el siglo XX</i> | 9 |
| 1.1 La búsqueda de la identidad en América Latina | 14 |
| 1.2 El problema de lo nacional en el ámbito universitario | 20 |
| 1.2.1 La revista <i>Filosofía y Letras</i> | 20 |
| 1.2.1.1 Ciclos de conferencias | 21 |
| 1.2.1.2 Reseñas bibliográficas | 23 |
| 1.2.1.3 Artículos | 25 |
| 1.2.2 El Grupo Hiperión | 32 |
| 1.3 Presencia del exilio español en la problemática de lo nacional | 35 |
| 1.4 Nueva revisión sobre la identidad | 37 |
| 1.4.1 La propuesta de David Brading | 38 |
| 1.4.2 Leopoldo Zea en los “500 años...” | 42 |
| 1.4.3 Una reflexión histórica más sobre la identidad | 46 |
| | |
| <i>Capítulo II. Identidad y sociedad en la obra de Juan Rulfo: estructuras de poder</i> | 49 |
| 2.1 La imagen del gobierno | 57 |
| 2.1.1 Gobierno paternalista | 65 |
| 2.1.2 Gobierno y justicia | 69 |
| 2.1.3 La comunidad ante el gobierno | 72 |
| 2.2 La presencia del caciquismo | 79 |
| 2.2.1 El caciquismo frente a los proyectos oficiales | 79 |
| 2.2.2 Proyectos y realidad | 81 |
| 2.2.3 Caciquismo y oligarquía | 83 |
| 2.2.4 El caciquismo en los cuentos de Rulfo | 85 |
| 2.2.5 Pedro Páramo, cacique, sin lugar a dudas | 88 |
| 2.2.5.1 Pedro Páramo, dueño absoluto de las tierras | 92 |
| 2.2.5.2 Caciquismo versus identidad | 95 |
| a) Contra las instituciones | 95 |
| b) Contra la comunidad | 97 |
| c) Contra los individuos | 99 |

| | |
|--|----------------|
| <i>Capítulo III. La identidad y la cuestión histórica en la obra de Juan Rulfo</i> | <i>102</i> |
| 3.1 Revolución Mexicana y movimiento cristero | 105 |
| 3.1.1 Literatura mexicana y ámbito rural | 106 |
| 3.1.2 La Revolución en los textos de Rulfo | 107 |
| 3.1.3 La opinión literaria sobre la Revolución | 114 |
| 3.1.4 El movimiento cristero en la obra de Rulfo | 116 |
| 3.2. Hacia una interpretación del contexto histórico | 124 |
| 3.2.1 La “verdad” en la realidad histórica | 125 |
| 3.2.2 La “verdad” en la ficción rulfiana | 128 |
| <i>Capítulo IV. La identidad y la cuestión social en la obra de Juan Rulfo</i> | <i>134</i> |
| 4.1 Integración social a partir de la diversidad cultural | 139 |
| 4.1.1 El cerro del Petacal, centro del Llano Grande | 139 |
| 4.1.2 Interpretaciones sobre el elemento indígena en la obra de Juan Rulfo | 142 |
| 4.1.3 Los "alteños" y los "abajeros" de Jalisco | 147 |
| 4.1.4 La obra de Rulfo: encuentro de culturas | 150 |
| 4.2 Campo-ciudad, ¿conflicto o relación? | 153 |
| 4.2.1 Campo y ciudad | 153 |
| 4.2.2 La ciudad respecto del campo en los textos de Rulfo | 155 |
| 4.3 Familia y sociedad | 160 |
| 4.3.1 Integración o desintegración de la familia | 161 |
| 4.3.2 El problema de la paternidad | 163 |
| 4.3.2.1 Más allá de una simple semejanza | 164 |
| 4.3.2.2 La familia Páramo | 166 |
| 4.3.3 Las relaciones madre-hijo | 169 |
| 4.3.4 Una visión pluridimensional | 171 |
| 4.4 Nacionalismo e identidad nacional | 171 |
| <i>Capítulo V. Identidad y cultura en la obra de Juan Rulfo</i> | <i>177</i> |
| 5.1 Encuentro de voces y representación de lo colectivo en <u>Pedro Páramo</u> | 181 |
| 5.1.1 Las voces de Comala | 182 |
| 5.1.2 El trabajo de Juan Rulfo con el léxico | 189 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 5.2 | El encuentro de voces desde la perspectiva individual de los personajes de <i>Pedro Páramo</i> | 191 |
| 5.2.1 | La conformación de la individualidad | 191 |
| 5.2.2 | La importancia del nombre | 192 |
| 5.2.3 | La autoconciencia y el otro | 198 |
| 5.2.4 | La muerte en cuestión | 202 |
| 5.2.5 | “La única muerte es el olvido”, el valor de la memoria | 209 |
| 5.3 | Configuración de los personajes: diálogo de conciencias | 216 |
| 5.3.1 | Juan Preciado, carácter individual o símbolo mítico | 219 |
| 5.3.2 | Susana San Juan, la de la tumba grande | 226 |
| 5.3.3 | Pedro Páramo, más allá del cacique | 231 |
| 5.3.4 | Abundio Martínez, un carácter singular | 238 |
| 5.3.5 | El padre Rentería y el discurso religioso | 242 |
| 5.3.5.1 | Una conciencia en crisis | 243 |
| 5.3.5.2 | El discurso sobre lo religioso | 248 |
| 5.3.5.3 | La religión como elemento clave de la cultura popular | 254 |
| 5.4 | El lugar de la instancia narrativa omnisciente en <i>Pedro Páramo</i> | 256 |
| 5.4.1 | El narrador-no personaje | 258 |
| 5.4.2 | La voz del autor | 261 |
| | <i>A manera de conclusión, una reflexión última</i> | 266 |
| | <i>Bibliografía citada</i> | 273 |

Rulfo le da la razón a Heidegger

Nicanor Parra

ES FUNDACIÓN DEL SER X LA PALABRA:
FUERA DE
SER UN LENGUAJE QUE DEVIENE OPACO
(JACOBSON)
ES UN ENIGMA QUE SE NIEGA A SER DESCIFRADO X LOS PROFESORES
Y TAMBIÉN LE DA LA RAZÓN A MACHADO
¿QUÉ ES PEDRO PARAMO?
¿QUÉ ES EL LLANO EN LLAMAS?
¡UNAS POCAS PALABRAS VERDADERAS!

Hiperrealismo testimonial

Nicanor Parra

HAY QUE COLGARLE UNA ETIQUETA A ESE RULFO
PÁGINAS EN BLANCO
LA FUNDACIÓN DEL SER X EL SILENCIO

CORRUPCIÓN EN LAS ALTAS Y EN LAS BAJAS ESFERAS
SACERDOTES ARMADOS HASTA LOS DIENTES
ANDAN QUE SE LAS PELAN X EL PAISAJE
PANCHO VILLA A LA VISTA
ATENCIÓN
UNA POBRE MUJER
AGUJEREADA X SU PROPIO PADRE
PIDE SILENCIO DESDE EL LECHO DE MUERTE:
JUSTINA

HAZME EL FAVOR DE IRTE A LLORAR A OTRA PARTE

Introducción

La obra de Rulfo en este momento es, muchos creen, la obra cumbre de la literatura hispanoamericana, y parece que eso se debería al hecho de que él está efectivamente buscando algo que existe, que no está simplemente repitiendo viejas lecciones, viejas fórmulas.

Nicanor Parra

Entre las reflexiones de Nicanor Parra sobre Juan Rulfo se encuentra la que da título a esta tesis doctoral. El poeta chileno prepara su discurso para la recepción del “Premio Juan Rulfo” que se le concede en 1991 y, parafraseando dos de sus propios poemas habla, entre otras cosas, de la fundación del ser por la palabra, “digo algo así como Rulfo cumple con Heidegger, es fundación del ser por la palabra”, y prosigue, “más adelante digo como síntesis del trabajo de Rulfo: la fundación del ser por el silencio. (...) Ésa es la clave: la fundación del ser por el silencio.”¹

Para Nicanor Parra esa frase sintetiza el trabajo literario de Juan Rulfo; para nosotros es la clave que guía nuestros pasos en la atrevida tarea de navegar por los mares de la obra de Rulfo. Y al ser imposible interpretación definitiva alguna, lo posible se limita a la aportación de una lectura más, que es la aportación de este estudio, la cual se presenta en cinco apartados principales.

“La búsqueda de la identidad en México en el siglo XX” es el título del primer capítulo. En él, hacemos una revisión de las principales propuestas, desde la filosofía y la sociología, que han surgido en torno al problema de la definición de lo mexicano, haciendo hincapié en el ambiente que rodeaba a Rulfo mientras escribía sus obras. Un apartado especial comprende el

¹ Nicanor Parra, “Materiales de demolición”, en Sergio Marras, *América Latina* Marca registrada, Ed. Andrés Bello-Grupo Zeta-Universidad de Guadalajara, Barcelona, 1992, p. 390. Se trata de la conversación con Nicanor Parra en Santiago de Chile, el 12 de octubre de 1991.

desarrollo de la efervescencia sobre la cuestión en la Universidad Nacional Autónoma de México a finales de los cuarenta y durante los años cincuenta, ya que en ella se encontraban Samuel Ramos y Leopoldo Zea, dos grandes pensadores sobre lo mexicano, a los que se suman los filósofos españoles encabezados por José Gaos. El capítulo cierra con una revisión de la propuesta de David Brading y de las ideas contenidas en la última publicación de Leopoldo Zea sobre el tema.

El segundo capítulo lleva por nombre “Identidad y sociedad en la obra de Juan Rulfo: estructuras de poder”. Desde el análisis de las obras, revisamos la presencia de dos principales estructuras: el gobierno y el caciquismo. La crítica de los textos de Rulfo se centra en el carácter paternalista y paradójicamente injusto del gobierno ante la comunidad, el cual se concretiza en la figura del cacique. Pedro Páramo encabeza la lista de los personajes que asumen dicho papel, y se revisa su caracterización al igual que los caciques que se retratan en otros cuentos de Rulfo.

En el tercer apartado, intitulado “La identidad y la cuestión histórica en la obra de Juan Rulfo”, se presenta el estudio sobre la Revolución Mexicana y el movimiento cristero plasmados en la obra rulfiana, encaminado hacia la interpretación del contexto histórico desde el punto de vista de la verdad de la historia y la verdad en la ficción.

En el cuarto capítulo retomamos la cuestión social para revisar el problema de la integración de la sociedad a partir de la diversidad cultural. Un acercamiento a los elementos indígenas que incluye Rulfo en sus obras, así como la revisión de los rasgos étnicos y culturales de los pueblos comprendidos, nos permiten presentar una interpretación sobre el encuentro de culturas que se propicia en la obra rulfiana. Asimismo, revisamos la relación conflictiva del campo y la ciudad, y el papel que juega la familia como núcleo de la sociedad, también en conflicto. En

este último aspecto, nos acercamos al problema de la paternidad –planteado por algunos pensadores como el problema del origen del mexicano-, y a las relaciones madre/hijo que adquieren especial significado ante la ausencia del padre.

El quinto apartado lleva por título “Identidad y cultura en la obra de Juan Rulfo”, y en él damos cabida a los aspectos compositivos y estilísticos de las obras, mediante el análisis de las voces, el estudio del léxico, la configuración de los personajes y el manejo del paisaje-ambiente de los textos. La obra de Rulfo es el resultado de un elaborado y minucioso trabajo de creación que no ha podido ser agotado por la extensa obra crítica existente. Así, nos acercamos a algunos aspectos que han sido menos estudiados, como son la función que desempeña la instancia narrativa omnisciente en *Pedro Páramo*, la configuración de ciertos personajes secundarios por medio de la evolución de sus nombres, el carácter singular de Abundio Martínez y la personalidad conflictiva del Padre Rentería y de la Iglesia que representa, entre otros.

El eje principal de todas las reflexiones es el problema de la identidad, y el medio para realizarlas es siempre el análisis de los textos. Hemos seguido una metodología historicista, sin excluir otras perspectivas, como la sociológica. La herramienta fundamental en este trabajo de investigación es la amplísima historiografía que existe sobre la obra de Rulfo. Nuestra primera tarea, luego de conseguir la mayor cantidad de los estudios críticos existentes, fue la de conocer y revisar en qué direcciones se ha abordado la lectura e interpretación de la obra de Juan Rulfo, con el fin de adherirnos a las líneas ya existentes, continuar algunas de ellas y poder destacar nuestra aportación. La tarea parece terminada. Nos queda la satisfacción de haber llevado a término lo que hace ocho años estaba esbozado en un proyecto: el estudio de la obra de Rulfo desde la problemática de la identidad.

Capítulo I. La búsqueda de la identidad en México en el siglo XX

Un individuo encuentra su identidad cuando halla un conjunto de valores con los cuales se puede compenetrar plenamente. De la misma manera, una cultura descubre su identidad y logra su más alto desarrollo cuando obtiene un conjunto de valores que la tipifican, y su madurez consiste en llevar este conjunto de valores hasta sus últimas consecuencias. Durante el periodo inmediatamente posterior a la Revolución, México encuentra un conjunto de valores que se convierten en el centro y motor de toda la actividad sociopolítica nacional de los últimos cincuenta años.¹

Se puede pensar que México constituye un caso especial en América Latina porque en él la conciencia de la nacionalidad está más arraigada en una tradición histórica: la Revolución de 1910. La Revolución Mexicana fue un factor decisivo en la pregunta por la nacionalidad -igualmente en Cuba, años después-. En el caso mexicano hay una gran autorreferencialidad porque la Revolución potencia esa tendencia. La Revolución Mexicana tuvo una serie de efectos fundamentales. El más importante de todos fue la afirmación de la conciencia del indio como ser cabal, como poseedor de una humanidad completa, igual a la de todos los hombres.

El espíritu de mestizaje fue otra consecuencia importante, que ha terminado por imponerse a toda la nación mexicana y que significa una integración progresiva en lo económico, lo social, en lo

¹ En el siglo XIX podemos encontrar proyectos de grupos de intelectuales encaminados hacia la concretización de lo específicamente nacional mexicano. Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), por ejemplo, se impone la tarea de crear una literatura nacional, según afirma Monsiváis: "Por la literatura, México se regenerará y hallará las vías del orgullo que es crecimiento psicológico y cultural". Carlos Monsiváis, "De la santa doctrina al espíritu público. (Sobre las funciones de la crónica en México)", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 2, 1987, p. 757.

étnico y lo cultural. A través de esta evolución se afianzan otros caracteres no menos significativos de la nación: la industrialización, el espíritu de progreso, el espíritu nacionalista y la autoafirmación de lo mexicano.

Cuando la Revolución Mexicana entraba en su periodo de calma, hacia 1940 -justamente cuando gran parte de los hombres se destruían mutuamente en la segunda Guerra Mundial-, la dirección espiritual de México pasó a manos de “un equipo de cincuenta personas, con edades entre cuarenta y cinco y sesenta años, enemigas de la violencia, asustadas por las destrucciones que habían visto y con ganas de construir [por lo que] bien merecen, pues, el nombre de constructivas”.² Esta generación también se conoce como generación de 1915, y comprende a los llamados “Siete sabios”. Samuel Ramos es contemporáneo de esta generación.³

Ramos escribe tres obras mayores de filosofía: El perfil del hombre y la cultura en México, Hacia un nuevo humanismo y Filosofía de la vida artística. A la primera también se le podría llamar obra psicológica y sociológica. Se trata de una especie de psicoanálisis del mexicano que inicia la corriente sobre la filosofía de lo mexicano, a la que se suma posteriormente José Gaos con En torno a la filosofía mexicana (1952) y Filosofía mexicana de nuestros días (1954). A Samuel Ramos se le ha señalado como el iniciador de la filosofía de la cultura mexicana. En su libro El perfil del hombre y la cultura en México (1934) intenta una caracterización del mexicano basada en la aplicación del psicoanálisis de Adler.

La búsqueda de los orígenes divide a los historiadores (aunque entre sus filas se encuentran

² Luis González, “La cultura humanística”, en Historia de México: México contemporáneo (1940-1970), Luis González (coord.), Salvat Mexicana, México, 1978, p. 2742.

³ Los Siete Sabios de México: Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Alfonso Caso, Antonio Castro Leal, Jesús Moreno Baca, Teófilo Olea y Leyva y Alberto Vázquez del Mercado. Cf. Luis Calderón Vega, Los siete sabios de México, 2a ed. Jus, México, 1972.

escritores y críticos literarios, igualmente) en dos grupos. El primero parte del principio de que la esencia de la mexicanidad proviene del pasado precolombino e inicia la tarea del descubrimiento de las culturas prehispánicas. En este grupo se encuentran Alfonso Caso, Alfredo Barrera Vázquez, Miguel Othón de Mendizábal, Ángel María Garibay, Rafael García Granados y Pablo Martínez del Río, entre otros.

El segundo grupo, el de los colonialistas, parte de la idea de que la acción española en Nueva España es la verdadera raíz de México y se lanza al rescate de la cultura novohispana. Este grupo cuenta entre sus seguidores a Ermilo Abreu Gómez, Antonio Castro Leal, Julio Jiménez Rueda, Manuel Toussaint, Alfonso Junco, Luis Chávez Orozco y José Bravo Ugarte. Pero también, un número considerable de intelectuales de esta generación no cree necesario ir hasta las raíces indias y españolas para dar con el origen del nacionalismo mexicano actual. Entre ellos están Antonio Martínez Báez, José Joaquín Izquierdo, Ignacio Chávez y José C. Valadez.⁴

La generación que sigue a los de 1915, a la que Luis González llama 'los neocientíficos' ("el prefijo neo —dice Luis González— es sólo para no confundirlos con 'los científicos' colaboradores de Porfirio Díaz"), se encamina hacia un trabajo más especializado que los lleva a cerrar el campo de estudio al área de México y, a lo sumo, a Hispanoamérica. Entre los intelectuales de esta generación se encuentran filósofos como Leopoldo Zea, historiadores como Edmundo O'Gorman, y literatos que se interesan por el tema de la identidad, como Octavio Paz. En esos grupos de intelectuales, también se puede contar a Antonio Gómez Robledo, Eduardo García Máynez, Oswaldo Robles, José Sánchez Villaseñor, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez y Silvio Zavala.

⁴ Cf. Luis González, art. cit

A pesar del esfuerzo por señalar una progresión del interés en función de las generaciones que se suceden, lo cierto es que durante todos estos años -las décadas de los cuarenta y cincuenta-, escritores de diferentes generaciones y disciplinas emprenden una vasta tarea, no interrumpida hasta nuestros días, de investigación y análisis de la realidad mexicana, lo mismo en el campo de la historia cultural que por medio de estudios y valoraciones filosóficas, sociales y económicas.

Uno de los aportes más significativos en el campo de la filosofía está representado por dos libros de Leopoldo Zea, El positivismo en México (1944) y Conciencia y posibilidad del mexicano (1952). Cada uno de estos estudios hace hincapié en una de las dos vertientes del nacionalismo crítico: el primero es una vuelta a los orígenes, pues el positivismo, a pesar de su fracaso al experimentarse en desafortunadas soluciones sociopolíticas, es una realidad en la historia cultural de México que necesitaba conocerse a fondo. El segundo representa el interés y la urgencia por analizar las circunstancias vitales concretas en que vive el mexicano:

La Revolución Mexicana volvía a poner sobre el tapete de las reivindicaciones sociales el problema de la tierra y, con él, los problemas que la misma tierra tendría que plantear como posesión. Tierra difícil, dura, pobre y, dentro de ella, un hombre luchando con inútil bravura por arrancarle el diario sustento; sustento inmediato y cotidiano. Tierra cuya difícil explotación hacía inútil toda revisión, todo anticipo, esto es, todo futuro; ese futuro sin cuya planificación es imposible una nación.⁵

El filósofo Leopoldo Zea, nutrido de Heidegger, Hegel, Toynbee, Ortega y Dilthey, afirma: "No conviene partir de una definición del hombre en general para iluminar con esta idea el hombre

⁵ Leopoldo Zea, Conciencia y posibilidad del mexicano (1952), Porrúa, México, 1987. Del capítulo "Comunidad y moral", p. 21.

'particular' que es el mexicano, sino a la inversa, y, por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde allí lo que se ha de llamar hombre en general o esencia del hombre".⁶ De tal propósito derivan los libros más puramente reflexivos de Zea: *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1956) y *La filosofía de lo mexicano* (1960).⁷

La definición de América también es preocupación de Edmundo O'Gorman. El campo preferido de las meditaciones de O'Gorman es el descubrimiento de América y sus historiadores inmediatos; pero son igualmente importantes sus estudios de filosofía de la historia y sus trabajos sobre Fray Servando Teresa de Mier y Justo Sierra, en relación con los orígenes de la Universidad: *La idea del descubrimiento de América*, *La invención de América*, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, *Hidalgo en la historia*, *Cuatro historiadores de Indias* y *La supervivencia política novohispana*.

Octavio Paz incursiona con el tema en el ámbito del ensayo literario y publica en 1950 *El laberinto de la soledad*, en el que proporciona "un enfoque literario y crítico de México, historia y mitología". Monsiváis agrega: "El libro fija un criterio cultural en su instante de mayor brillantez, y su lenguaje fluido y clásico transmite la decisión de aclarar y de aclararse una sociedad a partir del examen (controvertible) de sus impulsos y mitos primordiales."⁸ Paz considera al mexicano como un hombre que ha vivido todas las formas imaginables de deshumanización. Ello lo ha sumido en una vida de

⁶ Leopoldo Zea citado por Luis González, art. cit., p. 2750.

⁷ En 1947, la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, a solicitud de Silvio Zavala, presidente de la misma, creó el Comité de Historia de las Ideas en América, encargando la presidencia a Leopoldo Zea. La actividad central de este Comité sería la preparación y publicación de la "Historia de las Ideas" de cada una de las naciones que forman esta América. La Comisión obtuvo diversas ayudas para financiar el primer grupo de investigaciones, las cuales fueron posibles gracias a la colaboración de "un destacado grupo de estudiosos, con la mayoría de los cuales había ya entrado fraternal contacto a lo largo de mi viaje por América Latina entre los años de 1945-1946". Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1987, p. 9.

⁸ Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México. Versión 2000*, El Colegio de México, México, 2000, p. 1025.

zozobra, angustias y soledades. A través de ella, en tanto que otros hombres han vivido también estas formas de existencia, habrá de revelarse la posibilidad de comprensión entre todos los hombres.

Podemos señalar el año de 1935, aproximadamente, como punto de partida en el que una nueva generación de pensadores y artistas siente que la admirada y respetable labor de los miembros del Ateneo de la Juventud ha sido una brillante labor intelectual, pero que ha resultado insuficiente para solucionar los problemas de fondo, porque la cultura que forjaron siguió siendo ajena a la realidad concreta de la nación. Frente a esa circunstancia, la nueva generación considera que para superar el desgarramiento interno en todos los planos, la única solución está en volver a los orígenes; esto es, empapar el espíritu en las tradiciones fundamentales de la nación y en tomar conciencia plena de las circunstancias vitales del presente.

Parece comprensible que este regreso a las fuentes no se inspire en un rechazo indiscriminado de lo nuevo ni de la cultura europea, sino que represente el temor de reincidir en trasplantes no asimilables a la realidad nacional, como ya había ocurrido en el caso del positivismo, por ser extraños al hombre y a la sociedad mexicanos.

1.1 La búsqueda de la identidad en América Latina

Bien se puede llamar a América Latina lugar de conflicto en la búsqueda de la identidad nacional. La variedad y la indeterminación de los elementos y de los conceptos nos ponen frente a un complejo cultural con el que no se puede especular sin los referentes de las culturas metropolitanas pasadas o presentes, como centros de los cuales depende o dependió, y de las culturas nativas como un fuerte componente popular. El conflicto se plantea en el momento mismo del reconocimiento entre los dos

polos.⁹

El problema de la identidad no se manifiesta como tal mientras no aparece una diferencia entre la propia cultura y las otras; porque, como señalan varios críticos, la afirmación de la identidad es, más que todo, una autodefensa, una forma de protección frente al posible despojo de lo que se considera privativo y específico.¹⁰ Por esta razón, las sociedades primitivas que vivieron aisladas no se plantearon este problema hasta sentirse amenazadas, ya que antes no había una confrontación entre sistemas culturales diferentes que las obligara a definirse a sí mismas. La identidad cultural podría ser, según Miguel León-Portilla, "una conciencia compartida por los miembros de una sociedad que se consideran en posesión de características o elementos que los hacen percibirse como distintos de otros grupos, dueños a su vez de fisonomías propias".¹¹

La amenaza a lo que se pretende como integridad propia se hace patente por las diferencias que los otros resaltan. Por eso se habla más de identidad cultural en las sociedades que ven en peligro lo que ellas consideran específico de su historia -como es el caso de los países latinoamericanos- que en

⁹ Alfredo A. Roggiano dice a este respecto: "El problema de la identidad cultural de Iberoamérica, como el de cualquiera otra comunidad humana, está inevitablemente ligado al problema de su autonomía (económica, política, etc.), proclamada en manifiestos fundacionales desde los años en que se cortaron nuestros lazos con España, pero nunca lograda realmente, sino soslayada y encubierta, en la teoría y la práctica, por un cosmopolitismo idolátrico con pretensiones de contemporaneidad en la historia de paradigma europeo". Alfredo A. Roggiano, "Acerca de la identidad cultural de Iberoamérica. Algunas posibles interpretaciones", en *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Saúl Yurkievich (coord.), Alhambra, Madrid, 1986, p. 14.

¹⁰ Cf. Fernando Aínsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid, 1986, especialmente el capítulo introductorio. Esta idea aparece perfilada ya en su libro *Los buscadores de la utopía. La significación novelesca del espacio latinoamericano*, Monte Avila, Caracas, 1977. David Brading asume una postura en los mismos términos en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México, 1988.

¹¹ Miguel León-Portilla, "Antropología y culturas en peligro", *América Indígena*, vol. 35, 1975, pp. 15-27.

las sociedades tradicionalmente exportadoras de creaciones culturales, como las europeas y, más recientemente, la norteamericana.¹²

Algunos críticos¹³ se refieren a este problema con el término 'alteridad': "El criterio que rige la geografía cultural nacional e internacional latinoamericana, antes que la identidad, es la alteridad. Cada minoría cultural se identifica a sí misma, más que todo por las diferencias con las culturas que la rodean, lo otro [la alteridad] es lo que, a consecuencia de una actitud etnocéntrica, le da la posibilidad a cada uno de aparecerse a sí mismo como miembro de una comunidad cultural distinta".¹⁴ Es decir, se propone tomar la alteridad como punto más accesible a la exégesis, y la identidad como el problema de fondo.

La identidad es siempre una cualidad relativa, inexacta o incluso circunstancial. La importancia que se adjudica al concepto de identidad cultural es relativamente reciente y se ha impuesto a partir de una noción dinámica del desarrollo no centrada exclusivamente en la economía. La primera definición se la debemos a Aristóteles, quien en su *Metafísica* dice: "En sentido esencial, las cosas son idénticas del mismo modo en que son unidad, ya que son idénticas cuando es una sola su materia o cuando su

¹² "La América ibérica aprendió a preocuparse por su identidad y siguiendo la vía de esa preocupación aprendió el temor a la dependencia cultural. Por lo tanto, responder al problema -o al reto- de la identidad significó sustraerse y defenderse de quien le había enseñado a formularlo. Situada en la periferia de la cultura occidental, es decir en las márgenes de Europa, la América ibérica encontró que su búsqueda de identidad no había de ser expansiva sino defensiva, no había de seguir un itinerario de semejanzas sino de diferencias. Debía mostrar en qué no era europea y formarse a partir de dicha negación, debía moverse entre la prohibición y el rechazo. Raúl Dorra, "Identidad y literatura", en *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, op. cit.*, p. 50.

¹³ Especialmente algunos críticos europeos que consideran que la cuestión de la identidad cultural, en cualquiera de sus dimensiones (regional, nacional o continental) en América Latina, es una idea muy gastada en los últimos tiempos.

¹⁴ Jacques Lafaye, "¿Identidad literaria o alteridad cultural?", en *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, op. cit.*, p. 22.

sustancia es una. Es, por lo tanto, evidente que la identidad de cualquier modo es una unidad, ya sea que la unidad se refiera a pluralidad de cosas, ya sea que se refiera a una única cosa".

La definición de identidad, hoy en día, luego de su tránsito por la historia del pensamiento occidental, ha quedado en una concepción que se basa en un criterio convencional; es decir, no se puede afirmar de una vez por todas el significado de la identidad o el criterio para reconocerla, pero se puede, en un ámbito determinado, establecer de modo convencional, pero apropiado, tal criterio.

La última concepción tiene su base en el hecho de que tanto los pueblos como los individuos necesitan una definición de identidad para poder representarse frente a sí mismos y ante los demás. Estamos ante el problema de la cultura que mira y cultura que es mirada: el diálogo entre culturas. Diálogo que es el punto de partida para dar cuenta una de la otra, para conformar la imagen de cada una de ellas.

Las diferencias culturales y en algunos casos lingüísticas de los sectores que conforman los países de América Latina, han constituido un obstáculo para el diálogo entre las instancias en los diferentes niveles: diálogo en el nivel local, en el nivel de comunidad latinoamericana y diálogo en el nivel internacional, especialmente con las metrópolis de la cultura occidental. La realidad pluricultural de América, que en muchos casos se vive en una escisión de sus componentes, lo impide.

Se puede hablar entonces de que en la actualidad se da un principio de diálogo, gracias al cual se concilian la ruptura y la continuidad en formulaciones sobre la tradición de ruptura o la tradición de lo nuevo, o se manifiestan distinciones entre la identidad por semejanza de caracteres, la identidad de un fundamento y la identidad de un propósito. Justamente, en esta última tendría cabida lo imaginario, entendiendo éste como el universo de las representaciones, individual y colectivo,¹⁵ ya que América

¹⁵ Sobre el concepto de "imaginario", véase el artículo de Pierre-Henri Pageaux, "De l'imagerie culturelle a l'imaginaire", en *Précis de littérature comparée*, Pierre Brunel e Yves Chevrel (coord.),

Latina no debe comprenderse como un concepto determinado desde el principio y con características definidas para siempre, sino más bien como algo que ha ido haciéndose o inventándose en la medida en que ha adelantado en ese proceso. Y es en este proceso, como varios críticos lo han señalado, que la aportación de los novelistas hispanoamericanos en la línea de la búsqueda de la identidad con la realidad histórica es absolutamente decisiva.

La literatura es a la vez reflejo y configuración de esa concepción global que toda cultura conlleva. Es el lugar donde la identidad cultural se imprime, organiza y expresa como experiencia viva, como diseño simbólico capaz de involucrar un mundo total en movimiento, según pautas de percepción, de acción y de conocimiento propias de cada sociedad. En la literatura se registra más cabalmente la idiosincrasia cultural; en ella se puede ver cómo la mentalidad entrama el acaecer personal con el colectivo, cómo los procederes empíricos se imbrican con las propensiones imaginarias, cómo la subjetividad se relaciona con la realidad externa. Como dice Yurkievich, "ningún otro arte tiene tamaña capacidad de representar tanto mundo como totalidad en acto".¹⁶ Por tanto, podemos afirmar que para los latinoamericanos, la literatura es el lugar del reconocimiento.

Para ser realmente representativa y fecunda, la identidad cultural debe nutrirse además de las diversidades internas de un país. Minorías, expresiones variadas, cuando no contradictorias, pueden integrar una identidad que está hecha tanto de unidad como de diversidad. "El pluralismo cultural - dice Fernando Aínsa- es signo de riqueza y no de debilidad, como pudiera suponerse en un principio".¹⁷

Presses Universitaires de France, París, 1990, pp. 133-160.

¹⁶ Saúl Yurkievich, "Sobre la identidad cultural y sus representaciones literarias", en *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, op. cit., p. 4.

¹⁷ Fernando Aínsa, "Hacia un nuevo universalismo. El ejemplo de la narrativa del siglo XX", en

En América Latina, a partir del romanticismo, el tema se planteó con frecuencia. José Martí escribe desde el exilio: "No hay letras, que son expresión, hasta que no haya esencia que expresar en ellas. No habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica".¹⁸ La literatura es, entonces, al mismo tiempo causa y efecto de la identidad nacional. América necesita de una literatura para fundar su identidad, pero su literatura sólo puede existir en función de una realidad americana. Lo que parece un círculo vicioso, puede constituir el motor de un proceso dialéctico entre realidad y universo de representación individual y colectivo. Uno y otro se irán enriqueciendo recíprocamente.

Así pues, el problema de la literatura oral frente a la literatura escrita, el estatuto del escritor frente al problema de la heterogeneidad cultural, y el papel de la literatura en la conformación de la identidad en la narrativa hispanoamericana son problemas que nos invitan y nos obligan a buscar los medios para acercarnos a las obras de la manera más adecuada para comprender y tomar conciencia de la problemática que representan y de los conflictos que asumen.¹⁹

Por último, somos conscientes de que la definición del concepto de identidad cultural resulta un complejo por asumir. Se puede pensar no sólo en la identidad cultural de los individuos (de los escritores), sino en la de los grupos sociales representados en las obras (campesinos, indios, caciques), en la de las naciones del continente aisladamente consideradas o de América Latina entendida como una unidad. Porque la identidad cultural de todo individuo debe inscribirse en la cultura de un grupo o clase, y ésta, a su vez, depende de la sociedad a la que pertenece.

Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, op. cit., p. 37.

¹⁸ José Martí citado por Fernando Aínsa, art. cit., p. 40.

¹⁹ Me refiero específicamente al problema teórico de los métodos de análisis para la narrativa de América Latina. Saúl Yurkievich habla de "la inconsecuencia de una crítica literaria que aplica criterios de época y conceptos analíticos europeos al estudio de la literatura latinoamericana", por lo cual, agrega, "la originalidad de nuestra literatura contrasta con la dependencia de una crítica demasiado

1.2 El problema de lo nacional en el ámbito universitario

1.2.1. La revista Filosofía y Letras

Para dar cuenta del ambiente de inquietud intelectual sobre la cuestión de la identidad que reinaba en la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente en el tiempo de la escritura y publicación de los principales textos de Juan Rulfo, seguiremos la pista de los pasos que se trazan en la revista Filosofía y Letras, editada en la Imprenta Universitaria y alimentada por la misma facultad que la denomina, durante el periodo comprendido entre el número 2 (abril-junio 1941) y los números 55-56 (julio-diciembre 1954).

Dos figuras son decisivas en la reflexión sobre lo mexicano en la década de los cuarenta: Samuel Ramos y Leopoldo Zea. Las "Noticias de la Facultad", del número 17 (1945), nos informan de una circunstancia singular al señalar que "por una omisión no se asentó en estas notas, con toda oportunidad, que el día 5 de julio, a las 17 horas, presentó examen para obtener el grado de Doctor en Filosofía, el profesor Samuel Ramos Magaña". El jurado estuvo integrado por Julio Jiménez Rueda, Eduardo García Máynez, José Gaos, Francisco Larroyo y Juan David García Bacca. La tesis que presentó tuvo por título: "Introducción a la estética".²⁰ En ese mismo año, el 23 de noviembre, también presentó su examen para obtener el grado de Doctor en Filosofía Leopoldo Zea Aguilar, con un jurado integrado por Alfonso Reyes, Eduardo García Máynes, Samuel Ramos, José Gaos y Agustín Yáñez. La tesis tuvo por título: "Apogeo y decadencia del positivismo en México."²¹ Y es justamente ese año

tributaria de esquemas importados". S. Yurkievich, art. cit., p. 7.

²⁰ "Noticias de la Facultad", Filosofía y Letras, núm. 17, 1945. p. 125. En adelante, citaremos la revista bajo las siglas EL.

²¹ *Ibid.*, p. 122. Y el día 15 de diciembre, Rafael Heliodoro Valle presentó examen para obtener el

de 1945 que se marca el rumbo de la Facultad. La Junta de Gobierno de la Universidad Nacional, por unanimidad de votos de sus quince componentes, designa a Samuel Ramos Director de la Facultad de Filosofía y Letras, en sustitución de Pablo Martínez del Río.²²

La Universidad Nacional Autónoma de México se considera heredera de la Universidad Real y Pontificia fundada en la Nueva España por Real Cédula de Felipe II en 21 de septiembre de 1551, la cual constituyó el centro superior de cultura en el virreinato. Sin embargo, la actual Universidad Nacional fue creada por decreto del 26 de mayo de 1910, como una dependencia del ministerio de Instrucción Pública presidido por Justo Sierra, y en 1929 se le concedió la autonomía. Samuel Ramos señaló, en el discurso pronunciado con motivo del cuarto centenario de la fundación, que 1551 "debe considerarse como uno de los momentos en que se consagra nuestro ingreso al mundo de la cultura europea".²³

1.2.1.1 Ciclos de conferencias

La dirección de Samuel Ramos no llegó sobre un terreno vacío de inquietudes nacionalistas. Desde 1942 se da noticia de algunas series de conferencias organizadas por la Sociedad de Alumnos que versan sobre el tema. Ejemplo de ello son las correspondientes a la temporada de otoño, las cuales incluyeron en su programa, entre otras, "La estructura histórica del Continente Americano", por Edmundo O'Gorman, y "¿Existe una Literatura Mexicana?", por Agustín Yáñez.²⁴

grado de Maestro en Historia, ante un jurado integrado por Federico Gómez de Orozco, José de J. Núñez y Domínguez, Julio Jiménez Rueda, Manuel Toussaint y Alberto M. Carreño. La tesis que presentó llevó por título "Mitología de Santiago en América". *Ibid.*, p. 125.

²² "Noticias", *EL*, núm. 19, 1945, p. 121.

²³ "Discurso del doctor Samuel Ramos", en "Noticias", *EL*, núms. 43-44, 1951, p. 358.

²⁴ *EL*, núm. 8, 1942, p. 373.

El ciclo de conferencias que se organizó durante julio, agosto y septiembre de 1947, anuncia la formación del grupo Hiperión. El programa incluyó entre otras conferencias: Emilio Uranga, "Idealistas y existencialistas: Lectores de Kant"; Luis Villoro, "Ideas para una genética de la cultura mexicana"; Leopoldo Zea, "Notas sobre el pensamiento hispanoamericano"; José Flores Huidobro, "José Carlos Mariátegui y la Revolución Americana"; Rafael Sánchez de Ocaña, "La herencia hispánica"; Francisco López Cámara, "Martí, el hombre de América"; Salvador Azuela, "La doctrina de Sarmiento".²⁵

Estos ciclos nunca decayeron, antes bien, sirvieron de base en diversas ocasiones para futuros programas de cursos. El programa general de conferencias, que se presentó bajo el signo de "El mexicano y su cultura" en 1951, sirvió de base al desarrollo de los Cursos de Invierno del mismo año. En esa ocasión, Samuel Ramos como Director explicó en breves palabras la importancia que en los últimos años había alcanzado el tema del mexicano y su cultura. Enseguida, Emilio Uranga, quien fungía como Rector Interino, sustentó la primera conferencia sobre el "Análisis del ser del mexicano". A esta primera se sumaron: Fernando Benítez, "Los orígenes del mexicano"; Manuel Rodríguez Lozano, "Tres conferencias sobre el mexicano"; Luis González y González, "Primeros testimonios de lo mexicano"; Fausto Vega, "El asombro en el mexicano"; Jorge Carrión, "Voz, gesto y silencio del mexicano"; Rodolfo Usigli, "Cinco pláticas en busca del mexicano"; Ricardo Guerra, "Lo imaginario y lo real en el mexicano"; Samuel Ramos, "Estado actual de las investigaciones sobre lo mexicano"; José Gaos, "Lo mexicano en filosofía"; Alfonso García Ruiz, "Notas sobre la conciencia histórica del mexicano"; José Luis Martínez, "La búsqueda de lo mexicano en la literatura"; José Revueltas, "Posibilidades y limitaciones del mexicano"; Leopoldo Zea, "Dialéctica de la conciencia en México";

²⁵ EL, núm. 26, 1947, p. 325.

Rubén Bonifaz Nuño, "Lo mexicano en la poesía"; Miguel Guardia, "De la soledad al optimismo en la poesía mexicana"; y Emilio Uranga, "Resumen de los estudios sobre el mexicano".²⁶

En este ciclo de 1951 es posible observar una integración más plena de los escritores y críticos literarios con los filósofos e historiadores en el trabajo de reflexión común, y en los siguientes años se mantendrá su presencia en estas conferencias. De igual manera, el fruto de los programas redundará en la organización de los cursos de estudios oficiales, como habíamos señalado antes.

Durante el periodo de la presidencia de Luis Garrido, de Samuel Ramos como director de la Facultad de Filosofía y Letras, y de Leopoldo Zea como secretario de la misma, se inauguraron el 14 de enero, en el Aula "José Martí", los Cursos de Invierno correspondientes al año de 1952. El programa de los cursos giró en torno a "El mexicano y sus posibilidades y su desarrollo", y contó con la presencia de Francisco Ayala, "Proposiciones acerca del hombre y su mundo"; José Gaos, "La elaboración de la filosofía mexicana y de su historia"; Juan José Arreola, "El valor positivo del azar"; Adolfo García Díaz, "Una reacción de defensa del mexicano"; Vicente T. Mendoza, "Lo mexicano en nuestra música"; José Rojas Garcidueñas, "El mexicanismo y nuestra literatura"; y Leopoldo Zea, "El mexicano como posibilidad", entre otros.²⁷

1.2.1.2 Reseñas bibliográficas

Paralelamente a la organización de los ciclos de conferencias, la Universidad Nacional se mantiene atenta a la producción sobre el problema de la identidad, por medio de la elaboración de reseñas de las obras que recibe e incorpora a su biblioteca. Por citar algunas: Octaviano Valdés reseña la obra de

²⁶ "Noticias", EL, núms. 41-42, 1951, pp. 227-228.

²⁷ "Noticias", EL, núms. 45-46, 1952, pp. 375-376.

Francisco Monterde, Cultura mexicana Aspectos literarios (1946);²⁸ Luis Villoro, quien reseña la Filosofía de la Conquista, de Silvio Zavala (1947), comenta el hecho de que para la mayor parte de los europeos, quizá para todos, no se revela América como 'misterio', sino como 'problema', no como una persona nueva con características propias e irreductibles, sino como un objeto perfectamente verificable y explicable según las reglas del pensar europeo. Por eso, cuando llega a nuestras tierras, llama el español a su hazaña 'descubrimiento', y no 'hallazgo' o 'encuentro'.²⁹ Fernando Salmerón reseña la edición argentina de El perfil del hombre y la cultura en México, de Samuel Ramos. Salmerón señala que las preocupaciones intelectuales de los mexicanos se orientan, en gran medida, hacia los problemas de la propia realidad. No sólo quienes cultivan la filosofía, sino también los investigadores de otras disciplinas, dirigen en este sentido su atención. De tal manera que poco a poco se ha ido formando un clima favorable a estos estudios sobre el hombre de México y sus expresiones culturales. Este clima de atención -señala Salmerón- hace tiempo que ha traspasado los límites de los círculos académicos, alcanzando un público que por lo común no está continuamente atento a cuestiones de ciencia y filosofía, y un buen testimonio de lo anterior era la publicación recientemente iniciada por la Editorial Porrúa y Obregón de una colección titulada "México y lo mexicano", dirigida por Leopoldo Zea, que se proponía reunir las principales obras que han ensayado sobre el tema desde sus diversas especialidades.³⁰ Otro importante testimonio era la creación, también reciente, del "Centro de estudios sobre el mexicano y sus problemas", en el que se planea un trabajo dirigido para un estudio sistemático

²⁸ EL, núm. 25, 1947, p. 134.

²⁹ EL, núm. 27, 1947, p. 173.

³⁰ Entre los títulos que se publicaron en esta colección se encuentran La x en la frente, de Alfonso Reyes; Conciencia y posibilidad del mexicano, de Leopoldo Zea; Mito y magia del mexicano, de Jorge Carrión; Cornucopia de México, de José Moreno Villa; En torno a la filosofía mexicana, de José Gaos; Isagoge sobre lo mexicano, de César Garizurieta, entre otros.

de los problemas del hombre de México. Salmerón concluye diciendo que todo este movimiento intelectual reconoce como punto de partida el libro de Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura de México, impreso por primera vez en 1934 y cuya tercera edición acababa de aparecer en Argentina.³¹

1.2.1.3 Artículos

Los artículos en EL se suceden en una muestra tangible del continuo trabajo de investigación sobre el problema de lo nacional. Escoger para el presente estudio tal o cual no fue tarea sencilla si consideramos lo abundante de la producción y publicación y la disyuntiva de escoger unos teniendo que dejar de lado otros también de gran importancia. Así pues, decidimos trabajar sólo con los que fueran representativos de los puntos que nos interesan y que destacaremos en su momento.

En "Iberoamérica en su etapa de normalidad" (1946), Leopoldo Zea hace una revisión del avance en la cuestión de la elaboración de una filosofía propia de los países latinoamericanos, que aquí él prefiere llamar iberoamericanos. Zea señala que Iberoamérica se encontraba en una etapa a la que nombraba de normalidad filosófica. Con ese título quería decir que las disciplinas filosóficas formaban ya parte esencial en la cultura iberoamericana.

En su artículo "La filosofía mexicana en el siglo XIX" (1947), Leopoldo Zea habla un poco más sobre los momentos críticos en la historia que han motivado una actitud crítica -aunque sólo fuera en algunos sectores de la población- ante ellos. En el momento de la Independencia, parte del hecho concreto del problema de la sucesión de las formas de gobierno y de los sectores en el poder:

³¹ Fernando Salmerón, reseña "Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México. Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951", en EL núms. 45-46, 1952, pp. 349-350.

México, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, una vez lograda la emancipación política frente al gobierno español, se dio cuenta de que tal independencia no era suficiente. El orden impuesto por los caudillos de la emancipación política iba a diferenciarse bien poco del orden establecido por el Imperio Español. Todo se reducía a un simple cambio de poder: el criollo substituía al señor peninsular.³²

Otro de los grandes momentos históricos fue, como ya antes señalamos, la Revolución Mexicana. Juan Hernández Luna en "La filosofía contemporánea en México" (1947) expone una línea histórica de la cuestión de lo nacional, a partir de este momento. Hernández Luna señala que a pesar de sus comienzos oscuros, la Revolución fue esclareciendo sus ideales a medida que avanzaba. Ya en 1915 la Revolución postula el problema agrario, el problema obrero y el problema de la nacionalización de los bienes "espirituales y materiales", rescatándolos de toda influencia extranjera. Y agrega:

De la postulación de estos ideales data nuestro movimiento nacionalista y americanista que, en el orden económico y político, nos fue conduciendo a la nacionalización de nuestro petróleo y nuestros ferrocarriles, de nuestras haciendas y nuestros latifundios; y en el orden espiritual e intelectual, nos está llevando a la aspiración de crear una pintura, una novela y un pensamiento filosófico de sabor mexicanista y americanista.³³

³² Leopoldo Zea, "La filosofía mexicana en el siglo XIX", en EL, núm. 27, 1947, p. 61. Estas ideas, que a su vez tienen su origen en el pensamiento de Ramos serán rescatadas años después en la propuesta histórica de David Brading que también incluimos en este estudio en uno de los capítulos siguientes.

³³ Juan Hernández Luna, "La filosofía contemporánea en México", EL, núm. 27, 1947, pp. 101-102. Este artículo es muy semejante, en cuanto a la sucesión histórica del pensamiento se refiere, al que Leopoldo Zea publica años después en la revista núms. 41-42, 1951, bajo el título de "Medio siglo de

La influencia del pensamiento español, en esta ocasión por la presencia de los filósofos exiliados, es señalada por Hernández Luna como la última de las direcciones filosóficas, que en ese momento en México estaba representada por un grupo de catedráticos españoles, que la reciente guerra de España trajo al país. Dice, además, que desde hacía ocho años colaboraban en la Facultad, contribuyendo a vigorizar y a enriquecer la producción filosófica propia. Menciona que algunos de ellos se habían sentido tan bien en su nueva patria que se nacionalizaron ciudadanos mexicanos. En una larga lista consigna sus nombres, entre los que se encuentran Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca y a Eduardo Nicol. La entrada del siglo a la segunda mitad movió las conciencias históricas, y los artículos sobre la reflexión de los primeros cincuenta años no se hicieron esperar. Leopoldo Zea publica "Medio siglo de filosofía en México" (1951), en el que hace un balance de la historia de las ideas en el país durante esos años. El artículo se inicia con una reflexión sobre la originalidad del pensamiento hispanoamericano. Según Leopoldo Zea, México, y en general toda Hispanoamérica, ha carecido de lo que podríamos llamar una filosofía original, entendida ésta como la creación de doctrinas o sistemas en la forma como los ha venido creando Europa. Zea continúa diciendo:

En este sentido nuestros filósofos no parecen haber hecho otra cosa que repetir o glosar doctrinas y sistemas venidos del Viejo Continente. Sin embargo, estas doctrinas y estos sistemas al ser trasladados a México han venido a justificar situaciones propias de nuestro país. En forma aparentemente extraña, se han venido a plegar doctrinas filosóficas y hechos históricos. La historia de nuestra filosofía, la historia de nuestros anhelos y afanes, la historia de lo que hemos soñado y la historia de

filosofía en México", pp. 111-132.

lo que hemos realizado. Historia de aciertos y equívocos; pero historia siempre: nuestra historia.³⁴

Se rescata de manera especial la figura de José Vasconcelos, diciendo que la obra y el pensamiento de este maestro mexicano trascenderán, "por primera vez en nuestra historia intelectual", el ámbito de nuestra realidad concreta. La labor docente de Vasconcelos ofrece las bases para una educación auténticamente nacional. Fiel a la revolución, se dirige al pueblo "ofreciéndole ese único medio para su redención buscado siempre por todos los grandes emancipadores mentales de nuestra América: la educación".³⁵

La preocupación por lo propio de México tiene su origen en un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde la Secretaría de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se emprendían en esa dirección.

La llegada de los pensadores españoles significa un gran impulso a esta tarea. La realización de obras como la que Zea relata enseguida y la fundación de la Sociedad Mexicana de Filosofía son prueba de la cristalización de años de labor intelectual sobre el problema de lo mexicano:

Siguiendo en esta línea de conocimiento de nuestro pasado intelectual, José Gaos, Edmundo O'Gorman, Luis Villoro, Juan Hernández Luna, José Gallegos Rocafull y el que esto relata, se han entregado a la tarea de escribir una Historia de las ideas en México que habrá de partir desde el descubrimiento de América hasta nuestros días, bajo el patrocinio del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de

³⁴ Leopoldo Zea, "Medio siglo de filosofía en México", EL, núms. 41-42, 1951, p. 111.

México.³⁶

Ante la crisis del mundo occidental por la Segunda Guerra Mundial, y con él todo el campo de sus valores e ideas, surgía un espacio propicio a la reflexión que invitaba a revalorarlo todo, ya nada tenía la seguridad que era necesaria para poder confiar ciegamente. "Europa no tenía ya nada que ofrecer -dice Leopoldo Zea-; ella misma andaba en busca de algo nuevo. Por vez primera América y Europa se encontraban a la par: huérfanas de valores e ideas, obligadas a construir otras nuevas".³⁷

En este ambiente aparece el existencialismo, al que los filósofos mexicanos abren las puertas, pero tan sólo como "una actitud filosófica". Para ellos, el existencialismo, más que servir para dar soluciones, les permite plantear problemas; "el problema del hombre de nuestro tiempo, de ese hombre testigo de la crisis de un mundo que amenaza derrumbarse definitivamente". Lo acogen con agrado porque, según lo valoran, no es una doctrina que permita al individuo evadirse de su realidad, es una filosofía que los compromete definitivamente con ella y los obliga a responder de la suerte que ésta corra. En estos momentos, lo único que queda como permanente es el hecho de la existencia humana; el hombre es el único que es capaz de dar sentido a todo cuanto existe: "Se puede derrumbar una cultura, pero siempre puede quedar el hombre. Este hombre es al que hay que salvar, ya que salvándole se salvará la fuente de toda cultura".

La culminación de los esfuerzos para la elaboración de una filosofía propia en la obra de Eduardo Nicol, y el gran acierto del filósofo en la consideración del tiempo, son los puntos que nos interesan del artículo de José Gaos, "De paso por el historicismo y existencialismo" (1951), en el que presenta el libro -de reciente publicación en ese momento- Historicismo y existencialismo. La

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

temporalidad del ser y la razón, de Eduardo Nicol.

Gaos inicia diciendo: "En nuestros países se viene pugnando por tener una filosofía, por tener una filosofía equiparable por propios y extraños a la de cualesquiera otros países. Acción esencial de semejante pugna es que los propios hagamos valer las producciones filosóficas de los nuestros -como los extraños hacen valer las de los suyos-".³⁸ Y señala que la filosofía no la hacen solamente los filósofos, sino también quienes la exponen, la interpretan, la critican y la aprecian:

Los productos espirituales de la cultura sólo son reales en los espíritus que los crean o que los recrean de alguna manera; por tanto, en el grado y medida de esta creación y recreación. Lo que quiere decir, precisamente, que se trata tanto de no ponderar sino en el sentido etimológico de la palabra, cuanto de no denigrar o ignorar por sistema.³⁹

Es interesante que José Gaos asuma que la obra de Nicol se inscribe en el marco universal de la filosofía y que implícita y simultáneamente la considere como fruto del "quehacer" filosófico de México.

El último artículo que consideraremos aquí es el de Juan Hernández Luna, "El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano", de 1952. El hecho de que en este año se rescate a través de una nueva lectura la obra de Ramos es de gran significación para el ambiente ideológico que se vivía en los años en que se publica la obra de Juan Rulfo.⁴⁰

Entre las ideas que Hernández Luna destaca -y que a nosotros también nos interesan de manera especial- se encuentran las siguientes: La cultura mexicana constituye el primer tema del filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano; "en dos preguntas es formulado el sentido problemático

³⁸ José Gaos, "De paso por el historicismo y existencialismo", EL, núms. 43-44, 1951, p. 81.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ La primera edición de El Llano en llamas se publica en FCE, en 1953, y Pedro Páramo, también en FCE, en 1955.

que encierra este objeto de su reflexión, ¿cómo es la cultura mexicana, en el supuesto de que exista? ¿Cómo sería dicha cultura, en caso de existir?"⁴¹

La segunda cuestión es sobre la cultura criolla, que Hernández Luna interpreta como "la cultura universal hecha nuestra", es decir, los valores occidentales encarnados en la existencia mexicana, las formas de vida europea asimiladas al proceso histórico de México, que viven y actúan "como realidades vitales nuestras y expresan nuestro ser nacional".⁴²

Hernández Luna marca con precisión varios momentos del desarrollo de esta idea en la obra de Ramos. El momento inicial de la cultura criolla, según indica, está representado por la asimilación de la cultura española, particularmente en la obra realizada por los monjes misioneros, a quienes Ramos llama "los pioneros de la cultura en México". Esta obra constituye el primer acervo de cultura europea integrado vitalmente al suelo mexicano. El segundo momento de la cultura criolla lo constituye la asimilación de la cultura francesa: "El mestizo es el protagonista de este momento y el impulso creador que en él impera es la pasión política."⁴³ El tercer momento de la cultura criolla está representado por la asimilación del positivismo. Sin embargo, después de la obra educativa de Vasconcelos, el acento moralizador de la cultura criolla comienza a decaer. México aparta su vista de la cultura europea y la fija cada vez más en la civilización de Norteamérica; "los valores de la cultura occidental, que en la Colonia habían venido orientando el proceso de nuestra cultura, se van sustituyendo con mayor rapidez por el ideal norteamericano de la vida."⁴⁴ Otro gran tema de las reflexiones filosóficas de Ramos sobre

⁴¹ Juan Hernández Luna, "El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano", *EL*, núms. 45-46, 1952, p. 183.

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 193.

lo mexicano que Hernández Luna destaca es el del conocimiento del propio ser, el del ser psíquico del mexicano, el del psicoanálisis del mexicano, esto es, el de la autognosis del mexicano, que se enlaza con la reflexión anterior sobre la cultura mexicana.

Así pues, el ambiente entre los intelectuales se encontraba invadido por la pregunta del ser del mexicano. México mestizo, ¿y los indígenas?, ¿una sola cultura?, ¿y el problema de la historia? ¿Cuándo comienza la historia de México? Ciertamente que era ya una preocupación que surgía en el ámbito filosófico mexicano, pero no se puede soslayar la influencia de la emigración española encabezada por José Gaos. La gran pregunta es, entonces, desde dónde debía resolverse la definición: ¿era tarea exclusiva de los filósofos?, ¿qué parte asumieron las artes, y la literatura concretamente, en dicha tarea?

1.2.2 El grupo Hiperión

En 1948 apareció en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional un grupo cuyo núcleo central estaba constituido por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez MacGregor, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. Tomaron el nombre de Hiperión⁴⁵ y se incorporaron a la tarea de la reflexión sobre lo nacional bajo la línea del pensamiento existencialista.

Una revisión de los artículos publicados durante 1948, número 30 de la revista *Filosofía y Letras* de la misma Facultad, permite darnos cuenta del ambiente ideológico que imperaba en el momento como reflejo de la presencia del grupo: Juan David García Bacca escribe "La ontología fenomenológica de J. P. Sartre"; Emilio Uranga, "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y

⁴⁵ En la mitología griega, Hiperión era uno de los titanes, hijos de Urano y de Gea que iniciaron la lucha en contra de Zeus. Los titanes, que simbolizaban las fuerzas instintivas, perdieron ante el orden y la justicia representadas por la autoridad de Zeus. Hay quien ha notado la semejanza de Urano/Uranga y Gea/Zea.

existencialismo"; Jorge Portilla, "La Náusea y el humanismo"; Joaquín Sánchez Macgregor, "¿Hay una moral existencialista?"; Luis Villoro, "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel", y Ricardo Guerra Tejada, "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad".⁴⁶ Tal pareciera que su acta de presentación fue este número, pues los artículos escritos por miembros de Hiperión comprenden prácticamente toda la revista.

Este grupo abre las puertas al existencialismo, pero sólo en cuanto que lo considera un instrumento útil para captar la realidad del hombre de México, y no como una doctrina a la que conceda una determinada fe. Los artículos que se publican bajo este mismo espíritu son muestra de la gran aceptación de la filosofía alemana entre los pensadores mexicanos. Por ejemplo, en 1949 Luis Vilbro publica "Génesis y proyecto del existencialismo en México" en el número 36 de EL; Joaquín Sánchez Macgregor escribe "Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno" en los números 43-44 de 1951, y en este mismo volumen, José Romano Muñoz habla del "El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico".

Los críticos consignan a Hiperión como el grupo más brillante dentro de la corriente de reflexión sobre la filosofía de lo mexicano. La obra de sus miembros ocupa, después de la de Leopoldo Zea, un lugar de importancia en la historia del pensamiento mexicano. Algunos de los libros más destacados son: *Los grandes momentos del indigenismo*, de Luis Villoro, *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga, y *Filosofía del relajo*, de Jorge Portilla.

El grupo recibe principalmente dos grandes influencias; en primer término, el impulso y la obra de Leopoldo Zea, y en segundo lugar la de José Gaos. Su objetivo principal es crear la filosofía de "lo mexicano", la cual se puede resumir en cuatro puntos:

⁴⁶ EL, núm. 30, 1948, pp. 185-218, pp. 219-241, pp. 243-265, pp. 267-278, pp. 279-294 y pp. 295-312, respectivamente.

a) La filosofía como "saber de salvación", en tanto que orienta la vida cultural de México o considera, al menos, que las investigaciones sobre la realidad nacional plantean un compromiso histórico al filósofo en México, aun cuando las investigaciones no sean estrictamente filosóficas. Sus modelos metodológicos derivan en principio de Dilthey y de Ortega y Gasset.

b) La reflexión sobre la realidad nacional es el camino para comprender la problemática universal de la filosofía. El conocimiento de los problemas de la vida cultural haría que la filosofía en México abandonara su condición de imitación de doctrinas importadas, para convertirse en un conjunto de problemas, que siendo universales, serían también mexicanos.

c) La autodenigración -el complejo de inferioridad al que se refiere Samuel Ramos- ha sido el signo distintivo; se debe combatirla superando la dependencia cultural.

d) Establecimiento de un nuevo humanismo que sea capaz de reafirmar la humanidad del habitante de América.

Monsiváis señala que aunque el proyecto de la filosofía de lo mexicano se disolvió "en pronunciamientos semiacadémicos y en magnificaciones de banalidades", la realidad es que se originó un deseo de internacionalizar una cultura y no de su nacionalización.⁴⁷ Como un dato interesante señalaremos que en el mismo año en que surge Hiperión, 1948, Edmundo O'Gorman obtiene su grado de Maestro en Historia, el 14 de mayo, con la tesis "Crisis y porvenir de la ciencia histórica",⁴⁸ y tiempo después, el 12 de septiembre de 1951, sustenta examen para obtener el grado de Doctor en Filosofía, especializado en Historia, con la tesis "La idea del descubrimiento de América".⁴⁹

⁴⁷ Cf. Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, *op.cit.*, p. 1025.

⁴⁸ "Noticias de la Facultad", *EL*, núm. 30, 1948, p. 369.

⁴⁹ El jurado estuvo integrado por Julio Jiménez Rueda, José Gaos, Rafael García Granados, Arturo Arnáiz y Francisco de la Maza. "Noticias", *EL*, núms. 43-44, 1951, p. 376.

1.3 Presencia del exilio republicano español en la problemática de lo nacional

A fines de la década de los treinta y principios de los cuarenta, el mundo filosófico mexicano se vio enriquecido con la llegada al país de varios filósofos españoles refugiados: José Gaos, Eduardo Nicol, Juan Roura Parella, Luis Recasens Siches, José Medina Echevarría, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Eugenio Ímaz y Adolfo Sánchez Vázquez.

A través de ellos se intensificó la influencia de Ortega y Gasset y la de la filosofía alemana, que el propio Ortega había empezado a difundir anteriormente en el mundo de habla española, sobre todo la de Heidegger y de Husserl. Gaos alentó principalmente la continuación del camino emprendido por Samuel Ramos: el de la fundamentación de la filosofía de la cultura mexicana y, por extensión, de la cultura americana. Esta fase del trabajo filosófico nacional tuvo como centro principal la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, situada entonces en el edificio de Mascarones, en Ribera de San Cosme número 71.

Alejandro Rossi señala que José Gaos, "a partir de 1940, hasta los alrededores de 1960, es la personalidad clave de la vida filosófica mexicana. Lo cual significa que en Gaos se originaron los proyectos filosóficos, los hábitos intelectuales, los manierismos y las obsesiones que caracterizan ese periodo".⁵⁰

José Gaos publica en 1945 *Cinco años de la filosofía en México*, en el que describe el interés, el ambiente dinámico filosófico, los resultados y logros del encuentro entre mexicanos e hispanos: "El departamento de filosofía de la Facultad ha sido centro ante todo de enseñanza, pero también de investigación y editorial". Gaos agrega que la enseñanza está siendo impartida por mexicanos "y por los españoles acogidos en el Departamento, ya directamente, ya a título de miembros del Colegio de

⁵⁰ Alejandro Rossi, "Una imagen de José Gaos", en *La Filosofía de la Filosofía*, Alejandro Rossi (ed.), Crítica, Barcelona, 1989, p. 11.

México, con hospitalidad de gran señor que no parece emulada por ningún otro centro de ningún otro país".⁵¹

El grupo Hiperión fue promovido por Leopoldo Zea, y muy apoyado y estimulado públicamente también por José Gaos. Las declaraciones de Gaos confirman lo anterior cuando, al defenderse contra una crítica de Emilio Uranga, señala puntualmente la labor que hasta ese momento había realizado dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional: "En relación con la filosofía mexicana he hecho lo siguiente:

- a) Revalorar el Perfil del hombre, de Samuel Ramos, cuando ya nadie lo había hecho;
- b) mover directamente a Leopoldo Zea a entrar por el camino que ha seguido e indirectamente al Hiperión a hacer lo que hizo;
- c) aportar a la historia de las ideas en México y a la filosofía de lo mexicano la parte que me corresponde en la dirección de las tesis salidas de mi seminario;
- d) aportar a la misma historia y filosofía la parte considerable que les corresponde en el conjunto de mis cursos y publicaciones".⁵²

El juicio a la labor e influencia de José Gaos en el ámbito de la filosofía en México es materia compleja que no nos ocupará por ahora en este estudio. Terminamos este apartado con palabras de otro español, también exiliado, también filósofo, y que se integró al ambiente de la Universidad Nacional, en la cual es hoy profesor emérito, Adolfo Sánchez Vázquez. Al hablar del exilio en México, Sánchez Vázquez dice: "Se trataba de adaptarse a un medio que se desconocía por completo, y de adaptarse en condiciones que, no obstante la generosa hospitalidad, significaba construirse una nueva

⁵¹ José Gaos, "Cinco años de Filosofía en México", en *Filosofía y Letras*, núm. 20, 1945, p. 162 [Imprenta Universitaria, México].

⁵² José Gaos citado por Eusebio Castro, *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960)*, Ed.

vida marcada por el desgarrón terrible del destierro. Éramos eso: desterrados y no simples transterrados como nos calificó después Gaos. Nunca estuve de acuerdo con esta expresión de mi maestro".⁵³ Y con toda honestidad confiesa: "Nos pusimos a encauzar nuestra nueva vida con la firme creencia de que ella constituiría un paréntesis de breve años hasta la vuelta a la patria".⁵⁴

Nunca regresaron. Hicieron de México su patria y en ella volcaron sus espíritus y su talento, coadyuvando de manera decisiva en la reflexión necesaria y urgente que se planteaba el México de entonces: definir y reconocer su identidad.

1.4 Nueva revisión sobre la identidad

Durante las décadas de los setenta y ochenta, el interés por la investigación en torno a lo nacional surge de nuevo y con gran interés en las diversas disciplinas. En este contexto, nos detendremos para revisar las propuestas más significativas o de mayor difusión. En el rescate de las propuestas, incluimos un paréntesis histórico para destacar la figura de Sigüenza y Góngora, quien durante la Colonia fue el primer criollo en reflexionar sobre el problema de lo nacional.

Eusebio Castro Barrera, México, 1989, p. 112.

⁵³ Adolfo Sánchez Vázquez, "Postscriptum político-filosófico a 'Mi obra filosófica'", en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), Grijalbo, México, 1985, p. 458.

⁵⁴ Idem.

1.4.1 La propuesta de David Brading⁵⁵

David Brading se encuentra entre los estudiosos que han revisado el fenómeno de la identidad mexicana atendiendo más al proceso histórico en México que procurando llegar a una definición de su contenido con cierta precisión. Para Brading, el contenido de la identidad implica la búsqueda de una autodefinición que tiende a ahondar en el pasado nacional en busca de enseñanzas e inspiración que sean una guía para el presente.

La tesis de Brading se centra en el pensamiento criollo, que había sido anunciado ya por Samuel Ramos, y desde ese punto de partida recorre la historia mexicana en busca de los orígenes de tal pensamiento.⁵⁶ El temprano nacionalismo mexicano hereda gran parte del vocabulario ideológico del patriotismo criollo (entendiendo patriotismo como el orgullo que a uno le inspira su propio país). Los principales temas -la exaltación del pasado azteca, la denigración de la Conquista, el resentimiento en contra de los españoles y la devoción por la Virgen de Guadalupe- surgen a partir de un lento y sutil cambio que se opera en las simpatías a través de las cuales los descendientes de los conquistadores y los hijos de posteriores inmigrantes crean una conciencia característicamente mexicana, basada, en gran medida, en el rechazo a sus orígenes españoles y alimentada por la identificación con el pasado indígena.

Las raíces más profundas del esfuerzo por negar el valor de la Conquista se encuentran, según señala Brading, en el pensamiento criollo, que se remonta hasta el siglo XVI. El atractivo político de estos temas y sus repercusiones populares fue lo que distinguió a la ideología insurgente mexicana del

⁵⁵ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 2a. ed. aumentada, Era, México, 1988 [1a. ed. SepSetentas, 1973], y *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta, México, 1986 [1a. ed. en inglés, 1984].

⁵⁶ Samuel Ramos desarrolla un capítulo sobre la cultura criolla en *El perfil del hombre y la cultura en México*, *op. cit.*, pp. 95-121.

resto de ideas más convencionales que utilizaron los movimientos libertarios de América del Sur. Más aún, la exaltación del indigenismo durante la Revolución Mexicana confirma su atractivo sobre el intelecto mexicano.⁵⁷

La religiosidad es un factor de suma importancia en la cultura de México.⁵⁸ La iglesia mexicana, excepto en los cargos más elevados, estaba casi totalmente en manos de los criollos, y la aparición de la Virgen María en 1531 en el Tepeyac, proporcionó un fundamento espiritual autónomo para esta iglesia. Con este hecho, la cristiandad americana se originaba no a partir de los esfuerzos de los misioneros españoles, por admirables que éstos fueran, sino gracias a la intervención directa y al patrocinio de la Madre de Dios. El que hubiera elegido a un indio como testigo de su aparición, dice Brading, magnificó su calidad nativa y americana. Tanto criollos como indígenas se unieron en la veneración de la Guadalupana. Con este hecho, surge un mito nacional muy poderoso porque tras él se encuentra la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo.⁵⁹

La historia de la aparición llegó a constituir lo que se puede llamar un mito fundador, pues ahora se podía argumentar que la iglesia mexicana debía sus inicios a la intervención de la Virgen María, como ya expresamos anteriormente. Pero la veneración de la imagen -juntamente con los milagros asociados a su culto- acarrea una doctrina de elección en el sentido de que la Virgen María había elegido al pueblo de Nueva España para su protección especial.⁶⁰

⁵⁷ Cf. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, op. cit., pp. 13-14.

⁵⁸ En este punto insiste también Samuel Ramos, en "La cultura criolla", en *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit.

⁵⁹ Cf. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, op. cit., p. 34.

⁶⁰ Francisco de la Maza publica *El guadalupanismo mexicano*, FCE, México, 1953. Este dato es de suma importancia por el interés que se revive sobre el fenómeno guadalupano en las mismas fechas del gran despertar intelectual sobre la identidad del mexicano, y por coincidir, también, con las publicaciones de las obras de Juan Rulfo.

Por otra parte, en el mismo ámbito, Brading desarrolla con especial interés una premisa teológica propuesta por Fray Antonio de la Calancha que iba a encontrar buena acogida, y era que el apóstol Santo Tomás también había predicado en el Nuevo Mundo. En México, en el siglo XVII, el gran sabio criollo Carlos de Sigüenza y Góngora aceptó la teoría e identificó a Santo Tomás con la figura míticohistórica de Quetzalcóatl. Brading investiga las repercusiones de la llegada de esta propuesta en un México en el umbral de su independencia, gracias a la figura de Fray Servando Teresa de Mier.

Si bien reconoce que dicha propuesta tuvo su primera acogida en el pensamiento de Carlos de Sigüenza y Góngora, Brading deja de lado a éste para centrarse en personalidad casi novelesca de Teresa de Mier. Nosotros, entonces, dedicaremos tres palabras a tan ilustre personaje de la colonia, quien fuera amigo íntimo de la gran Sor Juana Inés de la Cruz.

De la obra de Sigüenza y Góngora y de su propia biografía podemos señalar que el principal objetivo de su actividad pública fue el de glorificar el México antiguo, con el fin de fomentar el naciente nacionalismo mestizo. Sigüenza y Góngora es el primer criollo que incorpora el mundo indígena prehispánico a la historia novohispana, es un hombre que

siente a México como su patria y en su deseo de equiparar lo mexicano con lo español europeo y de singularizarlo frente a lo puramente hispano, vuelve la vista al pasado precortesiano y ahonda en él para encontrar la antigüedad y la originalidad que hacían a la realidad novohispana igual o superior a la española.⁶¹

En esta línea, Brading señala que debemos considerar a Sigüenza y Góngora como el primer especialista de su tiempo en el campo de la historia y la cultura prehispánica de México. En efecto, la

⁶¹ Jaime Delgado citado por José Alcina Franch, *Códices mexicanos*, Mapfire, Madrid, 1992, p. 30.

impresionante colección de manuscritos que reunió Sigüenza y Góngora, y a los que debió su fama, tenía su origen en el archivo histórico de Tezcoco. Juan de Alva Cortés, su amigo y protegido, era hijo del famoso historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl quien, como descendiente de Netzahualcóyotl, conservaba de su padre numerosos documentos y códices del antiguo reino de Tezcoco, de ahí que al recibir la herencia de Juan de Alva Cortés incorporaba un cuantioso y valiosísimo fondo de manuscritos a la que iba a ser su colección.⁶²

Ambos símbolos -la nación mexicana y el guadalupanismo como estandarte de independencia- surgieron a través del desarrollo del patriotismo criollo y fueron utilizados para justificar la guerra independentista, aunque también sirvieron para formar una ideología nacionalista que evocaba una mezcla idiosincrática de la devoción mariana, de antiespañolismo y neoaztequismo. El clero mexicano fue de los principales responsables en la formulación de estos temas y quien los convirtió en manifiestos revolucionarios.

Desde el comienzo de su rebelión, el cura Miguel Hidalgo y Costilla pretendió que su autoridad derivaba de la nación, y así lo expresa al escribir al intendente local señalando que su movimiento buscaba liberar a los mexicanos de la tiranía que habían sufrido por tres siglos desde la Conquista, y con ello, poder recobrar los derechos que Dios había otorgado a la nación mexicana.

La propuesta de Brading termina, en su primera obra, en la revisión de las dos grandes facciones políticas del siglo XIX mexicano: liberales y conservadores, destacando con especial interés la propuesta de nacionalismo criollo de los primeros.

En su segundo libro, Mito y profecía en la historia de México, Brading continúa sobre sus mismos pasos, y además de reconocer en él que se trata de una continuación a la primera obra, repasa

⁶² Cf. *Ibid*, p. 31.

de nueva cuenta lo ya esbozado en Los orígenes del nacionalismo mexicano. Lo original de Mito y profecía es la inclusión de un último apartado sobre lo que él intitula "Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos", en la línea de la visión de la Revolución Mexicana.

La propuesta final de Brading se podría sintetizar en el último párrafo de Mito y profecía, cuando dice:

la cultura del catolicismo que animaba el periodo colonial y que, muy modificada y erosionada, sigue gobernando sin embargo tan gran parte de la cultura popular de México, es una ofensa tanto para los hombres universitarios que llenan los cargos gubernamentales como para la *élite* intelectual que intenta influir en el régimen.⁶³

1.4.2 Leopoldo Zea en los "500 años..."

Al acercarse la celebración de los quinientos años del descubrimiento de América, Leopoldo Zea publica un nuevo libro, 500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana, UNAM, 1990. En los artículos que lo conforman, Zea retoma las principales interrogantes que ha revisado a través de sus obras.

Una de las primeras cuestiones que se plantea es sobre la validez del tratar de ser otro distinto, "renunciar a todo lo que se es para poder ser otro. ¡Seamos Europa! ¡Seamos los Estados Unidos de la América del Sur!", y a esta posibilidad, Zea responde que es una aberración, "aberración que condujo a tratar de negar las ineludibles expresiones de lo propio, al ineludible pasado indígena, ibero y mestizo de razas que se han encontrado en este continente. Para poder ser como Europa y los Estados Unidos

⁶³ David Brading, Mito y profecía en la historia de México, op. cit., p. 210.

habría que negar el propio pasado y la cultura que le da sentido".⁶⁴

De ahí que señale que el problema está en la capacidad para reconocer lo propio y aceptarlo, y no en pretender ser otro diferente al que se es ahora. Es decir, la propuesta de Zea está en la línea del reconocimiento y la asunción del pasado.

Por otra parte, presenta ahora la problematización de las relaciones con un sentido de solidaridad: "En este sentido y, una vez rotos los amarres de todo dominio, liberadas las propias expresiones de otras que les son ajenas -dice-, [se debe] buscar una relación de solidaridad que haga posible la colaboración de iguales entre iguales, de pares entre pares. No ya más relaciones verticales de dependencia, sino horizontales de solidaridad. Relaciones de solidaridad en las que cada hombre, cada pueblo, cada cultura sea reconocida como igual, como semejante, a partir precisamente de su ineludible diferencia".⁶⁵

Resulta muy interesante la afirmación anterior, porque ahora, el pensamiento del filósofo parte del principio de la diferencia, lo que supone ya un reconocimiento de esa diferencia, y un paso más adelante de la sola búsqueda en un sentido ontológico.

Leopoldo Zea considera -y esto constituye una novedad- las manifestaciones literarias que dan cuenta del problema de la identidad que se hace presente en el mismo momento del choque o encuentro de Europa y América, y, dice, "se manifiesta en la literatura en que se hace patente la conciencia del conquistador que se sabe subordinado a la Corona y la Iglesia; más tarde en el criollo descendiente de los conquistadores y colonizadores. Pero más aún en el mestizo que resulta de la unión de diversas etnias, no sólo indígenas, sino también africanas y asiáticas, como se ve en el Brasil y en el

⁶⁴ Leopoldo Zea, 500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana, UNAM, México, 1990. p. 51.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

Caribe".⁶⁶

El problema de la identidad se agudiza hasta exigir una pronta solución con el inicio de la lucha de liberación de Latinoamérica frente a sus metrópolis en la Península Ibérica. Simón Bolívar -según afirma Zea- expresa magistralmente este problema en el *Discurso de Angostura*:

no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos mantenemos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.⁶⁷

Afirma Zea que el conquistador y colonizador ibérico fue extraordinariamente abierto al mestizaje étnico, pero opuesto al mestizaje cultural. Traslado a la América la experiencia de la Península, por lo que no pone obstáculos al mestizaje racial, ayer con el moro, después con el indígena, pero no así al mestizaje cultural, aunque éste resulte inevitable, como es el caso de América, en donde la resistencia a tal mestizaje será absoluta. Algo semejante sucedía en el altiplano mexicano y en Centroamérica, con sus culturas superpuestas.

La visión que Leopoldo Zea ofrece ahora de la Revolución Mexicana, en relación con el problema anterior, se expresa de la forma siguiente: "En México, después de la Revolución de 1910, se ha tratado de cambiar esta situación incorporando al indígena al proceso nacional pero sin hacerle renunciar a sus propias y exclusivas peculiaridades".⁶⁸ Es decir, que el concepto que pueda darse sobre identidad nacional se abre, puesto que, además de poder comprender la dimensión pluricultural del país, respeta las características individuales.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁷ Simón Bolívar citado por Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 117.

Zea hace alusión a las revoluciones o intentos de revolución de América Latina, que sólo aspiraban a lo que han aspirado otras revoluciones, como la mexicana en 1910, "la frustrada Revolución Guatemalteca de 1956 y los movimientos populistas en Argentina y Brasil", que tenían como finalidad hacer naciones bajo el signo de "la autodeterminación en un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios que permitieran el desarrollo de sus pueblos".⁶⁹

La Revolución Mexicana, iniciada en 1910, aspira a corregir los errores del "liberalismo darwiniano", de acuerdo con el cual son sólo los más aptos los que se imponen a los menos aptos. Y son estos últimos los que han de cargar con los sacrificios que permiten la prosperidad de los primeros.

La Revolución Mexicana propuso, respecto de lo anterior, un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios, y fue de acuerdo con esto que realizó una serie de reformas, entre ellas la agraria. Reformas -dice Zea- que tropezaron de inmediato con el "nuevo imperialismo estadounidense que presionó al gobierno de la revolución para impedir reformas que afectasen sus intereses". La expropiación petrolera realizada por Lázaro Cárdenas el 18 de marzo de 1938 fue posible gracias a la situación especial que vivía el mundo, en el que el sistema capitalista se enfrentaba al totalitarismo nazi-fascista.

Terminamos la revisión a este último texto de Zea presentando la idea que nos parece que engloba los caracteres que conformarían la identidad de los países latinoamericanos:

Tal es la imagen que en conjunto ofrece América Latina respecto a la convergencia y especialidad y universalidad de los valores culturales de la región. Una problemática centrada en el problema de la identidad que habrá que precisar a partir de sus múltiples expresiones y divergencias. Habrá que ver lo que es común a la región, con

⁶⁹ *Ibid.*, p. 130.

independencia de sus ineludibles peculiaridades. Lo común que, pese a esas peculiaridades, se hace expreso en nuestros días y le lleve a afrontar problemas comunes, sociales, políticos y culturales.⁷⁰

En esta obra, Leopoldo Zea presenta una actitud más abierta respecto del problema de la identidad, como ya antes señalamos, posiblemente porque su marco de estudio comprende toda la América Latina. El problema en México no es ya su único objeto de estudio, y con frecuencia su reflexión se concentra en el bloque más sureño del continente. Esto último resulta más evidente porque Zea tal parece que prefiere citar sólo a pensadores que no son mexicanos: José Martí y Simón Bolívar son sus preferidos.

Ante esa nueva postura de Zea nos preguntamos, ¿es posible encontrar respuesta al problema de la identidad desde una perspectiva continental? ¿El pasado y la historia de los países latinoamericanos son los mismos? Esperamos un futuro libro de Zea para ver si él mismo ha considerado esas cuestiones, y de ser así, qué respuestas ofrece.

1.4.3 Una reflexión histórica más sobre la identidad

Entre las propuestas de la última década del siglo XX que hemos localizado sobre el tema del nacionalismo mexicano, se encuentra la del ensayo de Héctor Aguilar Camín, publicado en 1993, con el título: "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México".⁷¹

En su ensayo, Aguilar Camín parte de la idea inicial del patriotismo criollo novohispano -al igual que Brading-, y confirma que la Revolución de 1910 "añade a esos trayectos decimonónicos

⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁷¹ Héctor Aguilar Camín, "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México", *Nexos*, núm. 187, 1993, pp. 49-61. El ensayo está dedicado a Edmundo O'Gorman y Aguilar Camín

una catarsis nacional, una dimensión popular y un instrumento de hierro: la pirámide estatal".⁷² La idea que mejor reseña el ensayo, a nuestro juicio, es la siguiente: "En el eco siempre inacabado de los pasos de la identidad nacional, la historia parece el único rumor verdadero, un rumor móvil y cambiante, lleno de continuos nuevos saldos de la memoria. Del patriotismo criollo a la norteamericanización de fin de siglo, la historia teje y desteje los hilos de la identidad mexicana."⁷³

Esta idea anuncia el contenido y el método del estudio de Aguilar Camín, y se ofrece al lector a manera de proemio. Queremos destacar aquí la novedad de esta propuesta. Aguilar Camín opta, en el apartado final de su ensayo, por una "mezcla" con Norteamérica: "La mezcla de Norteamérica no sólo no será la excepción, sino que ha sido por décadas y será en el futuro, una de las mayores. Antes de que esa mezcla de los siglos se cumpla, desde luego, México verá acelerarse la norteamericanización de su vida".⁷⁴

Antes citamos la respuesta que Leopoldo Zea daba a esta posibilidad llamándola de "aberración". Sin embargo, Aguilar Camín no piensa igual, y dice: "en mi opinión, no habrá mucha novedad en esa gran influencia ni será tan decisiva. México carga, como parte de su cultura, toda una historia de influencias norteamericanas. Y los mexicanos de hoy son más mexicanos que nunca".

Entre las razones que da para justificar su propuesta, señala: "por razones de integración de las comunicaciones y generalización de la escuela, en la era de la mayor influencia norteamericana sobre México, es decir, en las últimas cinco décadas, México ha alcanzado la mayor uniformidad cultural y la mayor cohesión nacional que haya tenido nunca. Aun así, la pregunta sigue viva: ¿Cuál será la suerte

deconstruye el título de una obra de éste en la segunda parte del título del ensayo.

⁷² Ibid., p. 49.

⁷³ Ibid., p. 50.

⁷⁴ Ibid., p. 61.

del nacionalismo y de la identidad nacional de México?"

No obstante sus premisas, Aguilar Camín opta por una idea más conciliadora y más abierta: "Es imposible predecir nada, salvo que, hoy como ayer, las señas de identidad mexicanas no permanecerán inmutables ni nadie podrá petrificarlas en sus hallazgos".⁷⁵ Así pues, la pregunta que antes planteó aún queda sin responderse cabalmente.

⁷⁵ Idem.

Capítulo II. Identidad y sociedad en la obra de Juan Rulfo: estructuras de poder

Los mexicanos, por regla general somos un pueblo nacionalista y arraigado, los hombres no nos arraigamos fácilmente. En cambio, por ejemplo, a los pueblos sin historia no les interesa el país, ni el lugar donde viven. [...] El que no conoce su historia, su pasado, **no tiene identidad alguna**. Es un hombre que está volando en las nubes, está navegando en el vacío, está simplemente fuera del mundo y de la sociedad en que vive.

Juan Rulfo

El intento de ciertos pueblos por recuperar el pasado -sus tradiciones e historia- en un esfuerzo por no perder su identidad, es uno de los puntos de mayor interés en la charla de Juan Rulfo intitulada "Dónde quedó nuestra historia", de 1983.¹

La recuperación, la búsqueda o la definición de la identidad es un problema que sin duda preocupaba a Rulfo y que se hace patente en su obra. De alguna u otra forma, la crítica no ha dejado de reconocerlo. No obstante, es un tema de estudio aún no explorado del todo en la obra de Juan Rulfo. Salvo algunos artículos,² no hay un estudio que aborde el tema en el conjunto de su obra.

Definir el concepto de identidad en el marco de los textos rulfianos implica un esfuerzo por

¹ Juan Rulfo, "Dónde quedó nuestra historia", en Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional, (1984), 2a. ed. ampliada, Gonzalo Villa Chávez (ed.), Universidad de Colima, Colima, 1986, pp. 26-51. Apuntes leídos por Rulfo en diciembre de 1983, en la Universidad de Colima.

² El artículo de Thomas E. Lyon, "Motivos ontológicos en los cuentos de Juan Rulfo", Anales de Literatura Hispanoamericana, núm. 4, 1975, pp. 305-312, y el de Pedro Lasarte, "'No oyes ladrar los perros', de Juan Rulfo, peregrinaje hacia el origen", INTL Revista de Literatura Hispánica, núms. 29-30, 1989, pp. 101-118, entre otros, abordan este tema.

comprender las prácticas simbólicas de la identidad más que como rasgos descriptivos inmóviles, como elementos relativos de una red de relaciones sociales en movimiento en los textos, con lo cual se abre la posibilidad de proponer una interpretación más certera de los mecanismos textuales a través de los cuales se recrea el orden sociocultural.

La identidad como objeto de estudio en la obra de Rulfo nos obliga a reconocer la amplitud del campo en el que se inscribe: identidad de origen, identidad ontológica, étnica, de género, social, cultural, regional, identidad nacional... El problema se extiende en una serie de direcciones de las cuales hemos seleccionado las más pertinentes para nuestro acercamiento.

Tomaremos como punto de llegada para nuestro análisis y reflexión la identidad nacional, en virtud de que nuestro proceso partirá desde el concepto de individuo hacia el concepto de nación. El mismo Rulfo parece darnos la pista cuando, en 1959, dice a José Emilio Pacheco: "En México se está formando una literatura regional que poco a poco finca las bases de una gran literatura nacional".³ Juan Rulfo inicia nuevos caminos para la narrativa mexicana contemporánea, dentro de un ambiente literario inmerso en el problema de la conformación de lo nacional.

El corpus de nuestro estudio comprenderá principalmente las obras narrativas de contexto rural: los diecisiete cuentos de El Llano en llamas y la novela Pedro Páramo.⁴ Dejamos de lado los relatos de ambiente urbano, "La vida no es muy seria en sus cosas" y "Un pedazo de noche" (fragmento de una novela inconclusa e inédita que llevaría el nombre de El hijo del desaliento), así como los textos escritos con fines cinematográficos: El gallo de oro, el argumento del cortometraje El

³ "Juan Rulfo en 1959. Entrevista de José Emilio Pacheco en México en la Cultura, 20 de julio de 1959", Proceso, núm. 482, 1986, p. 44.

⁴ Utilizo las últimas ediciones revisadas por el autor. El Llano en llamas, 3ª ed. (1980), FCE, México, 1992. Pedro Páramo, 3ª ed. (1981), FCE, México, 1991. Las citas que se incluyen en los capítulos siguientes corresponden a estas ediciones, y sólo indicaré el nombre del texto y la página entre

despojo, -del que únicamente los diálogos son de Juan Rulfo, según explica Jorge Ayala Blanco-, y el mediometraje *La fórmula secreta*.

Algunos de los cuentos de *El Llano en llamas* aparecieron en forma aislada antes de la publicación en conjunto. Tendremos en cuenta esas publicaciones previas por lo significativo de la cronología, que alcanza a comprender no sólo la década de los cincuenta -en la que siempre se inscribe a Rulfo- sino también la década de los cuarenta. "Nos han dado la tierra" se publica en la revista *Pan*, núm. 2, 1945; "Macario", *Pan*, núm. 6, 1945. "Es que somos muy pobres" aparece en la revista *América*, núm. 54, 1947. También en la revista *América* aparecen "La Cuesta de las Comadres", en el núm. 55, 1948; "Talpa", en el núm. 62, 1950; "El Llano en llamas", en el núm. 64, 1950, y "¡Diles que no me maten!", en el núm. 66, 1951.

En 1953 aparece la colección *El Llano en llamas*, que comprende todos los anteriores y además otros cuentos inéditos hasta esa fecha: "El hombre", "En la madrugada", "Luvina", "La noche que lo dejaron solo", "Acuérdate", "No oyes ladrar los perros", "Paso del Norte" y "Anacleto Morones". "El día del derrumbe" aparece posteriormente en *México en la Cultura*, núm. 334, 1955. "La herencia de Matilde Arcángel", se publica en el mismo año en *Metáfora*, núm. 4. Luego, ambos cuentos se incorporan a la colección en la edición de 1969, de FCE, y desaparece "Paso del Norte".

Entre los motivos que nos inclinaron a delimitar el corpus al ámbito rural se encuentran el de obtener un ambiente más homogéneo, ya que el problema de la identidad no se vive de igual manera en comunidades rurales que en el espacio urbano. Además de que la población rural representaba uno de los problemas más urgentes y de más difícil carácter que tuvo que enfrentar el gobierno de la época posrevolucionaria.

Rulfo pertenece a una escuela importante de la investigación antropológica mexicana. Su labor literaria corre paralela a la que desempeña en el Instituto Nacional Indigenista, aunque no necesariamente éstas se unen. Podríamos decir que, como miembro de esta escuela mexicana, está más interesado en las condiciones que rodean el pensamiento del hombre de su país, que en la posible aplicación de experiencias antropológicas a la conducta de sus personajes en su obra literaria.

Disentimos de la opinión de Manuel Zapata cuando señala, a propósito de la labor antropológica de Rulfo, que "no es el primero que manipula estos hallazgos en la literatura contemporánea mexicana. A su lado están Arreola, Rojas González, Benítez y otros".⁵ Otros críticos creyeron ver un reflejo del universo y de la mentalidad indígenas -Sergio Fernández, por ejemplo, llama "indios" a los personajes campesinos de los cuentos de Rulfo-.⁶

Desde nuestro punto de vista, nos parece que hay una distancia considerable entre el Juan Rulfo antropólogo, interesado en los grupos indígenas marginados -en artículos como "Los Chinantecos de Oaxaca", el enfoque de Rulfo "es deliberadamente antropológico, denotativo e informativo, y voluntariamente despojado de cualquier aspiración literaria"-,⁷ y el Juan Rulfo que habla literariamente de la realidad de un pueblo que es el suyo y que tiene muy poco o casi nada de indígena. Además, él mismo reconoció que se sentía poco autorizado para escribir sobre los indígenas debido a su limitado conocimiento sobre ellos.

Así pues, nuestra intención es otra, y obedece más a opiniones como la de Felipe Garrido,

⁵ Manuel Zapata Olivella, "La atmósfera sicoantropológica en la novelística de Juan Rulfo", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, núm. 3, 1968, p. 144.

⁶ Cf. Sergio Fernández, "Rulfo, Juan. *El Llano en llamas*. Reseña", *Filosofía y Letras*, núms. 53-54, 1953, pp. 259-269.

⁷ Claude Fell, "Introducción" a *Juan Rulfo. Toda la Obra*, Claude Fell (coord.), UNESCO, Madrid, 1992, (Col. Archivos, 17), p. XXII.

cuando dice: "No es posible desconocer la importancia de la ubicación espacial -la región de Jalisco- y temporal -los años de la Revolución y de la rebelión cristera- de la narrativa de Rulfo, un autor para quien tan importante es hablar no de abstracciones sino del hombre concreto, con un lugar en la historia y un sitio en la tierra".⁸

Subrayar el impacto tan evidente de lo geográfico y de lo social en una obra como la de Rulfo llama la atención y plantea una serie de cuestiones. ¿Qué papel juega el referente en la obra de ficción? ¿Es el modelo o esquema director, simple tela de fondo o pretexto localista, color local y gusto por lo pintoresco o lo folklórico? Jean Franco, en una aproximación sociocrítica al ambiente rulfiano de los años cincuenta,⁹ dice que no está bien entendido el hecho de buscar una adecuación entre el paisaje puesto en el texto -una realidad del lenguaje- y el lugar de la realidad, puesto que la novela se inscribe en una zona precisa. Sería una tarea poco justificable el buscar en el texto un reflejo más o menos fiel de una situación o de una zona.

El espacio de la ficción establecido en *Pedro Páramo* y en *El Llano en llamas* remite a un paisaje preciso, claramente localizado. La novela y la mayor parte de los cuentos se desarrollan en una zona limitada en el gran triángulo comprendido entre las ciudades de El Grullo, Sayula y Ciudad Guzmán, en el sureste del estado de Jalisco, muy cerca del estado de Colima y a algunos kilómetros del límite con el estado de Michoacán. Esta zona se encierra entre los dos sistemas orográficos, la punta del Eje Neovolcánico oriental norte-sur, con el volcán de Colima y la Sierra de Tapalpa, y la Sierra Madre del Sur que constituye una barrera paralela al Pacífico. Llama la atención por su diversidad natural, ya que aparece como un verdadero mosaico de paisajes, de suelos y de climas, conformando la

⁸ Felipe Garrido, "Pedro Páramo y El Llano en llamas de Juan Rulfo", en *Juan Rulfo. Toda la Obra*, Claude Fell (coord.), op. cit., p. 755.

⁹ Cf. Jean Franco, "L'état du Jalisco dans les années cinquante: quelques points de repère", *Imprévue*, núm. 2, 1987, pp. 115-135.

imagen muy peculiar del Estado de Jalisco.

Sin embargo, aunque esté dotado de una personalidad regional particularmente afirmada, según lo atestiguan estudios sociológicos sobre esa zona, Jalisco no es todo México. Dos escritores tan diferentes como Arreola y Rulfo han nacido en esa región, y la inserción de un creador en su medio no nos parece desdeñable, siempre y cuando no se busque el reflejo mecánico en la obra, sino que se considere que el medio ambiente juega ciertamente un papel en la creación.

José María Arguedas, quien admiraba profundamente a Rulfo, dice a propósito de la obra de éste: "El hombre hace la literatura y después la literatura contribuye a modelar al hombre. Las artes forman la médula del país, rigen al ser humano; su propia libertad, la más alta y absoluta que es posible, y los frutos de ella llevan el sello de lo antiguo, de la obra de los predecesores. Cuando éstos han existido".¹⁰

Cuando Louis Althusser¹¹ cuestiona el poder del estado en las sociedades, señala que este poder, como fuerza de ejecución al servicio de las clases dominantes, ejerce su acción a través de dos tipos de aparatos, uno represivo y otro ideológico. Entre los aparatos ideológicos del estado se encuentran la religión, el sistema de enseñanza y los aparatos culturales -entre ellos, la literatura-. Estos aparatos, como instituciones que emanan del estado hasta cierto punto, son los instrumentos por medio de los cuales un estado ejerce su poder por la imposición de una ideología.

En la obra de Rulfo se ponen en entredicho todas las instituciones ideológicas: familia, propiedad, paternidad, iglesia, poder. Las instituciones que configuran la superestructura de esa sociedad, "están minadas sistemáticamente con una especie de rebeldía controlada. El lenguaje también

¹⁰ José María Arguedas "Reflexiones peruanas sobre un narrador mexicano", *Texto Crítico*, núm. 11, 1978 [publicado por primera vez en *El Comercio* (suplemento dominical) de Lima, el 8 de mayo de 1960], p. 213.

está socavado, porque es un lenguaje antirretórico; su economía es tal que se rehusa a la elocuencia. Es un lenguaje que se retrae a lo más elemental y nominal".¹²

Rulfo ha dedicado buena parte de su obra a atacar ciertos valores que para sus contemporáneos son todavía sagrados. Los dudosos esfuerzos del gobierno en favor de los desvalidos, los principios de una Revolución que fue manipulada por los poderosos, el sentido superficial de la justicia apegada a las leyes, el amor filial, el auxilio prestado por los sacerdotes. Y todo esto sin hacer proselitismo político ni de ninguna especie, sin caer en la tentación del ensayo o del sermón".¹³

En las circunstancias histórico sociales particulares en que se inscriben los textos rulfianos, no siempre los aparatos ideológicos emanan del estado, sino que más bien emanan de la iglesia católica. Ésta es una de las causas que propician el hecho del protagonismo del estado de Jalisco en la rebelión cristera, inmediatamente posterior a la Revolución Mexicana, pues, "un grupo religioso plenamente institucionalizado, como una Iglesia, [...] tiene capacidad no sólo para resistir a considerables alteraciones de su medio ambiente, sino también para provocar cambios en ese mismo medio ambiente".¹⁴

Cuando Plutarco Elías Calles -presidente de México de 1924 a 1928- llevó a cabo sus reformas administrativas con el fin de fortalecer el aparato del estado, y a partir de ello impulsar el desarrollo capitalista del país, se encontró con que el país no era una unidad sociocultural y que la realidad

¹¹ Cf. Louis Althusser, *Positions*, Editions Sociales, París, 1976.

¹² Julio Ortega, "Pedro Páramo: los códigos y el enigma", *Studi di letteratura ispano-americana*, núm. 20, 1988, p. 82.

¹³ Cf. Felipe Garrido, art. cit., p. 757.

¹⁴ Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), CONACULTA, México, 1993, p. 39.

regional impedía uniformar las directrices del desarrollo. No todas las clases dominantes regionales tenían la misma concepción de cómo organizar el aspecto económico y del papel que debería jugar el estado en el control del desarrollo de la economía.

Asimismo, estas clases dominantes regionales no fueron desplazadas del poder por la revolución. En este sentido, la Cristiada mostró a los grupos dirigentes nacionales que la única manera de conservar el poder era mediante el restablecimiento de la red de alianzas políticas entre las oligarquías regionales a través del poder central; "el aparato político del estado nacional sintetiza la red oligárquica que controla la esfera tecnoeconómica y que es beneficiaria del desarrollo capitalista".¹⁵

En el proceso de construcción del poder nacional, los grupos de la Revolución de 1910 se encontraron con la violenta oposición de regiones como la de los Altos de Jalisco, donde la iglesia y las instituciones políticas forman una sola unidad de dominio oligárquico. De esta manera, la rebelión cristera mostró que la revolución había producido un vacío de poder, un desequilibrio en las alianzas regionales de poder, y sólo en el periodo de Lázaro Cárdenas lograron llenarse las exigencias planteadas por dicho vacío.¹⁶

En este proceso de reacomodo del poder local sobresalen dos grupos que luchan intensamente por llenar el vacío de poder que creó la Revolución. Por un lado, la oligarquía, y por otro, una familia no oligárquica que recibe el apoyo de José Guadalupe Zuno, quien entonces funge como presidente del Partido Liberal Jalisciense y lucha por ser electo diputado por los distritos de Lagos y Tepatitlán.¹⁷ J. Guadalupe Zuno representa, en el nivel estatal, al nuevo grupo que toma el poder nacional bajo el

¹⁵ Andrés Fábregas, introducción a José Díaz y Román Rodríguez, El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco, Nueva Imagen, México, 1979, p. 62.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 63.

¹⁷ Vid. Tomás Martínez Saldaña y Leticia Gándara Mendoza, Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco, INAH, México, 1976, especialmente, p. 243.

mando de Álvaro Obregón, y poco después es electo gobernador de Jalisco, en 1923.

En este apartado, nos interesa la manera en que los personajes rulfianos conciben la estructura del estado -el gobierno-, así como la presencia del cacicazgo como aparato de represión social.

2.1 La imagen del gobierno

Cuando preguntaron a Rulfo que si creía que la literatura es una forma de conflicto con la realidad, respondió: "Efectivamente, yo creo que la insatisfacción es la que lanza al escritor hacia algo. En México, la mejor literatura se dio en época que no se sabía hacia dónde iba el país, dominado por una crisis social, económica y donde el subdesarrollo era algo tremendo. Le hablo de la época de Cárdenas y de la posterior. Son los años treinta y cuarenta, con aquella literatura de revolución, como la denominamos nosotros. Concretamente le hablo de autores como Rafael Espinosa y Jorge Ferretis. Ellos fueron capaces de extenderse y abarcar al primer Carlos Fuentes, sobre todo en La muerte de Artemio Cruz".¹⁸

La alusión a la época de Cárdenas en la respuesta de Juan Rulfo nos invita a detenernos en ella para revisar los aspectos que podrían haber influido en la imagen que tenía el pueblo del "gobierno". El periodo de la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) marca una etapa política de especial importancia. El cardenismo expresa, por un lado, "un nuevo nacionalismo, entendido como integración de las masas a un proyecto nacional autónomo", y por el otro, "una renovación de los ideales de

¹⁸ Juan E. González, "Entrevista con Juan Rulfo", *Revista de Occidente*, núm. 9, 1981, p. 110.

equidad social olvidados por la Revolución".¹⁹

Entre los grandes logros que la historia de México señala en el periodo cardenista está el referente a la reforma agraria. Zapata había violentado los acontecimientos y en su lucha revolucionaria exigió tierra para los campesinos. Bajo el gobierno del general Álvaro Obregón, la distribución de tierras comenzó a hacerse realidad, y llegó a su punto culminante durante el gobierno de Cárdenas, el año de 1937.

La historia oficial de México elogia la reforma agraria cardenista porque para el Estado significaba la realización, después de casi dos décadas de intentos, de una de las metas sociales de la Revolución y de la Constitución de 1917.²⁰ No obstante, algunos historiadores extranjeros no opinan de la misma manera sobre el acierto de la estrategia agraria de Cárdenas.²¹

¹⁹ Luis Villoro, prólogo a Manuel Gamio, *Hacia un mexicano nuevo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, p. 8.

²⁰ Enrique Suárez dice: "La decisión cardenista de repartir aceleradamente la tierra nació no sólo de necesidades políticas y programáticas, sino de una profunda convicción personal. Sostiene reiteradamente en sus memorias que sin una reforma efectiva de la tenencia de la tierra, ni campesinos ni indígenas reivindicarían plenamente sus tan preteridos derechos, sin hallar la ruta de su liberación e integración al resto del país". Enrique Suárez, "El Cardenismo", en *Historia de México: La Revolución Mexicana*, t. 11, Alvaro Matute (coord.), Salvat Mexicana, México, 1978, p. 2571. Lorenzo Meyer coincide con Suárez en el acierto del cardenismo en lo agrario: "Fue en el periodo comprendido entre la segunda mitad de 1935 y principios de 1938 cuando el programa cardenista se desarrolló plenamente. El proceso histórico se aceleró. Por fin la reforma agraria se aplicó sistemáticamente y a fondo. Grandes áreas cultivadas pasaron de los terratenientes a los campesinos". Y más adelante, agrega, "políticamente la reforma agraria del cardenismo y su secuela fue determinante en la creación de un clima de estabilidad en el futuro". Lorenzo Meyer, "El primer tramo del camino", en *Historia general de México*, t. 2, *op. cit.*, pp. 1232 y 1251.

²¹ Cf. Joseph H.L. Schlarman, *México tierra de volcanes. De Hernán Cortés a Luis Echeverría Álvarez*, trad. Carlos de María, Porrúa, México, 1973, cap. "Consecuencias de la traza utópica de Cárdenas", sobre el "reparto de tierras mal hecho", pp. 690-705. Celso Furtado señala que desde la creación de la Confederación Nacional Campesina, bajo el gobierno de Cárdenas, el ejido "se vinculó al poder central como uno de los pilares del partido. Eso no significa -afirma- que la masa campesina se haya convertido en agente activo del sistema en el poder. El vacío dejado por los antiguos latifundistas fue ocupado por grupos urbanos que tienen en la masa ejidataria un simple punto de apoyo". Celso Furtado, *La economía latinoamericana (formación histórica y problemas contemporáneos)*, (1a. ed.

No es objeto de nuestro estudio el dilucidar la efectividad o los errores de esta reforma durante el régimen cardenista, simplemente nos interesa destacar que, según la opinión de diversos historiadores, se trata de un periodo gubernamental complejo y que, según parece, se ha sobrestimado en el ámbito de la historia oficial.

A lo anterior podemos agregar un testimonio de la impresión que Lázaro Cárdenas dejó, como presidente, en algunas de sus visitas a la provincia. Según consta en una crónica cristera, a principios de 1935, "visitó Colima el Presidente de la República, Gral. Cárdenas. Con esta oportunidad el pueblo organizó una numerosísima manifestación. Una respetable comisión de señoras, en nombre de los manifestantes, entrevistó a Cárdenas, quien prometió influir porque se diera a Colima una reglamentación aceptable. Con respecto a la libertad de enseñanza, Cárdenas manifestó, entre bromas que, 'Sólo una revolución sería capaz de obtenerla...!'" La crónica prosigue, "los días pasaron y la situación religiosa no cambiaba. A pesar de que se recordó al Sr. Presidente su promesa, el asunto durmió en Gobernación".²²

La imagen del gobierno y de los gobernantes mexicanos posrevolucionarios ha sido cuestionada no sólo en la literatura, sino también en el ensayo histórico y social. El mismo Juan Rulfo, en una conversación con los alumnos de la Universidad Central de Venezuela, en 1974, dio su opinión al respecto:

El PRI no es un partido dogmático, es un partido de acomodamiento, donde se reúnen todos los que creen que no les tocó nada de la Revolución, de las ganancias de la Revolución. Entonces van al PRI, pos a ver qué cosechan y de allí saltan a la política.

portuguesa, 1969), trad. Angélica Gimpel Smith y Stella Mastrangelo, revisada por el autor, Siglo XXI, México, 1971, p. 303.

²² Spectator, Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en

[...] Y el PRI es simplemente una agencia de empleos, ¿no? El que entra allí va a buscar trabajo, a buscar chamba, y a ser senador, diputado, y a veces hasta [de] presidente de la república se la dan. Pero no sé, no sé si es un partido dogmático, no creo, no tiene ningún dogma. Yo creo que ni ideas tiene. Son pura y vilmente políticos y acomodaticios.²³

Un ejemplo de los ensayistas que cuestionan los hechos y las instituciones desde una perspectiva histórica y social es Jesús Silva Herzog, por la agudeza de sus afirmaciones y la época en que las publica. En su artículo "La Revolución Mexicana en crisis", de 1943, dice:

La política todo lo desvirtúa y lo corrompe. Con frecuencia dolorosa todo se subordina o se debe subordinar a la política: la acción gubernamental, las conveniencias económicas en materia de producción y de crédito, la experiencia técnica, etc. Hay políticos grandes, medianos y pequeños, gigantes y enanos, y se hallan en todas partes: en los despachos o en las antecámaras de los funcionarios, en los planteles educativos, en los sindicatos, en los ejidos. El político no es en muchos casos ponderado y honesto, no le importa sino el lucro personal, es un logrero de la Revolución; en el ejido explota a los ejidatarios, en el sindicato a los obreros y empleados, y en las escuelas engaña a sus compañeros. [...] En las organizaciones obreras es notoria la inmoralidad de un buen número de dirigentes, casi siempre ignorantes, demagogos, sensuales.²⁴

México, 1926-1929, Ed. Veritas, México, 1940, p. 326.

²³ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", *Escritura*, núm. 2, 1976, p. 317.

²⁴ Jesús Silva Herzog, "La Revolución Mexicana en crisis", (1943), en *Colección Cuadernos Americanos. Comprensión y crítica de la historia*, Manuel S. Garrido (comp.), Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo-Ed. Nueva Imagen, México, 1982, p. 52. El subrayado es nuestro.

En el artículo "Meditaciones sobre México", de 1947, Silva Hérzog señala: "Desde 1917 gobiernan los generales de la Revolución. En ocasiones bien y a veces mal; con frecuencia bastante mal, especialmente en las provincias. Este fenómeno político sociológico del monopolio gubernamental de los generales, muy lejos está de ser insólito en la historia de México y en la de otros países latino americanos. Con leves interrupciones, así ha sido durante ciento veinticinco años de vida independiente".²⁵

La controvertida figura del gobierno en esos años, por otra parte, parece guardar todavía el tinte paternalista que lo caracterizaba en la época de Porfirio Díaz. La libertad, "obsesión básica de los liberales en el periodo de la República Restaurada, en la aurora porfirica empezó a sufrir", dice Luis González, quien agrega: "por principio de cuentas no se entendió con el orden. Éste, para consolidarse, le sustrajo a la libertad la intervención en la política. Se dijo que las libertades políticas no eran del todo urgentes, máxime que los súbditos de Díaz ni las anhelaban ni hacían uso de ellas. Salvo la clase media, las demás no sabían gobernarse a sí mismas. Eran mayores para el negocio y el ocio, para tratar y contratar, para creer y descreer y para pensar y decir lo que les viniera en gana, pero eran unos niños de teta para elegir gobernantes e inmiscuirse en los peliagudos problemas del mando".²⁶

En 1908, en la famosa entrevista del corresponsal norteamericano James Creelman con el dictador mexicano Porfirio Díaz, éste dijo:

Nosotros guardamos las formas del gobierno republicano y democrático. Defendimos la teoría y la mantuvimos intacta. Pero adoptamos una política patriarcal en la administración real de los asuntos nacionales, guiando y restringiendo las tendencias

²⁵ Jesús Silva Herzog, "Meditaciones sobre México", (1947), en Colección Cuadernos Americanos..., op. cit., p. 110. El subrayado es nuestro.

²⁶ Luis González, "El liberalismo triunfante", en Historia general de México, t. 2, op. cit., p. 947. El

populares, con entera fe en que la paz forzada permitiría a la educación, la industria y al comercio desenvolver los elementos de estabilidad y unión. [...] Los indios, que constituyen más de la mitad de nuestra población, se ocupan poco de política. Están acostumbrados a buscar dirección en los que tienen la autoridad en vez de pensar por sí mismos.²⁷

En un examen del proceso político mexicano entre 1940 y 1970, Lorenzo Meyer identifica las metas -cuyo conjunto formaría el programa político formal- que oficialmente lograron mantener los gobernantes: a) estabilidad política, b) desarrollo económico, c) nacionalismo, y d) justicia social. Respecto del nacionalismo, dice Meyer, "se encontró la preocupación por el logro y preservación de una identidad nacional frente a Estados Unidos".²⁸ La base sería la creación de una economía independiente.

Para Meyer, este programa político se ha llevado a cabo gracias al monopolio del poder ejercido por el partido dominante: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Afirma que la presidencia de la república ha sido ocupada únicamente por candidatos del partido oficial, y quienes han examinado el funcionamiento del sistema político mexicano a partir de 1940 están de acuerdo en que es en el jefe del poder Ejecutivo donde "convergen todos los canales de información y de donde parten las decisiones importantes; o sea el centro nervioso indiscutible de la estructura política mexicana. La forma que tomó la interacción entre el presidente, sus colaboradores y el resto de los actores políticos, tuvo un carácter de relación casi patrimonial. La Constitución de 1917 dio ya amplios

subrayado es nuestro.

²⁷ Porfirio Díaz citado por Jan Bazant, Breve Historia de México. De Hidalgo a Cárdenas (1805-1940), trad. Héctor Acosta, Premiá Editora, México, 1982, pp. 93 y 94. Los subrayados son nuestros.

²⁸ Lorenzo Meyer, "La encrucijada", en Historia general de México, t. 2, *op. cit.*, p. 1314.

poderes al presidente, pero en la práctica éstos rebasaron incluso los marcos formales".²⁹

El "carácter de relación casi patrimonial" que señala Meyer queda más claro cuando se revisa la actitud que asumen en la práctica los otros dos poderes de la república, el poder legislativo y el poder judicial. El poder legislativo nunca logró constituirse en una fuerza moderadora de los poderes presidenciales. Durante todo ese periodo, las dos cámaras del Congreso, diputados y senadores, estuvieron enteramente dominadas por el PRI. La misma situación de dependencia del Congreso la tuvo el poder Judicial, "en ningún momento las cortes actuaron en contra de disposiciones presidenciales importantes".³⁰

También, a partir de 1940, la selección de candidatos a las gubernaturas hecha por el partido "tuvo que contar siempre con la aprobación expresa del presidente. Por lo general, en ella intervinieron en grados variables el gobernador saliente, el presidente del partido, el secretario de Gobernación más algunos de los notables locales. De las negociaciones entre ellos surgieron los nombres de personalidades de entre quienes el presidente seleccionó al candidato. [...] Una vez tomada esta decisión, los interesados generalmente la aceptaron; sólo en contadas ocasiones se rompió la disciplina impuesta por el partido".³¹

Así pues, la extraordinaria estabilidad del sistema político mexicano entre 1940 y 1970 "se debió en buena parte a un partido dominante, a través del cual se reclutaron los cuadros políticos y se controló la actividad política de las grandes organizaciones de masas siguiendo las directivas del presidente. Pasados los primeros años de su creación -cuando el poder real no estaba en manos del presidente en turno, sino de Calles-, el partido perdió mucha de su autonomía inicial y desde Cárdenas

²⁹ Ibid., p. 1315. El subrayado es nuestro.

³⁰ Ibid., p. 1316.

³¹ Ibid., p. 1318. Subrayado nuestro.

se convirtió definitivamente en un instrumento más en manos del presidente".³²

Volvemos a nuestro punto de partida. El periodo cardenista marca el inicio de una época organización política vigente, en muchos sentidos, hasta los años 70. A partir de ese momento, la simbiosis entre partido y gobierno fue casi absoluta, y el perfil del gobierno guardó todavía resabios del paternalismo porfirista a través de la concentración del poder en el ejecutivo, y en las relaciones políticas de tipo patrimonial.

Se pueden distinguir dos tipos de dominio, a saber, el de carácter tradicional -que se manifiesta a su vez en dos formas, dominio patriarcal y dominio patrimonial-, y el dominio de carácter burocrático. El dominio de carácter tradicional se basa en la obediencia del sujeto a la persona del señor, llamado por la tradición a ejercer la autoridad, y en el segundo, se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente instituidas.³³

De acuerdo con la tipología de Weber, las relaciones patrimoniales pertenecen a la clase de dominio tradicional, al igual que la oligarquía. Porque, mientras todo lo antes expuesto sucedía en la capital de México, en la mayoría de las poblaciones de los Altos de Jalisco la oligarquía sustentaba el poder desde las postrimerías del porfiriato. Arandas, por ejemplo, "tenía una oligarquía constituida por un grupo no mayor de seis familias troncales: los Pérez Vargas, los Torres, los Orozco, los Hernández, los Ascencio y los De la Cerda, quienes controlaban el comercio, las tierras y los nexos políticos".³⁴

En otros casos, la presencia de la oligarquía fue más decisiva que las órdenes del gobierno central, como sucedió en San Miguel el Alto, Jalisco, en donde la oligarquía "se opuso rotundamente al

³² *Ibid.*, p. 1322.

³³ Cf. Max Weber, *Economía y sociedad*, t. 1, FCE, México, 1974, pp. 172-173.

³⁴ Tomás Martínez Saldaña, "Formación y transformación de una oligarquía: El caso de Arandas, Jalisco", en *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, *op. cit.*, p. 63.

movimiento agrario, utilizando una política represiva para evitar que sus propiedades fueran afectadas". Por esa represión de la oligarquía, "el reparto agrario fracasó, y los agraristas tuvieron que salir del municipio tras amenazas de muerte. La oligarquía utilizó diversas tácticas políticas para seguir controlando el acceso a un recurso muy importante; la tierra; puso en juego diversos mecanismos para que sus intereses no se vieran afectados e impidió la acción del gobierno del centro".³⁵ Leticia Gándara señala entre sus conclusiones que la oligarquía, en esta región, ha logrado que sus estrategias predominen en la sociedad local a través de la manipulación de las relaciones de parentesco, de las relaciones comerciales y de la manipulación de los recursos políticos, lo que le ha permitido tener una sólida base de poder, apoyada en el control de la tierra y del comercio, los servicios urbanos y el capital financiero.³⁶

Los sustentantes del poder son observados de manera distinta por el discurso oficial, el discurso extranjero, el discurso académico no oficial y el discurso popular. Y ¿cómo ven los personajes de Rulfo al "gobierno"?

2.1.1 Gobierno paternalista

El problema de la paternidad se cuestiona en los textos de Rulfo no sólo a nivel familiar, sino en el nivel de autoridades estatales con la ausencia del padre y del gobierno en la mayoría de las ocasiones. En "El día del derrumbe", por ejemplo, la fiesta absorbe en su ambiente al padre, el cual abandona a la madre a su suerte en el momento del parto. Padre/hijo, gobernador/pueblo, hijo y pueblo igualmente abandonados. Dice el narrador, "Yo no había sido bueno ni para llamar a la comadrona y tuvo que salir

³⁵ Leticia Gándara Mendoza, "La evolución de una oligarquía. El caso de San Miguel el Alto, Jalisco", en *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, op. cit., p. 195.

³⁶ *Ibid.*, p. 277.

del paso a como Dios le dio a entender.” (p. 160), y un poco antes:

me acuerdo que todavía estábamos apuntalando paredes, llegó el gobernador, venía a ver qué ayuda podía prestar con su presencia. Todos ustedes saben que nomás con que se presente el gobernador, con tal de que la gente lo mire, todo se queda arreglado. La cuestión está en que al menos venga a ver lo que sucede, y no que se esté allá metido en su casa, nomás dando órdenes. En viniendo él, todo se arregla, y la gente, aunque se le haya caído la casa encima, queda muy contenta con haberlo conocido. (p. 152)

El paternalismo estatal, "es una forma del padre todopoderoso renuente a atender a sus hijos más necesitados, [...] la paternidad está ausente desde el momento mismo del nacimiento. Y este olvido del padre permanece en los hijos como un estigma más poderoso que la simple orfandad".³⁷ Por otra parte, la demagogia política distrae la atención del futuro, ya que el padre irónicamente abandona a la madre a la hora precisa del nacimiento del hijo. El reproche de la madre, evocado por el padre, cierra simbólicamente el cuento, que ya ha mostrado la enajenación colectiva ante la historia. La desgracia colectiva, en ese cuento, pone en evidencia un sistema político enajenado de su función. Se parodia la desgracia colectiva en una fiesta presidida por la figura y el discurso grotesco del gobernador y un pueblo que convierte su desgracia en pasiva servidumbre.

El campesino de los Altos ha reinterpretado la ideología dominante por varios siglos, dando fuerza y poder a la Iglesia católica en el área más que a las autoridades del estado. Este hecho obedece, entre otras circunstancias, a la ausencia del gobierno durante tres siglos en esta zona para solucionar los problemas vitales de los habitantes, en contraste con la presencia de la Iglesia y sus representantes

³⁷ Jorge Ruffinelli, *El lugar de Rulfo y otros ensayos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980, p. 21.

en toda la historia de la región; lo anterior ha hecho que la Iglesia "sea vista como la organización más importante, aún más que las instituciones gubernamentales, y que los sacerdotes aparezcan como las personas más preparadas y con más sentido de gobierno; por lo mismo, aunque indirectamente, siempre han estado presentes en el régimen político".³⁸

La ausencia del gobierno, se refleja en "Nos han dado la tierra", en donde los campesinos se encuentran con que "no nos dejaron decir nuestras cosas. El delegado no venía a conversar con nosotros" (p. 12), "él no nos quiso oír" (p. 13). Ante esta escisión entre pueblo y autoridades, el problema vital del campesino, la tierra, no puede encontrar una solución satisfactoria:

-Es al latifundio al que tienen que atacar, no al Gobierno que les da la tierra.

-Espérenos usted, señor delegado. Nosotros no hemos dicho nada contra el Centro.

Todo es contra el Llano...

No se puede contra lo que no se puede. ("Nos han dado la tierra", p. 13)

Los campesinos se refieren al poder ejecutivo como "el Centro" de donde emanan las leyes que ahora los siguen desprotegiendo. Sin embargo, su actitud de protesta no alcanza los niveles oficiales requeridos por el representante y, por ello, el reclamo queda manifiesto a un nivel más profundamente vital: el reclamo a la naturaleza hostil, "el Llano", y el reclamo contra las estructuras de poder que se yerguen incomprensibles ante ellos, lo que los lleva a exclamar en términos tautológicos, "...contra lo que no se puede".

La ausencia del gobierno en "Luvina" se expresa en términos más irónicos. De nuevo el móvil es la tierra inútil que imposibilita cualquier tipo de vida. Un profesor, como intermediario entre el pueblo y las autoridades, intenta hacer lo suyo:

³⁸ José Díaz y Román Rodríguez, El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco, op.cit., p. 179.

"Un día traté de convencerlos de que se fueran a otro lugar, donde la tierra fuera buena. '¡Vámonos de aquí! -les dije-. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte. El gobierno nos ayudará.' [...]

"-¿Dices que el gobierno nos ayudará, profesor? ¿Tú no conoces al gobierno?

"Les dije que sí.

"-También nosotros lo conocemos. Da esa casualidad. De lo que no sabemos nada es de la madre del gobierno.

"Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron. Fue la única vez que he visto reír a la gente de Luvina. Pelaron sus dientes molenques y me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre. ("Luvina", p. 122)

La expresión "no tener madre" acompañada de risa es más que significativa. El calificativo que para ellos merece el gobierno deja ver la calidad de la imagen que conciben de él. Si algunos críticos han puesto de relieve la ignorancia de los campesinos y por ello la incapacidad de comunicación con el medio oficial, han dejado de lado el hecho de que el profesor no sólo les da la razón, sino que se encarga de dar un "cuerpo" al gobierno:

"Y tienen razón, ¿sabe usted? El señor ese sólo se acuerda de ellos cuando alguno de sus muchachos ha hecho alguna fechoría acá abajo. Entonces manda por él hasta Luvina y se lo matan. De ahí en más no saben si existe. ("Luvina", p. 122. Subrayado nuestro)

Y en otro texto también aparece personificado:

-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. Al gobierno

por rastrero y a ustedes porque no son más que unos móndrigos bandidos y mantecosos ladrones. -Y del señor gobierno ya no digo nada porque le vamos a decir a balazos lo que le queremos decir. (*Pedro Páramo*, p. 124)

Las funciones del "señor" gobierno no ayudan en mucho al prestigio que tiene ante los campesinos de los textos rulfianos. Un gobierno que, cuando no está "metido en su casa, nomás dando órdenes", sólo se acuerda de ellos cuando infringen el orden, su orden, y ni siquiera con la garantías a las que tendrían derecho.

2.1.2 Gobierno y justicia

...Ya he pagado, coronel. He pagado muchas veces. Todo me lo quitaron. Me castigaron de muchos modos. Me he pasado cosa de cuarenta años escondido como un apestado, siempre con el palpito de que en cualquier rato me matarían. No merezco morir así, coronel. Déjame que, al menos, el Señor me perdone. ¡No me mates! ¡Díles que no me maten! ("¡Díles que no me maten!", p. 110)

Este cuento de Rulfo ha sido generalmente interpretado desde el punto de vista del hijo, que dice: "es algo difícil crecer sabiendo que la cosa de donde podemos agarrarnos para enraizar está muerta", y no ha faltado quien relacione la frase de ese hijo con la orfandad de Juan Rulfo.³⁹ Nosotros queremos detenernos en un aspecto poco estudiado: ¿justicia o venganza?

Juvencio Nava, un anciano perseguido, pide clemencia al hijo de su víctima y sin duda que resulta más propio ponerse del lado de la "justicia" y no del asesino. Sin embargo, en este cuento, el justiciero es un militar que ostenta un alto rango y el asesino es un anciano que ha huido durante

³⁹ Entre las excepciones se encuentra el estudio de Evodio Escalante, "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, op. cit., pp. 561-581.

cuarenta años y que invirtió su patrimonio y sacrificó su familia por salvar su vida:

No me valieron ni las diez vacas que le di al juez, ni el embargo de mi casa para pagarle la salida de la cárcel. Todavía después se pagaron con lo que quedaba nomás por no perseguirme, aunque de todos modos me perseguían. (p. 104)

Si revisamos los demás cuentos, podemos encontrar que esta situación de absoluta desventaja ante las autoridades encargadas del orden y la justicia se repite, sea culpable o no el acusado.

En "El hombre", el tercer narrador, borreguero de oficio, acude a dar cuenta del hallazgo de un cadáver, y por ello se ve comprometido:

¿De modo que ora que vengo a decirle lo que sé, yo salgo encubridor? Pos ora sí. ¿Y dice usted que me va a meter en la cárcel por esconder a ese individuo? Ni que yo fuera el que mató a la familia esa. Yo sólo vengo a decirle que allí entre un charco del río está un difunto. Y usted me alega que desde cuándo y cómo es y de qué modo es ese difunto. Y ora que yo se lo digo, salgo encubridor. Por ora sí. ("El hombre", p. 46)

Hasta aquí, como lectores, podríamos fácilmente juzgar por las autoridades y saber que Juvencio Nava es culpable y el borreguero inocente. Pero, ¿qué ocurre en el cuento "En la madrugada"?

Y que dizque yo lo había matado, dijeron los diceres. Bien pudo ser, pero yo no me acuerdo. ¿No cree usted que matar a un prójimo deja rastros? Los debe de dejar, y más tratándose de un superior de uno. Pero desde el momento que me tienen aquí en la cárcel por algo ha de ser, ¿no cree usted? (p. 51)

En este cuento se nombra al supuesto culpable como "el viejo Esteban", un adjetivo que nunca se separa de su nombre y que se convierte en su epíteto. El viejo Esteban reconoce la autoridad de su

patrón, "un superior de uno", y podemos pensar que ante otra autoridad, que es también superior a él, no pueda o no se crea con el derecho de alegar por su inocencia: "Y ahora ya ve usted, me tienen detenido en la cárcel y que me van a juzgar la semana que entra porque criminé a don Justo. Yo no me acuerdo; pero bien pudo ser." (p. 54).

Los dos personajes que aparecen como culpables son viejos, y no creemos que este hecho sea casual. Siempre los niños y ancianos son sujetos de compasión. No queremos con ello señalar que por ser ancianos no serían culpables, sino que su decrepitud física se suma a su desventaja social ante la autoridad que los juzgará y los sentenciará.

Si la imagen que se presenta de la autoridad fuera idónea, no tendríamos razón para la propuesta anterior, pero los textos nos hablan de un ejército que es capaz de todo con tal de cumplir las órdenes recibidas, "Estamos esperando que llegue el otro. Dicen que eran tres, así tienen que ser tres. [...] Mi mayor dice que si no viene de hoy a mañana, acabamos con el primero que pase y así se cumplirán las órdenes." ("La noche que lo dejaron solo", p. 129). Y de un cuerpo policiaco que goza de una terrible reputación:

Lo cierto es que no lo volvimos a ver sino cuando apareció de vuelta por aquí convertido en policía. Siempre estaba en la plaza de armas, sentado en una banca con la carabina entre las piernas y mirando con mucho odio a todos. [...] Fue entonces cuando mató a su cuñado, el de la mandolina. [...] Nachito defendiéndose patas arriba con la mandolina y al Urbano mandándole un culatazo tras otro con el máuser, sin oír lo que le gritaba la gente, rabioso, como perro del mal. ("Acuérdate", p. 143)

En "La herencia de Matilde Arcángel" encontramos que el hijo, que vivió siempre bajo el odio de su padre, se va con "quién sabe qué clase de revoltosos" (p. 169), mientras que el padre pide a las

tropas del gobierno que pasan poco después que le permitan unirse a ellas porque "parece que contó que tenía cuentas pendientes con uno de aquellos bandidos que iban a perseguir" (p. 169). Al final del cuento, aparece la figura del hijo con su padre: "Y a poco rato, vi venir a mi ahijado Euremio montado en el caballo de mi compadre Euremio Cedillo. Venía en ancas, con la mano izquierda dándole duro a su flauta, mientras que con la derecha sostenía, atravesado sobre la silla, el cuerpo de su padre muerto" (p. 170).

2.1.3 *La comunidad ante el gobierno*

Hasta este momento hemos visto la imagen que tienen los personajes rulfianos del gobierno y sus autoridades, y podemos distinguir dos grupos de cuentos de acuerdo con ella. En un caso tenemos a un personaje solo enfrentando a la autoridad, Juvencio Nava en "¡Díles que no me maten!", el borreguero en "El hombre" y el viejo Esteban en "En la madrugada". En otro caso, encontramos que todo un pueblo, una comunidad, se enfrenta al gobierno o habla mal de él: los campesinos de "Nos han dado la tierra", el pueblo de "Luvina" y el pueblo de Tuzcacuexco en "El día del derrumbe". En estos últimos cuentos es donde el cuestionamiento de la autoridad es mayor.

La comunidad, como **communitas**, es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status, sino enfrentados entre sí. Junto con esta confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas, suele darse un modelo de sociedad, "una especie de comunidad homogénea y sin estructurar, cuyas fronteras coinciden idealmente con las de la especie humana",⁴⁰ y por ello, socialmente pasajera.

Así pues, los personajes de "Luvina", los de Tuzcacuexco, pueden formar una comunidad y así

⁴⁰ Víctor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, (1a. ed. en inglés, 1969), trad. Beatriz García Ríos, Taurus, Madrid, 1988, p. 138.

enfrentar y cuestionar el poder sustentado por el gobierno, mediante el ejercicio de la solidaridad, que, según Durkeim, es la fuerza que la comunidad adquiere por el contraste entre grupo interno y grupo externo.

En "Luvina", como ya vimos, se habla del gobierno con términos de la picardía mexicana que desacralizan su figura, y en "El día del derrumbe" se cuestiona al gobierno en sus representantes y en su discurso oficial.

La fiesta que se organiza para recibir al gobernador que visita el pueblo de Tuzcacuexco en ruinas por el terremoto sirve de marco para la parodización de la palabra de la autoridad. Hablamos de discurso paródico en el sentido en que lo define Linda Hutcheon, quien dice que la parodia es una superposición de textos a partir de la ironía verbal como tropo esencial, y agrega: "En el nivel de su estructura formal, un texto paródico es la articulación de una síntesis, una incorporación de un texto parodiado (de segundo plano) en un texto parodiante, un engarce de lo viejo en lo nuevo. [...] La parodia representa a la vez la desviación de una norma literaria y la inclusión de esta norma como material interiorizado".⁴¹ En otro capítulo nos ocuparemos de la fiesta: aquí nos detendremos especialmente en la imagen que el pueblo tiene del gobernador.

La fiesta llega a un punto en que se reduce considerablemente la distancia entre las autoridades locales y el pueblo, de tal manera, que el pueblo, como comunidad, puede hablar de ellas y hasta criticarlas:

allí estábamos para servirlos; porque como dijo Liborio, el administrador del Timbre, que entre paréntesis siempre fue muy agarrado, 'no importa que esta recepción nos

⁴¹ Linda Hutcheon, "Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía", (1a. ed. 1981), trad. Pilar Hernández Cobos, en De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos), Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, p. 177.

cueste lo que nos cueste que para algo ha de servir el dinero'... ("El día del derrumbe", p. 155) ⁴²

A partir de este momento, el narrador cuenta los detalles que hacen reír al pueblo. Más comida, más ponche de granada y, por lo tanto, más libertad del lenguaje:

Trajeron más damajuanas de ponche y se dieron prisa en tatemar más carne de venado, porque aunque ustedes no lo quieran creer y ellos no se dieran cuenta, estaban comiendo carne de venado del que por aquí abunda. Nosotros nos reíamos cuando decían que estaba muy buena la barbacoa, ¿o no Melitón? ("El día del derrumbe", p. 155).

Bajtín habla de la cultura popular festiva -opuesta a la cultura seria oficial- y de uno de sus elementos, que nunca pudo ser convertido en un instrumento de opresión o embrutecimiento del pueblo: la risa. Señala Bajtín, "la risa nunca pudo oficializarse, fue siempre un arma de liberación en las manos del pueblo", porque "la risa superó no sólo la censura exterior, sino ante todo el gran **censor interior** [que es] el miedo a lo sagrado, la prohibición autorizada, el pasado, el poder, el miedo anclado en el espíritu humano desde hace miles de años".⁴³

La risa y el ambiente de fiesta serán el marco para el discurso del gobernador. Por otra parte, el hecho de que ostente el grado de general, podría no ser gratuito. Rulfo habla de los generales recordando un anécdota histórica que poco les favorece. Dice Rulfo, "desde la época del general Obregón cuando se inició el descabezadero, él formuló una frase famosa: 'No hay general que resista

⁴² El administrador del "Timbre" es el recaudador de impuestos, y por ello, un empleado del gobierno. Sergio López Mena, establecimiento de texto y notas de "El día del derrumbe", en Juan Rulfo *Toda la obra*, op. cit., n. 12, p. 149. El subrayado es nuestro.

⁴³ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, (1a. ed. 1965), trad. Julio Forcat y César Conroy, Barral Eds., Barcelona, 1971, p. 89.

un cañonazo de 50 mil pesos'. Claro que ahora se los dan por millones; pero los tienen quietos mediante la corrupción. De otro modo, en este país proliferarían los generales, ya que después de la Revolución llegó a haber más generales que soldados. Así, se les dio a escoger: el poder o la riqueza. Quien quería ambas cosas lo asesinaban, hasta convencerlos de que era mejor vivir tranquilos y ricos a enfrentar los difíciles problemas de un gobernante".⁴⁴ Además, el que el gobernador sea general es un indicio que ubica los sucesos que narra este cuento en la época posrevolucionaria.

El discurso presenta cuatro partes, que además de estar marcadas por las interrupciones de aplausos, vivas o conatos de pleito, se diferencian unas de otras por los planos en que se presenta la voz del gobernador, según indicaremos enseguida,⁴⁵ y los grados de parodización que van sufriendo.

1a. parte: Fragmento citado por Melitón e incluido en las comillas que abre el narrador.⁴⁶ La voz del gobernador se deja oír, en tiempo presente, aunque mediatizada por las dos voces que dialogan.

Habla de

- 1) sus promesas como candidato,
- 2) la honradez del presidente,
- 3) los principios democráticos,
- 4) la unión con el pueblo, y
- 5) el idealismo revolucionario.

Esta primera parte es una calca de la demagogia de los discursos políticos reales.

⁴⁴ Juan Rulfo, "Discurso de Rulfo en el homenaje a Quiroga Santa Cruz", (1980), en *Rulfo en Llamas*, Universidad de Guadalajara-Proceso, México, 1988, p. 94.

⁴⁵ Para los cambios tipográficos tomamos como base el establecimiento del texto de López Mena, *op. cit.*, y las páginas las indicaremos a pie de página para diferenciarlas de la edición de FCE de donde hemos venido citando.

⁴⁶ Vid. *Juan Rulfo. Toda la obra, op. cit.*, p. 144.

2a. parte: Fragmento que se deja oír luego de un breve diálogo entre el narrador y Melitón, quienes ahora quedan fuera del marco de esta voz. El mismo tipo de comillas -comillas invertidas- que antes convirtieran la voz del narrador en una más en el texto, más comilla sencilla, comprenden ahora esta parte del discurso del gobernador.⁴⁷ Se acerca un poco más la voz de la autoridad al lector. Habla de nuevo

1) de sus promesas como candidato,

2) del beneficio colectivo "no [...] subjuntivo, ni participio", lo que hace pensar que el gobernador desconoce el significado de esta frase, y

3) del temblor como "caso paradójal de la naturaleza" no previsto en su programa.

La parodia comienza a ganar espacio en el discurso.

3a. parte: Fragmento independiente, no subordinado a otra voz. Aparece marcado con comilla triple -doble más sencilla- que al final cierra de la misma manera, sin incluir y sin incluirse en ninguna otra voz.⁴⁸ La parodia, a partir de este momento, no sólo afecta a los discursos políticos en general, sino al mismo discurso que se ha dejado oír en las dos primeras partes. Habla

1) del terremoto como castigo de la naturaleza,

2) de su "presencia receptiva en el centro del epicentro telúrico",

3) de los hogares devastados, y

4) de la reconstrucción de hogares.

Todo ello en un tono que lo lleva a negar que hubiera de su parte un "deseo neroniano de gozarse en el dolor", antes bien, el espíritu fraternal -"hermanalmente dispuestos"-, que llega al extremo de lamentar el desastre, "me duele", y a elevar la "clamante dolencia por los muertos

⁴⁷ Vid. *Ibid.*, p. 144-145.

insepultos".

4a. parte: Fragmento independiente, incluido en triples comillas, como el anterior, pero que ahora incluye la cita de Bernal Díaz del Castillo.⁴⁹ El tono plañidero llega al máximo, no sólo al reiterar el "me duele", sino al repetirlo con mayor exaltación: "¡me duele!", y al incorporar el uso del voseo.

- Habla
- 1) de la ayuda que brindará al pueblo con su poder,
 - 2) de las fuerzas vivas del Estado que ayudarán a los damnificados,
 - 3) de la "hecatombe nunca precedida ni deseada", y
 - 4) de que su regencia no terminará sin haber cumplido sus promesas.

La frase que cierra el discurso es una ironía, pues el gobernador, representante de la autoridad oficial y que además es general, alienta al pueblo en términos de fe: "no creo que la voluntad de Dios...". No olvidemos que este cuento se enmarca históricamente en un momento de conflicto en las relaciones iglesia-estado.

El discurso del gobernador se interrumpe con un pleito. Algunos miembros de la comitiva pierden el recato y bajo los efectos del ponche inician un tiroteo dentro del lugar, que pronto se extiende a la calle; la balacera se transforma en lucha a machetazos, que deja como resultado un muerto. Mientras tanto, "el gobernador ni se movía, seguía de pie" (p. 159). La figura del gobernador se estatifica y permanece impávido ante los acontecimientos: "Hubieran visto al gobernador allí de pie, muy serio, con la cara fruncida, mirando hacia donde estaba el tumulto como queriendo calmarlo con su mirada." (p. 159). El gobernador se convierte en una especie de estatua por su impotencia. Ahora, en el texto, ya no puede controlar al pueblo. Sólo la repetición paródica del Himno Nacional -que es un símbolo nacional- detendrá el tumulto.

⁴⁸ Vid. *Ibid.*, p. 145.

Se vuelve entonces al punto de donde parte el cuento, la atención a las víctimas; aunque ahora el narrador se pregunta por cuáles, pues, como dice Ignasi Terradas, "el pueblo derrumbado por el terremoto no se distingue bien del derrumbado por su propia miseria y su lucha de resistencia y ceguera. Por eso hubo que preguntar: '¿por cuáles víctimas pidió él que nos asilenciáramos?'"⁵⁰ El narrador reconoce el status en que se encuentran respecto del gobierno.

Tenemos, entonces, que los textos no sólo han permitido la conformación de la imagen del gobierno, sino también la del pueblo que la describe. Y esos personajes, que gracias al texto tienen derecho a hablar, pueden hacerlo también del gobierno, de sus gobernantes y de las autoridades que ejercen el poder del Estado.

Hemos podido ver también cómo el poder del Estado a través de sus representantes e instituciones está presente especialmente en los cuentos de El Llano en llamas, mientras que otro aparato de poder, que no siempre obedece a los intereses generales de la nación aunque sí se convierte en la mayoría de las veces en su aliado, aparece con mayor peso en Pedro Páramo y en cuentos como "La Cuesta de las Comadres", en donde la ausencia de las instituciones gubernamentales es prácticamente total: el caciquismo.

⁴⁹ Vid. Idem.

⁵⁰ Ignasi Terradas, "El Llano en llamas: retablo de un pueblo maldito", *Relaciones*, núm. 13, 1983, p. 66.

2.2 *La presencia del caciquismo*

Pedro Páramo es un cacique, en ello no hay duda. Rulfo lo ha dicho y su texto lo confirma. Comala sería, entonces, un pueblo aniquilado por el abuso del poder del cacique, y la muerte de Pedro Páramo significaría el fin de un periodo de opresión. Sin embargo, ¿qué pensar cuando Rulfo dice: "en realidad [Pedro Páramo] es la historia de un pueblo que va muriendo por sí mismo. No lo mata nada. No lo mata nadie".⁵¹ Sabemos que Rulfo no acostumbraba dar "claves" de lectura de sus textos. Pero, si aceptamos el protagonismo del pueblo sobre la figura no menos importante de Pedro Páramo, debemos ir más allá de lo que el texto nos dice casi literalmente.

Creemos que una revisión de la situación histórica de la época, en relación con el fenómeno del caciquismo, podría dar luz a nuestra lectura para tratar de llegar a una interpretación en función del problema de la identidad.

2.2.1 *El caciquismo frente a los proyectos oficiales*

La gran tarea del gobierno de Jalisco en los años cincuenta es la construcción de vías de comunicación en función del desarrollo de ciertos lugares de la región que hasta entonces habían permanecido sin explotar sus recursos naturales. Este plan obedece a la política desarrollista del presidente Miguel Alemán, que comienza a dar sus frutos en esta época.⁵²

El gobierno federal se interesa en la costa del Pacífico, en primer lugar, por las ventajas que

⁵¹ Luis Harss, *Los nuestros*, (1a. ed., 1966), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1981, p. 330.

⁵² Lorenzo Meyer dice: "la tónica de la administración de Alemán fue la de acelerar de manera espectacular el proceso de industrialización apoyando incondicionalmente la acción de la gran empresa privada". La política de Ruiz Cortines continuó la línea de Alemán en el sentido del impulso al desarrollo industrial del país. Lorenzo Meyer, "La encrucijada", art. cit., p. 1300.

ofrece para fomentar un turismo de lujo -en esta época, Acapulco se convierte en la gran figura de una campaña de promoción dirigida a los turistas norteamericanos, especialmente, seguida de Puerto Vallarta, Melaque y la incipiente ciudad de Barra de Navidad; éstos tres últimos puertos, en el estado de Jalisco-, y después, por su riqueza en materias primas minerales y su potencial agrícola.

La creación de rutas lleva consigo otra tarea de mayor importancia, la erradicación del caciquismo. Jalisco siempre ha sido tierra propicia al caciquismo, tanto la región de los Altos como la del sur del estado. Las características topográficas, que no permiten una explotación agrícola continua de las tierras, y el aislamiento de las poblaciones favorecen la aparición de estos líderes populares que dominan por la fuerza vastas regiones.⁵³

Pero en esta década se da en Jalisco un cambio rotundo en la política oficial. El cacique, que antes servía de mediador y de enlace de transmisión para el poder central, se transforma de repente en el obstáculo mayor para el crecimiento económico. En estas circunstancias, el caciquismo deberá ser eliminado, a fin de que se instaure el nuevo régimen económico. Su erradicación significa, en realidad, el paso de un sistema a otro, bajo las presidencias de Miguel Alemán y Ruiz Cortines.

Sin embargo, el territorio comprendido en el triángulo Tonaya-Sayula-San Gabriel, no obstante estar cercano a la costa, "queda al margen de este gran movimiento que agita a Jalisco al inicio de los años cincuenta y provoca, como consecuencia, la amargura en estos pueblos olvidados y marginados; allí, los caciques siguieron imponiendo su orden de terror y violencia".⁵⁴

El gobernador Agustín Yáñez señala que todo progreso económico en las poblaciones de

⁵³ Cf. Jean Franco, "L'état du Jalisco dans les années cinquante: quelques points de repère", art. cit., pp. 121-124, especialmente, y Hélène Rivière d'Arc, *Guadalajara y su región. Influencias y dificultades de una metrópoli mexicana*, (1a. ed. francesa, 1970), trad. Carlos Montemayor y Josefina Anaya, SEP-Setentas, México, 1973, pp. 76 y ss.

⁵⁴ Jean Franco, art. cit., p. 127. La traducción es nuestra.

Jalisco requiere de la eliminación de la violencia que enfrenta a los agraristas, los campesinos sin tierra, los caciques y a los funcionarios de la reforma agraria, que se enfrentan en dos sistemas de tenencia de la tierra, el ejido y la pequeña propiedad. Porque, como dice Yáñez, "la primera condición del trabajo y del mayor rendimiento agrícola es la tranquilidad social; es decir que el campesino sienta confianza, que goce de garantías, que sin temor alguno pueda ir y venir a toda hora del día y de la noche, que no abrigue miedo de que le estropeen sus siembras o le roben su ganado, que no corra riesgo alguno su vida, ni su familia, ni sus propiedades".⁵⁵

De hecho, la historia de México señala que la creación del Partido de la Revolución Mexicana (PRM), el 1o. de abril de 1938, "fue un paso más en la eliminación del poder de los caciques locales y en favor de la centralización y del predominio presidencial".⁵⁶ El entonces presidente, Lázaro Cárdenas, planteó la necesidad de reestructurar el Partido Nacional Revolucionario (PNR) "para ajustarlo a las circunstancias e incorporar al mismo las fuerzas obreras y campesinas".⁵⁷ El partido quedó integrado por cuatro secciones, obrera, campesina, popular y militar. El PRM pasó a ser Partido Revolucionario Institucional (PRI), el 18 de enero de 1946, integrando las mismas secciones, con excepción del grupo militar, que quedó excluido.

2.2.2 Proyectos y realidad

Con su programa político en lo económico y social, el PRM pretendió dar fin al problema del caciquismo, que venía de siglos anteriores. De hecho, no fueron pocos los regímenes que lo habían

⁵⁵ Agustín Yáñez, *Noticia de Jalisco, 1953-1959*, E.C.L.A.L., Guadalajara, 1959, p. 164.

⁵⁶ Lorenzo Meyer, "El primer tramo del camino", art. cit., p. 1235.

⁵⁷ "Glosario", t. 13, *Historia de México*, Miguel León-Portilla (coord. gral.), Salvat Mexicana, México, 1978, p. 2988.

apoyado, como fue el caso del gobierno de Porfirio Díaz. Alfonso García Ruiz afirma que Díaz "favoreció directa o indirectamente a la burguesía liberal, [...] a la clase media burocrática -militar o intelectual-, y al más fuerte caciquismo rural, con los que era necesario contar por razones económicas, técnicas y políticas".⁵⁸ Pero, aunque parezca contradictorio, según los estudios de Tomás Martínez Saldaña y Leticia Gándara Mendoza, también los presidentes Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho pactaron con ellos. Al llegar Cárdenas al poder, acabó con el maximato de Calles, y entre sus primeras directrices estuvo la de "pactar con todos los caciques y generales de México. Don Flavio Ramírez fue confirmado como máxima autoridad en Arandas por más de diez años",⁵⁹ y durante ese tiempo, Flavio Ramírez consolidó la oligarquía de la que ya formaba parte.

En 1940, Manuel Ávila Camacho asume el poder ejecutivo e intenta restablecer la confianza en el gobierno que encabeza, quita todas las reformas peligrosas -por atrevidas- que Cárdenas pretendía llevar a cabo, y deja intactos los cacicazgos y formas de gobierno locales. En Arandas, por ejemplo, "don Flavio recibió el apoyo oficial, nuevamente, y continuó en su puesto con toda tranquilidad".⁶⁰

Así pues, desde 1935, en Arandas, Jalisco, don Flavio Ramírez quedó "como amo y señor de la situación. Su compadrazgo con Cárdenas le valió su apoyo durante el sexenio, y cuando don Manuel Ávila Camacho ocupó la presidencia, don Flavio aseguró el dominio de la región. [...] Su forma de gobierno era arbitraria y personal; despachaba desde una cantina; cuando había que hacer un trámite legal, le ordenaba a un amigo o compadre suyo (que fungía como presidente municipal) que lo llevara a cabo. Para guardar las apariencias ocupó dos veces la presidencia municipal [y] fue diputado local. [...]"

⁵⁸ Alfonso García Ruiz, "Aspectos sociales y económicos de la Reforma y la República restaurada", en *Historia de México: Reforma, Imperio, República*, t. 10, Ernesto de la Torre Villar (coord.), Salvat Mexicana, México, 1978, p. 2218.

⁵⁹ Tomás Martínez Saldaña, *op.cit.*, p. 109.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

Su poder menguó durante la gestión del licenciado Alemán, y perdió toda influencia en 1950".⁶¹

El gobierno tolera y se sirve del cacique. Ya que no puede acabar tan fácilmente con él, lo convierte en su aliado, concediéndole prebendas, legitimidad, poder oficial y créditos, a cambio de asegurar el orden y la paz social en las regiones, después de todo, marginales, en las que domina.

2.2.3 Caciquismo y oligarquía

Diversos estudios sociológicos prueban que la región de los Altos de Jalisco está controlada política y socialmente por una serie de oligarquías municipales que extraen sus beneficios aprovechándose del trabajo de los medieros, jornaleros y pequeños propietarios. Estas oligarquías municipales no tienen responsabilidad ante nadie, y se mantienen seguras en el poder a través de las alianzas políticas internas y externas. Con frecuencia, "se desempeñan como líderes de los intereses locales ante las instituciones nacionales, lo que, junto con el apoyo de la iglesia local, les ha asegurado una clientela política continua".⁶²

Entre los factores, que consolidaron el poder oligárquico en esa región están los mecanismos de acceso al poder y a los puestos públicos. Legalmente, éstos debían obtenerse por elección interna entre los mismos funcionarios y estar sujetos a la conformación de la audiencia; también debían ser renovados, lo que rara vez ocurría.

Esos factores que datan desde tiempos de la Colonia, nunca fueron remediados. Los puestos públicos, afirma -y comprueba con documentos- Andrés Fábregas, "se vendían e incluso podían comprarse de por vida. Esta venta de cargos públicos tenía fundamento legal, pero su práctica fue parte sustancial de un mecanismo oligárquico de control del poder. El resultado fue facilitar la corrupción

⁶¹ Ibid., p. 69.

administrativa y la perpetuación de la misma gente en los puestos públicos. En los obispados locales todos los puestos públicos estaban en venta a precios tan elevados que sólo los terratenientes o los comerciantes enriquecidos podían obtenerlos. [...] Algunos precios: el puesto de fiscal se vendía en cuatro mil pesos, al igual que el de alguacil mayor; el puesto de secretario de cabildo (ayuntamiento) valía doce mil pesos y los cargos de regidor se vendían en quinientos pesos".⁶³

Pero, volvamos a la época que nos interesa. En un cuadro sinóptico de la vida política nacional en relación con la zona de los Altos de Jalisco, podemos apreciar la continuidad que existió entre el apoyo al cacique y el apoyo a la oligarquía local:

| AÑOS | PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA | GOBERNADOR DE JALISCO | EFFECTOS |
|-----------|----------------------------|-----------------------|------------------------|
| 1935-1940 | Lázaro Cárdenas | Everardo Topete | Apoyo al cacique |
| 1941-1946 | M. Ávila Camacho | García Barragán | Apoyo oligarquía local |
| 1947-1952 | Miguel Alemán | González Gallo | Apoyo oligarquía local |
| 1953-1958 | A. Ruiz Cortines | Agustín Yáñez | Apoyo oligarquía local |
| 1959-1964 | A. López Mateos | Gil Preciado | Apoyo oligarquía local |
| 1965-1970 | G. Díaz Ordaz | Medina Ascencio | Apoyo oligarquía local |
| 1971-1976 | L. Echeverría | Orozco Romero | Apoyo oligarquía local |

Fuente: Tomás Martínez Saldaña y Leticia Gándara Mendoza, *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, INAH, México, 1976, p. 111.

El cuadro es bastante elocuente. La continuidad histórica entre caciquismo y oligarquía es una realidad, y la semejanza de sus características también. No es extraño, además, el hecho de que el cacique forme parte de la familia oligárquica.

A donde queremos llegar con todo lo anterior es al hecho de que tradicionalmente se ha revisado la novela de Rulfo desde la perspectiva de un Pedro Páramo, cacique, cuya muerte

⁶² Andrés Fábregas, *op. cit.*, p. 65.

⁶³ *Ibid.*, p. 35.

simbolizaría el final de una problemática político-económico-social, y nuestra propuesta es ir un poco más allá a través del mayor acercamiento posible no sólo a la novela, sino también a los cuentos.

2.2.4 El caciquismo en los cuentos de Rulfo

Ciertamente en la novela se aborda con más profundidad el problema del caciquismo, pero en algunos de los cuentos podemos encontrar también ciertos indicios de su presencia. En dos de los primeros cuentos publicados por Rulfo, "Nos han dado la tierra" (1945) y "La Cuesta de las Comadres" (1948), se trata el problema del reparto agrario y de las no tan satisfactorias consecuencias del mismo. Recordemos que la reforma agraria de los años treinta y cuarenta pretendía acabar con el problema del latifundismo y con la explotación del campesino, en función de su objetivo de justicia social y de redistribución del poder político. Pero recordemos también que la organización del campesinado era "requisito indispensable para recibir la tierra".⁶⁴

El grupo de campesinos que intenta reclamar porque el gobierno les otorga tierra inútil se enfrenta a una burocracia que no entiende y que no le permitirá hacer valer su inconformidad. El delegado que les contesta, "-Eso manifiésteno por escrito. Y ahora váyanse. Es al latifundio al que tienen que atacar, no al Gobierno que les da la tierra" ("Nos han dado la tierra", p. 13), pone de manifiesto otro factor que los oprime: la vigencia del latifundismo.

Todo cacique es generalmente un latifundista, y aunque la fórmula no necesariamente funciona a la inversa, la alusión al despojo de tierras y a la presencia de una autoridad despótica sí caben en el campo semántico del caciquismo, porque, como señala Gilbert Joseph, "a diferencia de la mayoría de los hacendados, que eran absentistas y que pasaban casi inadvertidos, a los caciques casi siempre

⁶⁴ Enrique Suárez, "El cardenismo", art. cit., p. 2572.

podían identificarlos personalmente en las villas".⁶⁵ Así, la gente abandona la Cuesta de las Comadres porque "parece que ya no se sintieron con ganas de seguir soportando las calamidades del tiempo todos los años y la calamidad de los Torricos todo el tiempo" (p. 22). Los Torricos, en efecto, actúan como caciques.

En los dos cuentos antes citados encontramos situaciones semejantes: un reparto injusto de tierras, la presencia del latifundista o del cacique en cierne que hace sentir su yugo a toda hora, y la decisión de la comunidad de abandonar el lugar.

La siguiente opinión de Jean Meyer:

la idea que los campesinos tenían de la propiedad no correspondía a la del gobierno, y los resultados de la reforma agraria, tal como ellos la veían, sólo podía enraizarlos en su convicción. Todos soñaban con acceder a la propiedad, pero de manera honorable, es decir comprándola o heredándola. Un regalo, sobre todo cuando era hecho por un gobierno que siempre se ha temido, era deshonoroso. Para sentirse dueño de sí, en una palabra propietario, era necesaria otra cosa que ese usufructo a la merced del primer comisario ejidal que se presentara. Ya era bastante desagradable que el donante fuera tan poco recomendable; si el don no valía la pena para deshonorarse... más valía rehusar.⁶⁶

nos ofrece una posibilidad de interpretación que no se contradice con la que propondremos enseguida, antes bien, la refuerza. El abandono de esas tierras inútiles podría obedecer, también, a un sentimiento de orgullo, bien fundamentado en este caso, que les permite conservar su dignidad como personas y

⁶⁵ Gilbert M. Joseph, "El caciquismo y la revolución: Carrillo Puerto en Yucatán", en *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, (1a. ed. en inglés, 1980), trad. Carlos Valdés, David A. Brading (comp.), FCE, México, 1985, p. 240.

como miembros de una sociedad.

Pero veamos qué podemos decir desde el análisis de los textos. El narrador de "La Cuesta de las Comadres" cuenta: "De tiempo en tiempo, alguien se iba; atravesaba el guardagigante donde está el palo alto, y desaparecía entre los encinos y no volvía a aparecer ya nunca. Se iban, eso era todo." (p. 17). Sin embargo, no parece que eso fuera todo, porque el que se va, desaparece entre los encinos: "No se iban para el lado de Zapotlán, sino por este otro rumbo, por donde llega a cada rato ese viento lleno del olor de los encinos y del ruido del monte." (p. 18), y hasta el mismo narrador se ve tentado a ir allá: "Y yo también hubiera ido de buena gana a asomarme a ver qué había tan atrás del monte que no dejaba volver a nadie, pero me gustaba el terrenito de la Cuesta, y además era buen amigo de los Torricos." (p. 17).

La región a donde emigran está llena de encinos y, si atendemos al significado de ese símbolo, podemos decir que el encino es indicio de fuerza moral y física. El encino es un árbol sagrado en numerosas tradiciones "porque atraen más que otros árboles el rayo y simbolizan la majestad".⁶⁷ En cualquier tiempo y lugar "es sinónimo de fuerza: es ésta, con toda evidencia, la impresión que da el árbol en edad adulta. [...] El roble o la encina representan el árbol por excelencia o eje del mundo, tanto para los celtas como para los griegos".⁶⁸ El símbolo del encino no parece casual. El hecho de que este personaje colectivo emprenda la búsqueda de nuevas tierras en varias ocasiones -se repetirá también en "Luvina" y en *Pedro Páramo*- puede significar una actitud de auto-reconocimiento frente al sujeto opresor (latifundista o cacique) que le permite tomar la decisión de buscar un lugar donde pueda ser él

⁶⁶ Jean Meyer, *La Revolución Mexicana*, (1a. ed. francesa, 1973), Jus, México, 1991, p. 250.

⁶⁷ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Herder, Barcelona, 1991, p. 445.

⁶⁸ *Idem*.

mismo y no el que siempre siga obedeciendo y padeciendo la explotación del poderoso en detrimento de su individualidad.

El que se retiren en silencio y "callados la boca, sin decir nada ni pelearse con nadie" ("La Cuesta de las Comadres", p. 18), no significa necesariamente una actitud pesimista y de derrota absoluta -como generalmente se ha interpretado-. El silencio no es un defecto sino muchas veces una cualidad. Silencio y acción o acción en silencio, como se quiera. Su palabra no les permite enfrentarse al opresor, pero el silencio que pueden expresar, gracias a Rulfo, consigue, no sólo el diálogo crítico con la instancia del poder, sino la actualización de una conciencia que mueve a la acción.

Pasemos ahora al mundo del silencio, Comala, que a diferencia del mundo también en silencio de Luvina, alberga entre sus pobladores al singular Pedro Páramo.

2.2.5 Pedro Páramo, cacique, sin lugar a dudas

Y el esqueleto de Pedro Páramo, ¿cómo surge?, preguntan a Juan Rulfo, quien responde: "Pedro Páramo es un cacique, propio de México. La estabilidad política de México tiene mucho que ver con el caciquismo. El cacique domina y gobierna una región y el Estado se lava las manos. Eso es Pedro Páramo, piedra de un páramo".⁶⁹ Ya en otra ocasión había respondido a una pregunta semejante, sólo que entonces fue un poco más explícito:

Yo, en principio, quise presentar un cacique, que es una cosa característica de México.

Porque allá existe un caciquismo tanto de tipo regional como estatal. Esto hace que se produzca una cosa curiosa: la estabilidad política del país tiene mucho que ver con el

⁶⁹ Ernesto González Bermejo, "La literatura es una mentira que dice la verdad", en *Los murmullos. Antología periodística en torno a la muerte de Juan Rulfo*, Alejandro Sandoval, Felipe de Jesús Hernández y Arturo Trejo Villafuerte (comp.), Delegación Cuauhtémoc del Departamento del Distrito Federal, México, 1986, p. 91.

caciquismo, pues cada cacique domina cierta región que el Estado deja en sus manos. Será el cacique quien dará las órdenes y el que habrá de regir en la región. Esto abunda -y más en tiempos pasados-, y Pedro Páramo es un cacique que predomina en cierta región de un país: de México, concretamente.⁷⁰

En esta respuesta el autor es plenamente consciente del tipo de caciquismo al que se está refiriendo. Rulfo parece confirmar la idea de la línea trazada entre el caciquismo, la oligarquía y el poder estatal que presentamos en la revisión histórica de los incisos anteriores. Desde las primeras reseñas de la novela de Rulfo, se marca una serie de circunstancias históricas que no ha dejado de ser explorada por los estudios críticos hasta la fecha. Por ejemplo, en 1955, Renato Molina Enríquez escribe:

Requisitoria involuntaria contra el atraso social y la miseria económica del campesino mexicano; Comala ejemplifica el caso de los miles de poblados desaparecidos, antes de la revolución, estrangulados por un cerco de hierro en un fundo legal, que disminuía inexorablemente, rodeado de las grandes haciendas que crecían a su costa. Privados de comunicaciones; reduciendo menos cada vez sus cultivos, por agotamiento de la tierra, talas, sequías, plagas, falta de riego y erosión como factores físicos; ignorancia, miseria, despojo, violencia y opresiones, bajo la dura mano de hacendados, caciques y curas, como causas económicas y políticas, los condenó a su ineluctable extinción, sepultados en polvo bíblico.⁷¹

Renato Molina presenta el posible referente de la novela: pueblos desaparecidos por la miseria,

⁷⁰ Juan E. González, art. cit., p. 107.

⁷¹ Renato Molina Enríquez, "Un libro de México. Pedro Páramo por Juan Rulfo", Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, núm. 41, 1955, p. 2.

la falta de comunicación, la carencia de tierras fértiles, el latifundio apoyado por el estado, y la explotación por parte de "hacendados, caciques y curas".

Respecto de la relación immanente del caciquismo y el poder, los críticos han señalado opiniones diversas, que oscilan entre el mito y la historia. Para Christopher Domínguez, "la lección política de Pedro Páramo [es] desnudar el mito del poder sobre el que se levanta una sociedad, llegar hasta las entrañas de un mito nacional, cultural y político",⁷² desnudamiento del mito porque, como dice Marta Portal, a pesar de que "Pedro Páramo se alza a cacique [y] la verticalidad del poder de Pedro Páramo será quien dicte la ley del giro, [...] Pedro Páramo, hombre rudo, brutal y egoísta tiene un contrapeso íntimo: la ingravidez de una ilusión: Susana San Juan ("Sentí que se abría el cielo... Y lloré, Susana, cuando supe que al fin regresarías)".⁷³

Y del lado de la historia, Julio Ortega dice: "Pedro (piedra) Páramo (desierto) simboliza también la muerte y la corrupción que suscita el poder. Es a partir del poder, primer nivel de la historia, que esta novela va penetrando o destruyendo otros niveles de una realidad que se quiere acusar",⁷⁴ o como dice Belkis Cuza, "lo importante es que Juan Rulfo ha denunciado el cacicazgo con su novela y su obra toda; lo importante es que, pretendiéndolo o no, el lector participará de una visión de la realidad agraria mexicana, que es latinoamericana..."⁷⁵

Así pues, el caciquismo, como aparato represivo del poder puede traer consigo la destrucción

⁷² Christopher Domínguez Michael, "Notas sobre mitos nacionales y novela mexicana (1955-1985)", *Revista Iberoamericana*, vol. 55, 1989, p. 917.

⁷³ Marta Portal, *Proceso narrativo de la Revolución Mexicana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 212.

⁷⁴ Julio Ortega, *La contemplación y la fiesta. Ensayos sobre la nueva Novela Latinoamericana*, Ed. Universitaria, Lima, 1968, p. 25.

⁷⁵ Belkis Cuza Male, "Juan Rulfo, realismo por medio", en *Recopilación de textos sobre Juan Rulfo*, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, Cuba, 1969, p. 59.

de la identidad del individuo y de la comunidad. De la misma manera que el latifundio atenta y anula la parcela y la pequeña propiedad, la presencia del cacique atenta y hasta puede anular la personalidad individual y comunal.

Lo anterior tiene su base en la definición misma del cacique mexicano. Según Gilbert Joseph, es en México donde el término "cacique" parece haberse grabado de manera indeleble en la conciencia nacional, y señala que se ha logrado un consenso de definición para la versión mexicana moderna. El cacique es

el jefe local que se ha adaptado con éxito a varios regímenes desde el siglo XIX en adelante. Es un jefe poderoso y autocrático en la política local y regional cuyo gobierno, característicamente informal, individualista y a menudo arbitrario, se apoya en un núcleo de parientes, 'luchadores' y subordinados, y se distingue por la amenaza diacrítica de la violencia y la aplicación de ésta.⁷⁶

Joseph señala que a esta definición Eric Wolf y Henning Siverts y el equipo de sociólogos y antropólogos mexicanos encabezado por Roger Bartra le han hecho una importante enmienda que incluye el rasgo que más nos interesa: "Estos caciques actúan como "mediadores" políticos y culturales, reduciendo al mínimo el abismo que hay entre los campesinos en la comunidad rural y las costumbres, la ley y el gobierno del estado y el de la nación."⁷⁷

Pero vayamos al texto y veamos cómo se nos presenta la figura del cacique y de qué manera deja sentir su presencia en el pueblo.

⁷⁶ Friedrich citado por Gilbert M. Joseph, art. cit., pp. 244-245.

2.2.5.1 Pedro Páramo, dueño absoluto de las tierras

En las primeras páginas de la novela encontramos que Juan Preciado llega a Comala con el mandato de su madre, Dolores Preciado, quien le dice: “-No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro.” (p. 7). Pedro Páramo es dueño de todas las tierras:

¿Ve aquella loma que parece vejiga de puerco? Pues detrasito de ella está la Media Luna. Ahora voltié para allá. ¿Ve la ceja de aquel cerro? Véala. Y ahora voltié para este otro rumbo. ¿Ve la otra ceja que casi no se ve de lo lejos que está? Bueno, pues eso es la Media Luna de punta a cabo. Como quien dice, toda la tierra que se puede abarcar con la mirada. Y es de él todo ese terrenal. (p. 11)

La familia Páramo no era oriunda de Comala. Había perdido su fortuna:

con los gastos que hicimos para enterrar a tu abuelo y los diezmos que le hemos pagado a la Iglesia nos hemos quedado sin un centavo. [...] Si yo tuviera mi casa grande, con aquellos grandes corrales que tenía, no me estaría quejando. Pero tu abuelo le jerró con venirse aquí. [...] Dile a doña Inés que le pagaremos en las cosechas todo lo que le debemos. (p. 20)

Inés Villalpando no es la única acreedora de los Páramo. Las 'Preciados', los 'Fregosos', los 'Guzmanes' y Toribio Aldrete lo son también. Pero mientras la primera sobrevive en su mismo status económico, los segundos cederán no sólo en la cuenta pendiente sino en la posesión de las tierras en favor de Pedro Páramo.

El cacique en ciernes usará diversas estrategias para lograrlo, pero el texto sólo nos cuenta tres. Pedro Páramo ingresa a una de las familias adineradas del lugar. No hay indicios de que esa familia

⁷⁷ Wolf citado por Gilbert M. Joseph, art. cit., p. 245. Subrayado nuestro.

constituyera o no una oligarquía, pero sí de que era dueña de grandes extensiones territoriales. Dolores Preciado, que había quedado como dueña absoluta del rancho de Enmedio, perdona la deuda mayor de los Páramo y, gracias al matrimonio bajo el régimen de bienes mancomunados, traspasa sus bienes a manos de Pedro Páramo.

Otro de los 'arreglos' consiste en levantar "el acta contra actos de Toribio Aldrete", por usufructo (p. 45). Aldrete, muy contento porque cree solucionado el problema de límites con Pedro Páramo, dice:

-Con ese papel nos vamos a limpiar usted y yo, don Fulgor, porque no va a servir para otra cosa. Y eso usted lo sabe. En fin, por lo que a usted respecta, ya cumplió con lo que le mandaron, y a mí me quitó de apuraciones; porque me tenía usted preocupado, lo que sea de cada quien. Ahora ya sé de qué se trata y me da risa. Dizque "usufruto". Vergüenza debía darle a su patrón ser tan ignorante. (p. 45)

La palabra "usufructo" significa "derecho de usar de la cosa ajena y aprovecharse de todos sus frutos sin deteriorarla".⁷⁸ Esta palabra se usó con frecuencia en el discurso legal de la reforma agraria. En ella se habla de los miles y millones de hectáreas que fueron entregados en **usufructo** a otros tantos miles de jefes de familia.⁷⁹ Podemos pensar que tal vez la palabra "usufructo" en el acta de acusación contra Aldrete entra en relación con el discurso oficial agrario y, en este caso, como indicio de una de las tantas ocasiones en que los poderosos aprovecharon la reforma agraria para beneficio propio. En este punto, podemos establecer una semejanza estrecha entre los Torricos y Pedro Páramo.

⁷⁸ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 19a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1970, t. 6.

⁷⁹ Cf. Everardo Escárcega López y Saúl Escobar Toledo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. El cardenismo: un parteaguas histórico en el proceso agrario 1934-1940*, 2 t., Siglo XXI-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano, México, 1990, especialmente pp. 84, 156, 236 y 241-

En los dos medios antes revisados, de alguna manera Pedro Páramo se ciñe a la legislación pertinente -se casa legalmente, se levanta un acta-, pero en el tercer caso ya no tiene necesidad de sujetarse a ley alguna. Las voces de unos campesinos que se dejan oír en la Comala de los murmullos nos cuentan:

-[...] Pero la tierra no es tuya. Te has puesto a trabajar en terreno ajeno. ¿De dónde vas a conseguir para pagarme?

-¿Y quién dice que la tierra no es mía?

-Se afirma que se la has vendido a Pedro Páramo.

- Yo ni me le he acercado a ese señor. La tierra sigue siendo mía.

-Eso dices tú. Pero por ahí dicen que todo es de él.

-Que me lo vengán a decir a mí.

-[...] Pero a mí no me vas a negar que vendiste las tierras.

-Te digo que a nadie se las he vendido.

-Pues son de Pedro Páramo. Seguramente él así lo ha dispuesto. (p. 58)

Un poco antes de este diálogo aparece otro de Pedro Páramo con Fulgor Sedano, que explica por qué ya no se preocupa por cumplir con legalismos ajenos a su voluntad:

-¿Y las leyes?

-¿Cuáles leyes, Fulgor? La ley de ahora en adelante la vamos a hacer nosotros. (p. 53)

¿Y cuál es la reacción de los campesinos? Suponemos que la mayoría tuvo que ceder ante la presión violenta del cacique, y que pronto se vio convertida en servidora del dueño absoluto. Sin embargo, habrán sido muchos también los que, como Galifeo, dijeron:

-Pues me mata o se muere; pero no se saldrá con la suya.

-Requiescat in paz, amén, cuñado. Por si las dudas.

-Me volverás a ver, ya lo verás. Por mí no tengas cuidado.

Por algo mi madre me curtió bien el pellejo para que se me pusiera correoso. (p. 58)

Contra el poder que Pedro Páramo ha instituido sobre la tierra de Comala y sus alrededores, no podrá ni la Revolución. Como veremos más profundamente en un capítulo siguiente, el cacique no sólo nombra a su propio 'líder revolucionario', sino que le ordena:

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

-Nos veremos, patrón. (Pedro Páramo, p. 127)

Pedro Páramo, como buen cacique, se adapta con éxito a las circunstancias históricas y a los cambios sociales. La Revolución no podrá contra su poderío. La causa de su futuro derrumbe se llama Susana San Juan.

2.2.5.2 *Caciquismo versus identidad*

Una vez que Pedro Páramo se ha establecido cabalmente como cacique, emprende la lucha contra las otras instancias que también ejercen el poder: las instituciones, la comunidad, los individuos.

a) Contra las instituciones

El cacicazgo normalmente controla las principales ramas del gobierno local: la civil y la agraria

(ejidal).⁸⁰ En el inciso anterior vimos ya cómo Pedro Páramo "hace" sus propias leyes y de qué manera se establece como dueño absoluto de la tierra:

-Dices bien, Gerardo. Déjalos aquí. Los quemaré. Con papeles o sin elbs, ¿quién me puede discutir la propiedad de lo que tengo?

-Indudablemente nadie, don Pedro. Nadie. Con su permiso. (p. 131)

Pedro Páramo somete, aparentemente sin mayor dificultad, a la otra institución que podía discutirle el poder: la Iglesia católica. En el capítulo anterior señalamos que el campesino jalisciense, por las condiciones del proceso histórico de su región, dio más fuerza y poder a la Iglesia católica que a las autoridades locales. Sin embargo, en Comala, la Iglesia -y el Padre Rentería junto con ella- sucumbe ante el influjo de Pedro Páramo por causas económicas, especialmente: "Todo esto que sucede es por mi culpa -se dijo-. El temor de ofender a quienes me sostienen. Porque ésta es la verdad; elbs me dan mi mantenimiento. De los pobres no consigo nada; las oraciones no llenan el estómago. Así ha sido hasta ahora. Y éstas son las consecuencias." (p. 40). Y cuando el Padre Rentería cae en una crisis por su condición actual y la del pueblo, que moralmente confía en él, el señor Cura de Contla le resume en dos líneas la realidad de su situación: "-Ese hombre de quien no quieres mencionar su nombre ha despedazado tu Iglesia y tú se lo has consentido." (p. 91).

El cacique mexicano, al tiempo que ataca a la Iglesia y se presenta como anticlerical al estilo tradicional revolucionario, debe manipular los símbolos y los ritos del folklore popular católico, relacionándolos funcionalmente con su cacicazgo.⁸¹ De esa manera, podrá tener en sus manos todos los hilos del control sobre la comunidad.

En el texto encontramos que Pedro Páramo lleva el cadáver de su hijo ante el Padre Rentería

⁸⁰ Cf. Gilbert M. Joseph, art. cit., p. 248.

para que reciba la última bendición, y permanece presente durante todo el rito funerario, como uno más del pueblo. Pero al final se acerca al sacerdote y le deja "un puño de monedas de oro", como una limosna para su iglesia (cf. pp. 34-35). Cumple con la tradición y cumple con su plan de sometimiento de la Iglesia.

b) Contra la comunidad

El caciquismo se vuelve también en contra de la comunidad, como sustentante de un poder basado en la tradición y en la unidad de los individuos. La comunidad se refuerza y se consolida en la medida en que la tradición se actualiza en los ritos y en las fiestas, principalmente.

Los rituales, dice Mónica Wilson, "ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo, [...] en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales veo la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas".⁸² Es decir, "el hacer algo juntos, el reafirmar un sistema de valores como común, el reinsertarse en una misma tradición, realizan de hecho la unidad del grupo".⁸³

El poder del cacique impone cambios en la celebración de dos tipos de ritos que son de gran importancia en la tradición mexicana: los ritos funerarios y las fiestas. Y así, una vez que recibe el cadáver de su hijo y lo instalan para la velación, Pedro Páramo ordena: "y díles de paso a esas mujeres que no armen tanto escándalo, es mucho alboroto por mi muerto. Si fuera de ellas, no llorarían con

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 249.

⁸² Mónica Wilson, "Nyakyusa ritual and symbolism", *American Anthropologist*, vol. 56, 1954, p. 241.

⁸³ Pedro de Velasco Rivero, S.J., *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación tarahumar*, Centro de reflexión teológica, México, 1987, p. 290.

tantas ganas.” (p. 88). Y después del entierro de Miguel Páramo, los habitantes comentan: “-Hasta se me agrandaron los juanetes. Con eso de que el patrón quiso que todos fuéramos de zapatos. Ni que hubiera sido día de fiesta, ¿verdad, Toribio?” (p. 39).

En donde es más evidente la agresión a la comunidad, es casi al final de la novela, cuando el cacique deja paso al hombre que sufre y suma al poder de su posición la angustia y frustración por la muerte de Susana San Juan:

Ojalá todo salga bien. Imagínese en qué pararía el trabajo que nos hemos tomado todos estos días para arreglar la iglesia y que luzca bonita ahora para la Natividad, si alguien se muere en esa casa. Con el poder que tiene don Pedro, nos desbarataría la función en un santiamén. (p. 143)

Las fiestas ponen de relieve la importancia de la comunidad y subordinan a este valor toda otra situación o problema. La fiesta aglutina al pueblo y le permite expresarse como tal.⁸⁴ Por eso es que mientras en Comala se vive la fiesta convocada por el incesante sonar de las campanas,

la Media Luna estaba sola, en silencio. Se caminaba con los pies descalzos; se hablaba en voz baja. Enterraron a Susana San Juan y pocos en Comala se enteraron.[...] Hasta acá llegaba la luz del pueblo, que parecía una aureola sobre el cielo gris. Porque fueron días grises, tristes para la Media Luna. Don Pedro no hablaba. No salía de su cuarto. Juró vengarse de Comala: -Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre. Y así lo hizo. (p. 149. Subrayado nuestro)

La acción en este momento ya es contra Comala, contra el pueblo entero, contra los habitantes en conjunto, que se han unido como comunidad y han impuesto sus valores sobre los del cacique. Por

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 150 y 290.

eso, Pedro Páramo acabará con Comala y obligará a emigrar a sus habitantes.

Desalojó sus tierras y mandó quemar los enseres. Unos dicen que porque ya estaba cansado, otros que porque le agarró la desilusión; lo cierto es que echó fuera a la gente y se sentó en su equipal, cara al camino. Desde entonces la tierra se quedó baldía y como en ruinas. (p. 103)

c) Contra los individuos

Pedro Páramo, como cacique, somete y acaba no sólo a las instituciones y la comunidad, sino al individuo mismo. Tres ejemplos patentes son el licenciado Gerardo Trujillo, el padre Rentería y las víctimas de los atropellos de su hijo Miguel Páramo.

El licenciado Gerardo Trujillo "había servido a don Lucas, que en paz descanse, padre de don Pedro; después a don Pedro, y todavía; luego a Miguel, hijo de don Pedro" (p. 131), y ahora que estaba viejo y esperaba la recompensa justa por su trabajo, considerando que desde que servía a Lucas Páramo le debían sus honorarios, Pedro Páramo lo despide con un simple "-Ve con Dios, Gerardo", "que Dios te acompañe" (p. 131).

Pero, en este caso, como bien dice Roa Bastos, el licenciado representa "el poder de los vencidos que no aceptan su derrota ni desfallecen en el reblandecimiento de la autocompasión. 'Vivimos rompiendo nuestro mundo a cada rato' [p. 131], enrostra al propio Pedro Páramo el licenciado Gerardo Trujillo, como enterrándolo en vida".⁸⁵

El Padre Rentería llega a perder la conciencia que como representante de una institución con autoridad debe guardar siempre. El Padre Rentería, en cierto momento de la historia, desciende a la

⁸⁵ Augusto Roa Bastos, "Los trasterrados de Comala", *Cahiers du monde hispanique et Luso-Brésilien* (Caravelle), núm. 37, 1981, p. 108.

misma condición de enajenación de la mayoría de los habitantes, y ya sin reflexionar contesta a la pregunta que le hace su superior:

-Dicen que las tierras de Comala son buenas. Es lástima que estén en manos de un solo hombre. ¿Es Pedro Páramo aún el dueño, no?

-Así es la voluntad de Dios.

-No creo que en este caso intervenga la voluntad de Dios. ¿No lo crees tú así, padre?

-A veces lo he dudado; pero allí lo reconocen.

-¿Y entre éstos estás tú?

-Yo soy un pobre hombre dispuesto a humillarse, mientras sienta el impulso de hacerlo.
(p. 93)

La misma historia de la novela da una nueva oportunidad al sacerdote para superar la crisis en que se hunde, pero ésta será objeto de estudio en un capítulo posterior. Bástenos aquí con señalar la pérdida de su identidad como autoridad eclesiástica y como individuo inserto en una sociedad en conflicto.

El ejemplo más evidente, como gustaba a Rulfo, nos llega a través del silencio del personaje: una viuda que, con toda dignidad y conciencia de sí, enfrenta silenciosamente a Fulgor Sedano, logrando conmoverlo profundamente:

-Esa mujer que vino ayer a llorar aquí, alegando que el hijo de usted le había matado a su marido, estaba de a tiro desconsolada. Yo sé medir el desconsuelo, don Pedro. Y esa mujer lo cargaba por kilos. Le ofrecí cincuenta hectólitros de maíz para que se olvidara del asunto; pero no los quiso. Entonces le prometí que corregiríamos el daño de algún modo. No se conformó.

-¿De quién se trataba?

-Es gente que no conozco.

-No tienes pues por qué apurarte, Fulgor. Esa gente no existe. (pp. 83-84. Subrayado nuestro)

La respuesta de Pedro Páramo es clara y contundente. Y en "esa gente [que] no existe" podemos incluir a las mujeres violadas, a los hijos abandonados, a los asesinados, a los despojados y sometidos, y a sus mismos servidores. Al enterarse de la muerte de Fulgor Sedano, su administrador y más fiel colaborador, se nos dice: "No le preocupaba Fulgor, que al fin y al cabo ya estaba 'más para la otra que para ésta'. Había dado de sí todo lo que tenía que dar, aunque fue muy servicial, lo que sea de cada quien." (p. 121).

Es interesante destacar cómo las reacciones de la comunidad y de los personajes como individuos son diferentes a las de la Iglesia como institución. El texto privilegia las instancias populares sobre las oficiales. Y en el reconocimiento de la identidad, éstas llevan la ventaja, porque simplemente "son" y viven según lo que creen y lo que son.

La comunidad y los individuos se yerguen frente al cacicazgo, y la Iglesia permanece, pero a través de la religiosidad popular, que no cesa de manifestarse. Es decir, no en sus autoridades, sino en el pueblo que la constituye.

Capítulo III. La identidad y la cuestión histórica en la obra de Juan Rulfo

En un encuentro de Juan Rulfo con historiadores, etnólogos y sociólogos de la Universidad de Colima, en la sesión de preguntas posterior a la lectura de unos apuntes suyos titulados "Dónde quedó nuestra historia", Rulfo respondió enfáticamente:

Es importantísimo [estudiar la historia], no solamente importante. Es lo que arraiga al hombre a su tierra, es lo que hace que el hombre permanezca y que le tenga cariño al lugar donde vive. [...] El día que conozcan a sus antepasados, el día que sepan que en esos lugares donde habitan vivieron hombres valiosos, el día que sepan que esa tierra ha dado grandes muestras de una cultura viva, el hombre se arraiga más, confía más en su trabajo y tiene conciencia del lugar donde vive y tiene el valor suficiente para saber defenderlo y poder trabajar con entusiasmo y con amor al lugar donde nació.¹

La relación de la historia con el problema de la identidad es immanente, porque la identidad no debe concebirse como una esencia o como un modelo inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y como resultado de una serie de conflictos y luchas. Por ello, según afirma Gilberto Giménez, una de las propiedades de la identidad es la plasticidad, "su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces, resucitan".²

¹ Juan Rulfo, "Sesión de preguntas", en *Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional*, op. cit.

² Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas identidades*

Juan Rulfo es consciente del problema que supone escribir la historia de cualquier pueblo, y en una de las ocasiones en que habló de ello fue a propósito de la ausencia de una verdadera historia de Colima y de Jalisco:

Yo creo que ustedes lo pueden lograr [...] Ustedes [los de Colima] tienen capacidad para hacerlo, ya que los jaliscienses no lo han podido con su estado, a pesar de que dicen que la cultura es muy floreciente allá (aunque yo soy jalisco, reconozco que no tenemos una historia verdadera todavía; ni en los 4 tomos que escribió Muriá).³

Rulfo no era historiador de oficio, ni lo pretendía, aunque sus investigaciones sobre el tema son rigurosas y revelan un conocimiento profundo de las historias que se han escrito sobre su región. En la charla con los académicos de Colima que antes hemos citado, Rulfo no sólo se muestra crítico con los historiadores "mentirosos", como él los califica, como Corona Núñez, Nicolás León, Bravo Ugarte, Jesús Figueroa Torres, y hasta con los de mayor prestigio, como Luis Pérez Verdía, sino que revisa los textos de historia que más influencia tienen en la formación de la conciencia histórica de una nación, los libros de texto:

Más bien, lo que intenté, -dice- fue extractar los errores que hay en esos textos que les están entregando a los niños para aprender la historia de su región y que considero que están falseando la verdad. [...] Entre los textos que tomé como fuentes, fueron esos, los textos que se enseñan en las escuelas primarias y que desde entonces empiezan a llenar la mente de estos jóvenes con datos falsos. Tomé en cuenta todo lo mal que se decía en esos textos, todo lo mal hecho, pero tampoco encontré la

culturales en México, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), CONACULTA, México, 1993, pp. 27-28.

³ Juan Rulfo, "Sesión de preguntas", en Dónde quedó nuestra historia Hipótesis sobre historia regional, op. cit., p. 60.

solución.⁴

Posiblemente, en donde mejor podríamos encontrar una solución al problema de la historia es en sus textos literarios; en los cuentos y en la novela de Rulfo se hace manifiesta una crítica a ciertos momentos decisivos y polémicos de la historia de México. No nos parece casual el hecho de que la Revolución Mexicana, el llamado cardenismo y el movimiento cristero fueran objeto de cuestionamiento en sus textos, cuando en sí mismos lo son en las diferentes perspectivas -histórica, sociológica, económica y política- en que se les ha estudiado.

Rulfo insistía a los historiadores colimenses que se debía "ir a las fuentes", que debían "consultar los documentos del Archivo General de la Nación" con el fin de evitar el círculo vicioso de la historia hecha de citas de otros libros de historia. Jorge Aguilar Mora, en su obra -¿novela, ensayo o historia?- Una muerte sencilla, justa, eterna. Cultura y guerra durante la Revolución Mexicana, evoca la figura de Rulfo y dice, "se ha vuelto ahora para mí más importante reconocer que Juan Rulfo a su vez fue a las fuentes de la Revolución, cuyas historias anónimas y novelas desconcertantes siguen todavía, excepto por Rulfo, intactas".⁵

Según señalan los especialistas, la Revolución Mexicana fue quedando atrás como una forma de reivindicación de los derechos de los campesinos y luego de los obreros, hasta que llegó el momento en que la Revolución se presentó como concluida, por más que siguiera en proceso y sus transformaciones fueran retomadas en el discurso socio político como acciones de consolidación de las aspiraciones populares, al mismo tiempo que de participación democrática de las clases sociales en la

⁴ Juan Rulfo, "Dónde quedó nuestra historia", en Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional, op. cit., p. 28.

⁵ Jorge Aguilar Mora, Una muerte sencilla, justa, eterna. Cultura y guerra durante la Revolución Mexicana, Era, México, 1990, p. 12.

reconstrucción de la nación tras largos años de lucha política interna.⁶ José Agustín dice: "Rulfo [...] nos denunció la lacra de los caciques, raíz del presidencialismo eternalista mexicano, y nos dejó ver, desde 1955, que la Revolución Mexicana ya estaba prácticamente exhausta",⁷ y aunque ciertamente, Juan Rulfo no fue el único que asumió el compromiso del cuestionamiento histórico, sí fue único el arte con que lo planteó. Como dice Jorge Ruffinelli, "la **imagen** literaria que compone la obra de Rulfo -la soledad de los pueblos, soledad tan marcada que en ellos ni siquiera quedan animales, sino fantasmas, espíritus- no es una extravagancia ni la simbolización de una soledad espiritual sino la imagen de una realidad verificable".⁸

Nos acercaremos, entonces, a tres momentos históricos que nos parece percibir de manera clara en los textos rulfianos: la Revolución mexicana, el conflicto cristero y el problema agrario, en función de una interpretación del contexto histórico en el último inciso del presente capítulo.

3.1 Revolución Mexicana y movimiento cristero

La Revolución Mexicana fue una reacción explicable en un país en que el único elector era Porfirio Díaz y que en lo social ofrecía libertad para que se enriquecieran los poderosos y los extranjeros, y para que fueran explotados los débiles. La Revolución conmocionó la conciencia colectiva del pueblo y de él emanan la sociedad mexicana contemporánea y el sistema político vigente.

⁶ Luis Rodolfo Morán Quiroz, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990, p. 47.

⁷ José Agustín en María Esther Ibarra, "Once narradores opinan: 'Juan Rulfo, estrella polar'", en *Rulfo en Llamas*, Universidad de Guadalajara-Proceso, México, 1988, p. 30.

⁸ Jorge Ruffinelli, *El lugar de Rulfo y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 12.

él emanan la sociedad mexicana contemporánea y el sistema político vigente.

No hay una interpretación definitiva ni única de este hecho histórico, y, a los ojos de varios historiadores, los sucesos son diferentemente valorados en sus repercusiones sociales y políticas. Inclusive, según afirman algunos investigadores, la Revolución mexicana no parece haber sido una sola, sino una sucesión de luchas internas que fueron variando conforme a los intereses de los caudillos que llegaban al poder y de la búsqueda de la realización de las "promesas revolucionarias".

Nos interesa, de manera particular, la ubicación del fenómeno revolucionario en el ámbito rural y, en cierto momento, desde una perspectiva de provincia, que sirva de marco de estudio de la narrativa rulfiana.

3.1.1 Literatura mexicana y ámbito rural

Al iniciar el siglo XX se presenta la oportunidad para los escritores que desean darle cabida a la representación histórica en la llamada "novela de la Revolución Mexicana".⁹ Martín Luis Guzmán, escritor inscrito en esa corriente literaria, dice a propósito del fenómeno que nos ocupa, "la Revolución [se ve] convertida en régimen de gobierno",¹⁰ y juntamente con su opinión, comienza a aparecer la de otros escritores que hablan del hecho histórico como experiencia autobiográfica o como testimonio de los sucesos.

Sigue luego la novelística que "ve con rechazo y amargura a la Revolución. El intento liberador fracasó, los mejores murieron y los peores se quedaron en la cima. Rulfo hereda ese resumen crítico, pero en su obra la violencia armada no tiene el sentido abstracto de 'único lenguaje de los seres

⁹ Carlos Monsiváis, "Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, *op. cit.*, p. 835.

¹⁰ Martín Luis Guzmán, en Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*, 3a. ed.

primitivos'. La violencia de Rulfo no se estaciona en los grandes-movimientos-históricos-de-la-Nación, los precede y los continúa, es la atmósfera general que explica el porqué de ese tiempo aparentemente detenido, el por qué en el mundo rulfiano la revolución poco significa y poco altera".¹¹ Y es entonces que surge la pregunta de Carlos Monsiváis: "¿De qué modo se entreveran y funden en esta obra las distintas tradiciones históricas y literarias?", y en su respuesta Monsiváis dice: "a través de un deseo que hoy llamaríamos desmitificador, en donde participan lo sombrío de las atmósferas y la verdad de los personajes".¹²

Este proceso desmitificador se marca significativamente en el lenguaje simbólico de Pedro Páramo. En los cuentos de *El Llano en llamas* y en la historia de México del periodo revolucionario, el proceso de liberación gira en torno del problema de la tierra. Es la relación telúrica la que define a los hombres del lugar y determina su historia.

3.1.2 *La Revolución en los textos de Rulfo*

El cuento que tiene como tema la Revolución Mexicana es "El Llano en llamas", que al mismo tiempo da nombre a la colección. En ese cuento, la figura de Pedro Zamora como líder revolucionario y su estrategia de guerra de guerrillas son las que representan, en gran medida, lo que fue la Revolución.

Pedro Zamora pertenecía inicialmente al grupo de Carranza,¹³ aunque después los generales carrancistas se convirtieron en sus más terribles seguidores cuando su conducta ya no convino a los intereses del ejército federal. El cuento de Rulfo se ubica en esta segunda etapa de Pedro Zamora.

aumentada, Ermitaño, México, 1989, p. 87.

¹¹ Carlos Monsiváis, "Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente", art. cit., p. 836.

¹² *Idem*.

¹³ Cf. Ramón Rubín, *La Revolución sin mística. Pedro Zamora. Historia de un violador*,

Cuando, podríamos decir, Zamora y su gente ya se han pasado al lado de los "revolucionarios", y según nos dice el narrador:

Porque, como nos dijo Pedro Zamora: "Esta revolución la vamos a hacer con el dinero de los ricos. Ellos pagarán las armas y los gastos que cuesta esta revolución que estamos haciendo. Y aunque no tenemos por ahorita ninguna bandera por qué pelear, debemos apurarnos a amontonar dinero, para que cuando vengan las tropas del gobierno vean que somos poderosos." Eso nos dijo. ("El Llano en llamas", pp. 88-89)

Estos revolucionarios se pronuncian en contra de "los ricos" y a costa de ellos harán su revolución. No obstante, según consta en numerosos relatos históricos, las víctimas no sólo eran los que tenían dinero de sobra, sino el pueblo en general. Esos ricos no eran los más poderosos, y en muchas ocasiones, el pacto entre revolucionarios y caciques era una realidad. Rulfo recrea esta situación en la novela *Pedro Páramo*. Pedro Páramo dice:

-¿Cuánto necesitan para hacer su revolución?" [...]

-Bueno. Les voy a prestar otros trescientos hombres para que aumenten su contingente. Dentro de una semana tendrán a su disposición tanto los hombres como el dinero. El dinero se los regalo, a los hombres nomás se los presto. En cuanto los desocupen mándenmelos para acá. ¿Está bien así?

-Pero cómo no. (*Pedro Páramo*, pp. 124 y 125)

El cacique impone en su región a su propio "líder revolucionario",

-¿Quién crees tú que sea el jefe de estos? -le preguntó más tarde al *Tilcuate*.

-Pues a mí se me figura que es el barrigón ese que estaba en medio y que ni alzó los

ojos. Me late que es él... Me equivoco pocas veces, don Pedro.

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

-Pero si hasta se me hace tarde. Con lo que me gusta a mí la bulla. (p. 126)

quien, a cambio del rancho de la Puerta de Piedra y de una porción de ganado, pone en práctica los "buenos consejos" de su patrón y se dedica a asolar la región, para hacer la revolución en los terrenos de Pedro Páramo:

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

-Nos veremos, patrón. (p. 127)

Sin necesidad de digresiones o de reflexiones de un narrador, se cuestiona la Revolución Mexicana gracias al plano estilístico y composicional con que se presenta. La definición del hecho revolucionario está implícita en los sucesos narrados y en la caracterización de los rebeldes:

-Dile al *Tilcuate* que lo necesito más que de prisa. [...] "De todos modos, los 'tilcuatazos' que se van a llevar esos locos", pensó. (Pedro Páramo, p. 121).

Como al principio, cuando nos habíamos levantado de la tierra, como huizapoles maduros aventados por el viento, para llenar de terror todos los alrededores del Llano.

Hubo un tiempo que así fue. Y ahora parecía volver. ("El Llano en llamas", p. 88)

La metáfora y la comparación son magníficas. Para Pedro Páramo, la Revolución en sus territorios será la serie de "tilcuatazos" que el líder revolucionario que él financia dará contra "esos locos". En otro texto, "esos locos" se comparan a sí mismos con los huizapoles. Este nahuatlismo que

designa una "planta silvestre no especificada del género de las Triumphetas, llamado también jonote, que produce unos frutos subglobos, indehiscente, erizados de espinillas que los hace sumamente adherentes al vestido y a la lana de los borregos"¹⁴ se refiere más específicamente, en ese texto, a los frutos espinosos, que, "aventados por el viento", no pueden sino hacer daño a lo que tocan y, por supuesto, el daño que infligen no es voluntario ni consciente.

Los revolucionarios son como huizapoles, y este símil los marca aun cuando la guerra ha terminado: "Esperábamos dejar pasar los años para luego volver al mundo, cuando ya nadie se acordara de nosotros." ("El Llano en llamas", p. 86); pero, se encuentran con que no es tan fácil el retorno a la vida cotidiana:

Hubiéramos ido de buena gana a decirle a alguien que ya no éramos gente de pleito y que nos dejaran estar en paz; pero, de tanto daño que hicimos por un lado y otro, la gente se había vuelto matrera y lo único que habíamos logrado era agenciarnos enemigos. Hasta los indios de acá arriba ya no nos querían. Dijeron que les habíamos matado sus animalitos. Y ahora cargan armas que les dio el gobierno y nos han mandado decir que nos matarán en cuanto nos vean. "No queremos verlos; pero si los vemos los matamos", nos mandaron decir. De este modo se nos fue acabando la tierra. Casi no nos quedaba ya ni el pedazo que pudiéramos necesitar para que nos enterraran. Por eso decidimos separarnos los últimos, cada quien arrendando por distinto rumbo. ("El Llano en llamas", p. 98)

Y el texto nos devuelve, nuevamente, al mismo problema del campesino sin tierra, del revolucionario que posiblemente luchaba por conseguir un pedazo y que al final se encuentra con que

¹⁴ Francisco J. Santamaría, *Diccionario de Mejicanismos*, Porrúa, México, 1959.

no cuenta siquiera con el mínimo para poder ser enterrado cuando muera.

En "El Llano en llamas" no se explicita la intención de la lucha: "aunque no tenemos por ahorita ninguna bandera por qué pelear", dice Pedro Zamora. Sin embargo, en Pedro Páramo, sí se hace patente el conflicto por la tierra:

A mí ni me totomaron en cuenta. Pero a don Fulgor le mandaron soltar la bestia. Le dijeron que eran revolucionarios. Que venían por las tierras de usted. ¡Cocórrale! -le dijeron a don Fulgor-. ¡Vaya y dígle a su patrón que allá nos veremos!" Y él soltó la cacalda, despavorido. (p. 120)

Además, ya señalamos que el cacique ordena al *Tilcuate* que no se aleje de sus territorios para que los otros vean que ya están ocupados. Las facciones revolucionarias que se mencionan en "El Llano en llamas" son obregonistas -los generales Petronilo Flores y Agustín Olachea combaten a Villa al lado de Obregón-, y en Pedro Páramo, carrancistas, obregonistas,

El Tilcuate siguió viniendo:

-Ahora somos carrancistas.

-Está bien.

-Andamos con mi general Obregón.

-Está bien. (p. 150)

y villistas,

-Llegaron unos heridos a Comala. Mi mujer ayudó para eso de los vendajes. Dijeron que eran de la gente de Damasio y que habían tenido muchos muertos. Parece que se encontraron con unos que se dicen villistas. [...]

-¿Y de dónde salieron esos?

-Vienen del Norte, arriando parejo con todo lo que encuentran. Parece, según se ve, que andan recorriendo la tierra, tanteando todos los terrenos. Son poderosos. Eso ni quien se los quite.

-¿Y por qué no te juntas con ellos? Ya te he dicho que hay que estar con el que vaya ganando.

-Ya estoy con ellos. (Pedro Páramo, pp. 130 y 137)

Pero no deja de ser significativo el hecho de que nunca se mencione a los zapatistas, que fueron los que tomaron como lema la recuperación de la tierra para los campesinos. Lo anterior puede tener una explicación más histórica que simbólica. Rulfo bien pudo haber incluido a los zapatistas, los términos de ficción de los relatos lo permiten; sin embargo, es una realidad que los zapatistas prácticamente no incursionaron por los rumbos de Jalisco, y sí los carrancistas y villistas, y los grupos locales que cambian de un bando a otro, pero que también hicieron "su" revolución:

Por ese tiempo casi todos éramos "abajeros", desde Pedro Zamora para abajo; después se nos juntó gente de otras partes: los indios güeros de Zacoalco, zanconzontes y con caras como de requesón. Y aquellos otros de la tierra fría que se decían de Mazamitla y que siempre andaban ensarapados como si a todas horas estuvieran cayendo las aguanieves. ("El Llano en llamas", p. 93)

Fuera o no intencional la omisión de los zapatistas y aunque es patente el problema de la tierra, lo cierto es que Pedro Páramo menciona la pauta más importante que siguieron los grupos menores: "hay que estar con el que vaya ganando".

La irregularidad del sistema de lucha, la falta de un ideario entre las tropas, y su presencia, temida siempre en las poblaciones, los llevan a merecer calificativos poco honorables: locos, revoltosos,

bandoleros, y un trato como el que les dio 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? Agúardenos 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. Al gobierno por rastro y a ustedes porque no son más que unos móndrigos bandidos y mantecosos ladrones. -Y del señor gobierno ya no digo nada porque le vamos a decir a balazos lo que le queremos decir. (p. 124)

Carlos Fuentes ha dicho, a propósito de la cita anterior: "En los divertidos segmentos en los que Rulfo narra los tratos de Pedro Páramo con las fuerzas revolucionarias, el cacique de Comala procede como lo recomendó Maquiavelo y como lo hizo Cortés: une a los enemigos menos poderosos de tu enemigo poderoso; luego arruínalos a todos; luego usurpa el lugar de todos, amigos y enemigos, y no lo sueltes más. [...] Pedro Páramo no es Cortés, no es el Príncipe maquiavélico porque, finalmente, es un personaje de novela. Tiene una falla secreta, un resquicio por donde las recetas del poder se desangran inútilmente. La Fortuna de Pedro Páramo es una mujer, Susana San Juan".¹⁵ No nos parece adecuada la comparación "maquiavélica" de Pedro Páramo con Cortés, pero lo que nos interesa

¹⁵ Carlos Fuentes, "Mugido, muerte y misterio: El mito de Rulfo", *Revista Iberoamericana*, núms. 116-117, 1981, p. 13.

rescatar es el punto débil del personaje. Pedro Páramo, el cacique, no se quiebra por la presión de una revolución, sino por causas inherentes al personaje, según en el mismo texto se nos anuncia:

Pedro Páramo miró cómo los hombres se iban. Sintió desfilarse frente a él el trote de caballos oscuros, confundidos con la noche. El sudor y el polvo; el temblor de la tierra. Cuando vio los cocuyos cruzando otras vez sus luces, se dio cuenta de que todos los hombres se habían ido. Quedaba él, solo, como un tronco duro comenzando a desgajarse por dentro. (p. 139)

Este pasaje ocurre luego de una de las entrevistas con el *Tilcuate*. Los hombres que se marchan son los revolucionarios, quienes aquí reciben la mejor de las definiciones: "El sudor y el polvo; el temblor de la tierra". La Revolución, en este texto, es eso: un hecho polémico, histórico que merece una de las expresiones más poéticas de la novela *Revolución cuestionada* y, por lo mismo, desmitificada; pero que a través del proceso artístico que ha permitido hablar de ella y oír a los que en ella vivieron, vuelve a su estado mítico.

Sudor y polvo de hombres que no tienen la tierra por la que lucharon. Temblor de la tierra que movió las estructuras del país, pero que, no obstante, para hombres como Pedro Páramo, no significó nada; y para hombres como los de Pedro Zamora, fue sólo un vértigo de avances, zigzags y retrocesos, que bien podrían significar, que "la revolución a nada firme sale [y que] se mueve a ciegas".¹⁶

3.1.3 La opinión literaria sobre la Revolución

La Revolución es un proceso de búsqueda de nuevas o renovadas formas de la identidad del pueblo mexicano. Como reconoce Octavio Paz: "es verdad que la Revolución no ha resuelto muchos

¹⁶ Ramón Díaz, "Las razones de Juan Rulfo", *Revista de Occidente*, vol. 8, 1970, p. 350.

problemas, pero logró la integración de México. Hoy mi país tiene carácter o, para usar una expresión que no está de moda, alma nacional".¹⁷

La Revolución Mexicana supone un punto de partida nuevo para la sociedad mexicana. Por lo menos es lo que se pretende, y esto es válido para las ciudades y núcleos donde más fuerza tuvo; "el país evolucionará industrialmente, pero quedarán lejanas zonas como la que Rulfo nos describe en que la revolución no solucionó el problema del campo que siguió en manos de latifundistas".¹⁸

Sin embargo, ¿qué hace la Revolución para los pueblos como "Luvina", con sus viejos escrupulosos, sus mujeres vestidas de negro y sus peones que no vuelven más que una vez por año "para plantar otro hijo en el vientre de sus mujeres"? ¿Qué hace para impedir la carrera destructora por el "Paso del Norte", la tentativa de entrar clandestinamente en los Estados Unidos, de una mano de obra atraída por el espejismo del dinero y explotada por los criminales quienes los hacen pasar? ¿Qué hace para conjurar las supersticiones del pasado o para abolir los excesos de un catolicismo de la Edad Media?

Cerraremos este apartado con la opinión de Carlos Fuentes sobre la Revolución: "El evento clave de la historia moderna de México es la Revolución mexicana, que es un hecho político, puesto que finalmente la revolución la hizo Madero para traer democracia, voto, elecciones, poder legislativo independiente, partidos políticos pluralistas, etcétera. Un evento social y económico, puesto que fue un movimiento de masas, el movimiento de Villa y de Zapata a favor de la restitución de tierras, la reforma agraria, la mejoría social, la justicia social; pero sobre todo fue un hecho cultural que significó el fin de los disfraces mexicanos. La afirmación de México como país indio, como un país español y como un

¹⁷ Octavio Paz, "El baile de los enmascarados", en Sergio Marras, *América Latina. Marca registrada*, op. cit., p. 445.

¹⁸ José Carlos González Boixó, *Claves narrativas de Juan Rulfo*, Universidad de León, León

significaron sobre todo una cosa: la ruptura de las barreras que tradicionalmente habían separado a un mexicano de otro, el encuentro de los mexicanos con los demás mexicanos, el descubrimiento de México por sí mismo".¹⁹

3.1.4 El movimiento cristero en la obra de Rulfo

Juntamente con la Revolución Mexicana, el movimiento cristero representa un punto de la historia de México que ha suscitado estudios que no siempre coinciden. Este hecho significa nuevamente un problema de interpretación para la Historia del país.

Juan Rulfo, en su plática con investigadores de la Universidad de Colima dijo:

Todo el archivo de la cristiada que tenía la Junta, la llamada Junta, que fueron los autores intelectuales de la cristiada, está en la Universidad Nacional Autónoma de México, está en la biblioteca de ahí, están todos los documentos necesarios para estudiar ese aspecto de la época. En la UNAM tienen conservada perfectamente toda la documentación de la Junta, en ella participaron quienes fomentaron la cristiada, su participación no fue física, simplemente la dirigieron. Pero allá, en la UNAM, está recopilado ese archivo. Recogido primero, decomisado por el gobierno, y después pasado a la Universidad para que fungiera como un simple depositario de toda esa documentación. No solamente documentos concretos, no solamente la tradición oral deben ser base para el análisis, claro la tradición oral es importante, pero si se quiere llegar al fondo de este complicado asunto cristero, ahí está la documentación, para

(España), 1983, p. 42

¹⁹ Carlos Fuentes, "Viajando en un furgón de cola", en Sergio Marras, *América Latina Marca registrada*, op. cit., pp. 50-51.

llegar al fondo de este complicado asunto cristero, ahí está la documentación, para quien quiera estudiarla, en la UNAM.²⁰

El cuento que más claramente se inscribe en este marco histórico es "El día que lo dejaron solo". El relato del joven cristero, Feliciano Ruelas, que salva su vida gracias al sueño que lo obliga a dilatar la marcha.

"¡Cristo!", dijo. Y ya iba a gritar: "¡Viva Cristo Rey!", pero se contuvo. Sacó la pistola de la costalilla y se la acomodó por dentro debajo de la camisa, para sentirla cerquita de su carne. Eso le dio valor. ("La noche que lo dejaron solo", p. 128)

El grito inconfundible de los cristeros queda plasmado sin voz en este cuento, uno de los más breves de la colección, que nos dibuja en trazos firmes la figura y el destino de los cristeros de la región.

El sueño, "trepada allí donde su espalda se encorbaba" (p. 126), por la constante vigilia, y el frío, "que se le metía por debajo del gabán: 'Como si me levantaran la camisa y me manosearan el pellejo con manos heladas'" (p. 127), tan magníficamente descritos, parecen ser los mayores sufrimientos del joven. Pero el sueño y el frío son nada cuando encuentra a sus parientes ejecutados por los federales.

El narrador pertenece al bando de los cristeros, y no por ello se deja oír un discurso en favor de su causa. Sin embargo, el diálogo de los soldados es más que suficiente para caracterizarlos,

-¿Qué esperan para descolgar a éstos?

-Estamos esperando que llegue el otro. Dicen que eran tres, así que tienen que ser tres.

[...] Mi mayor dice que si no viene de hoy a mañana, acabamos con el primero que pase y así se cumplirán las órdenes. ("La noche que lo dejaron solo", p. 129)

²⁰ Juan Rulfo, "Sesión de preguntas", en Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional, op. cit., p. 68. El subrayado es nuestro.

Sergio López Mena, incluso, califica como "razonamiento satánico el del militar que desea colgar al primero que pase por el camino sólo para completar el número que pide la dimensión de la venganza".²¹

A través de ese mismo diálogo se ubica espacial y temporalmente el relato:

-¿Y por qué no salimos mejor a buscarlo? Así hasta se nos quitaría un poco lo aburrido.

-No hace falta. Tiene que venir. Todos están arredando para la sierra de Comanja a juntarse con los cristeros del **Catorce**. Éstos son ya de los últimos. Lo bueno sería dejarlos pasar para que les dieran guerra a los compañeros de los Altos.

-Eso sería lo bueno. A ver si no a resultas de eso nos enfilan también a nosotros por aquel rumbo. (pp. 129-130)

Se trata entonces, de los últimos años de lucha, de la última etapa del movimiento en que los cristeros están siempre huyendo de los posibles delatores y en busca de lograr reunirse con el contingente más resistente en los Altos de Jalisco.

Con los datos anteriores de época y personajes, y el tono que percibimos en la lectura del cuento parecería que el autor se pronuncia en favor de la causa revolucionaria religiosa, sin embargo, la mención de "los cristeros del **Catorce**" nos parece muy significativa.

Según cita Alicia Olivera Sedano, la prensa de la época reprobó unánimemente el descarrilamiento del tren de Guadalajara en un lugar situado entre Pati y Yurécuaro, el 19 de abril de 1927, en donde los cristeros cometieron "abominables excesos, tales como el ataque a los pasajeros indefensos, incluyendo mujeres y niños, así como el incendio del vehículo, habiendo dejado dentro a los muertos y a muchos heridos que por su estado no pudieron salir". Olivera Sedano dice que entre los

²¹ Sergio López Mena, *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, UNAM, México, 1993, p. 86.

que dirigieron este asalto, estaban algunos sacerdotes, jefes de grupos cristeros de los Altos, como por ejemplo, "los padres Vega, Pedroza y Angulo, unidos a Miguel Gómez Loza, comisionado de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa de Jalisco a la muerte de [Anacleto] González Flores y del cabecilla Victoriano Ramírez (a) **El Catorce**, de quien se ha afirmado que era un feroz bandolero que se había unido a los cristeros, más por conveniencia que por convicción".²²

En otros estudios sobre el movimiento cristero en los Altos de Jalisco se habla también de él: "A Victoriano Ramírez, "El Catorce", se le asignó el regimiento "Dragones de El Catorce" compuesto por 200 hombres. Este regimiento se llamó después San Miguel".²³ Y un poco más adelante se agrega: "por razones que omitimos, dada la brevedad de la exposición, fue asesinado por sus mismos compañeros de armas uno de los hombres más admirados del pueblo alteño: Victoriano Ramírez, El Catorce".²⁴

En una charla que tuvo con Joseph Sommers, Juan Rulfo dejó ver su punto de vista respecto de la lucha cristera:

La fe fanática produce precisamente la antifé, la negación de la fe. Debo hacer una advertencia. Yo procedo de una región en donde se produjo más que una revolución -la Revolución Mexicana, la conocida-, en donde se produjo asimismo la revolución cristera. En ésta los hombres combatieron unos en contra de otros sin tener fe en la causa que estaban peleando. Creían combatir por su fe, por una causa santa, pero en realidad, si se mirara con cuidado cuál era la base de su lucha, se encontraría uno que

²² EL Universal, 21 de abril de 1927, citado por Alicia Olivera Sedano, Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias, INAH, México, 1966, p. 165.

²³ José Díaz y Román Rodríguez, El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco, *op. cit.*, p. 200.

²⁴ *Ibid.*, p. 201.

esos hombres eran los más carentes de cristianismo.²⁵

Años después, Rulfo sostiene su opinión sobre el movimiento, según cuenta a Elena Poniatowska:

Yo fui anticristero, me pareció siempre una guerra tonta, tanto de un lado como de otro, del gobierno y del cielo; [la] guerra de los Cristeros se dio en Jalisco principalmente pero también en Michoacán, en Nayarit, en Zacatecas, en Colima, en Guanajuato. [...] Yo oía muchos balazos, después de algún combate entre los Federales y los Cristeros había colgados en todos los postes. Eso sí, tanto saqueaban los Federales como los Cristeros.²⁶

Si unimos la mención de **El Catorce** y la opinión de Rulfo podremos entender mejor la presencia y la mención de la cristiada en otros de sus textos, según veremos enseguida.

"La herencia de Matilde Arcángel" nos da una serie de indicios sobre las luchas que se viven que, más que en la Revolución Mexicana, nos ubican en la guerra cristera. Dice el narrador:

Quién sabe qué clase de revoltosos serían y qué andarían haciendo. Lo cierto, y esto también me lo contaron, fue que, a pocos días, pasaron también sin detenerse, tropas del gobierno. [...] Y por algunos días no se supo nada. Todo siguió igual de tranquilo. A mí me tocó llegar entonces. Venía de "abajo" donde también nada se rumoraba. Hasta que de pronto comenzó a llegar gente. "Coamileros", saben ustedes: unos fulanos que se pasan parte de su vida arrendados en las laderas de los montes, y que si

²⁵ Joseph Sommers, "Los muertos no tienen tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo)", en *La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas*, Joseph Sommers (ed.), SEP-Setentas, México, 1974, p. 21.

²⁶ Elena Poniatowska *¡Ay vida, no me mereces!* Carlos Fuentes, Rosario Castellanos, Juan Rulfo, *La literatura de la Onda*, (1a. ed., 1985), Joaquín Mortiz, México, 1986, pp. 148 y 149.

bajan a los pueblos es en procura de algo o porque algo les preocupa. Ahora los había hecho bajar el susto. Llegaron diciendo que allá en los cerros se estaba peleando desde hacía varios días. Y que por ahí venían ya unos casi de arribada. ("La herencia de Matilde Arcángel", p. 169)

Una lucha que se vive "arriba" y que los de "abajo" cuentan, bien puede ser la cristiada en los Altos de Jalisco, y sobre todo, la definición que se da de ellos, "quién sabe qué clase de revoltosos serían y qué andarían haciendo", se ajusta mejor al movimiento cristero. Así pues, en esta definición no gana mucho el bando cristero, pero en el contenido del cuento tampoco ganan los federales, pues Eurenio el grande se une a ellos para matar a su hijo en una venganza absurda e injustificada. Una lucha fratricida que para el narrador es prácticamente indiferente.

En donde la alusión a la cristiada no tiene una intención muy favorable es en "Anacleto Morones". Las mujeres preguntan a Lucas Lucatero:

-¿Desde cuándo no te confiesas?

-¡Uh!, desde hace como quince años. Desde que me iban a fusilar los cristeros. Me pusieron una carabina en la espalda y me hincaron delante del cura y dije allí hasta lo que no había hecho. Entonces me confesé hasta por adelantado. ("Anacleto Morones", pp. 180-181)

La inclusión de ese recuerdo y la manera en que Lucas Lucatero lo relata, se conjugan con el tono irónico del cuento y la aguda crítica de la religión, y de paso, al movimiento cristero. Edmond Cros ha señalado en este cuento una serie de relaciones con la cristiada y el sinarquismo, a través del análisis del personaje Anacleto Morones -a quien relaciona con el Padre Epifanio Madrigal- y de la conducta fanática de las mujeres que buscan a Lucas Lucatero. Cros dice: "On voit donc lairement, je

crois, comment une série d'allusions socio-historiques convergentes reconstruisent un discours sur le mouvement cristero et sur les déviations dogmatiques auxquelles a donné lieu une conclusion de l'affrontement armé qui a été vécue comme insatisfaisante par ses acteurs".²⁷

En *Pedro Páramo*, el Padre Rentería se une a la guerra cristera, según cuenta el *Tilcuate* a su patrón:

-Allá se ha hecho la paz. Andamos sueltos.

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

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

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

-Pero si somos irregulares. Nos consideran rebeldes.

-Entonces vete a descansar.

-¿Con el vuelo que llevo?

-Haz lo que quieras, entonces.

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

-Haz lo que quieras. (*Pedro Páramo*, p. 150)

Ciertamente, la mayoría de los historiadores señalan el movimiento cristero como una prolongación de la Revolución mexicana. En la novela, los mismos que han luchado como revolucionarios pasan a ser cristeros, y queda manifiesto en forma muy clara que persiste la ignorancia en cuanto a las causas de la lucha, "me gusta cómo gritan", es igual a "con lo que me gusta a mí la bulla". El *Tilcuate* define de esa manera -su manera- la guerra cristera y la Revolución. Aunque en el

²⁷ Cf. Edmond Cros, "Points de repère socio-historiques dans *El Llano en llamas*", *Imprévue*, núm. 2,

caso de la primera se incluye el factor de la fe, muy importante en la religiosidad popular mexicana, "uno lleva ganada la salvación".

Podríamos pensar que la actitud del *Tilcuate* era general entre los pobladores de Comala, o al menos entre los de su misma condición social; no obstante, hay uno que a pesar de pertenecer tal vez a un estrato inferior a él, deja ver una actitud muy semejante a la del narrador de "La herencia de Matilde Arcángel", Tranquilino Herrera, y también arriero de oficio:

-¿Qué, no fuiste a ver al padre Rentería?

-Fui. Pero me informaron que andaba en el cerro.

-¿En cuál cerro?

-Pos por esos andurriales. Usted sabe que andan en la revuelta.

-¿De modo que también él? Pobres de nosotros, Abundio.

-A nosotros qué nos importa eso, madre Villa. Ni nos va ni nos viene. (Pedro Páramo, pp. 153-154)

Así pues, tenemos personajes que se definen a sí mismos en relación con su postura ante esos sucesos: el padre Rentería, los tres fugitivos y el *Tilcuate* son cristeros. Pero hay otros que no tuvieron la oportunidad, o mejor dicho, no vieron en esos acontecimientos históricos la oportunidad de una identificación.

El hecho de que a Abundio Martínez y a Tranquilino Herrera no les importe la revolución ni la guerra cristera, bien puede significar que tampoco les importa la repercusión histórica que pudieron haber tenido. En sus respectivos relatos, Rulfo les ha conferido la posibilidad de dejar oír su voz para expresar, a su manera, su inconformidad con la historia.

3.2 Hacia una interpretación del contexto histórico

Mario Vargas Llosa en su reflexión sobre "la verdad de las mentiras" dice que las historias rara vez son fieles a aquello que aparentan historiar, y agrega, "por lo menos en un sentido cuantitativo: la palabra, dicha o escrita, es una realidad en sí misma que trastoca aquello que supuestamente transmite, y la memoria es tramposa, selectiva, parcial".²⁸

Años después, se mantiene en esa misma postura cuando recomienda que "conviene pisar con cuidado, pues este camino -el de la verdad y la mentira en el mundo de la ficción- está sembrado de trampas y los invitadores oasis que aparecen en el horizonte suelen ser espejismos",²⁹ porque, dice más adelante, "no es la anécdota lo que en esencia decide la verdad o la mentira de una ficción. Sino que ella sea escrita, no vivida, que esté hecha de palabras y no de experiencias concretas. Al traducirse en palabras, los hechos sufren una profunda modificación".³⁰ La verdad depende, entonces, "de su propia capacidad de persuasión, de la fuerza comunicativa de su fantasía, de la habilidad de su magia. Toda buena novela dice la verdad y toda mala novela miente. Porque "decir la verdad" para una novela significa hacer vivir al lector una ilusión y "mentir" ser incapaz de lograr esa superchería".³¹

Así pues, se trata del problema ambivalente de la verdad en dos planos, la realidad y la ficción, que nos invita a confrontar las dos caras de una realidad en el contexto de las obras de Rulfo.

²⁸ Mario Vargas Llosa, "Las mentiras verdaderas", en *La señorita de Tacna*, (1a. ed., 1981), Seix Barral, México, 1983, p. 10.

²⁹ Mario Vargas Llosa, "La verdad de las mentiras", en *La verdad de las mentiras*, (1a. ed., 1990), Seix Barral, México, 1992, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

3.2.1 La "verdad" en la realidad histórica

En el discurso rulfiano se entrelazan hechos y circunstancias históricos al igual que lugares y costumbres que son posibles de identificar inclusive hoy en día en Jalisco.

El potrero de Media Luna se ubica en un lugar específico de los Altos de Jalisco,³² y el cerro de la Media Luna, al poniente de Ciudad Guzmán. El Llano Grande se encuentra al sur de San Gabriel; Zapotlán el Grande es hoy Ciudad Guzmán, San Gabriel cambió su nombre por Venustiano Carranza en 1934, pero de nuevo lo recobró.³³ Jiquilpan, Tuxcacuesco, San Buenaventura, Ayutla, Ejutla, Zenzontla, Tolimán, San Juan de Amula, el Petacal, Zapotitlán de Vadillo, Autlán, Purificación, Mazamitla, Telcampana, Tonaya, El Grullo, Mascota, Apango, son poblados del sur de Jalisco, y la Cuesta de las Comadres se localiza en el camino que los peregrinos hacen a pie al santuario de la Virgen de Talpa.³⁴

Todos los lugares a que Rulfo hace referencia se ubican en tres áreas: la sierra del Tigre, los valles de Zacoalco, Sayula y Zapotlán, y la sierra de Tapalpa. A lo largo de la historia, la zona de estos valles ha tenido un destacado papel; en primer lugar, como asiento de las comunidades indígenas prehispánicas que se desarrollaron a través de la explotación y comercialización de las salinas de la laguna de Sayula,³⁵ y después, como zona de comercialización y conexión entre Guadalajara y la costa.

³² Cf. Tomás Martínez Saldaña y Leticia Gándara Mendoza, *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, op. cit., p. 205.

³³ El decreto número 15093 del Congreso del Estado de Jalisco, con fecha del 25 de junio de 1993, autorizó el cambio de nombre al municipio y cabecera de Ciudad Venustiano Carranza por el de San Gabriel.

³⁴ Manuel Carrillo Dueñas, *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*, (1a. ed., 1961), Talpa de Allende (Jalisco), Impresos Alfé, 1982, p. 508.

³⁵ Pervivencias de las culturas autóctonas pueden encontrarse todavía en las poblaciones de

La tradición de la romería a Talpa y las fiestas de Zapotlán siguen vivas entre la población, de igual manera que persiste la situación precaria de la mayoría de los campesinos, que cada vez se ven más obligados a emigrar a las ciudades y a los Estados Unidos.

Los temblores podríamos decir que, hasta cierto punto, forman una parte importante de la historia de estas poblaciones. Desde las primeras crónicas se hace referencia a estos siniestros. El Padre Tello dice: "en el año de 1534 el bendito padre [Fray Juan de Padilla] hizo comenzar la iglesia en el Pueblo de San Pedro; acabóse [de construir] en 1535, y por un gran temblor que hubo, que arruinó la iglesia y todo el pueblo, se dividieron los moradores a diferentes partes ... La gente que salió de San Pedro pobló los pueblos que ahora se administran, que son: Teutlan, Matzatlan, Tetlapanica, Copala, Tzapotitlan, San Gabriel..."³⁶ Según cuenta la tradición, el pueblo de Amula desapareció víctima de temblores y pestes,³⁷ y años después, el 25 de marzo de 1806, en el pueblo de Tuxcacuesco, "hubo un terremoto que duró el espacio de siete minutos, y tan fuerte que se cayó el presbiterio de la Iglesia, quedando el demás cuerpo mui arruinado; también cayeron los tejados del Curato, casas reales, y de otras casas, dejando las paredes de dichas fábricas mui maltratadas [...] Fué grandísima la consternación que causó en todos los ánimos el temblor; y las ruinas, según el cómputo más moderado, apenas se repararán con 3000 [pesos], cuya cantidad, atendiendo a la cortedad del pueblo, y escasas facultades [económicas] de sus vecinos es excesiva".³⁸

La Revolución Mexicana y la rebelión cristera –ésta, de manera especial- estuvieron presentes

Zacoalco, Cuyacapán, Sayula, San Andrés Ixtlán y Tuxpan. Cf. Lourdes Celina Vázquez *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, 1993, p. 64.

³⁶ P. Tello citado por Enrique Trujillo González, *San Gabriel y su historia a través del tiempo*, Talleres Kerigma, Guadalajara, 1976, p. 131.

³⁷ *Ibid.*, p. 135.

³⁸ Crónica de Tuxcacuesco citada en *ibid.*, p. 166.

en el estado de Jalisco, al igual que la reforma agraria y el establecimiento de ejidos, según hemos revisado en apartados anteriores.

El proyecto de modernización lleva las industrias locales a una competencia desventajosa y a su posterior quiebra. Además, la inserción de México –y de la región- en un nuevo modelo económico internacional estuvo en franco antagonismo con el desarrollo de las industrias locales. A partir de este momento se puede decir que "la economía nacional se inserta, de manera centralizada, en los patrones internacionales en condiciones totalmente desventajosas para las diferentes regiones, lo que puede considerarse como una de las causas del desarrollo polarizado de nuestro país".³⁹

El campesino mexicano, afirma López Mena, "no había nacido para el bandidaje, ni tenía por qué ser la encarnación de la miseria. Una larga historia de abandono y de explotación lo obligaron a reducirse a condiciones infrahumanas. En 1944, las carencias de los hombres del campo desembocaron en situaciones conflictivas que evidenciaron la desviación política de los derroteros que la Revolución había buscado".⁴⁰

Durante la década de los cuarenta cambia la fisonomía regional. Se crean los ingenios de Amatitán y Tamazula en los valles norte y oriental de Ciudad Guzmán. El primero de ellos, impulsado con capital tapatío, cierra en 1950, mientras que el segundo logra mantenerse gracias a nuevas inversiones provenientes del Distrito Federal.⁴¹

Las identidades necesitan una reinención del pasado, dice Roger Bartra,⁴² y Rulfo sabe que "el

³⁹ Lourdes Celina Vázquez, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ Sergio López Mena, *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ Cf. Lourdes Celina Vázquez, *op. cit.*, pp. 61-63.

⁴² Martín Solares, "La invención de la identidad. Entrevista a Roger Bartra", *Renglones*, núm. 24, diciembre 1992-marzo 1993, p. 45.

peso de los antepasados aumenta con la distancia. El de los suyos, que están lejos, no lo ha descargado nunca. Se ha pasado la vida –dice Luis Harss- abriendo tumbas en busca de sus orígenes perdidos", y más adelante agrega, "se puso a recopilar anuarios de ilustraciones históricas que eran otra tentativa de juntar las pruebas ausentes del pasado".⁴³

Rulfo comprende, en los referentes históricos y geográficos de sus obras, una gama de paisajes y situaciones que compendian toda una realidad en la que se conjugan en un proceso dialéctico en el que, como dice Bartra, "la Historia se va a romper en pedazos y cada quien va a reinventar su identidad".⁴⁴

3.2.2 La "verdad" en la ficción rulfiana

Rulfo comenta a propósito de la relación entre la verdad que significa en sí la escritura y el problema de la adecuación a la realidad histórica, desde la perspectiva de sus propios "paisanos", según dice:

A mí me han criticado mucho mis paisanos que cuento mentiras, que no hago historia, o que todo lo que platico o escribo, dicen, nunca ha sucedido y así es. Para mí lo primordial es la imaginación; dentro de esos tres puntos de apoyo de que hablábamos antes, está la imaginación circulando; la imaginación es infinita, no tiene límites, y hay que romper donde se cierra el círculo; hay una puerta, puede haber una puerta de escape y por esa puerta hay que desembocar, hay que irse. Así aparece otra cosa que se llama intuición: la intuición lo lleva a uno a pensar algo que no ha sucedido, pero

⁴³ Luis Harss, *Los nuestros*, op. cit., pp. 306 y 310.

⁴⁴ Martín Solares, art. cit., p. 46.

que está sucediendo en la escritura.⁴⁵

Es cierto que prácticamente todos los lugares que cita en sus textos se pueden localizar geográficamente en la zona sur de Jalisco, sin embargo, dos lugares que por su profunda significación podríamos decir que son los más importantes de todos los mencionados en los cuentos y la novela —con excepción del Llano Grande—, Luvina y Comala, no se corresponden con su posible referente.

La Media Luna, por ejemplo, puede ser que corresponda a la misma referencia en los cuentos donde se cita, pero es importante destacar que no significa lo mismo en cada uno de ellos. En "La Cuesta de las Comadres" se habla "del cerro de la Media Luna" (p. 19), y del "camino de la Media Luna" (p. 21). Pero allí la Media Luna no parece estar tan cargada de significación como lo está en Pedro Páramo.

Según nos cuenta Fulgor Sedano, Pedro Páramo "jamás se había parado en la Media Luna, ni conocía de oídas el trabajo" (p. 47); pero se trata de una hacienda que parecía distinguirse de las demás por sus tierras. Fulgor Sedano dice:

de no haber sido porque estaba tan encariñado con la Media Luna [...] Pero le tenía aprecio a aquella tierra; a esas lomas pelonas tan trabajadas y que todavía seguían aguantando el surco, dando cada vez más de sí... La querida Media Luna... (p. 50)

Pedro Páramo establece su residencia en ella, y a ella lleva también a Susana San Juan. A la muerte de la amada, "la Media Luna estaba sola, en silencio. [...] Porque fueron días grises, tristes para la Media Luna." (p. 149).

La identificación entre el amo y la hacienda es prácticamente absoluta. La Media Luna se pone en duelo y se convierte en el último refugio de Pedro Páramo: "Pero pasaron años y años y él seguía

⁴⁵ Juan Rulfo, "El desafío de la creación", *Revista de la Universidad de México*, núms. 2-3, 1980, p. 16.

vivo, siempre allí, como un espantapájaros frente a las tierras de la Media Luna” (pp. 104). De tal manera que cuando Abundio dice: “Bueno, pues eso es la Media Luna de punta a cabo. Como quien dice, toda la tierra que se puede abarcar con la mirada. Y es de él todo ese terrenal.” (p. 11), está señalando la extensión del poder del cacique y el símbolo de la identificación tierra-hombre.

Y como la Media Luna podríamos detenernos en cada uno de los elementos que parecen tomados casi exactamente de la "realidad". Existe cierta distancia entre el grado de desarrollo del ambiente donde Rulfo sitúa sus obras y lo moderno de su visión. Esta distancia se refleja mediante una sencilla modificación del enfoque. El registro "realista" de los acontecimientos adquiere dimensiones inesperadas gracias a la atmósfera desprovista de toda realidad, por ejemplo, en textos como "Luvina" y Pedro Páramo.

Muchos críticos coinciden en señalar que la significación de la obra de Rulfo no se limita a la realidad jalisciense, sino que se hace extensiva a toda la nación, e incluso, a toda la humanidad.

Katalin Kulin señala que "la atmósfera irracional –las sombras que no encuentran reposo ni en la tumba- extiende la validez de la novela que, en vez de referirse tan sólo a un pueblo mejicano, se hace ejemplar: modelo de cierto tipo de existencia humana".⁴⁶ En este sentido, dice Lucila Inés Mena, "Comala tiene su propia historia, la que, por supuesto, puede ser objeto de varias interpretaciones. Dentro de una concepción evolutiva de la historia, vista ésta como proceso dialéctico".⁴⁷ Y es por ello que Costa Ros señala que el análisis de la geografía de Pedro Páramo "tampoco contribuye a otorgarle al relato la total claridad que Rodríguez Alcalá y Ferrer Chivite pretenden".⁴⁸

⁴⁶ Katalin Kulin, "La narrativa latinoamericana en la literatura mundial", Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae, vol. 23, 1981, p. 67.

⁴⁷ Lucila Inés Mena, "Estructura narrativa y significado social de Pedro Páramo", Cuadernos Americanos, núm. 2, 1978, p. 180.

⁴⁸ Narciso Costa Ros, "El mundo novelesco de Pedro Páramo", Revista Chilena de Literatura, núm. 130

Por todo lo anterior, nos atrevemos a pensar que el sur de Jalisco es una región que se ha venido conformando históricamente, con unas fronteras que se han recorrido por el impacto de los caminos que ha tomado el desarrollo regional, la conformación del Estado-Nación en México y sus consecuencias, la vinculación con los mercados extrarregionales y el impulso del comercio internacional.

Las consecuencias de estos sucesos quedaron expresadas en el trazo de sus vías de comunicación, en el impulso y crecimiento de determinado tipo de localidades, en la conformación de importantes centros urbanos y en el consecuente aislamiento de los poblados no prioritarios desde la perspectiva del proyecto principal. Por ello, podríamos pensar que las nuevas direcciones de modernización apoyadas por el gobierno federal en coordinación con el estatal, que esas pautas que pretendían la articulación de la región en la nación basadas en los intereses centralistas del Estado, provocaron fuertes desequilibrios en el entorno regional y una crisis económica y de integración. Y todo ello, que Rulfo vivió en su momento y en su región y que supo captarlo con la sensibilidad artística que le permitió escribir *El Llano en llamas* y *Pedro Páramo*, no era privativo de Jalisco, si bien Rulfo ahí lo vivió.

No es posible la identidad de un pueblo sin memoria histórica creativa, recuperadora de los arquetipos que lo unen a sus raíces. No es posible la lucha por la liberación sin identidad, pero tampoco lo es sin la apertura hacia el futuro que da una gran utopía, entendiendo "utopía" en el sentido en que Dri lo plantea, cuando dice: "La utopía no es una mera evasión. No es un salirse de la realidad para no verla. No es un mero imposible. Es el horizonte siempre soñado, siempre visto en lontananza, el punto

11, 1978, p. 36. Costa Ros critica negativamente el estudio de Hugo Rodríguez Alcalá, *El arte de Juan Rulfo*, INBA, México, 1965, y el de Manuel Ferrer Chivite, *El laberinto de la soledad en de Juan Rulfo*, Novaro, México, 1972.

hacia el que tienden todas las energías creadoras de un pueblo, y que de esa manera se transforma en el verdadero centro dinamizador de su accionar. Nunca alcanzable o agotada en plenitud, pues allí terminaría la historia, siempre está presente como fermento como crítica inmanente. Es el aguijón que no permite detenerse. Es la apertura de horizontes que muestra que la liberación es posible".⁴⁹

Así pues, una situación socio histórica que se plasma en una obra literaria abierta a multiplicidad de lecturas y, por ello mismo, abierta al cambio histórico a partir del auto reconocimiento de una identidad propia. Como dijo Nicanor Parra, se trataría de "verbalizar las impresiones que yo saco del mundo de Rulfo, que son las impresiones que saco del mundo real", y ello no es una tarea fácil, según él mismo lo reconoce, porque, agrega, Rulfo "ha dado un paso [...] que han consistido en poner en palabras aquello que ordinariamente se da en estado natural en nuestra experiencia diaria. Ahora yo veo que la gran mayoría de los críticos que comentan la obra de Rulfo son incapaces de traducir a una jerga racional o a términos ideológicos cuáles son los componentes de esta posible identidad, cuál es la diferencia".⁵⁰

Rulfo dice que debemos tener cuidado de atender a la intuición y a la imaginación para poder descubrir "lo que está sucediendo en la escritura", que en sí misma constituye su propia verdad. Lo importante es el descubrimiento que trasciende, descubrir la soledad: "El pueblo donde yo descubrí la soledad, porque todos se van de braceros, -dice Rulfo- se llama Tuxcacuesco, pero puede ser Tuxcacuesco o puede ser otro. Mira, antes de escribir Pedro Páramo tenía la idea, la forma, el estilo,

⁴⁹ Rubén R. Dri, "América Latina: identidad, memoria histórica y utopía", en Nuestra América frente al V centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992), Heinz Dieterich Steffan (coord.), Joaquín Mortiz, México, 1989, p. 59.

⁵⁰ Nicanor Parra, "Materiales de demolición", en Sergio Marras, op. cit., p. 378.

pero me faltaba la ubicación y quizá inconscientemente retenía el habla de esos lugares".⁵¹ Descubrir la soledad, el amor, la vida, la muerte, que llevarán al hombre a descubrir su propio ser inmerso en una historia, en un lugar, en una realidad.

⁵¹ Juan Rulfo en Fernando Benítez, "Conversaciones con Juan Rulfo", *México Indígena*, núm. extraordinario, 1986, p. 49.

Capítulo IV. La identidad y la cuestión social en la obra de Juan Rulfo

La identidad social no está por encima de los individuos, sino que resulta del modo en que se relacionan entre sí dentro de un grupo social. La identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones que muchas veces -tratándose de una nación, y es especial, un país como México- se resisten a fundirse en un modelo único de identidad.

En los años cuarenta y cincuenta, en que se abordó este problema con mayor profusión, se propusieron varios modelos de dichas relaciones y representaciones, que más o menos han perdurado según la calidad de la propuesta. No obstante, la idea que ha sobrevivido es la que reconoce la existencia de una pluralidad cultural.

Incluso, en la década anterior, aparecen ya las ideas de Manuel Gamio sobre esa cuestión. Gamio habla, en 1935, de que "la gran masa formada por la población campesina de cultura mixta es la columna vertebral de la nación, pues probablemente comprende el setenta o el ochenta por ciento de la población total". Ese sector social "es también el crisol gigantesco en donde convergen y se funden los elementos sociales indígenas y europeos para generar la raza mestiza que es la raza mexicana del porvenir", y, por último, agrega que "es un magno laboratorio social en el que se confunden, sobreponen y substituyen las características de la vieja cultura aborígen y las de la cultura moderna". Manuel Gamio concluye diciendo que se trata "de uno de los problemas más urgentes, más trascendentales y de más difícil carácter con que tiene que enfrentarse el gobierno".¹

¹ Manuel Gamio, Hacia un mexicano nuevo, op.cit., p. 132. Subrayado nuestro.

Juan Rulfo, en los últimos años de su vida, reflexiona nuevamente –tal vez nunca dejó de hacerlo- sobre ese punto. En su artículo "México y los mexicanos" encontramos una visión del problema que comprende un periodo que va desde el momento en que comienza a publicar -años cuarenta- hasta la fecha de este discurso, en el año de 1984, motivado por la crisis que vive el país. En la revisión que hace de la inquietud por la definición de la identidad "hace treinta y cinco años", señala:

El problema de la identidad mexicana se creyó resuelto en aquella época gracias a la teoría del mestizaje: México era la equilibrada fusión entre las grandes diferencias étnicas, económicas, sociales, regionales quedaban resueltas en el crisol del mestizaje.²

Podemos revisar someramente, por ejemplo, la definición que Bernardo Beröend, sacerdote jesuita radicado en México, propone de la identidad nacional, en su libro La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe, de 1931. Beröend da por hecho que, en ese momento, la nacionalidad mexicana existe en forma bien definida, formando "una agrupación moral de individuos, municipios y provincias; de pequeñas patrias yuxtapuestas y aun de razas diferentes, que ahora viven unidas con inquebrantables lazos de solidaridad para trabajar y desarrollarse juntas en el orden físico, intelectual y moral; con una misma legislación, con unas mismas instituciones para realizar unos mismos fines políticos y satisfacer a unas mismas necesidades económicas y sociales; y todo esto, dentro de un territorio circunscrito con límites fijos, juntándose sus varios elementos en un solo cuerpo social, con una alma común, que le da unidad, a la vez que personalidad bien caracterizada."³

Aunque reconoce la diversidad étnica, cultural y social de México, Beröend la funde bajo el

² Juan Rulfo, "México y los mexicanos", en Juan Rulfo. Toda la obra, op. cit., p. 400. Se trata del prólogo al texto sobre México que se encuentra en el Anuario Nuestro Mundo, 1985-1986, editado por EFE y Espasa-Calpe.

³ Bernardo Bergöend, S. J., La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe, (1a. ed. 1931), Jus, México, 1968, p. 5. El subrayado es nuestro.

ideal de "un solo cuerpo social" con "una alma común", que viven en armonía gracias a la vigencia de "una misma legislación", a través de "unas mismas instituciones", que responden a las "mismas necesidades económicas y sociales", todo ello circunscrito en la unidad territorial del país. La definición es demasiado idealista así como la afirmación de que México, en 1931, es ya una nación con una identidad única.

La propuesta del mestizaje, entonces, no es una solución muy convincente, pues como Rulfo dice: "Hoy sabemos que el mestizaje fue una estrategia criolla para unificar lo disperso, afirmar su dominio, llenar el vacío de poder dejado por los españoles."⁴ Rulfo plantea aquí el problema de la multiplicidad étnica y cultural de México. Señala que, en 1984, México es un país donde viven igualmente "una minoría que se ve a sí misma como criolla", y que "es más norteamericanizada que europeizada" juntamente con "inmensas mayorías predominantemente indígenas que, cuatro siglos después, aún sufren la derrota de 1521". Indígenas, que como señala, han abandonado sus lugares de origen y se encuentran en "a toda hora en las calles de las ciudades".⁵

Juan Rulfo debate la idea de la fusión de las identidades étnicas y culturales en una sola y está a favor del reconocimiento de una pluralidad de identidades, según corresponde a la realidad mexicana. Más o menos en los mismos años en que Rulfo hace pública su opinión sobre el mestizaje, Roger Bartra dice que la propia noción de mestizaje "es terriblemente ideológica; es, a mi juicio -agrega Bartra- un abuso de viejas y superadas ideas biológicas que son trasladadas al terreno de la política y de la cultura con el fin de justificar diversas formas de opresión y de dominación".⁶

⁴ Juan Rulfo, "México y los mexicanos", art. cit. p. 400.

⁵ *Ibid.*, p. 401.

⁶ Saúl Millán, "Un sujeto para la identidad nacional. Entrevista a Roger Bartra", *México indígena*, núm. 23, 1988, pp. 10-15, p. 11.

Roger Bartra dice que el mestizaje es una noción ideológica porque es una manera de simplificar los procesos de transculturación, aculturación, de conquista o de sincretismo en una sola noción unitaria de mestizaje, es una necesidad de la sociedad moderna -Rulfo dice que es una 'necesidad' de los criollos- para establecer esta unificación del sujeto nacional de la que habla. La idea del mestizaje es la noción que está oculta tras del unimismamiento del sujeto. Gracias a la supuesta unificación de las culturas y de las razas, se va creando una pasta que la sociedad moderna es capaz de amasar.⁷ Bartra concluye que "la cultura oficial se apropia del pasado indígena porque necesita construir el mito del mestizaje. Sin indígenas aportando los ingredientes básicos de una cultura distinta a la europea, no existiría dicha noción, y se resquebrajaría la idea nacionalista".⁸

La orientación unívoca de la identidad o la intención de unificar las identidades ha propiciado que los grupos que no se han integrado a la llamada unidad mexicana mestiza se mantengan al margen de la sociedad por razones de su propia identidad étnica. Rulfo reclama para esos grupos un lugar en la sociedad y en la historia:

Estas voces no pueden ser desoídas a la hora en que intentamos, y necesitamos, forjar una comunidad de naciones hispánicas. No podemos volver a las culturas precolombinas ni ignorar que somos parte del orbe español. Las naciones oprimidas por Tenochtitlan participaron en la destrucción y ruina de la gran metrópoli. Después, sus propias culturas fueron exterminadas.⁹

Finalmente, Rulfo resume en tres clases los grandes problemas nacionales:

Los específicamente mexicanos, los de Hispanoamérica y los de España. Nos salvamos

⁷ Ibid., p. 12.

⁸ Ibid., pp. 13-14.

⁹ Ibid., pp. 400-401.

juntos o nos hundimos separados. Una verdadera comunidad sólo podrá construirse basada en el respeto a las diferencias, pero sobre todo basada en la justicia: el fin del hambre, la opresión y el desprecio que las mayorías mexicanas han sufrido durante cuatro siglos.¹⁰

El concepto de identidad agrupa diversas experiencias significativas, como son la referente a la conservación o reproducción que es la que garantiza la permanencia; la referente a la diferenciación —que puede incluir el conflicto como parte del contraste—, y la que se puede señalar como identificación. Estas experiencias se constituyen a partir de las prácticas sociales en las que se insertan los sujetos. El análisis antropológico de ellas "requiere precisar los mecanismos sociales que permiten la permanencia de un grupo (reproducción); los procesos colectivos que recrean la distinción (de clase, de etnia, de grupo, etc.), y las prácticas culturales que permiten la identificación",¹¹

En el caso del análisis literario, se requiere de la revisión de esos mismos aspectos —mecanismos sociales, procesos colectivos distintivos, prácticas culturales— dentro de la dinámica textual, de tal manera que nos permita distinguir cuáles se representan directa o indirectamente y la manera en que inciden en la significación estructural y semántica del texto.

¹⁰ Ibid., pp. 401-402.

¹¹ José Carlos Aguado y María Ana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", *Alteridades*, núm. 2, 1991, p. 32.

4.1 Integración social a partir de la diversidad cultural

"Mexicano" es una definición civil, dice Juan Rulfo, "abarca lo mismo a quien posee, gracias a su única lengua, el castellano, todas las riquezas culturales del mundo, que al campesino que abandona el campo destruido por la corrupción y la erosión, los caciques y la sequía, y busca un trabajo que no hallará en las grandes ciudades: México, Guadalajara, Monterrey".¹²

Rulfo señala que los problemas de identidad, en México, comienzan en ese punto, "vistos desde Europa existen nada más 'los indios'. Vistos desde dentro los aborígenes se saben tan distintos entre sí como pueden serlo noruegos y húngaros que, sin embargo, reciben la denominación común de 'europeos'. Los indios de México hablan lenguas (no 'dialectos') tan diferentes entre sí como el italiano y el polaco".¹³

No obstante la conciencia que Juan Rulfo tenía sobre este hecho, no planteó el problema de la identidad desde los grupos indígenas en su obra literaria, pero no por ello los dejó de lado, según veremos enseguida.

4.1.1 El cerro del Petacal, centro del Llano Grande

La zona geoeconómica del centro occidente del país está compuesta, según Angel Bassols Batalla, por once regiones, una de las cuales es los Altos de Jalisco, y otra, los valles del sur de Jalisco, juntamente con Ciudad Guzmán.¹⁴

En sociedades con escasa división del trabajo y diferenciación social, como la de los Altos de

¹² Juan Rulfo, "México y los mexicanos", art. cit., p. 401.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Cf. Angel Bassols Batalla, *Recursos Naturales, Nuestro Tiempo*, México, 1974.

En sociedades con escasa división del trabajo y diferenciación social, como la de los Altos de Jalisco, las condiciones materiales y políticas de vida -como el color de la piel, la propiedad de la tierra- concuerdan con el sentimiento de pertenencia e identificación con esas condiciones -ser ranchero y criollo-, y por ello es posible encontrar identidades predefinidas y perfiladas.

En cambio, en sociedades diferenciadas, como las del sur de Jalisco, existen constelaciones particulares de realidades e identidades, se trata de sociedades constituidas en diferentes momentos históricos, en geografías diferenciadas, compuestas sobre la base del mercado y con una cierta relatividad de los mundos representados, que en su conjunto conforman una manera de ser y sentirse parte de un nosotros.¹⁵

En esta última región se localiza la sierra de Tapalpa, que constituye la extensión boscosa más importante del territorio. Es una extensión de la Sierra Madre Occidental, que corre a lo largo de México. En ella se ha ubicado un importante número de poblados a lo largo de la historia, entre ellos, dos comunidades indígenas destacadas a nivel regional: Atacco y Jiquilpan; la primera, en la parte central de la sierra de Tapalpa, y la segunda, al sur de la misma sierra y vecina de la ciudad criolla de San Gabriel.¹⁶

En la parte sur occidental de Jalisco se encuentra el Llano Grande. El paisaje, los mitos, los rostros y la resequedad de la tierra son universalmente conocidos gracias a Pedro Páramo y El Llano en llamas, cuya inspiración nace del conocimiento y la convivencia del autor con los habitantes de este lugar y su entorno ecológico.

El Llano Grande tiene como centro histórico y geográfico al cerro del Petacal, centro ceremonial de las antiguas culturas prehispánicas. Ni despojos, ni carreteras, ni sequías ni políticas

¹⁵ Cf. Lourdes Celina Vázquez, *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco*, op. cit., p. 32.

gubernamentales han logrado borrar este pasado histórico, mágico, mítico y muchas veces mudo de estos lugares inhóspitos y profundamente religiosos.¹⁷

El Petacal se levanta imponente en el centro de un amplísimo valle conocido como el Llano Grande. Este cerro solitario y misterioso es motivo de identificación del pasado indígena, y aún hoy en día, el Petacal es un misterio que condensa la manera de ser del sureño, su pasado, su origen y sus temores de desaparecer ante los embates de la civilización y el progreso.¹⁸

La magia que prevalece en torno al cerro del Petacal circunda por estos lugares en forma de leyendas, mitos y encantamientos, impregnados en la manera de pensar y de ser de sus habitantes, aun de los más jóvenes, que han salido a trabajar por temporadas a los Estados Unidos. He aquí una de las leyendas:

Cuentan que en la cima del cerro del Petacal existe una ciudad encantada a la que sólo se puede ingresar el jueves y el viernes santos. Uno sube al cerro muy de madrugada por un camino empinado y al llegar allá se encuentra una ciudad totalmente moderna, con edificios, centros comerciales, peluquerías... Viejos amigos que no se habían visto salen a recibirlo y lo llevan a conocer el lugar. Gente hay del poblado de Alista que ha llegado hasta allá y después de desaparecer un año, cuando todos lo creían muerto, regresa sin haber sentido el tiempo. La magia del antiguo centro ceremonial transforma los días en años y los arbustos en edificios. A la gente que va la pierden en una ciudad grande allá arriba, dicen. Nadie más se ha atrevido a experimentar semejante aventura, aunque fuera de los días santos el lugar aparece

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 156.

común y corrientemente como atractivo para el pastoreo.¹⁹

Es interesante notar cómo en esta leyenda se transforma el concepto temporal en el cerro del Petacal; según se cuenta, los días se hacen años y los que llegan allí pierden la noción del tiempo. La relación con la obra de Rulfo salta a la vista.

4.1.2 Interpretaciones sobre el elemento indígena en la obra de Juan Rulfo

Podemos dividir en dos grandes grupos la crítica que se ha ocupado del aspecto indígena en la obra de Juan Rulfo. Por una parte, se encuentran los críticos que han interpretado la naturaleza de algunos personajes rulfianos como indígenas, y por otra, los que encuentran manifiesta la cultura indígena como substrato en el pensamiento de los personajes.

En el primer caso se encuentran Sergio Fernández y Manuel Ferrer Chivite. Sergio Fernández, en la reseña a *El Llano en llamas*, se refiere siempre a los campesinos en términos de "indios". A todo lo largo de su artículo nos encontramos con esa denominación: "Las pasiones, el sentido de la muerte, la naturaleza, no logran perturbar el ritmo de vida del indio. [...] La vida del indígena se eterniza en el tiempo", "impreciso, miope, taciturno, es el mundo indígena que nos enseña Rulfo", "el indio vive metido en una atmósfera mítica que presupone un más allá extraño e impreciso", "hay protesta contra el rico cuando al indio se le da el llano, que bien sabemos que no es cosa que sirva", "el diálogo que el indio entabla con la naturaleza (introspección en última instancia) nos da idea de su contemplativo ser, de su tristeza", "la vista del indio, según Rulfo, está opacada; su memoria, polvorienta", "claramente se advierte que lo que Rulfo ve con penetración es que el indio está rodeado de cosas que no entiende, tal

¹⁹ *Ibid.*, p. 155.

como nosotros las interpretamos".²⁰

Años después, en otro estudio que comprende la obra de Rulfo, Sergio Fernández vuelve a decir:

en El Llano en llamas hay un mundo letárgico que cobra conciencia. Hemos dicho que nace y muere con Rulfo; que es exclusivamente en él y por él. Es como si ese estatismo indígena cobrara forma de dinamismo sólo en estos cuentos ya que, una vez cerradas sus páginas, se comprende que el indio, fuera de ellas, sigue viviendo su ancestral mutismo. No es pues el despertador de la conciencia indígena de Juan Rulfo.²¹

Por su parte, Manuel Ferrer Chivite, en el análisis comparativo de la obra de Rulfo con El laberinto de la soledad, afirma que

aun tratándose de una entidad embrionaria, en Macario pueden rastrearse algunos rasgos componentes que son constitutivos de la mexicanidad. Uno de ellos es la constante indígena que repartida por todo El Llano en llamas, para Macario adquiere formas peculiares.²²

Sergio Fernández y Manuel Ferrer no validan sus afirmaciones con citas de los textos estudiados. Desde nuestra lectura, no nos fue posible encontrar indicios que permitieran pensar que Rulfo hable de comunidades indígenas y menos aún que el protagonista de "Macario" fuera un indígena. No obstante, no queremos dejar pasar por alto el hecho de que el artículo de Sergio Fernández, de

²⁰ Cf. Sergio Fernández, "Rulfo, Juan. El Llano en llamas", Filosofía y Letras, núms. 53-54, 1954, pp. 259-269.

²¹ Sergio Fernández, Cinco escritores hispanoamericanos, UNAM, México, 1958, p. 141. El subrayado es nuestro.

²² Manuel Ferrer Chivite, El laberinto mexicano en/de Juan Rulfo, op. cit., p. 90. Subrayado nuestro.

1954, fue el primer estudio con enfoque social de los cuentos de Rulfo, el primero que intentó demostrar la manera en que Rulfo narraba desde dentro de una cosmovisión cultural.

En el segundo grupo de críticos que reflexionan sobre la cuestión indígena en la obra rulfiana, podemos citar a Sergio López Mena, quien señala:

Fundamentalmente se produjo en su obra la integración de la tradición cultural mestiza del centro y del occidente de México, criba a la vez de la sensibilidad, la lengua y la mentalidad de origen náhuatl, y del pensamiento, la expresión y la vida hispanocriolla.²³

La manera en que Rulfo integra el discurso cultural indígena, según estos críticos, se realiza a través de formas de pensamiento que revelan ciertos arquetipos míticos. Anthony Stanton es uno de los pocos estudiosos que se han ocupado de este. Stanton presenta una interpretación antropológica de *Pedro Páramo* a través de varios aspectos, entre ellos, del estudio de los arquetipos míticos que se insertan en una estructura social y que, según afirma, "deben estudiarse según las funciones que cumplen en cada cultura particular, [porque] más que hablar de una oposición excluyente entre historia y mito, entonces, prefiero hablar, como lo hacen los historiadores, de diferentes ritmos de cambio en el tiempo social".²⁴ Pone de manifiesto algunas de las representaciones típicas del pensamiento mítico-mágico-religioso de comunidades como la que se presenta en *Pedro Páramo*. Entre otras, destaca el nagualismo:

El nagualismo es una creencia muy difundida en las tradiciones culturales americanas, especialmente en Mesoamérica, y ha sido estudiado por la etnología. Aquí estamos en el terreno de la magia, donde se confunden y se borran los límites que el pensamiento

²³ Sergio López Mena, *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, op. cit., p. 79. Subrayado nuestro.

²⁴ Anthony Stanton, "Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, op. cit., p. 851.

racional impone entre lo humano y lo animal o natural; entre espíritu y materia; entre sujeto y objeto. Deseo subrayar que la magia no opera aquí como un elemento puramente formal o literario, como otra técnica novedosa para provocar efectos de sorpresa o asombro en el lector desprevenido, sino de modo más profundo, como un referente antropológico y cultural: expresa la persistencia y vitalidad de una visión del mundo colectiva que la cultura rural ha hecho suya en una mezcla sincrética de elementos occidentales, como la religión cristiana, y elementos originalmente autóctonos, como el animismo.²⁵

Este fenómeno del nagualismo se caracteriza por "la ausencia de líneas de demarcación entre el mundo humano y el mundo animal", y según señala Anthony Stanton, en *Pedro Páramo* se ejemplifica en dos momentos. Uno es el ejemplo de Bartolomé y el gato, y otro -el caso más destacado- "es el vínculo establecido y aceptado de modo natural por muchos personajes, sobre todo por Eduviges, entre Miguel Páramo y su caballo, símbolo tradicional asociado con el deseo sexual desenfrenado y también con el lado intuitivo o mágico del hombre".²⁶ Stanton hace hincapié en el hecho de que, no obstante su evidente presencia, antes que él ningún crítico se había preocupado por destacar ese elemento en la obra de Rulfo.

En este mismo grupo cabe la propuesta de Angel Rama, quien al estudiar los diversos ejemplos de vinculaciones entre culturas indígenas con distintos grados de acriollamiento y mestización, y culturas dominantes, cita la obra de Rulfo como ejemplo de "una región enquistada dentro del país, que se ha conservado apegada a sus maneras tradicionales con esa particular energía para resguardar

²⁵ *Ibid.*, p. 858. El subrayado es nuestro.

²⁶ *Idem.*

múltiples materiales que con imprecisión se designa como arcaicos".²⁷ Rama señala que "más que un hombre es entonces una sociedad entera la que en él funciona, o las demandas verdaderas aunque soterradas de una cultura".²⁸

Tenemos, pues, dos direcciones divergentes -no descartamos el hecho de que existan más- ante la obra rulfiana, pero ¿qué es lo que dice Juan Rulfo al respecto? En su charla con los alumnos de la Universidad de Venezuela, Rulfo expresó su manera de pensar sobre este punto:

El indio mexicano, como todos los indios, tiene una mentalidad muy difícil; es muy difícil entrar en su mentalidad. No, yo no tengo ningún personaje indígena ni he escrito sobre los indios jamás. Por eso los conozco mucho... He trabajado con ellos más de quince años, pero su mentalidad es muy difícil de penetrar. Le platicaba a una amiga venezolana el otro día, precisamente, que me había tocado presenciar el Día de muertos en un pueblo que se llama Tenexapa, en Chiapas, un pueblo indígena. Lo único que logré saber, lo único que se puede saber de ellos es lo que se ve, no cómo piensan. La mentalidad indígena es muy compleja y solamente siendo antropólogo ellos lo encuentran muy sencillo, pero tratándose de adivinar o de encontrar sus motivaciones es muy difícil, porque es otro mundo, sobre todo debido al sincretismo religioso que viven.²⁹

Y en otra ocasión, Rulfo confirma su postura: "Mis conocimientos sobre el pasado de los indígenas en México no han influido en nada mi creación, los personajes de mis obras son

²⁷ Angel Rama, *La novela en América Latina*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986, p. 189.

²⁸ *Ibid.*, p. 371.

²⁹ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", art. cit., p. 310. El subrayado es nuestro.

completamente de medios criollos o mestizos.³⁰

Además de las razones que Rulfo presenta, recordemos que los movimientos en busca de la mexicanidad durante la época colonial en México no nacieron de los grupos indígenas, sino entre los mestizos y los criollos; "si las etnias autóctonas y poseedoras de una identidad primordial pretendían el retorno a su antiguo sistema, el mestizo, que recién empezaba su proceso de etnogénesis, buscaba su **forma de ser**. Esta búsqueda parece que no termina aún hoy en día".³¹

4.1.3 Los "alteños" y los "abajeños" de Jalisco

En el inciso anterior señalamos el calificativo que destaca a San Gabriel como una ciudad criolla, aunque se localiza en la región sur de Jalisco. Hugo Gutiérrez Vega plantea una hipótesis que nos parece muy interesante, cuando dice que "Juan Rulfo reúne en su persona y en su palabra a las dos regiones. Nació en los Bajos, pero sus familiares venían de los Altos. Tal vez por esto en su lenguaje se engloban las dos cosmovisiones y su mesurada elocuencia combina la propensión al silencio de los alteños con la riqueza metafórica de los abajeños (estoy pensando en voz alta. Tal vez todo esto no sea más que un conjunto de especulaciones alegres)".³²

La población alteña es una población criolla pues la colonización del área se realizó con campesinos y ganaderos de origen hispánico. Los españoles radicados en los ranchos comienzan a apoderarse de las tierras de los indígenas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los conflictos

³⁰ Iván Argentiski, "Una entrevista desconocida de Juan Rulfo", trad. y nota de Rumen Stoyanov, *Plural*, núm. 189, 1987, p. 29.

³¹ Lina Odena Güemes, "En busca de la mexicanidad", en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), CONACULTA, México, 1993, p. 92.

³² Hugo Gutiérrez Vega, "Las palabras, los murmullos y el silencio", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 421-423, 1985, p. 77.

por tierras entre indígenas y criollos continúan hasta mediados del siglo XIX.³³

La estrategia de la corona española para la colonización de la región de los Altos -que era una zona de frontera con escasa población indígena estable y que presentaba el problema de controlar a la población chichimeca que se resistía a la colonización- fue poblar la región con campesinos españoles a los que se les otorgó, por mercedes reales, algunas caballerías de tierra.³⁴ He aquí uno de los motivos para que el alteño fuera hispanista y conservara a lo largo de los años su acendrado racismo.

El concepto de hidalguía es, históricamente, inseparable al de **homo hispanicus** como estilo de vida. La hidalguía que tanto defendía el emigrante español era la conciencia de una responsabilidad ética, histórica y social ante Dios y ante los hombres, y que sólo pudo darse en tales términos en el mundo hispánico en cuyo seno nació y donde ha concentrado los exponentes más fieles.

Los documentos nos informan que muchos de estirpe hidalga pasaron a sentar sus reales en la región alteña a lo largo de la colonia. La tradición de hidalguía inicial, en lugar de perderse, "continuó robusteciéndose gracias a la endogamia y al rechazo al mestizaje".³⁵

Como el resto de la Nueva España, los Altos también presentan un aumento de población española durante la segunda mitad del siglo XVIII, "debido a una segunda oleada de inmigrantes a la región de campesinos sin tierras, procedentes de las regiones más densamente pobladas de España: Asturias, Galicia, Vizcaya, a quienes se les otorgaron tierras" en diversos lugares de México.³⁶

Desde el punto de vista étnico, los Altos representaban la mayor proporción criolla de Nueva

³³ Cf. Tomás Martínez Saldaña y Leticia Gándara Mendoza, *Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco*, *op. cit.*, pp. 165-170.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 176.

³⁵ José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Los Altos de Jalisco*, CONACULTA, México, 1991, p. 186. Subrayado nuestro.

³⁶ *Ibid.*, p. 288.

Galicia y de la misma Nueva España. Esta circunstancia favoreció la acendrada afirmación de costumbres, conciencia y mentalidad hispánicas de sus pobladores.

Así pues, Jalisco está claramente dividido en dos regiones geográficas, raciales y espirituales: los altos y los bajos. A pesar de compartir pautas culturales similares y parecidos criterios de moral social, los "alteños" y los "abajeros" tienen marcadas diferencias, que parecen haber sido cultivadas con esmero para lograr el propósito de hacer patentes sus irreductibles identidades.

Los alteños se muestran orgullosos de la pureza de su sangre castellana que se manifiesta en la blancura de su piel y en lo rubio de sus cabellos. En esa región apenas si se dio el mestizaje y las familias de los colonizadores se mezclaron entre sí, exterminaron a los chichimecas y trajeron del centro del país grupos de indios más dóciles para que se hicieran cargo de los trabajos serviles.

En cambio, los abajeros muestran los marcados rasgos del mestizaje y la influencia del clima semitropical. Un juego constante de relaciones se da entre las dos zonas y conviene recordar que, a principio de este siglo y al término de la guerra cristera, muchos alteños se fueron a las tierras del sur y establecieron nuevos campos de cultivo, comercios y algunos negocios.

No deja de ser significativo el hecho de que Rulfo, si bien conocía plenamente el carácter de ambas regiones, se hubiera inclinado por la región sureña, por los abajeros, que no presenta una identidad tan homogénea como la de la región de los Altos. Rulfo escoge la pluralidad de expresiones de la cultura regional del sur de Jalisco. El narrador de "El Llano en llamas" parece confirmar nuestra propuesta: "Por ese tiempo casi todos éramos "abajeros", desde Pedro Zamora para abajo." (p. 93).

Tal vez el primer sorprendido por la semejanza de una región, aparentemente tan específica por su "fácil" ubicación geográfica-social, con tantas otras que comparten sus problemas y características, fuera el mismo Rulfo. Angel Rama compara constantemente Jalisco con la Minas Gerais de Guimaraes

Rosa, y Gustavo Farès, con la puna boliviana, con la meseta patagónica:

esa región de la meseta mexicana, seca, ilimitada, que se evoca ya en los cuentos de El Llano en llamas, como "Nos han dado la tierra" o "La Cuesta de las Comadres". Se parece a la Puna boliviana, a la meseta patagónica, al desierto del norte de Chile, a América en general, y no sólo por las características físicas, sino, además, por las condiciones sociales del latifundismo, falta de población, surgimiento de poblados miserables y abandono de los ya existentes, como los pueblos del salitre del desierto antofagastino, como las aldeas coyas del altiplano boliviano, como Comala.³⁷

4.1.4 La obra de Rulfo: encuentro de culturas

El dialogismo en su máxima expresión se manifiesta cuando cada personaje es portador de su propio mundo. Tal es la propuesta de Mijaíl Bajtín que responde a textos como los de Dostoievski y los de Rulfo, que permiten un verdadero encuentro y diálogo de instancias culturales ajenas.

Hablar de dialogismo es hablar del problema de la construcción de la imagen del otro, en donde muchas veces el otro no tiene voz. Tiene que ver con la palabra, las voces, los acentos y la representación de lo colectivo. Hablar de dialogismo es hablar de visiones del mundo que dialogan. Y en Rulfo lo podemos constatar en varios de sus cuentos.

La manera de ver el mundo de Macario entra en diálogo con la visión de su madrina, con la de Felipa y con la del lector. Y de igual manera, todos los textos de Rulfo poseen ese grado de dialogismo que no es tan fácil de lograr. Se trata de responder a la exigencia de la novela, como género, que requiere de la estratificación interna de un lenguaje nacional en dialectos sociales, hábitos de grupos,

³⁷ Gustavo Farès, "Un sentido del espacio en Pedro Páramo y en Rufino Tamayo", *Imprévue*, núm. 1, 1988, p. 29.

lenguajes genéricos, los lenguajes de las generaciones, los lenguajes de las autoridades, de los movimientos y de las modas.

El mejor ejemplo en la obra de Rulfo lo constituye *Pedro Páramo*, ese conjunto de murmullos de los lenguajes sociales que encuentra un espacio propicio en la novela, en donde el enunciado del otro, de la voz no autorizada, de la voz que tradicionalmente permanecía en silencio, comienza a sonar como un lenguaje desde el punto de vista social, "en donde la orientación de la palabra entre enunciados ajenos, se transforma en su orientación entre lenguajes socialmente ajenos en el marco de la lengua nacional misma".³⁸

Otras maneras de percibir el dialogismo, igualmente detectables en la obra de Rulfo, son el rechazo a reducir a los héroes a instrumentos de un plan autoral, la concesión de una cierta autonomía al discurso de los personajes, y el tratamiento del lenguaje como merecedor de respeto porque es el lenguaje de otros seres humanos.

Bajtín dice que el autor -el que habla- tiene su propio derecho inalienable a la obra, pero el que escucha también tiene sus derechos, como también aquellos cuyas voces son escuchadas en la palabra; antes de que el autor la encuentre tienen sus derechos -después de todo, no hay palabras que pertenezcan a alguien-. La palabra es un drama -dice Bajtín- en el cual participan tres personajes. Se representa fuera del autor y no puede ser intervenido por el autor.

Si pensamos que la identidad es un elemento que se encuentra en una relación dialéctica con la sociedad y que la identidad se forma por los procesos sociales y que una vez que se cristaliza, se mantiene, se modifica, o inclusive se reforma por medio de las relaciones sociales, veremos que los procesos involucrados tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad se determinan

³⁸ Mijaíl Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, trad. H. Kriúkova, Taurus, Madrid, 1989, p. 102.

por la estructura social.³⁹ Y en ese marco, el intercambio que permite el encuentro dialógico de los distintos lenguajes sociales es fundamental en la definición de la identidad.

En *Pedro Páramo*, Juan Rulfo nos muestra el diálogo de una realidad social consigo misma y con el lector: la vida que el pueblo de Comala soportaba antes de la Revolución; el cacique de provincia, que representa la continuidad del feudalismo y de un sistema económico y político; los hombres, que se ven a sí mismos como revolucionarios en una lucha sin sentido y a costa de sus mismas comunidades; los campesinos, que se enfrentan a las autoridades con el reclamo de lo que les pertenece; las autoridades, que ven cuestionado su poder por la visión de los de 'abajo', por la palabra de los que no tenían voz.

En la obra de Rulfo la totalidad última es dialógica. Todos los héroes principales son participantes de un diálogo, oyen todo lo que los otros opinan de ellos y contestan a todos, y el autor es tan sólo participante y organizador de este diálogo. Hay muy pocas palabras a distancia que suenan fuera del diálogo, y tienen una importancia conclusiva sólo para personajes secundarios, que, en realidad, se ubican fuera del diálogo, y que no tienen su propia palabra que cambie y enriquezca el sentido del diálogo.

Cerraremos este apartado con una reflexión de Luis Villoro que da cuenta de la identidad plural, o las identidades que se encuentran y dialogan para conformar México.

Toda cultura nacional, dice Villoro, es "el resultado de muchas convergencias y disidencias. Por una parte, en países como el nuestro, existen en realidad diversas culturas nacionales, en el territorio dominado por el Estado federal, que corresponden a las distintas etnias indígenas. Aun en el seno de la cultura mestiza dominante, se da una diversidad de variantes regionales y una multiplicidad

³⁹ Cf. Thomas Luckmann y Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1983, p. 216.

de valores y actitudes culturales conflictivas, que corresponden a clases y grupos sociales distintos".⁴⁰

4.2 Campo-ciudad, ¿conflicto o relación?

4.2.1 Campo y ciudad

Adalbert Dessau llama la atención sobre la importancia del campo y de la provincia en las tendencias literarias de la primera mitad del siglo XX en México. "Con *Esa sangre*, de Azuela, y *Al filo del agua*, de Yáñez, -dice Dessau- se agota la novela de la Revolución como fenómeno literario. No es casual que ambas obras vuelvan al tema que inició la novela de la Revolución: la vida en el estado de Jalisco. De la provincia partió la Revolución, y los campesinos constituyeron su fuerza principal".⁴¹ *Al filo del agua* cierra la serie de novelas de la Revolución, y al mismo tiempo inicia el periodo de la novela mexicana contemporánea, en el que se insertan los textos de Rulfo.

Rulfo publica *Pedro Páramo* en 1955, y tres años después aparece la gran novela de la ciudad, *La región más transparente*, de Carlos Fuentes. Aunque Rulfo también se preocupó por los problemas de la ciudad, sus mejores obras se desarrollan en el ámbito rural, y la ciudad aparece como el lugar para emigrar en busca de mejores condiciones de vida.

De 1910 a 1921 se asiste a una disminución de la población rural originada, en particular, por las difíciles condiciones y por la inseguridad en el campo.⁴² Las dificultades de comunicación y de

⁴⁰ Luis Villoro, "En torno al nacionalismo cultural", en *La cultura nacional* (Coloquio), UNAM, México, 1984, p. 30.

⁴¹ Adalbert Dessau, *La novela de la Revolución Mexicana*, trad. Juan José Utrilla, FCE, México, 1986, p. 402.

⁴² Cf. Hélène Rivière d'Arc, *Guadalajara y su región. Influencias y dificultades de una metrópoli*

transporte aislaron unas regiones de otras y durante mucho tiempo los pobladores no sabían quiénes eran ni cómo eran realmente los vecinos de al lado. Porque, además de que las condiciones orográficas del territorio eran un obstáculo para el vínculo, el poder latifundista de los caciques en cada región levantó un muro político que algunos lugares acentuó el apego patriótico al terruño y estimuló una ideología regionalista que indujo a considerar como enemigo al compatriota y al vecino.

Si para el México rural de hace algunas décadas el eje de pertenencia eran los ríos, los pueblos y los accidentes o bellezas naturales del paisaje, para los que emigran a la ciudad dejando su pueblo será otro el lugar que le dé sentido a su experiencia. Surgen nuevos escenarios para el reencuentro y el reconocimiento.

En 1940 se celebra el Primer Congreso Indigenista Interamericano, pero también entre 1940 y 1953, el 43.6 por ciento del aumento de población en las ciudades correspondió a la migración.⁴³

La creación de carreteras en los años cuarenta cumplía una doble función. En el aspecto político -asimilando las experiencias de los conflictos armados durante las revoluciones mexicana y cristera- aparecen como un nuevo intento de colonización de los poblados hasta ese momento incomunicados, facilitando las relaciones entre las instancias de gobierno y los pueblos, apagando también con ello los focos de insurrección. Y en lo económico, como condición de la creación de un mercado interno, indispensable en la conformación de los estados modernos del presente siglo.

No obstante, el lado negativo de esta estrategia de desarrollo observada a través de las vías de comunicación es el aislamiento en que quedan sometidas las poblaciones no conectadas, como es el

mexicana, (1a. ed. francesa, 1970), trad. Carlos Montemayor y Josefina Anaya, Sep-Setentas, México, 1973, p. 76.

⁴³ Cf. Javier Téllez Ortega, "La época de oro (1940-1964)", en *La Antropología en México. Panorama histórico. 2: Los hechos y los dichos (1880-1986)*, Carlos García Mora (coord.), INAH, México, 1987, pp. 291 y 293.

caso de los poblados del Llano Grande, cuyos habitantes tienen que sobrevivir en las mismas condiciones reflejadas en los cuentos de Rulfo, caminando por veredas que resultan intransitables para cualquier vehículo de motor y utilizando todavía a los animales como medio más importante de carga y transporte.

4.2.2 La ciudad respecto del campo en los textos de Rulfo

En la época en que Rulfo escribe los cuentos y la novela, muchos de los lugares en donde se desarrollan los textos, son poblaciones que no alcanzan el rango de ciudad; son pueblos, rancherías, y haciendas.

Los personajes de "Nos han dado la tierra" se dirigen a un pueblo. Los habitantes de "La Cuesta de las Comadres" se van por el rumbo de los encinos y del monte. Las hermanas de Tacha, en "Es que somos muy pobres", se van para Ayutla. Los hombres de "No oyes ladrar los perros" se dirigen a Tonaya. Los Páramo emigran a Comala. Todos estos movimientos migratorios se realizan dentro del marco rural; se busca un lugar que ofrezca lo que el propio no puede, pero sin rebasar el ámbito campestre.

En cambio, cuando se menciona alguna ciudad como destino del viaje, la emigración queda marcada de manera distinta. Pedro Zamora se va para México tras una mujer y allá encuentra la muerte. Dolores y Juan Preciado emigran a Colima y ella muere sin haber podido regresar a su pueblo, como tanto anhelaba.

Sin embargo, dos casos rompen el esquema anterior. En "El día del derrumbe", la ciudad podríamos decir que se acerca al pueblo por medio de la figura del gobernador y su gente -la residencia del gobernador es siempre la capital del estado- y el cuestionamiento de que es objeto desacraliza su

figura como autoridad al igual que la de sus acompañantes, según ya hemos señalado en un capítulo anterior.

El otro caso lo constituye "Paso del Norte", en el que la alusión a la ciudad es abiertamente negativa:

De los ranchos bajaba la gente a los pueblos; la gente de los pueblos se iba a las ciudades. En las ciudades la gente se perdía; se disolvía entre la gente. "¿No sabe ónde me darán trabajo?" "Sí vete, a Ciudad Juárez. Yo te paso por doscientos pesos. Busca a fulano de tal y dile que yo te mando. Nomás no se lo digas a nadie." "Está bien, señor, mañana se los traigo". ("Paso del Norte", p. 135)

Además, en uno de los fragmentos que perdió en la última versión publicada, se habla explícitamente de la explotación que sufren los emigrados en la ciudad de México: "Ayer descargué como una tonelada de plátanos detrás de la Mercé y me dieron lo que me comí. Resultó con que los había robado y no me pagaron nada, hasta me cusiliaron a los gendarmes."⁴⁴

Se trataría, entonces, de denunciar las condiciones de vida que los campesinos -que han dejado de serlo incluso en su mismo lugar, como es el caso del protagonista- encuentran en las ciudades, y del peligro que corre su propia identidad, ya que "la gente se perdía; se disolvía entre la gente". No obstante, éste es sólo un indicio, y no se encuentra otro más en ninguno de los textos.

Por otra parte, "Paso del Norte" es un cuento que tiene una extraña trayectoria en el conjunto de la obra de Rulfo, pues por largo tiempo estuvo fuera de la colección de *El Llano en llamas*,⁴⁵ y es de

⁴⁴ Sergio López Mena, (ed.), "Paso del Norte", en *Juan Rulfo. Toda la obra, op. cit.*, p. 124.

⁴⁵ Sergio López Mena señala que en la reimpresión de los cuentos de 1969 de Fondo de Cultura Económica se suprimió "Paso del Norte", y no regresó al volumen hasta 1980, en que en la edición corregida por Rulfo lo "reincorpora muy mutilado". Sergio López Mena, "Nota filológica preliminar", en *Juan Rulfo. Toda la obra, op. cit.*, p. XXXIII.

los pocos cuentos que Rulfo ha rechazado abiertamente:

[...] era un cuento muy malo. Yo no sentí que lo quitaran. Tenía dos pasos, dos saltos un poco difíciles de unir: el momento en que se va el hombre a buscar trabajo de bracero en los Estados Unidos y cuando regresa. Por eso es que yo no insistí en que lo volvieran a poner.⁴⁶

Pero, independientemente del inconcluso trabajo estilístico, Rulfo agrega un comentario que nos parece muy significativo y que puede iluminar una interpretación. Rulfo dice:

Me hubiera gustado poder escribir ese cuento, trabajarlo un poco más y concretarlo, sí, porque es el único cuento antiimperialista que yo tengo, ¿no? Tengo pensado escribir unas cosas así. A ver si en las próximas sí me lanzo duro contra los gringos.⁴⁷

¿Cuál será el motivo más decisivo en la estructura significativa del texto, el rechazo a la ciudad o la intención antiyanqui? La obra de Rulfo no constituye un elogio al campo ni un desprecio a la ciudad, porque la obra de Rulfo está libre del "determinismo" autoral y de los narradores-censores que dirigen la lectura del lector inexperto.

Sin embargo, respecto de la intención antiyanqui, Rulfo habla, en una entrevista, sobre los nexos entre los Estados Unidos y México:

Sí, fuimos sometidos a su poderío económico y, ciertos países nuestros, hasta al político. Pero, culturalmente, ellos jamás han podido someternos ni tampoco influirnos por la sencilla razón de que no comprenden la mentalidad latinoamericana, profundamente ajena a la anglosajona. Algo más, la cultura latinoamericana tiene

⁴⁶ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, op. cit., p. 876.

⁴⁷ *Idem*.

tras de sí muchos siglos de existencia. Nuestro pasado, tan antiguo como la propia humanidad, sigue vivo en la memoria de millones de gentes.⁴⁸

Si recordamos ahora las palabras de Dolores Preciado que se quedan vivas en el recuerdo de Juan Preciado: "...El abandono en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro" (*Pedro Páramo*, p. 27), podríamos pensar que Dolores es una más entre los oprimidos. El dueño del poder y de la riqueza -riqueza que adquirió a costa de ella misma- merece que se le cobre caro por el abuso, la explotación, el engaño, el maltrato, la desigualdad; "cóbraselo caro" puede significar la manifestación del derecho de los oprimidos.

La hermana de Dolores, Gertrudis, se quejaba de ella y su hijo por la carga económica que significaban. Cuando Dolores se ha ido, Eduviges Dyada pregunta a Pedro Páramo: "-¿Pero de qué vivirán?", y él contesta, "-Que Dios los asista." (p. 27).

Si volvemos a "Paso del Norte", podemos darnos cuenta que se destaca especialmente el hecho de cruzar la frontera -el dinero que el protagonista debe juntar, la aventura a través del río, la agresión por parte de la guardia fronteriza-, y el que el cuento se titule "Paso del Norte". La relación de conflicto se entabla mucho más con el vecino país del norte que con el problema de la ciudad.

Aunque los personajes de Rulfo, como antes señalamos, no son indígenas, nos permitimos comparar su caso de emigración a la ciudad con la de los grupos indígenas, pues, como dice Roger Bartra, "de alguna manera, uno de los elementos básicos de la definición del ser del mexicano, de la identidad nacional, es justamente el campesino y, sobre todo, el campesino indígena".⁴⁹

Marcos Matías, un indígena nahua de Acatlán, Guerrero, quien se desempeña como investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en la ciudad

⁴⁸ Iván Argentiski, "Una entrevista desconocida de Juan Rulfo", art. cit., p. 30.

de México, declara: "La ciudad no nos ha despojado de nuestra cultura, aunque vivamos en ella seguimos siendo indígenas".⁵⁰ Señala que en la ciudad han procurado conservar los principios que los integran como comunidad, y la comunidad es la que ha salvado su identidad propia; "para nosotros la identidad siempre alude a una diferenciación con respecto a la ciudad", y dice que aunque ya no hablen náhuatl los que han nacido fuera de Acatlán, eso no ha sido obstáculo, pues "la cultura rebasa la condición lingüística, hablar el castellano o vivir en la ciudad no implican la pérdida de nuestra identidad. Su matriz son la cohesión y la propia comunidad; mientras esto no se rompa, seguiremos siendo indígenas".⁵¹

Así pues, no se trata de una elección disyuntiva. El campo y la ciudad son igualmente espacios que conforman el gran territorio de cualquier nación, y sus condiciones de vida propician la diferenciación social y cultural que hace a una "cultura urbana" y a otra "cultura rural". Antes que excluirse, se complementan, desde el punto de vista de la conformación de una identidad nacional. Rulfo era consciente de ello, y no debemos olvidar que entre sus escritos se encuentran también varios que se ubican en el ámbito de la ciudad.

Sin embargo, no podemos pasar por alto el reto que significa para el habitante del medio rural, para los sujetos de la cultura campirana, enfrentar los problemas que muchas veces vienen de los centros urbanos en donde se instalan las instituciones del poder. Rulfo también era muy consciente de ello, y de que su tarea como escritor no era la de dictar sentencia alguna. El lector debe hacer su parte.

⁴⁹ Martín Solares, "La invención de la identidad. Una entrevista con Roger Bartra", art. cit., p. 41.

⁵⁰ María Celia Arzate, "Seguimos siendo indígenas. Entrevista a un migrante náhuatl", *México indígena*, núm. 22, 1988, p. 35.

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

4.3 Familia y sociedad

La familia es una institución social, no la única, pero sí una de las que tienen gran importancia, entre otras razones, porque toma al individuo antes que ninguna otra asociación, y porque juega un papel decisivo en la transmisión de la cultura. Sin embargo, como dice Claude Lévi-Strauss, "el problema de la familia no debe tratarse de modo dogmático. De hecho, es uno de los problemas más difíciles de asir en todo el campo de la organización social".⁵²

Durante la niñez, especialmente, existe en el individuo una necesidad psicológica de ligarse a los demás, sobre todo a los adultos. La naturaleza de tales lazos es muy general. El niño, por ejemplo, ama a su madre y no a uno de sus actos específicos. El adulto amado se convierte, entonces, en modelo que el niño tratará de imitar en los diferentes papeles que desempeña el adulto. El complejo que constituye la suma de las actividades que el adulto desarrolla se estructura de manera diferente según los individuos. El niño interioriza esos sistemas y sobre ellos cimienta su propia personalidad.

No obstante, aunque lo anterior fuera una constante en todos los individuos, las personalidades varían entre sí, "debido a las diversas potencialidades heredadas, y a que las experiencias de cada uno en los primeros años de vida no son comunes a todos los miembros de la sociedad".⁵³ En este proceso, la familia constituye el nexo entre la comunidad y la formación de la personalidad de cada niño, con el fin de que dicho proceso, aunque sea individual, permanezca dentro del ámbito convenido por la sociedad a la que pertenece.

La formación de la personalidad del individuo se relaciona con los mecanismos que las

⁵² Claude Lévi-Strauss, "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, (1a. ed. en inglés, 1956), trad. Mayo Antonio Sánchez, Harry L. Shapiro (comp.), FCE, México, 1980, p. 368.

⁵³ P. W. Musgrave, *Sociología de la educación*, trad. Juan Andrés Iglesias, Herder, Barcelona, 1972,

sociedades tienen para conservar su identidad en el curso del tiempo. Toda sociedad debe tener primero una regla que fije el status de los niños con respecto a sus padres. La regla más simple para ese fin y la que se adopta con más frecuencia, según señala Lévi-Strauss, es "la regla llamada generalmente de descendencia unilineal, ya sea que los hijos adquieran el mismo status del padre (descendencia patrilineal) o el de la madre (descendencia matrilineal)".⁵⁴

Trataremos de revisar de qué manera se presentan esos aspectos en los textos de Rulfo, a través de las relaciones que se establecen a nivel familiar.

4.3.1 Integración o desintegración de la familia

Podemos notar que ciertos cuentos coinciden en darnos una imagen de la situación de la familia en el momento en que se cierra el relato:

| | |
|---------------------------|---|
| "El Llano en llamas" | : la familia como oportunidad de una nueva vida |
| ----- | |
| "Es que somos muy pobres" | : la familia ante el peligro de la miseria que desintegra |
| "Paso del Norte" | : la familia desintegrada por la miseria |
| "Talpa" | : la familia desintegrada por el incesto |

En términos generales, estos cuentos representan en sus últimas líneas la situación que en otros textos se repite dentro de su discurso. Así, tenemos que la familia también se desintegra por la miseria en "Luvina"; en "Anacleto Morones" se desintegra por el incesto; y en "El hombre", la familia desaparece por la violencia.

p. 40.

⁵⁴ Claude Lévi-Strauss, "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, op. cit., p. 384.

Podemos afirmar que en los textos de Rulfo la familia está siempre desintegrada por causas que afectan más allá de su propio límite; la violencia, el abandono, la miseria, el incesto, son problemas que atañen a toda la sociedad y que la desequilibran. La violencia supone un proceso de diferenciación social o moral; el abandono y la orfandad fuerzan a una nueva distribución del trabajo, que también es factor de diferenciación social, y el incesto va en contra del propósito de "asegurar que las familias no se cerrarán y que no constituirán progresivamente otras tantas unidades autosuficientes".⁵⁵

Si pensamos en todo lo anterior en relación con el "El Llano en llamas", parece que éste es el único que ofrece una opción positiva a la familia. Revisemos el texto:

Y el muchacho se quitó el sombrero. Era igualito a mí y con algo de maldad en la mirada. Algo de eso tenía que haber sacado de su padre.

-También a él le dicen **el Pichón** -volvió a decir la mujer, aquella que ahora es mi mujer-. Pero él no es ningún bandido ni ningún asesino. Él es gente buena. Yo agaché la cabeza. ("El Llano en llamas", p. 100)

En este caso se ponen de relieve las potencialidades heredadas, para usar el término de Musgrave; sin embargo, la madre se opone a la identificación padre-hijo en términos de status social y, con ello, cuestiona una sociedad que pretendería conservar o continuar, mejor dicho, su identidad por la vía paterna, no obstante que hay una esperanza de un futuro mejor, diferente, según las palabras de la madre, lo que hace de este cuento un relato distinto.

En "Paso del Norte" se plantea una situación semejante. Cuando el hijo se enfrenta al padre luego que éste se ha negado a hacerse cargo de la nuera y los nietos, el reclamo se basa en la negación de la herencia del oficio por parte del padre:

⁵⁵ *Ibid.*, p. 379.

-No hallo qué decir, padre, hasta lo desconozco. ¿Qué me gané con que usted me criara?, puros trabajos. Nomás me trajo al mundo al averíguatelas como puedas. Ni siquiera me enseñó el oficio de cuetero, como pa que no le fuera a hacer a usted la competencia. [...] Mire usted, éste es el resultado: nos estamos muriendo de hambre. La nuera y los nietos y éste su hijo, como quien dice toda su descendencia, estamos ya por parar las patas y caernos bien muertos. Y el coraje que da es que es de hambre. ¿Y usted cree que eso es legal y justo? ("Paso del Norte", p. 132)

Por lo anterior, podemos decir que el modelo de sociedad que aparece en todos los textos responde a la necesidad de un planteamiento de una institución social que no puede mantenerse en sus mismos estatutos y principios.

Todo ello nos lleva de nuevo al hecho que antes hemos expuesto, en un capítulo anterior, respecto de la relación de Rulfo con los abajeños y los sureños. La familia en los Altos de Jalisco se define como "la unidad primaria de organización social, [...] con características de nuclear y neolocal. El patrón fundamental de tenencia de tierra es la pequeña propiedad; la familia como unidad de producción y distribución ha propiciado que los núcleos familiares se vayan formando con cierta independencia unos respecto de otros",⁵⁶ mientras que la realidad sureña no guarda esa homogeneidad, y los factores que afectan la familia en los textos rulfianos se oponen a esa identificación social y a la posibilidad de autosuficiencia familiar.

4.3.2 El problema de la paternidad

Si continuamos con la revisión del momento final de los textos, encontraremos que otro grupo finaliza representando una muy singular relación entre padre e hijo:

⁵⁶ José Díaz y Román Rodríguez, *El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco*, *op. cit.*, p. 164.

| | |
|-----------------------------------|---|
| "¡Díles que no me maten!" | : el hijo lleva a su padre, muerto, sobre un burro |
| "La herencia de Matikle Arcángel" | : el hijo lleva a su padre, muerto, sobre un caballo |
| ----- | |
| "No oyes ladrar los perros" | : el padre lleva a su hijo, muerto, sobre sus hombros |
| ----- | |
| "El día del derrumbe" | : el padre está ausente mientras el hijo nace |
| ----- | |
| Pedro Páramo | : el padre muere en manos de su hijo |

4.3.2.1 Más allá de una simple semejanza

En la crítica rulfiana se ha puesto muy de relieve la situación del hijo de Guadalupe Terreros,

-Guadalupe Terreros era mi padre. Cuando crecí y lo busqué me dijeron que estaba muerto. Es algo difícil crecer sabiendo que la cosa de donde podemos agarrarnos para enraizar está muerta. Con nosotros, eso pasó. ("¡Díles que no me maten!", p. 109)

Pero nadie ha señalado la semejanza de lo que subrayamos en ese pasaje con el que citamos a continuación:

Euremio grande tenía un rancho apodado Las Ánimas, venido a menos por muchos trastornos, aunque el mayor de todos fue el descuido. Y es que nunca quiso dejarle esa herencia al hijo que, como ya les dije, era mi ahijado. Se la bebió entera a tragos de

"bingarrote", que conseguía vendiendo pedazo tras pedazo de rancho y con el único fin de que el muchacho no encontrara cuando creciera de dónde agarrarse para vivir.

("La herencia de Matilde Arcángel", p. 162)

En los dos cuentos se trata del problema de la orfandad en varias dimensiones; una, por la muerte del padre, y otra, más cruel puesto que el padre vive, que se presenta en ambos cuentos.⁵⁷ En el caso de Justino, su padre lo ha abandonado por andar huyendo, y cuando éste requiere de su ayuda, Justino se niega: "-No. No tengo ganas de ir. Según eso, yo soy tu hijo. Y, si voy mucho con ellos, acabarán por saber quién soy y les dará por afusilarme a mí también." ("¡Díles que no me maten!", p. 101).

En la frase de Justino que hemos subrayado, se pone de manifiesto la ausencia del padre en los años en que alguien (¿la madre?) ha tenido que decirle que sí tiene un padre, aunque no lo haya tenido cerca. Sin embargo, esta orfandad de Justino, semejante a la de Euremio hijo, queda aparentemente opacada por la orfandad 'real' del hijo de don Lupe Terreros.

La metáfora de la orfandad en "¡Díles que no me maten!" se plantea como la tierra que hace falta para "enraizar", "agarrarse" a ella y crecer. En "La herencia...", la metáfora está invertida; el hombre que acaba con la tierra de donde el hijo podría "agarrarse" para vivir cuando creciera, es el mismo padre. La relación padre-tierra está explícita en ambos casos de orfandad.

Podríamos aventurar una interpretación de la relación que existe en otros cuentos entre la falta de tierra y la imposibilidad de fincarse un futuro, como es el caso de "Nos han dado la tierra" y "Luvina". El final de los dos cuentos pone de relieve a los dos hijos que llevan consigo a su padre, ya

⁵⁷ Jorge Ruffinelli había notado ya el acento más severo en "La herencia de Matilde Arcángel", y dice que "es sin duda el cuento en que el conflicto padre-hijo se presenta del modo más cruel". Jorge Ruffinelli, "La muerte del padre. Una lectura de la obra de Juan Rulfo", *Studi di Letteratura ispano-americana*, núm. 20, 1988, p. 21.

sin resentimientos. Justino lleva el cadáver de su padre con su familia para velarlo y enterrarlo. Eusebio regresa tocando su flauta, como siempre, y sosteniendo sobre la silla del caballo el cadáver de su padre.

Tal parece que una vez muerto el padre fuera posible el encuentro entre padre e hijo, sólo que esta conclusión no es válida en los términos que plantea la metáfora en el texto. ¿Quién debe morir para reconciliar al hombre con la tierra? ¿Quién debe morir para que el hombre pueda recuperar su tierra?

4.3.2.2 *La familia Páramo*

En los primeros fragmentos de la novela aparece la familia Páramo, que comprende, en ese primer momento, tres generaciones: abuelos, hijos, nietos. De la primera generación, sólo se deja oír la voz de la abuela, porque el abuelo ha muerto. La abuela intenta dar al nieto un oficio y lo envía con Rogelio como aprendiz de telegrafista, pero Pedro Páramo se niega a continuar porque no le pagan nada y porque no está dispuesto a tener la paciencia y la humildad que su abuela recomienda para aprender el oficio: "-Que se resignen otros, abuela, yo no estoy para resignaciones" (p. 29).

La generación de los abuelos emigró hacia las tierras de Comala, y el hijo de éstos, Lucas Páramo, pudo hacerse de una hacienda, de la que Fulgor Sedano era administrador. Lucas Páramo se quejaba de su hijo, es "un flojo de marca", "cuando me muera váyase buscando otro trabajo, Fulgor". Don Lucas, al ver que su hijo no se interesaba por heredar la dirección de la hacienda, intenta "mandarlo al seminario para ver si al menos eso le da para comer y mantener a su madre cuando yo les falte; pero ni a eso se decide." (p. 50).

Tanto la abuela como el padre se preocupan porque Pedro Páramo adquiera un status que le permita sostener económicamente a la familia. La preocupación de asegurar su futuro está en función de lo económico. Lucas Páramo muere y Pedro Páramo cobra su orfandad a precio de sangre a los

posibles culpables de la muerte de su padre. Contrariamente a lo que su padre suponía, Pedro Páramo asume el mando de la hacienda y gracias a sus 'habilidades' no sólo resuelve el problema de las deudas, sino que se adueña de toda la tierra de los vecinos.

En otro capítulo ya hicimos mención de que una de sus habilidades consistió en contraer matrimonio con la beneficiaria de la deuda mayor de su familia, Dolores Preciado, y de ella tiene a Juan, quien llevará el apellido Preciado y no el de su padre. Dolores Preciado y Juan Preciado constituyen una familia en sentido restringido, en donde nunca cupo Pedro Páramo, porque él mismo se excluyó.

Juan Preciado vive en la orfandad, a pesar de que su padre vive, y no es de extrañar que diga "aquel señor llamado Pedro Páramo, el marido de mi madre" (p. 7), o "mi padre, un tal Pedro Páramo" (p. 7).

Esa orfandad por abandono es característica común en todos los hijos de Pedro Páramo, como dice Abundio: "el caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo" (p. 11), y agrega este hijo de Pedro Páramo: "lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar" (p. 11).

Miguel Páramo es el único que lleva el apellido del padre y el único también que vive bajo su protección. Sin embargo, Pedro Páramo no ejerce su función paternal, cabalmente, ni siquiera con este hijo que se presenta como su reflejo. Cuando lo recibe recién nacido, se refiere a él despectivamente: "-¡Damiana! Encárgate de esa cosa. Es mi hijo." (p. 90), y cuando muere Miguel Páramo, el narrador nos dice que Pedro Páramo "no sintió dolor" (p. 88). Independientemente de la reflexión que exige la afirmación del narrador sobre la ausencia de dolor por la muerte del hijo, lo cierto es que la sucesión que Pedro Páramo niega a Juan Preciado, su hijo legítimo, y la muerte temprana de Miguel Páramo -su posible sucesor- cierra la posibilidad de que cualesquiera de los otros pudiera hacerlo.

Claude Lévi-Strauss propone un modelo ideal de familia que tendría por lo menos tres características:

- 1) Encuentra su origen en el matrimonio;
- 2) consta de esposo, esposa e hijos nacidos de su unión, aunque puede concebirse que otros parientes puedan encontrar acomodo al lado de ese grupo nuclear, y
- 3) los miembros de la familia se mantienen unidos por a) lazos legales, b) derechos y obligaciones económicos, religiosos y de otro tipo, c) una red definida de prohibiciones y privilegios sexuales, y una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos como amor, afecto, respeto, temor, etc.⁵⁸

Dolores Preciado apela a los lazos de consanguinidad y a los derechos y obligaciones del padre porque tiene confianza en que la relación familiar puede rescatarse a través del hijo: "Estoy segura de que le dará gusto conocerte" (p. 7).

Pero, desde la propuesta anterior de lo que es la familia, y desde cualquier otra, podemos afirmar que Pedro Páramo nunca llega a formar una familia. Sí contrae matrimonio, tiene un hijo de esa unión, pero tiene muchos más que nacen fuera del matrimonio; no se responsabiliza por ninguno de sus hijos -a Miguel Páramo lo confía a las manos de la servidumbre para que lo cuiden, en todos los sentidos-; y su único amor es Susana San Juan, que nunca llega a corresponderle.

Evodio Escalante habla de la disyunción padre-hijo en términos de una fórmula: "Donde el padre es, el hijo no es. Al invertirse, la fórmula queda así: Donde el hijo es, el padre no es". Y esta fórmula se presenta en dos modalidades, "una modalidad primaria o meramente espacial, definida por la ausencia de algunos de los términos, y una modalidad temporal, que consistiría en el antagonismo y

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss, "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, op. cit., pp. 368-369.

la eventual lucha a muerte de los enfrentados".⁵⁹

Así pues, esposa, amada, hijos, padre, son elementos que se encuentran en estado de disociación permanente. Pedro Páramo no sólo acaba con Comala, acaba consigo mismo y con la familia.

4.3.3 *Las relaciones madre-hijo*

Existe una fuerte afectividad entre madre e hijo; la posición que ocupa el padre se halla menos definida, puesto que el papel familiar del padre puede ser desempeñado por un padre "social", en vez del padre biológico, y esto no es privativo de la sociedad mexicana, como pudiera entenderse en El laberinto de la soledad.

La madre asume papeles muy diversos en los textos. En unos, asume el papel que el padre deja vacante, como ocurre en "El Llano en llamas", donde la madre presenta al hijo ya adolescente ante el padre que lo ve por primera vez. En "El día del derrumbe", la madre se enfrenta sola al nacimiento de su hijo, el padre dice: "yo no había sido bueno ni para llamar a la comadrona y [...] tuvo que salir del paso a como Dios le dio a entender" (p. 160). En otros, la madre se sacrifica por la vida del hijo. Matilde Arcángel muere por salvar a su hijo: "se hizo arco, dejándole un hueco al hijo como para no aplastarlo" ("La herencia de Matilde Arcángel", p. 167); el narrador dice: "parecía haber muerto contenta de no haber apachurrado a su hijo en la caída, ya que se le tralucía la alegría en los ojos" (p. 166).

"No oyes ladrar los perros" y "Acuérdate" hablan de una madre que muere en el parto. Sin

⁵⁹ Evodio Escalante, "Juan Rulfo o el parricidio como una de las bellas artes", en La intervención literaria. Crítica sobre Rulfo, Fuentes, Chumacero, Spota, González Rojo, Alebrije-Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 1988, p. 29.

embargo, en ninguno de los dos casos el hijo que nacería sobrevive, y el hecho en sí no es suficiente para dignificar la figura materna. Mientras que en el primer cuento el recuerdo de la madre es motivo de respeto:

-Todo esto que hago, no lo hago por usted. Lo hago por su difunta madre. Porque usted fue su hijo. Por eso lo hago. Porque usted fue su hijo. Por eso lo hago. [...] Es ella la que me da ánimos, no usted. ("No oyes ladrar los perros", p. 148).

En "Acuérdate" el narrador se refiere a la mujer por su apodo de la Berenjena, "porque siempre andaba metida en líos y de cada lío salía con un muchacho" (p. 140).

El caso más perfecto de identificación entre madre e hijo se da en Dolores y Juan Preciado. Juan Preciado recuerda las palabras de su madre y las imágenes de los paisajes a través de los ojos de Dolores. Su recuerdo está grabado en su corazón, en su pensamiento, en su espíritu:

Yo imaginaba ver aquello a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver. (p. 8)

Juan Preciado no alcanza a conocer el mundo de su padre por sí mismo: "es curioso, Dorotea, cómo no alcancé a ver ni el cielo", pero se conforma con la visión que ha heredado de su madre: "Al menos, quizá, debe ser el mismo que ella conoció" (p. 85). "Mi madre, -dice un poco antes- que vivió su infancia y sus mejores años en este pueblo y que ni siquiera pudo venir a morir aquí. Hasta para eso me mandó a mí en su lugar" (p. 84).

No es fácil percibir una constante en el papel materno en la obra de Rulfo. Predomina el carácter de sacrificio en favor del hijo, pero no llega a constituir una dominante respecto de la tradición

matriilineal.

4.3.4 Una visión pluridimensional

La visión que ofrecen los textos de este aspecto de la realidad social es pluridimensional. La crítica que ha querido ver en los conflictos familiares el reflejo de una realidad autobiográfica del autor sólo limita el universo significativo de la obra.

Si bien la problemática paterna parece que estuviera marcada por un solo signo, "Es que somos muy pobres" rompe con el esquema monolítico del padre desentendido de la familia o en conflicto permanente con el hijo.

Por otra parte, la imagen fratricida del hijo en "La herencia..." se opone a la ley de la comunidad de Luvina, según la cual, "los hijos se pasan la vida trabajando para los padres como ellos trabajaron para los suyos y como quién sabe cuántos atrás de ellos cumplieron con su ley" ("Luvina", pp. 121-122); una tradición que lleva a pronunciar una de las pocas frases bellas sobre la relación filial: "los viejos aguardan por ellos y por el día de la muerte, sentados en sus puertas, con los brazos caídos, movidos sólo por esa gracia que es la gratitud del hijo" ("Luvina", p. 122).

4.4 Nacionalismo e identidad nacional

La revolución de 1910 "descubre que la identidad nacional ni es idéntica ni es nacional".⁶⁰ El levantamiento popular pone en escena elementos que difícilmente se adaptaron a la estructura porfirista,

⁶⁰ Saúl Millán, "Rastros de una identidad fragmentada", *México indígena*, núm. 22, 1988, p. 25.

que ordenaba el país en un pueblo pacífico y obediente, por un lado, y en una élite científica y gobernante, por el otro. Ese juego de fracciones y personajes terminó por demostrar que la idea de nación no se había fraguado aún, y que la tesis de unidad era refutada por un territorio cuyo panorama seguía siendo un mapa de lo diverso.

La Revolución Mexicana "despertó la esperanza de regresar a las raíces culturales de los campesinos, pero esta esperanza fue más tarde traicionada por el partido en el poder, precisamente al usar un lenguaje institucional, el lenguaje creado para justificar la existencia de las instituciones que aún mantienen el poder político".⁶¹ Por su parte, el nacionalismo es "la transfiguración de las supuestas características de la identidad nacional al terreno de la ideología. Una corriente política que establece una relación estructural entre la naturaleza de la cultura y las peculiaridades del Estado. En nuestro país las expresiones oficiales del nacionalismo nos dicen: si eres mexicano, debes votar por la revolución institucionalizada. Quienes no lo hacen traicionan su naturaleza profunda, o bien no son mexicanos. El nacionalismo es, pues, una ideología que se disfraza de cultura para ocultar los resortes íntimos de la dominación".⁶²

En México reaparece, entonces, el nacionalismo del Estado moderno surgido por y con la Revolución Mexicana. El caso de este país es de mayor complejidad, ya que el nacionalismo generado por la Revolución fue asumido de manera diferente por los sectores sociales que lo adoptaron. Por un lado, se renovaron las acendradas tendencias hispanistas existentes en la sociedad, y a la vez, surgió un tipo de nacionalismo identificado con la "latinidad", al cual se adscribió un gran grupo de intelectuales.

⁶¹ Lauro Zavala, "Hacia una teoría dialógica de la liminalidad cultural: escritura contemporánea e identidad cultural en México", en *Diálogos y fronteras. El pensamiento de Bajtin en el mundo contemporáneo*, Ramón Alvarado y Lauro Zavala (comp.), Universidad Autónoma Metropolitana-Nueva Imagen, México, 1993, p. 156.

⁶² Roger Bartra, *Oficio mexicano*, Grijalbo, México, 1993. p. 36

Por otro lado, México empezaba a verse desde dentro. Se buscaba el "alma íntima"; se hurgaba y se viajaba al interior del ser nacional para descubrir su identidad. Identidad que también se descubría y revelaba "castellana y morisca, rayada de azteca", como dice la metáfora de López Velarde.

Nuestra intención de considerar en este último apartado el nacionalismo se debe a que es otro catalizador que fomenta las identidades; pero no podríamos contestar qué tipo de nacionalismo, si el auspiciado por el Estado o el popular, adquiere mayor vigor y determinación en el proceso que analizamos.

En términos generales puede decirse que el nacionalismo "es una idea-fuerza que exalta el pasado común, y lamentablemente muchas veces utiliza la concepción de la pureza racial. Esta ideología tiende a reforzar la unidad y cohesión de un grupo; también suele ocultar y borrar las diferencias económicas y sociales. A la vez, sirve para legitimar las aspiraciones autoritarias de los grupos de seguidores, especialmente de sus dirigentes".⁶³

A lo largo de una increíble variedad de formas, señala Roger Bartra, "encontramos la persistencia de una sola voluntad, la voluntad de sobrevivir en y por medio de la forma. La mirada atenta y amorosa puede percibir una continuidad que no se manifiesta ni en el estilo ni en las ideas, sino en algo más profundo: una sensibilidad. Esa voluntad de la forma no es más que la transposición de la razón de Estado al pasado mesoamericano, un pasado artístico donde la figura, la forma, revela las metamorfosis de una voluntad única".⁶⁴

Varios especialistas afirman que el nacionalismo mexicano es otro a partir de 1940. Con excepción de la burguesía, que califican cada vez más de apátrida, afirman que la población en su

⁶³ Lina Odena Güemes, "En busca de la mexicanidad", en Nuevas identidades culturales en México, op. cit., p. 95.

⁶⁴ Roger Bartra, Oficio mexicano, op. cit., p. 35.

conjunto participa de él y que nunca se vio antes un nacionalismo tan popular, pero tampoco tan sin aristas. Luis González dice que no cabe duda acerca de su carácter menos xenófobo, desconfiado e introvertido que el de los años de la Revolución, y agrega, "el nacionalismo de ahora ha podido existir sin odios vigorosos contra lo extranjero y sin animadversión contra alguna de las clases componentes de la sociedad mexicana, ni siquiera contra la burguesía. En nuevo amor a la patria es menos emotivo y más racional. Prefiere la inteligencia del ser amado y no su loa".⁶⁵

Enrique Florescano dice que "el nacionalismo centralista y uniformador que se dio en el siglo XIX, sobre todo ante las invasiones norteamericanas, la guerra con Francia y luego la Reforma, sirvió para crear la conciencia de que México, siendo regionalmente diferente y extremadamente desigual, tenía un proyecto histórico nacional". Florescano añade que en el contexto de América Latina la situación de México es especial, debido, fundamentalmente, "al reconocimiento de esa pluralidad étnica y cultural. Nuestros antecedentes históricos posibilitan la actual discusión de los distintos proyectos indígenas, regionales y nacionales, así como también la de los proyectos de los grupos urbanos marginados, las mujeres y las minorías sociales, todos los cuales, con sus demandas, enriquecen la definición del proyecto y la identidad nacionales".⁶⁶

Por su parte, Guillermo Bonfil debate la concepción de Florescano, y señala que está de acuerdo en que la discusión actual no podría darse sin la creación, en primer lugar, "del proyecto nacional criollo y, después, del proyecto de la Revolución". Pero dice que no cree que en esos proyectos quepa la diferencia; "el proyecto nacional sigue siendo uno que niega las diferencias. En consecuencia, crear un Estado, un México plural, requiere la transformación, la ruptura de ese

⁶⁵ Luis González, "De la historia nacional en México", en *La cultura nacional (Coloquio)*, UNAM, México, 1984, p. 61.

⁶⁶ "Una identidad por construir. Entrevista a Guillermo Bonfil y Enrique Florescano", México

proyecto nacional previo y la creación de uno nuevo".⁶⁷

Así pues, no es fácil, ni siquiera entre los mismos intelectuales mexicanos, el ponerse de acuerdo en una sola definición de la identidad nacional, lo cual nos lleva a pensar en la crisis que ello supone, y a decir junto con Bartra, que en México, "la identidad nacional está en un proceso serio de erosión y lo que están surgiendo son múltiples identidades, hay una multiplicación de identidades mexicanas. Ya no es posible hablar de una sola identidad".⁶⁸

En una reciente revisión del fenómeno, Luis Villoro se remonta a la década de los cincuenta para recordar que entonces les parecía que estaban "en vías de superar el carácter inauténtico, imitativo y dependiente de nuestra cultura, que con sagacidad había analizado Samuel Ramos", porque señala que "en las artes plásticas y en la arquitectura se consolidaban formas nuevas de expresión que suscitaban nuestra admiración, la historia de las ideas procedía al redescubrimiento de nuestro rico pasado cultural, el auge literario se apuntaba, y uno de los temas filosóficos en boga era la perspectiva de una filosofía mexicana original; aun en ciencias formales y naturales empezaban a formarse grupos de trabajo de alto nivel creativo". Todo ello permitía el optimismo sobre el porvenir de una cultura nacional que coincidía con la confianza en el crecimiento económico. Recuerda que en diez años, de 1940 a 1950, se había duplicado la base industrial, "el producto nacional bruto aumentaba regularmente y algunos hablaban incluso de un "milagro mexicano" que haría emprender al país, por fin, el "despegue" hacia un desarrollo irreversible".

Villoro afirma que si se compara esa situación con la actual, el contraste no puede ser mayor. En treinta años, dice, "al optimismo esperanzado ha sucedido el desencanto. [...] Al desinterés por una

indígena, núm. 22, 1988, p. 15.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁸ Martín Solares, "La invención de la identidad. Entrevista a Roger Bartra", art. cit., p. 41.

cultura que pudiera llamarse "nacional" está ligado el vacío de valores igualmente nacionales" ⁶⁹

Así pues, las definiciones oscilan entre el pesimismo y la visión optimista de una identidad nacional, y tal vez dependa mucho del lugar -ideológicamente hablando- en que se encuentren los intelectuales que opinan sobre el fenómeno.

Este apartado sólo tiene como fin no dejar de lado por completo un tema que necesariamente se enlaza con el problema de la identidad que venimos tratando. No obstante, los alcances de esta tesis no llegan a la discusión de este punto, y mucho menos a la búsqueda de una conciliación de opiniones.

Nos basta con señalar que *América*, una de las revistas en la que Juan Rulfo publicó sus primeros cuentos, "fue una publicación indoamericanista y nacionalista. Su nacionalismo cristalizó en el seguimiento de la vida sociopolítica del país y del pulso latinoamericano", afirma Sergio López Mena ⁷⁰

⁶⁹ Luis Vilbro, "En torno al nacionalismo cultural", en *La cultura nacional*, op. cit., pp. 25-26.

⁷⁰ Sergio López Mena, *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, op. cit., p. 66.

Capítulo V. Identidad y cultura en la obra de Juan Rulfo

Sí, fuimos sometidos a su poderío económico y, ciertos países nuestros, hasta en lo político. Pero culturalmente ellos [los Estados Unidos] jamás han podido sométernos ni tampoco influimos por la sencilla razón de que no comprenden la mentalidad latinoamericana profundamente ajena a la anglosajona. Algo más, la cultura latinoamericana tiene tras de sí muchos siglos de existencia. Nuestro pasado, tan antiguo como la propia humanidad, sigue vivo en la memoria de millones de gentes.

Juan Rulfo

La palabra cultura es muy usual entre sociólogos y antropólogos para señalar el conjunto de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos de una generación a otra entre los miembros de una sociedad particular. Este significado de cultura surge en el siglo XVIII, durante la Ilustración.

En los siglos anteriores, cultura significaba sólo "la formación del hombre, su mejoramiento y perfeccionamiento".¹ Esta primera definición se refería, entonces, al cultivo del alma, en un sentido más próximo a su significado etimológico, **cultura, culturae**: cultivo de la tierra. De hecho, Leo Frobenius, etnólogo alemán de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, dice que "la Cultura es la tierra que el hombre hace orgánica".² A propósito de esa cita podríamos comentar que, en efecto, toda cultura nace por la tierra como producto de las relaciones del hombre con su medio ambiente: paisaje, clima, temperaturas, estaciones. A partir de la definición primaria de cultura, han surgido innumerables

¹ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, trad. Alfredo N. Galletti, FCE, México, 1987, p. 272.

² Citado por Juan Liscano Velutini, *Vida, folklore y poesía. Las fiestas del Solsticio de Verano en el folklore de Venezuela*, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1947, p. 6.

modificaciones que pretenden expresarla y describirla en su forma más cabal.

El antropólogo E. Adamson Hoebel dice que en su sentido más pleno la cultura "es una serie de patrones integrados de conducta desarrollados a partir de los hábitos de las masas". Esta definición la deriva de señalar que los seres humanos son únicos entre todas las criaturas del reino animal por su capacidad para crear y sustentar cultura. Cada sociedad de hombres posee su propia cultura distintiva. Sin embargo, agrega, "la cultura es algo más que una colección de simples fracciones aisladas de conducta. Es la suma total integrada de rasgos de conducta aprendida que son manifestados y compartidos por los miembros de una sociedad".³ En esta definición, la cultura es un resultado total de la invención social, y debe considerarse como una herencia social, ya que se transmite por precepto a cada nueva generación.

José Pascual Buxó señala que lo que intuitiva y genéricamente llamamos cultura es todo aquello que nos hace sentirnos, primero, miembros de una comunidad, a pesar de que tal comunidad se halle socialmente descompuesta y dividida por las más radicales diferencias económicas o intelectuales; segundo, que por encima de tales diferencias, e incluso cuando éstas son aprovechadas por intereses particulares o extranacionales, sentimos y vivimos la cultura como un vasto sistema que nos permite interpretar el mundo, insertarnos satisfactoriamente en él, y como un sutil pero firme lazo que hace posible que nos reconozcamos como humanos, esto es, como herederos de la especie.⁴

Helena Beristáin, por su parte, define cultura, dentro del marco de la poética y la retórica, como el "conjunto organizado de sistemas de comunicación de gran complejidad estructural debido a que concierne a lo social. Entre tales sistemas el más importante y poderoso es la lengua, debido a que

³ E. Adamson Hoebel, "La naturaleza de la cultura", en *Hombre, cultura y sociedad*, trad. Mayo Antonio Sánchez, Harry L. Shapiro (comp.), FCE, México, 1980, p. 235.

⁴ Cf. José Pascual Buxó, "Consideraciones finales", en *La cultura nacional*, UNAM, México, 1984, p.

la sociedad sólo es posible gracias a la existencia de la lengua, y viceversa".⁵ Beristáin dice que cada cultura construye un aparato simbólico que la caracteriza conformado a partir de símbolos lingüísticos y no lingüísticos, y que el aprendizaje de una cultura convierte a un individuo en miembro de un determinado grupo humano, pues la cultura "es un generador de estructura, [que] actúa organizando estructuralmente el entorno del hombre, y determina el modo como el individuo piensa, se expresa, reacciona, se viste, se divierte, se enfrenta a problemas, construye ciudades, objetos, sistemas, herramientas, mecanismos, y determina también aquello que sabe, lo que cree, lo que hace por costumbre: religión, valores, rituales, arte, comportamiento en general."⁶ El núcleo esencial de la cultura, concluye, son las ideas tradicionales y éstas son producto de acciones que a su vez condicionan acciones futuras que modifican constantemente el ambiente en que vive el hombre.

Podríamos continuar interminablemente agregando definiciones que en la suma de sus conceptos pudieran darnos una definición más precisa de lo que es el complejo llamado cultura y que tan fácilmente parece ser identificado en cualquier grupo social humano. Monsiváis, por ejemplo, habla de "alta cultura" en oposición o complementaria a "cultura popular", y habla también de "cultura de la Revolución Mexicana".⁷ Sin embargo, con las que hemos seleccionado hasta aquí procurando obtener la variedad que significa la opinión de un antropólogo, un etnólogo, un sociólogo y un crítico de literatura, podemos formar una definición más amplia de lo que pretendemos tomar como campo de estudio para este apartado.

107.

⁵ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 2a. ed., Porrúa, México, 1988, pp. 130-131.

⁶ *Idem*.

⁷ Cf. Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México*, *op. cit.*, pp. 1375-1548.

Hablar de identidad y cultura en la obra de Rulfo será movernos en ese terreno que se abre inmenso ante nosotros de la cultura, en combinación con el terreno no menos problemático, por inasible, de la obra rulfiana.

La obra de Rulfo ha sido ejemplo de la narración del retorno a las fuentes, "al pueblito varado en la historia donde la realidad y la fantasmagoría se confunden e interpenetran, a la intimidad de su sistema cultural que articula una organización social primitiva, mitos, creencias, costumbres desprendidos de la piel de las criaturas";⁸ una obra que es capaz de despertar los sentidos a formas de contar y de imaginar privativas de la cultura propia.

Angel Rama señaló que la diferencia fundamental de Rulfo con Yáñez es "la evicción del autor y de su **background** intelectual, para asumir la visión del universo perteneciente a las formas culturales que comparten los hombres de una determinada tradición en una determinada circunstancia histórica que la trastorna".⁹

Iniciaremos este capítulo con la idea de Bajtín cuando dice que la literatura es una parte inseparable de la totalidad de una cultura y no puede ser estudiada fuera del contexto total de ella. La literatura no puede ser separada del resto de la cultura y relacionada inmediatamente -por encima de la cultura- con factores socioeconómicos y de otro tipo. Estos factores influyen en la cultura en su totalidad y sólo a través de ella y junto a ella influyen en la literatura. Por lo tanto, el proceso literario es parte inseparable del proceso cultural.¹⁰

⁸ Angel Rama, *La novela en América Latina*, Universidad Veracruzana, México, 1986, pp. 189-190.

⁹ Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 112.

5.1 Encuentro de voces y representación de lo colectivo en *Pedro Páramo*

Las obras de Juan Rulfo, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos y de toda una serie de escritores más jóvenes "constituyen sin duda una literatura alternativa escrita que se inscribe en los márgenes - abiertos hacia las culturas orales- de la cultura escriptural hegemónica".¹¹

En la escritura de Rulfo, la voz se convierte en elemento plástico con cualidades particulares que le permiten ser percibida en otros sentidos: "¡Despiértate!", vuelven a decir. La voz sacude los hombros. Hace enderezar el cuerpo. Entreabre los ojos." (p. 32); "¿No oyes? ¿No oyes cómo rechina la tierra? -No, Susana, no alcanzo a oír nada. Mi suerte no es tan grande como la tuya. -Te asombrarías. Te digo que te asombrarías de oír lo que yo oigo." (p. 139).

Pedro Páramo posee múltiples estilos que son introducidos por los mismos personajes, estilos que pertenecen a los diferentes estratos sociales del medio rural y a la tradición oral. En la organización de dicho material, los personajes son portadores de sus propios discursos, los cuales se integran al texto desde la memoria de alguno ellos.

En los estudios de la obra rulfiana se ha puesto singular atención a la estructura y significación de los personajes más destacados -Pedro Páramo, Susana San Juan, los hijos de Pedro Páramo, por ejemplo- y nosotros nos detendremos a revisar más de cerca el personaje que es protagonista de la novela, según dice Juan Rulfo: el pueblo.

Se trata de una novela en que el personaje central es el pueblo. Hay que notar que algunos críticos toman como personaje central a Pedro Páramo. En realidad es el

¹⁰ Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal*, trad. T. Bubnova, Siglo XXI, México, 1990, p. 362.

¹¹ Martín Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, Casa de las Américas, La Habana, 1990, p. 171.

pueblo. Es un pueblo muerto donde no viven más que ánimas, donde todos los personajes están muertos, y aun quien narra está muerto.¹²

Se podría pensar en Comala como un personaje colectivo y tipificado; sin embargo, los personajes que asoman en los murmullos de sus paredes y calles son personajes con caracteres individuales en su mayoría. No es posible, entonces, aceptar la afirmación de que se trata de un grupo homogéneo de campesinos y de mujeres que se resignan ante la situación que la Media Luna impone a Comala, porque así como encontramos un fragmento impersonal,

Ruidos. Voces. Rumores. Canciones lejanas.

*Mi novia me dio un pañuelo
con orillas de llorar...*

En falsete. Como si fueran mujeres las que cantaran. (p. 60)

encontramos también campesinos, como Galileo, que no están dispuestos a ceder ante las arbitrariedades del cacique (cf. pp. 57-58), o peones de la Media Luna que critican abiertamente a su patrón (cf. p. 39), y mujeres que prevén los abusos de Pedro Páramo (cf. pp. 142-143).

5.1.1 Las voces de Comala

Revisemos de qué manera se estructuran las voces que dan vida a este personaje de naturaleza oral por excelencia, el pueblo. Hemos seleccionado aquellos fragmentos que corresponden a voces individualizadas que surgen en forma directa, y dejaremos para un apartado posterior aquéllas que se oyen a través de la memoria y en el relato de Juan Preciado y Dorotea.

El narrador omnisciente introduce la primera escena contando uno de los "chismes" que

¹² Joseph Sommers, "Los muertos no tiene tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo)", en *La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas*, op. cit., p. 19.

"llegaron a la Media Luna la noche del entierro" de Miguel Páramo:

Una mujer que esperaba en las afueras del pueblo contó que había visto el caballo corriendo con las piernas dobladas como si se fuera a ir de bruces. Reconoció el alazán de Miguel Páramo. Y hasta pensó: "Ese animal se va a romper la cabeza." (p. 38)

y luego, deja paso a la charla de los hombres que "platicaban, como se platica en todas partes, antes de ir a dormir", descansando "de la larga caminata que habían hecho hasta el panteón":

-A mí me dolió mucho ese muerto -dijo Terencio Lubianes-. Todavía traigo adoloridos los hombros.

-Y a mí -dijo su hermano Ubillado-. Hasta se me agrandaron los juanetes. Con eso de que el patrón quiso que todos fuéramos de zapatos. Ni que hubiera sido día de fiesta, ¿verdad, Toribio?

-Yo qué quieren que les diga. Pienso que se murió muy a tiempo.

Al rato llegaron más chismes de Contla. Los trajo la última carreta.

-Dicen que por allá anda el ánima. Lo han visto tocando la ventana de fulanita. Igualito a él. De chaparreras y todo.

-¿Y usted cree que don Pedro, con el genio que se carga, iba a permitir que su hijo siga traficando viejas? Ya me lo imagino si lo supiera: "-Bueno -le diría-. Tú ya estás muerto. Estáte quieto en tu sepultura. Déjanos el negocio a nosotros." Y de verlo por ahí, casi me las apuesto que lo mandaría de nuevo al camposanto.

-Tienes razón, Isaías. Ese viejo no se anda con cosas. (p. 39.)

La protesta es evidente contra la autoridad de Pedro Páramo y queda manifiesto que el pueblo

sabe del poco cariño que tenía por su hijo. Se trata de gente bajo el servicio del cacique porque viven en la Media Luna y lo llaman "patrón". Son voces del pueblo, ciertamente, pero con su individualidad bien definida. Son personajes con nombres propios, hablan de lo que piensan -"pienso que"- en un estilo directo, de manera que podríamos decir que cada voz es una conciencia y la suma de ellas conforma el nivel que dialoga con la instancia que detenta el poder.

La crítica en contra del patrón va en aumento conforme avanza la plática hasta llegar a un grado tal que llegan a hablar por el patrón utilizando el estilo propio del cacique. Este rasgo es de suma importancia si consideramos que usualmente es la instancia superior la que habla por los sectores inferiores o marginados.

El hecho de que se permita a los subordinados ser portadores de la palabra ajena, y más aún ya que aquí se trata de la palabra del patrón, es un logro desde el punto de vista formal y composicional que conforma con ello un espacio de verdadero diálogo ideológico y social, en igualdad de condiciones y sin mediación alguna del narrador que introdujo la escena.

La plática finaliza con la denominación despectiva del patrón, "ese viejo", que ha resultado del consenso del grupo y que entrará en vigencia, a partir de ese momento, entre el resto de la población:

-Deja ya de correr. Se ha quedado parado en aquella esquina.

-Entonces a ninguna de las dos, ¿ya ves?

-Pero qué tal si hubiera resultado que a ti o a mí. ¿Qué tal?

-No te hagas ilusiones.

-Después de todo estuvo hasta mejor. Dicen por ahí los díceres que es él el que se encarga de conchavarle muchachas a don Pedro. De la que nos escapamos.

-¿Ah, sí? Con ese viejo no quiero tener nada qué ver.

-Mejor vámonos.

-Dices bien. Vámonos de aquí. (p. 57. Subrayado nuestro.)

Hombres y mujeres salen de su anonimato y asumen una voz que los representa a la vez como individuos y como miembros de una comunidad realmente viva por la pluralidad de mentalidades que la conforman. Así como las mujeres de la cita anterior coinciden en su forma de catalogar a Pedro Páramo, encontramos también otras que no piensan de la misma manera cuando se refieren al cacique en su relación con Susana San Juan:

-Tal vez haya muerto. Estaba muy enferma. Dicen que ya no conocía a la gente, y dizque hablaba sola. Buen castigo ha de haber soportado Pedro Páramo casándose con esa mujer.

-Pobre del señor don Pedro.

-No, Fausta. Él se lo merece. Eso y más. (p. 142)

Y no es que doña Fausta no estuviera de acuerdo con Ángeles, sino que en un primer momento no se atrevía a expresar su verdadera opinión; la sinceridad de Ángeles le permite externar lo que realmente piensa:

-Ni lo piense, Ángeles. Ni lo quiera Dios. [...] Mire usted, ya se ha vuelto a prender la luz en la ventana. Ojalá todo salga bien. Imagínese en qué pararía el trabajo que nos hemos tomado todos estos días para arreglar la iglesia y que luzca bonita ahora para la Natividad, si alguien se muere en esa casa. Con el poder que tiene don Pedro, nos desbarataría la función en un santiamén. (p. 143.)

La fuerza de los rumores, de lo que se dice por ahí, el poder de la oralidad es por demás evidente. El mismo Pedro Páramo la utilizó para apoderarse de las tierras de los pequeños propietarios:

-Yo ni me le he acercado a ese señor. La tierra sigue siendo mía.

-Eso dices tú. Pero por ahí dicen que todo es de él.

-Que me lo vengan a decir a mí.

-Mira, Galileo, yo a ti, en confianza, te aprecio. Por algo eres el marido de mi hermana. Y de que la tratas bien, ni quien lo dude. Pero a mí no me vas a negar que vendiste las tierras.

-Te digo que a nadie se las he vendido.

-Pues son de Pedro Páramo. Seguramente él así lo ha dispuesto. ¿No te ha venido a ver don Fulgor?

-No.

-Seguramente mañana lo verás venir. Y si no mañana, cualquier otro día.

-Pues me mata o se muere; pero no se saldrá con la suya.

-Requiescat in paz, amén, cuñado. Por si las dudas. (p. 58.)

Pero no todos los campesinos aceptaban resignadamente lo que el patrón disponía. En el diálogo anterior, que se oye en forma directa y, al igual que los anteriores, sin mediación alguna, encontramos dos mentalidades enfrentadas, de la misma condición social y hasta vinculados con lazos familiares que responden de manera singular ante la misma circunstancia. Galileo rehúsa dirigirse al cacique en términos de respeto, aunque el cuñado tampoco utiliza el "don" para Pedro Páramo, pero sí para "don Fulgor", Galileo evita hasta el pronunciar su nombre y se muestra dispuesto a defender hasta las últimas consecuencias lo que le pertenece, mientras que el cuñado acepta la decisión del cacique y en un tono de suave burla se despide de Galileo.

El único sector del pueblo que logra entablar diálogo con el cacique es el grupo de

revolucionarios. Pedro Páramo, con la habilidad que lo caracteriza, asume un tono sumiso, “-Patrones - les dijo cuando vio que acababan de comer-, ¿en qué más puedo servirlos?” (p. 124), y propicia el diálogo. La desorganización del grupo es evidente en lo que respecta al ideario de lucha -como de hecho ocurrió en muchos bandos durante la Revolución Mexicana-, pero desde su postura y con sus propios estilos se enfrentan al dueño de las tierras:

-Yo sé la causa -dijo el otro-. Y si quiere se la entero. Nos hemos rebelado contra el gobierno y contra ustedes porque ya estamos aburridos de soportarlos. Al gobierno por rastro y a ustedes porque no son más que unos mórdrigos bandidos y mantecosos ladrones. [...]

-Que nos dé lo que su buena intención quiera darnos.

-Éste "no le daría agua ni al gallo de la pasión". Aprovechemos que estamos aquí, para sacarle de una vez hasta el maiz que trai atorado en su cochino buche. (pp. 125 y 126)

La postura impasible del cacique deja inútiles los insultos que le dicen. Realmente, los revolucionarios se encuentran no sólo en el territorio de Pedro Páramo, sino que son sus invitados, y los términos de la entrevista también los ha establecido el dueño. Sin embargo, no deja de ser interesante que, nuevamente, no hay mediación de una instancia superior narrativa y que el que cambia de tono es el patrón y se pone al nivel del pueblo, que amenaza con destruir su autoridad. ¿El poder de la revolución? Posiblemente. Lo cierto es que los revolucionarios encuentran lugar para expresar las únicas ideas que tienen bien claras: el rechazo a la autoridad que los ha sometido por mucho tiempo y que ha abusado despojándolos de lo que les pertenece.

En todos los ejemplos anteriores la voz de los personajes llega directamente, y si hay presencia

del narrador sólo es en función de una ubicación superficial, pero nunca interviene dando juicios o encaminando hacia cierta interpretación de lo que dice.

Curiosamente, cuando un personaje funge como mediador de otras voces deja paso libre a la voz ajena, ofreciendo su propia conciencia como lugar de expresión. En este caso se encuentra el relato que corresponde a Toribio Aldrete, cuya voz hemos decidido incluir como parte del pueblo, dadas las circunstancias en que se presenta. Desde el punto de vista social, Toribio Aldrete pertenece al sector que posee tierras en mayor extensión, y en las condiciones en que se encontraba la familia Páramo a la muerte de don Lucas, podemos decir que Aldrete ocupa un estrato superior a ellos por el hecho de ser acreedor suyo. A pesar de estas circunstancias, Toribio Aldrete sólo es un obstáculo más para Pedro Páramo en su afán de poseer toda la tierra.

En la reunión que sostiene con Fulgor Sedano para -según él cree- solucionar el problema de los límites, Toribio Aldrete expresa su opinión sobre su opositor:

-Con ese papel nos vamos a limpiar usted y yo, don Fulgor, porque no va a servir para otra cosa. [...] Ahora ya sé de qué se trata y me da risa. Dizque "usufruto". Vergüenza debía darle a su patrón ser tan ignorante. [...] A usted ni quien le menoscabe lo hombre que es; pero me lleva la rejodida con ese hijo de la rechintola de su patrón. (pp. 45 y 46)

Su voz llega a través de la conciencia de Fulgor Sedano, pero los términos de la crítica se encuentran en el mismo nivel del pueblo y con un estilo que combina el de Toribio Aldrete y el propio de Fulgor Sedano.

A través de la compleja estructura que combina una multiplicidad de estilos, diversas maneras de pensar y un considerable número de motivos temáticos a través de las voces de Comala, Juan Rulfo

asume el problema que representa la tradición oral frente a la literatura escrita: la heterogeneidad cultural en el papel que ésta juega en la conformación de la identidad nacional.

En el caso de *Pedro Páramo*, ha sido calificada como novela dialógica y polifónica, en donde el lector no se encuentra con los sentimientos o la visión de la realidad del autor, sino con "las visiones del mundo contrastadas y diversas de los personajes, que se configuran en una red de signos y de símbolos que engloba funciones diversas".¹³

5.1.2 El trabajo de Juan Rulfo con el léxico

De la revisión anterior sobre los estilos de las voces surge la necesidad de detenerse en la elaboración léxica del texto, que, según lo ha demostrado ampliamente la crítica, rebasa la modestia del autor cuando dice: "Los personajes de mi infancia son modestos, la forma en que se expresan es una forma sencilla, por eso, tal vez, el vocabulario que yo he empleado al escribir sea tan pobre, de gente quizás hasta simple".¹⁴

Sergio López Mena señala que "al sustituir una palabra por otra, Rulfo elegía la más densa, la que estuviera más cargada de significado, siempre y cuando correspondiera al habla del personaje o de la región".¹⁵ Y ciertamente, sus personajes nunca utilizan un léxico que no sea el que les pertenece. Pero, "cuidémonos de tomar esta idea demasiado al pie de la letra. Porque si bien se ve, lo que Rulfo hace es elaborar ese lenguaje humilde hasta darle categoría estética. Y una prueba de ello es que, en su vocabulario, encontraremos pocas palabras que no sean producto de esa esmerada intención

¹³ Américo Ferrari, "Decurso narrativo y niveles de significación en *Pedro Páramo*", en *Crítica semiológica de textos literarios hispánicos*, Miguel Angel Garrido Gallardo (ed.), CSIC, Madrid, 1983, p. 801.

¹⁴ Manuel Osorio, "Juan Rulfo, reflexiones en París", *Plural*, núm. 220, 1990, p. 5.

¹⁵ Sergio López Mena, "Nota filológica preliminar", en *Toda la Obra*, *op. cit.*, p. XXXIV.

artística".¹⁶

A propósito de la última afirmación, queremos citar las conclusiones del estudio lexicológico elaborado por José G. Moreno de Alba, en donde el crítico señala que en las obras de Rulfo aparecen ochenta y un indigenismos y de ellos, más de la mitad (cuarenta y uno) no se registran en el Diccionario de la Real Academia Española, además de que casi todos, con muy pocas excepciones, son nahuatlismos o voces indígenas de uso predominantemente mexicano.

Moreno de Alba señala que entre los indigenismos que usa Rulfo sobresalen los que designan árboles o plantas, esto es, el mundo de la flora en general: huamúchil, huizache, hizapol, tejocote, tepemezquite, zacate; así como los vocablos que hacen alusión a la fauna: ajolote, coyote, chachalaca, chapulín, guajolote, tecolote, totochilo, zanate; sin que falten vocablos que se refieren a utensilios, como comal, guango o nixtenco.

Desde el punto de vista léxico, Moreno de Alba dice que Rulfo debe ser considerado entre los autores que hacen uso de un vocabulario regional que incluye un buen número tanto de indigenismos como de vocablos de origen hispánico que hoy poco o nada se usan en la Península Ibérica y en alguna medida siguen vivos sólo en áreas americanas. Asimismo, señala que es evidente que Rulfo, muy conscientemente, utiliza en abundancia voces que pueden calificarse no precisamente como americanismos y ni siquiera como mexicanismos, sino que se trata de vocablos que sólo tienen vitalidad en una pequeña zona del estado mexicano de Jalisco.¹⁷

Así pues, Rulfo consigue elevar al rango artístico el habla de sectores que por sí mismos no

¹⁶ Enrique Pupo-Walker, "Rasgos del lenguaje y estructuras en *Pedro Páramo*", *Papeles de Son Armadans*, núm. 170, 1970, p. 128.

¹⁷ José G. Moreno de Alba, "Notas al léxico de Juan Rulfo", en *Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica*, Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy (eds.), El Colegio de México, México, 1990, pp. 394 y 400.

tendrían la posibilidad de lograrlo, y a través del lenguaje, la cultura que representan. La cultura oral popular contenida en el material lingüístico colectivo de la obra pone de manifiesto la estratificación de los dialectos sociales en el interior de la lengua nacional mexicana. Pero esa estratificación no se plantea a partir de una unidad mayor que supondría la normatividad escrita y por lo tanto una dirección cultural basada en la unidad cultural y social. De esta manera, Rulfo pone en tela de juicio la nación y los proyectos de cultura y progreso posteriores a la Revolución, o por lo menos, deja entrever la dificultad de incorporar ciertos sectores sociales a la vida nacional.¹⁸

5.2 Encuentro de voces desde la perspectiva individual de los personajes de Pedro Páramo

La pluralidad de lenguajes del medio social que yace en el interior de Pedro Páramo asoma a partir del discurso de los personajes como una iluminación en términos de un debate y confrontación de ideas que definen el estilo de la novela. El diálogo de lenguajes que se produce en la conciencia de algunos personajes -Juan Preciado y Dorotea, especialmente- permite afirmar que el estilo total del texto se define a partir del encuentro de las múltiples formas del lenguaje social que provienen de la cultura oral.

5.2.1 La conformación de la individualidad

Juan Rulfo presenta la historia de un pueblo que se construye a través de las voces independientes de sus pobladores. La forma del personaje adquiere un significado individual gracias a una serie de elementos, entre los que podemos citar:

¹⁸ Cf. Miryam Torres Aparicio, La estructura carnavalesca de La Feria, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1991.

- a) Los nombres que portan. La mayoría de los personajes tienen un nombre propio, inclusive los del pueblo -Terencio Lubianes, Ubillado Lubianes e Isaías; doña Fausta y Ángeles; Galileo y su cuñado-, y cuando estos nombres parecen corresponder a un símbolo es en función de su misma caracterización.
- b) El personaje parece condicionar su entorno y es el centro de su historia. Los motivos argumentales evolucionan a partir de ellos y sus actos están sometidos a diversos tipos de valoración.
- c) El anonimato se rompe. Gracias a ciertas formas biográficas, especialmente en Juan Preciado, Pedro Páramo, Dolores Preciado, Susana San Juan y Dorotea.
- d) Aunque las voces movilizan el mismo material lingüístico, se puede percibir un perfil psicológico que las individualiza, a pesar de estar en un plano de igualdad en cuanto al habla y a la carga cultural.
- e) El trabajo de estructuración de los narradores explica el desarrollo de los conflictos que se tematizan en el texto. Se trata, entonces, de un coro de voces individualizadas pero que se unen en un concierto de ideas que responden a la cultura propia.

5.2.2 La importancia del nombre

Gabriel García Márquez señala que uno de los problemas esenciales en la adaptación al cine de *Pedro Páramo* es el de los nombres. Por subjetivo que se crea, dice el autor colombiano, "todo nombre se parece de algún modo a quien lo lleva, y eso es mucho más notable en la ficción que en la vida real. Juan Rulfo ha dicho, o se lo han hecho decir, que compone los nombres de sus personajes leyendo lápidas de tumbas en los cementerios de Jalisco. Lo único que se puede decir a ciencia cierta es que no

hay nombres propios más propios que los de la gente de sus libros".¹⁹

Rulfo no estaba seguro del nombre que iba a llevar su novela, señala Sergio López Mena, y nos cuenta la historia del nombre:

en marzo de 1954 había aparecido en Las Letras Patrias, revista que dirigía Andrés Henestrosa, un fragmento de la novela de Rulfo, cuyo título se decía que era Una estrella junto a la luna. Las Letras Patrias incluyó las dos primeras secuencias de la novela y las tituló "Un cuento". Ese mismo año, en el mes de junio, la Revista de la Universidad de México dio a conocer otro fragmento de la novela con el rubro "Fragmento de la novela Los murmullos", y una pequeña revista que dirigía Carlos Ramos Gutiérrez, Dintel, publicó en su número de septiembre de 1954 la parte final de la obra, bajo el título "Comala", y con la nota "Fragmento de la novela en preparación titulada Los murmullos".²⁰

Finalmente, la novela no llevaría ninguno de los nombres antes propuestos y saldría bajo el título de Pedro Páramo.

Los nombres son para Juan Rulfo elementos portadores de historia. Al hablar de la historia prehispánica del occidente de México, se refirió varias veces a la cuestión de los topónimos nahuas:

Quizá por esto se comprueba que los nombres sean de origen náhuatl, sí, los nombres de Colima y Jalisco, y ninguno tenga nombre tarasco, a pesar de su vecindad. [...]

El resto de los nombres, tanto de Colima como de la antigua provincia de Avalos, y en

¹⁹ Gabriel García Márquez, "Breves nostalgias sobre Juan Rulfo", en Juan Rulfo. Toda la obra, op. cit., pp. 800-801. Publicado por primera vez en Inframundo, Ed. del Norte, México, 1980, pp. 23-25.

²⁰ Sergio López Mena, Los caminos de la creación en Juan Rulfo, op. cit., p. 75.

general los de Jalisco, Nayarit, con excepción de la tierra del Nayar, hasta parte de Sinaloa, por ejemplo Mazatlán, son todos toponímicos nahuas aunque existe la posibilidad que los nombres originales, es decir, prehispánicos, hayan sido diferentes, esto es de dudarse... [...]

[Los creadores de la cultura de occidente, Colima, Jalisco y Nayarit (excepto el Nayar)] eran una parte de las siete tribus que vinieron de Aztlán y se quedaron aquí. Y la prueba está que, posiblemente, hayan hablado náhuatl, su idioma original haya sido el náhuatl y lo prueba el hecho que todos los pueblos tengan nombres nahuas. Entonces, tenemos que regresar otra vez al principio.²¹

La fuerza simbólica de los nombres radica en que ser significa “ser” para otro y a través del otro “ser” para sí mismo. El hombre no dispone de un territorio soberano interno sino que está siempre sobre la frontera, y mirando al fondo de sí mismo es como el hombre que encuentra los ojos del otro lo ve con los ojos del otro.

Lo único que Pedro Páramo no usurpa es su nombre. Es el primer nombre que Juan Preciado pronuncia y es también el primero que aparece en la novela: “Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo.” (p. 7). Lo único que Juan Preciado tiene de su padre es el dato de su nombre: “-No lo conozco -le dije-. Sólo sé que se llama Pedro Páramo.” (p. 9), y su fuerza es tal que más allá de la promesa que hiciera a su madre moribunda, confiesa a Dorotea: “se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor llamado Pedro Páramo.” (p. 7. Subrayado nuestro).

Pedro Páramo no puede escapar al significado de su nombre. Pedro: roca. Páramo: terreno sin

²¹ Juan Rulfo, “Dónde quedó nuestra historia”, en Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional, op. cit., pp. 33, 34 y 60.

cultivar, raso, inhabitado; lugar sumamente frío. Al final de su vida, que es también el final de la novela, su nombre se hace realidad,

Pedro Páramo respondió:

-Voy para allá Ya voy.

Se apoyó en los brazos de Damiana Cisneros e hizo intento de caminar. Después de unos cuantos pasos cayó, suplicando por dentro; pero sin decir una sola palabra. Dio un golpe seco contra la tierra y se fue desmoronando como si fuera un montón de piedras. (p. 159)

al igual que su apellido: "Todos escogen el mismo camino. Todos se van." [...] La tierra en ruinas estaba frente a él, vacía." (p. 158).

La marca de su nombre la hereda quien lleva su apellido -Miguel Páramo- o quien aspira a tenerlo -Juan Preciado-. En ambos casos, se destaca la cuestión de la consanguinidad, aunque con diferentes matices. Con Miguel Páramo, el Padre Rentería es el que parece prever lo que ocurrirá por el hecho de llevar la sangre de Pedro Páramo:

-Don Pedro, la mamá murió al alumbrarlo. Dijo que era de usted. Aquí lo tiene. Y él ni lo dudó, solamente le dijo:

-¿Por qué no se queda con él, padre? Hágalo cura.

-Con la sangre que lleva dentro no quiero tener esa responsabilidad.

-De verdad cree usted que tengo mala sangre?

-Realmente sí, don Pedro. (pp. 89-90).

Y en el caso de Juan Preciado, resulta muy significativo revisar de cerca las circunstancias que él mismo narra de su muerte:

No sentía calor, como te dije antes; antes por el contrario, sentía frío. Desde que salí de la casa de aquella mujer que me prestó su cama y que, como te decía, la vi deshacerse en el agua de su sudor, desde entonces me entró frío. Y conforme yo andaba, el frío aumentaba más y más, hasta que se me enchinó el pellejo. Quise retroceder porque pensé que regresando podría encontrar el calor que acababa de dejar; pero me di cuenta a poco andar que el frío salía de mí, de mi propia sangre. Entonces se me heló el alma. Por eso es que ustedes me encontraron muerto. (pp. 77-78. Subrayado nuestro)

A Juan Preciado lo mata el frío, un frío que no se explica, porque contrasta con la condición natural de la que se había alejado y con el clima de Comala que era tan caliente como el infierno. Pero, como él mismo lo dice, es el frío que sale de su sangre: Páramo significa también lugar sumamente frío, y aunque no lleva el apellido del padre, sí lleva en sus venas la sangre de Pedro Páramo.

Lo anterior resulta más interesante si revisamos que antes de esta descripción de su muerte ninguno de los personajes con quienes se ha encontrado lo llama por su nombre. Dorotea es la primera en nombrarlo. Al morir, encuentra por fin a ese otro que lo llama por su nombre, y siempre en la unidad -tal parece que indisoluble- de su nombre con su apellido. Es el único de los hijos de Pedro Páramo al que siempre se le nombra con nombre y apellido: "Juan Preciado", y también el único personaje que vive esta circunstancia. La decisiva influencia de su madre en su carácter -que no le permite siquiera ver con sus propios ojos el lugar en que se encuentra- queda marcada definitivamente en su nombre.

El estudio del manejo de los nombres en la novela permite abrir otro camino para la significación total del texto. Así lo han expresado los críticos que se han ocupado de ellos. Sin embargo,

podríamos afirmar que prácticamente ninguno se ha detenido a revisar lo que parece ocurrir con dos personajes secundarios que viven la transformación de su nombre en apodo.

Inocencio Osorio, que trabajaba como "amansador" en la Media Luna es conocido "por el mal nombre del *Saltaperico* por ser muy liviano y ágil para los brincos" (p. 24), dice Eduviges Dyada. La gente cambia el nombre de Inocencio -que significa inocente- por el de Saltaperico que es una especie de juguete de pólvora, que al encenderse produce un trueno y brinca hasta apagarse; en Jalisco se le conoce también como "palomita". Eduviges reconoce que se trata de un "mal nombre", y con ese juicio da una pista al lector para entender el sentido de la transformación. La relación que se establece con su oficio de amansador y su habilidad para brincar se une a su otra 'profesión' como "provocador de sueños" de las mujeres que atendía.

Pero es sin duda el segundo personaje quien ofrece una transformación más interesante. Cuando El Tartamudo lleva a Pedro Páramo el mensaje de la muerte de Fulgor Sedano en manos de los revolucionarios, éste le dice:

¿Conoces al *Tilcuate*? [...]

-Díle al *Tilcuate* que [...] (p. 121)

y lo envía a buscarlo para que esté presente en la comida que ofrecerá a los revolucionarios, según nos informa el narrador: "Detrasito de él, en la sombra, aguardaba el *Tilcuate*" (p. 124). Una vez que los revolucionarios se han marchado, el narrador se refiere de nuevo al personaje por el apodo: "le preguntó más tarde al *Tilcuate*" (p. 126), y continúa poniéndonos al tanto de la situación. Pedro Páramo, que tiene ya previstos sus planes para controlar la cuestión revolucionaria, dice al *Tilcuate*:

-No, Damasio, el jefe eres tú. ¿O qué, no te quieres ir a la revuelta? (p. 126)

y a cambio de protección para sus territorios, le ofrece una pequeña hacienda:

allí mismo pondrá a tu nombre la propiedad. ¿Qué dices, Damasio? (p. 127)

Pedro Páramo, que antes se refirió a él por su apodo, cuando lo mandó buscar, en el momento en que le confiere un cargo de importancia lo llama por su nombre y nunca más por su apodo:

-Supe que te habían derrotado, Damasio. (p. 137)

-¿Ahora te me vas a poner exigente, Damasio? [...] No, Damasio. Hazles ver que no andas jugando ni divirtiéndote. (p. 138)

Sin embargo, el narrador no parece haberse dado cuenta del cambio y continúa llamando al personaje por el apodo con que lo conoce la mayoría:

El *Tilcuate* siguió viniendo (p. 150)

El nombre *Tilcuate*, del náhuatl **tlilkoatl**, designa una especie de víbora negra que además de atacar al hombre, suele luchar con otras serpientes, a las que devora. Y el nombre Damasio significa 'domador'. El derivado que Pedro Páramo utiliza, tilcuatazos, aclara, por una parte, el tipo de 'adiestramiento' que se llevarán los revolucionarios que osen enfrentarse al jefe nombrado por él, y por otra, la paradoja de que precisamente El Tilcuate, víbora, se llame y sea ahora Damasio, el domador, y el domador de la revolución.

5.2.3 La autoconciencia y el otro

La autoconciencia, como rasgo de la estructuración del personaje, permite verlo en su interior, y mirar al personaje desde su interior significa, para Bajtín, oírlo más que verlo. Verlo sería describir sus rasgos físicos individuales y sus características socioculturales; pero oírlo significa mirar cómo vive en su interior el mundo exterior, significa saber lo que el entorno representa para él; oírlo no es objetivarlo, es

darle vida, darle voz y platicar con él.²²

Durante el primer momento de la narración de Juan Preciado (desde su llegada a Comala hasta el relato de su muerte) prácticamente todos los personajes de la novela se reflejan en la conciencia de Juan Preciado, forman parte de su relato -que podríamos llamar discurso interior puesto que se encuentra muerto-. Se introducen con sus "verdades", sus posiciones frente a la vida y Juan Preciado establece con ellos un diálogo interior fundamental y trascendente.

Con personajes como Juan Preciado se cambia el momento de la definición del personaje, ya no le corresponde al autor decir quién es él, es el personaje mismo quien vislumbra su propia definición. El personaje es un sujeto de conciencia y el autor, en su actitud creativa, mira y acepta la conciencia inconclusa de su personaje que no puede ser resuelta; entonces la actitud artística del autor actúa en consecuencia, ve a un hombre en el personaje. Con ello se consigue crear personajes vivos, por el hecho de no estar concluidos, de no haber dicho la última palabra sobre ellos.

Conviene recordar las palabras de Alejo Carpentier cuando se refiere a la creación de personajes en la novelística latinoamericana:

Nunca he entendido por qué el novelista tiene tantos malestares de creación cuanto se trata de situar al hombre nuestro en un paisaje nuestro, de centrar, de cercar, ubicar, relacionar su psicología. Todo lo que hay que hacer es dejarlo actuar. [...] Dejar los personajes en libertad, con sus virtudes, sus vicios, sus inhibiciones -¡y cuidado que los hay, en América Latina!- partiéndose de la verdad profunda que es la del escritor mismo, nacido, amamantado, criado, educado en el ámbito propio, pero lúcido

²² Cf. Martín Ramos Díaz, La palabra artística en la novela de Juan Rulfo, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1991, pp. 187-188.

únicamente a condición de que desentrañe los móviles de la **praxis** circundante.²³

Trece años después, Juan Rulfo se expresa en términos semejantes, sólo que desde los márgenes de su propia obra:

A veces resulta que escribo cinco, seis o diez páginas y no aparece el personaje que yo quería que apareciera, aquel personaje vivo que tiene que moverse por sí mismo. De pronto, aparece y surge, uno lo va siguiendo, uno va tras de él. En la medida en que el personaje adquiere vida, uno puede, entonces, ver hacia dónde va; siguiéndolo lo lleva a uno por caminos que uno desconoce pero que, estando vivo, lo conducen a uno a una realidad, o a una irrealidad, si se quiere.²⁴

En una entrevista que se le hace un año después, reitera sus mismos postulados respecto de su posición como autor frente a sus personajes:

-No. Es más complicado. Al personaje, primero tengo que imaginarlo, luego gestar sus características. Después vendrá la búsqueda de cómo habrá de expresarse. Cuando todo esto haya concluido y no existan contraindicaciones, lo ubico en una determinada región... y lo dejo en libertad. A partir de ese momento sólo me dedico a observarlo, a seguirlo. Tiene vida propia, y mi tarea se simplifica a ese extremo de no tener otra cosa que hacer, más que seguirlo.²⁵

Desde esa libertad que Rulfo les confiere, los personajes surgen y buscan su definición a través de su propio discurso y del de los demás, y, por ello, su proceso de autoidentificación no puede

²³ Alejo Carpentier, "Problemática de la actual novela latinoamericana", en Tientos y diferencias, Arca, Montevideo, 1967, p. 21.

²⁴ Juan Rulfo. "El desafío de la creación", art. cit., p. 15.

²⁵ Juan E. González, "Entrevista con Juan Rulfo", art. cit., p. 106.

escindirse de la presencia del otro y no siempre llega a los mismos términos de conclusión o indeterminación.

¿Cuáles son los personajes de Pedro Páramo que llegan a expresar una autodefinición?

1. **Abundio Martínez:** “-Yo también soy hijo de Pedro Páramo -me dijo.” (p. 10)
2. **Eduviges Dyada:** “-Soy Eduviges Dyada. Pase usted.” (p. 15)
3. **Miguel Páramo:** "Soy Miguel Páramo, Ana. No te asustes." (p. 36)
4. **Damiana Cisneros:** “-No me llamo Eduviges. Soy Damiana. [...] -Mi madre me habló de una tal Damiana que me había cuidado cuando nací. ¿De modo que usted...? - Sí, yo soy.” (p. 44)
5. **Fulgor Sedano:** "Fulgor Sedano, hombre de 54 años, soltero, de oficio administrador, apto para entablar y seguir pleitos, por poder y por mi propio derecho, reclamo y alego lo siguiente..." (p. 45) "Sabrá pronto que yo soy el que sabe. Lo sabrá. Y a lo que vengo." (p. 47)
6. **Dorotea:** “Soy algo que no le estorba a nadie.” (p. 79)

Seis personajes entre los que no se encuentran los tres que han sido calificados por la crítica como los más importantes, dado su protagonismo en el texto: Juan Preciado, Pedro Páramo, Susana San Juan. Más aún, ésta última hace un planteamiento a la inversa:

-¿Y yo quién soy?

-Tú eres mi hija Mía. Hija de Bartolomé San Juan. En la mente de Susana San Juan comenzaron a caminar las ideas, primero lentamente, luego se detuvieron, para después echar a correr de tal modo que no alcanzó sino a decir:

-No es cierto. No es cierto. (p. 108)

Susana San Juan es el único personaje que se enfrenta a su padre para cuestionarlo sobre su identidad, y la única también que rechaza la definición que se le ofrece porque no coincide con su propio pensamiento, porque no está acorde con sus ideas.

Además, en el texto podemos encontrar que todos los personajes tienen un cierto oficio o actividad que los caracteriza, Abundio es arriero; Eduviges Dyada, hostelera; Damiana Cisneros, caporala de la servidumbre; Fulgor Sedano es administrador; Dorotea, limosnera y alcahueta; pero Juan Preciado no se sabe qué es. Por la edad que tendría al llegar a Comala, suponemos que debía tener un oficio que le hubiera permitido sacar a su madre de vivir como arrimados, pero no se dice nada. Y como Juan Preciado, Pedro Páramo, que en un primer momento es el cacique y el dueño de la Media Luna y sus alrededores, renuncia a su oficio para abandonarse a la desesperanza y a la espera de una muerte definitiva, de la que ya no habrá de resurgir.

5.2.4 La muerte en cuestión

En cierta entrevista se preguntó a Rulfo si reconocería el fenómeno de impregnación de la muerte, él respondió: “-Sí, claro que lo reconozco. [Comala] es un pueblo muerto y es personaje. La atmósfera, la luz, las paredes, las voces que se escuchan, forman parte de este personaje”. Y cuando se le preguntó si coincidía con Onetti cuando afirmaba que la muerte es una característica esencial de los mexicanos, Juan Rulfo dijo:

-Efectivamente. En México se le teme a la muerte, pero al mismo tiempo el pueblo se burla de ella. El día de los muertos se hacen calaveras de azúcar y la gente se las come. Esta relación del mexicano con la muerte es muy interesante. Es contraria a la del

europeo. El nuestro es un pueblo que resulta de la mezcla del español con el indígena. El mestizo adaptó las costumbres del ibérico con las de su tierra, produciendo un sincretismo de netas particularidades.²⁶

Rulfo habla de la muerte desde la particular percepción que de ella tiene la cultura mexicana o, por mejor decir, la cultura popular mexicana, y la selecciona como elemento dominante del mundo que recrea en su novela. Comala "es un pueblo muerto y es personaje" vivo que alberga, a su vez, a personajes muertos, pero con una conciencia viva.

En los apuntes publicados bajo el título "Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski", que sirvieron de base para la nueva edición -que es la que ha llegado a nuestras manos-, Bajtín reflexiona sobre la obra de Tolstoi y de Dostoievski respecto de la representación de la muerte en las novelas de ambos escritores y en relación con el problema de la conciencia.

Bajtín dice que Tolstoi se siente profundamente indiferente hacia su muerte para otros y que muestra "de qué manera se apaga la conciencia para el que está consciente. Esto es posible -señala- sólo gracias a una cierta cosificación de la conciencia".²⁷ Concluye señalando que la conciencia se da en Tolstoi como algo objetivo y casi neutral respecto de la frontera infranqueable entre el yo y el otro, por lo que Tolstoi "pasa de una conciencia a otra como de una habitación a otra, [y] no conoce el umbral absoluto".²⁸ En cambio, Dostoievski "nunca representa la muerte desde dentro. Son los otros lo que observan la agonía y la muerte. La muerte, dice Bajtín, "no puede ser el hecho de la conciencia

²⁶ Juan E. González, "Entrevista con Juan Rulfo", art. cit., pp. 107-108.

²⁷ Mijaíl Bajtín, "Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski", en *Estética de la creación verbal*, op. cit., p. 330.

²⁸ *Idem*.

misma",²⁹ la conciencia, por su naturaleza, "no puede tener un principio y un fin conscientes", es decir, nada que concluya la conciencia, porque "principio y fin, nacimiento y muerte pertenecen al hombre, a la vida, al destino, pero no a la conciencia, que por su naturaleza sólo se descubre desde el interior, esto es, sólo por la conciencia misma, infinita".³⁰ Bajtín señala que es precisamente "esta conciencia para sí, que no conoce ni posee la última palabra, la que viene a ser objeto de representación en el mundo de Dostoievski", y termina diciendo que en la obra dostoievskiana "la muerte no concluye nada, porque ésta no toca lo más importante en la vida: la conciencia en sí".³¹

Ese manejo especial de la muerte en función de la conciencia lo podemos encontrar también en las obras de Juan Rulfo. El autor de *Pedro Páramo* y *El Llano en llamas* no representa las muertes de sus personajes, sino las crisis y las rupturas en sus vidas, es decir, dibuja sus vidas en el umbral. Por ello, sus personajes permanecen interiormente inconclusos, ya que la autoconciencia no puede ser concluida desde el interior.

Se nos impone, entonces, el análisis de la interacción de la multiplicidad de conciencias, no de muchos personajes a la luz de una sola conciencia, sino de muchas conciencias equitativas y de pleno valor. "Ser" significa comunicarse. La muerte absoluta -el no ser- es no ser oído, no ser reconocido, no ser recordado. Es oportuno citar aquí a Mario Benedetti quien, en una de las críticas más tempranas sobre la obra de Rulfo, dijera: "autor y personajes parecen dejar sentada una premisa menos cursi que verdadera: que la única muerte es el olvido".³²

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibid.*, pp. 330-331.

³¹ *Ibid.*, p. 331.

³² Mario Benedetti, "Juan Rulfo y su purgatorio a ras de suelo" (1955), en *Letras del continente mestizo*, Arca, Montevideo, 1967, p. 132.

En una reseña de Pedro Páramo en Alemania se dice que Juan Rulfo hace hablar a los muertos y callar a los vivos, y que hay un intercambio entre los dos elementos de la disonancia vida-muerte que antes sólo había sido logrado por el teatro existencialista, pero que ahora Juan Rulfo lo logra en la novela.³³

Ciertamente, tal parece que en la muerte es donde se encuentra el tiempo y el espacio propicios para la reflexión. Dorotea, por ejemplo, dice: "Ahora que estoy muerta me he dado tiempo para pensar y enterarme de todo." (p. 77). Y Susana San Juan, por su parte, coincide en la misma idea:

...Creo sentir la pena de su muerte. Pero esto es falso. Estoy aquí, boca arriba, pensando en aquel tiempo para olvidar mi soledad. Porque no estoy acostada sólo por un rato. Y ni en la cama de mi madre, sino dentro de un cajón negro como el que se usa para enterrar a los muertos. Porque estoy muerta. Siento el lugar en que estoy y pienso... (p. 97)

Así pues, los personajes no sólo encuentran su propia definición con el encuentro del "otro", sino que su calidad de muertos parece ser el mejor medio para enterarse de lo que nunca antes habían sabido.

En las obras de Rulfo, cada muerte es un plano y los diferentes planos se reflejan uno en los otros; de esta manera, no se deja ninguna ventaja esencial para el narrador, porque también los personajes ven y saben todo lo importante que el autor pudiera reservar a una conciencia omnisciente en forma de narrador.

Ningún personaje vive su muerte a solas. Miguel Páramo, por ejemplo, se entera de que está muerto gracias a Eduviges Dyada:

³³ Reseña en Radio Vorarlberg, Dornbirn, 17 de noviembre de 1958, citada por Mariana Frenk, "Alemania lee Pedro Páramo", Revista Mexicana de Literatura, núm. 2, 1959, p. 184.

"-¿Qué pasó? -le dije a Miguel Páramo-. ¿Te dieron calabazas?

"-No. Ella me sigue queriendo -me dijo-. Lo que sucede es que yo no pude dar con ella. Se me perdió el pueblo. Había mucha neblina o humo o no sé qué; pero sí sé que Contla no existe. Fui más allá, según mis cálculos, y no encontré nada. Vengo a contártelo a ti, porque tú me comprendes. Si se lo dijera a los demás de Comala dirían que estoy loco, como siempre han dicho que lo estoy.

"-No. Loco no, Miguel. Debes estar muerto. Acuérdate que te dijeron que ese caballo te iba a matar algún día. Acuérdate, Miguel Páramo... (p. 30).

Y cuando se da el caso de que el personaje narre su propia muerte, no se queda con ella, como es el caso de Juan Preciado, sino que la comparte, y de la respuesta que se genera surge el relato; y cuando el personaje no tiene ya con quien compartir su muerte, como es el caso de Pedro Páramo, el discurso llega a su fin, con lo que ese personaje ve truncada la posibilidad de encontrar en el tiempo/espacio de la muerte el lugar de reflexión y del encuentro con el otro.

En los textos de Rulfo son característicos los asesinatos. En El Llano en llamas, por ejemplo, en once de los diecisiete cuentos encontramos al menos un crimen,

- "La Cuesta de las Comadres" : dos crímenes
- "El hombre" : tres crímenes
- "En la madrugada" : un crimen
- "Talpa" : un crimen
- "Díles que no me maten" : dos crímenes
- "La noche que lo dejaron solo" : dos crímenes
- "Paso del Norte" : un crimen

- "Acuérdate" : un crimen, un suicidio
- "No oyes ladrar los perros" : un crimen
- "La herencia de Matilde Arcángel" : un crimen, un accidente
- "Anacleto Morones" : un crimen

y en ningún caso el personaje narra su propia muerte, sino que los relatos de las muertes surgen dentro del recuerdo del que habla que es generalmente un narrador-personaje

En Pedro Páramo encontramos que mueren asesinados:

- Pedro Páramo
- Bartolomé San Juan
- Lucas Páramo
- Toribio Aldrete
- Fulgor Sedano
- El hermano del Padre Rentería

y si les sumamos las muertes por accidente o suicidio -Miguel Páramo y Eduviges Dyada- darían un total de ocho, frente a siete de muerte natural:

- Dolores Preciado
- Refugio
- Juan Preciado
- Damiana Cisneros
- Susana San Juan
- Abundio Martínez
- Dorotea

Dejamos fuera de la breve estadística las muertes de las que no hay certeza de si fueron naturales o violentas -la madre de Pedro Páramo ("¿Y a ti quién te mató, madre?") y Florencio-

Resulta interesante observar que la frecuencia con que se enuncian esas muertes en Pedro Páramo parece tener cierto sentido. La muerte que se presenta o se recuerda mayor número de veces es la de Miguel Páramo -ocho veces-, seguida de las muertes de Lucas Páramo y Pedro Páramo -cinco veces-. ¿Significará tal vez la muerte definitiva de la estirpe al segar la posibilidad de una cuarta generación?, no olvidemos que Juan Preciado no deja descendencia, y que el hijo de Abundio Martínez también ha muerto como si cada reiteración implicara dar muerte de nuevo al personaje.

Por el contrario, entre los personajes que sólo una vez se enuncia su muerte se encuentran Damiana Cisneros y Abundio Martínez, los dos únicos testigos de la muerte del cacique, en donde uno funge como el ejecutor y otra como la pregonera del suceso, incorporando cierta ambigüedad con el uso del plural en su grito: "¡Están matando a don Pedro!" (p. 155).

La crítica ha coincidido en señalar el fin de Pedro Páramo como una muerte simbólica. Su muerte, que representaría el término de un mundo antiguo. Sin embargo, nosotros proponemos sumar a esas interpretaciones la posibilidad de que la muerte de Pedro Páramo, y más precisamente, la descripción de su propia muerte, ya no encuentra interlocutor, por lo cual su muerte se transforma en un pregón ensordecedor que nadie entiende ("porque a él [Abundio] le taladraban las orejas, aunque no entendía lo que decía") y, por lo tanto, nadie puede responder o comentar para luego, algún día, en algún lugar, "acordarse de él". En otras palabras, la muerte de Pedro Páramo significaría el final del diálogo.

5.2.5 *"La única muerte es el olvido", el valor de la memoria*

Si, como dice Mario Benedetti, "la única muerte es el olvido", entonces, la función de la memoria es esencial, tanto en *El Llano en llamas* como en *Pedro Páramo*, dando el tiempo y el espacio desde donde se puedan proyectar la historia y los personajes.

La literatura de tradición oral tiene su fuerza creadora y principal capacidad de vida en la memoria, una literatura que ha permanecido, generalmente, al margen de la cultura escrita. Cuando Juan Rulfo opina sobre el hecho de que diversos grupos indígenas están incursionando en la palabra escrita al mismo tiempo que son conscientes de la necesidad de preservar la tradición oral, dice:

Yo creo que ellos aprenden a escribir para poder decirnos mucho de ellos. Aprenden a escribir en su idioma y pronto pueden escribir todo lo que a ellos les contaron; aprenden a darle forma escrita a lo que era puramente un discurso oral, aunque por supuesto aún no utilizan los recursos ni los trucos del escritor profesional. En cuanto a la preservación de la tradición oral, pues ésta no desaparecerá porque es su forma de conservarse, es la forma de no desaparecer, es la defensa de su integridad y es la forma en la que pueden manifestarse como cualquier otro ciudadano, indígena o no. La tradición oral es garantía de que la comunidad no desaparezca.³⁴

Cuando un pueblo sufre un proceso de dominación, el dominador se plantea como una de las tareas primordiales el borrar las raíces, los orígenes del pueblo dominado, hacerle perder la memoria de su historia, de sus luchas, de sus triunfos y derrotas, de sus héroes, luchadores y mártires. Por ello, la primera tarea para la lucha por la liberación debe ser la de recuperar la memoria, hacerla funcionar, y con ella recuperar las propias raíces, de donde surgirán las fuerzas necesarias para la empresa

³⁴ Juan Rulfo, "De chamanes e informantes", *México Indígena*, núm. extraordinario, 1986, p. 53.

liberadora.³⁵

Rosario Castellanos había planteado ya la idea anterior en sus propios términos: "¿Qué nos falta para alcanzar la plenitud, para tener acceso al mundo de lo propiamente humano? Aparentemente voluntad, tesón, constancia. Pero en verdad, de lo que carecemos es de memoria."³⁶

Martín Lienhard habla de un tipo de textos que inscribe dentro de lo que él llama la "literatura escrita alternativa" que se caracterizan, en mayor o menor medida, por una "doble determinación", es decir, "la instancia responsable del texto se ve desdoblada en dos instancias cuyas funciones se distinguen claramente". La primera, señala, corresponde al depositario de la memoria oral; se trata de una instancia colectiva, dueña del "saber" contenido en el texto, que es factor activo de ciertas particularidades del discurso literario. La segunda es la del dueño de la escritura y corresponde al autor oficial del texto en su conjunto; esta instancia es la que controla la producción del sentido.

En los textos de recopilación, según Lienhard, este desdoblamiento aparece abiertamente, y se indica muy a menudo la identidad de los "depositarios de la memoria oral". La literatura de ficción no nombra directamente, ni podría hacerlo, la identidad de los "depositarios de la memoria oral".

Sin embargo, Lienhard reconoce que, frecuentemente, la literatura de ficción pone en escena determinados momentos de transmisión oral o finge ser la simple transcripción de un discurso oral, y señala que aun en los textos aparentemente menos híbridos o "escindidos", como en *Pedro Páramo*, de Rulfo, "sólo la copresencia efectiva de estas dos instancias (aunque queden reunidas en una sola voz) explica la configuración oralizante [...] del discurso literario".³⁷

³⁵ Cf. Rubén R. Dri, "América Latina: identidad, memoria histórica y utopía", en *Nuestra América frente al V centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992)*, op. cit., p. 51.

³⁶ Rosario Castellanos, "Carlos Monsiváis: El asedio a México", *El mar y sus pescaditos*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1987, p. 124.

³⁷ Martín Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-*

Se trata, entonces, "de ficcionalizar la oralidad mediante la escritura literaria", ya que la obra de Rulfo sigue siendo "un ejemplo ejemplar de las tensiones entre tradiciones culturales diversas" que pugnan por hacerse oír en escritores como Rulfo.³⁸

Esta intención aparece de manera evidente cuando el autor, con la sencillez que lo caracteriza, dice:

Yo no conocía a nadie [en la ciudad de México], así que después de las horas de trabajo me quedaba a escribir. Precisamente como una especie de diálogo que hacía conmigo mismo. Algo así como querer platicar un poco. [...] Lo que yo no quería era hablar como un libro escrito. Quería no hablar como se escribe, sino escribir como se habla.³⁹

o como dijo en otra ocasión:

No sé si será tontería: de que soy tonto soy tonto, pero de que les permito que hagan con mis libros lo que quieran, pues, eso es apatía, ¿no? Pos, ¡que hagan lo que quieran, si quieren publíquenlo, si quieren déjenlo de publicar! En realidad, una cosa ya escrita deja de interesar, ¿no? Está muerta. Como dice Atahualpa Yupanqui: le llega la antigüedad, ¿no?⁴⁰

De esta última afirmación de Rulfo podríamos deducir, entonces, que sus obras tienen vida en

1988), Casa de las Américas, La Habana, 1990, p. 169.

³⁸ Walter Mignolo, "Escribir la oralidad: la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas del Tercer Mundo", en *Toda la Obra, op. cit.*, pp. 429 y 443.

³⁹ Juan Rulfo citado por Arturo Melgoza Paralizábal, *Modernizadores de la narrativa mexicana: Rulfo, Revueltas, Yáñez*, INBA-Delegación Miguel Hidalgo-Katún, México, 1984, p. 15.

⁴⁰ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", art. cit., p. 317. El subrayado es nuestro.

la medida en que son capaces de ser portadoras de la tradición oral, de ser depositarias de la memoria popular y de ofrecer un lugar de expresión de las culturas orales. En Juan Rulfo, la memoria es "el vehículo fundamental que va articulando imágenes, voces, historias, silencios, palabras, personas, para crear un mundo en el que la memoria rescata los ocultos sentidos de la realidad, para acceder a un conocimiento pleno del mundo".⁴¹

Desde la memoria de los personajes surgen los relatos que ellos mismo asumen como narradores:

Me acuerdo de antes, cuando los Torricos venían a sentarse aquí también [...] Me acuerdo que eso pasó allá por octubre, a la altura de las fiestas de Zapotlán. ("La Cuesta de las Comadres", pp. 19 y 27)

Es de eso de lo que quizá nos acordemos aquí más seguido: de aquel Tanilo ("Talpa", p. 69)

Me acuerdo muy bien de todo. De las noches que pasábamos en la sierra ("El Llano en llamas", p. 94)

Me parece recordar el principio. Me pongo en su lugar y pienso... Mire usted, cuando yo llegué por primera vez a Luvina... ("Luvina", p. 116)

Acuérdate de Urbano Gómez, hijo de don Urbano, nieto de Dimas, aquél que dirigía

⁴¹ Eugenia Revueltas, "Memoria y conocimiento en Rulfo", *México Indígena*, núm. extraordinario, 1986, p. 19.

las pastorelas [...] Acuérdate que le decíamos *el Abuelo* por aquello de que [...] Acuérdate del relajo que armaba cuando estábamos en misa [...] Acuérdate que a su madre le decías *la Berenjena* porque siempre [...] Acuérdate que nos vendía clavellinas ("Acuérdate", pp. 140-141)

Esto pasó en septiembre. No en el septiembre de este año sino en el del año pasado. ¿O fue el antepasado, Melitón? [...] Sí, si yo me acordaba bien. [...] Tú que tienes tan buena memoria te has de acordar bien de lo que recitó aquel fulano. ("El día del derrumbe", pp. 151 y 154)

Y lo más interesante es que en estos cuentos, los narradores personajes son conciencias individuales que están prácticamente libres de la influencia de algún narrador omnisciente que pudiera ser portador de otra voz. Incluso, uno de los mismos narradores personajes lo atestigua:

Ojalá que ninguno de los presentes se ofenda por si es de allá, pero yo me sostengo en mi juicio. Y regresando a donde estábamos, les comenzaba a platicar de unos fulanos [...] Ustedes saben, uno es arriero. Por puro gusto. Por platicar con uno mismo, mientras se anda en los caminos. ("La herencia de Matilde Arcángel", pp. 162 y 164. Subrayado nuestro.)

Porque, cuando la presencia de algún narrador omnisciente se impone o las circunstancias se adueñan del espacio y del tiempo del relato, los personajes callan:

No decimos lo que pensamos. Hace ya tiempo que se nos acabaron las ganas de hablar. Se nos acabaron con el calor. Uno platicaría muy a gusto en otra parte, pero aquí cuesta trabajo. Uno platica aquí y las palabras se calientan en la boca con el calor de

afuera, y se le resecan a uno en la lengua hasta que acaban con el resuello. Aquí así son las cosas. Por eso a nadie le da por platicar. ("Nos han dado la tierra", p. 10)

Perla Petrich aborda la cuestión de la oralidad en términos del análisis de los indicios de la presencia implícita de la tradición oral en los textos, a través de la perspectiva de enfoque de ciertos hechos narrados, entre los que destaca la Revolución Mexicana. Señala que Rulfo, en El Llano en llamas, ofrece una imagen de la revolución que se puede considerar como la representación que de ella poseen ciertos grupos campesinos mexicanos y que la fuente de interpretación de este acontecimiento es la tradición oral, "la del relato del pueblo que 'dice' su revolución con saliva, con sangre, con sudor. Una historia sin tinta que cuenta el recuerdo de las esperanzas y el presente de los desengaños".⁴²

Los campesinos de "Nos han dado la tierra" y el de "El Llano en llamas", que relatan en primera persona la propia experiencia de la reforma agraria en el primer caso, y de la lucha en el segundo, pueden identificarse con las voces registradas en lo que Petrich llama el "Museo de la Palabra". "En este museo mexicano -dice- se conservan los relatos de los ancianos que aún recuerdan sus vivencias revolucionarias. Esas voces han construido, no una historia de grandes hechos sino la historia de mentalidades, de maneras de ser, de formas de comportamientos y sensibilidad colectivas. Historias múltiples, historia del pueblo que, en tanto que actor, se piensa como héroe y víctima de su propia revolución".⁴³

Así pues, el rescate de la memoria y la imaginación de futuro es un intento de trascender los márgenes del texto, y como dice Soledad Bianchi, "volviendo a mirar los lugares y recreando los espacios cotidianos y propios muchas veces olvidados, con la alegoría, idealizando a veces,

⁴² Perla Petrich, "Oralidad, creación literaria e identidad", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, op. cit., p. 161.

⁴³ Idem.

públicamente o en forma clandestina, continuando o rompiendo la tradición con ironía, con seriedad, con dramatismo, partiendo de realidades cotidianas o actualizando épocas y personas o personajes ajenos y/o distantes, en forma más o menos marginal".⁴⁴ Todos estos y muchos otros son rasgos que aparecen en el arte de esos años, 1945-1955, en que se definieron "aspectos de nuestra identidad existentes aunque dispersos y acallados por el trauma, y que se necesitaban expresar porque la identidad cultural debe ser comprendida, arraigada y [estar] en profunda relación con la historia y la formación social. Gérmenes de identidad comunitaria que sólo podrán reconocerse como colectivos cuando la sociedad entera, privada de censuras, pueda dialogar y comunicarse sin los quiebres que hoy la atraviesan".⁴⁵

Y es precisamente eso lo que encontramos en *Pedro Páramo*, una narración que no es más que la integración en ese instante de todos los recuerdos de cada uno de esos hombres y mujeres que en sus múltiples relaciones y como totalidad configuran Comala. Porque "con Susana San Juan muere la voluntad de Pedro Páramo. Con la voluntad de Pedro Páramo muere Comala [y, entonces,] no quedan sino los murmullos, la memoria colectiva reconstruyendo imágenes en el silencio, en el polvo, en el vacío..."⁴⁶, pero más que en el vacío, en el tiempo.

Las obras de Rulfo, como dice Roa Bastos, "nos enseñaron que el arte de la lectura es siempre anterior a la escritura, incluso de textos no escritos y que acaso no se escriban jamás. Lo testimonia la misma obra de Rulfo escrita en la tesitura del lenguaje hablado, que la percepción entrañable, física y

⁴⁴ Soledad Bianchi, "Notas aproximativas e inconclusas acerca de la 'identidad cultural'", *Casa de las Américas*, núm. 141, 1983, p. 113.

⁴⁵ *Idem*. El subrayado es nuestro.

⁴⁶ José de la Colina, "Susana San Juan (El mito femenino en *Pedro Páramo*)", en *La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas*, Joseph Sommers (ed.), Sep-Setentas, México, 1974, p. 66. Artículo publicado por primera vez en la *Revista de la Universidad de México*, vol. 19, núm. 8, 1965, pp. 19-21.

hasta onírica de la oralidad de un pueblo en sus raíces sensoriales más sensibles, traspone a la escritura".⁴⁷

5.3 Configuración de los personajes: diálogo de conciencias

Los dos primeros personajes que asoman en *Pedro Páramo* son la pareja de madre e hijo, en una relación de dependencia de voces que sirve de proceso de gestación para el hijo al que Dolores Preciado dará a luz. Seguiremos, pues, ese proceso de gestación de la palabra de Juan Preciado.

El primer fragmento de incorporación de la voz de la madre en la del hijo deja ver claramente una relación de dependencia simbolizada en lo que podemos llamar el "préstamo de miradas":

Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver: *"Hay allí, pasando el puerto de Los Colimotes, la vista muy hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maíz maduro. Desde ese lugar se ve Comala, blanqueando la tierra, iluminándola durante la noche"*. Y su voz era secreta, casi apagada, como si hablara consigo misma... Mi madre. (p. 8)

Juan Preciado incorpora a su discurso la palabra de su madre y la asume como propia en calidad de guía:

Me acordé de lo que me había dicho mi madre: *"Allá me oirás mejor. Estaré más cerca de ti. Encontrarás más cercana la voz de mis recuerdos que la de mi muerte, si es que alguna vez la muerte ha tenido alguna voz"*. Mi madre... la viva. (p. 14)

⁴⁷ Augusto Roa Bastos, "La lección de Rulfo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 421-423, 1985, p. 17.

Así pues, la voz de los recuerdos (¿la voz de la conciencia?) de la madre es la que ha conformado la imagen que el hijo busca de Comala. Dolores se expresa siempre de su pueblo en términos idílicos y resulta interesante comprobar cómo esta visión se presenta en contraste con la realidad que vivía al lado de Pedro Páramo:

"Quizá tu madre no te contó esto por vergüenza."

"...Llanuras verdes. Ver subir y bajar el horizonte con el viento que mueve las espigas, el rizar de la tarde con una lluvia de triples rizos. El color de la tierra, el olor de la alfalfa y del pan. Un pueblo que huele a miel derramada..."

"Ella siempre odió a Pedro Páramo. ¡Doloritas! ¿Ya ordenó que me preparen el desayuno? [...] Y aunque estaba acostumbrada a pasar lo peor, sus ojos humildes se endurecieron."

"...No sentir otro sabor sino el del azahar de los naranjos en la tibieza del tiempo." (p. 26)

El otro lado de la vida de Dolores Preciado lo descubre el hijo a través de Eduviges Dyada, quien conocía muy bien a Dolores y a Pedro Páramo, así como la situación que vivían. El contraste de discursos es evidente: la añoranza por la tierra y, simultáneamente, el odio por Pedro Páramo. Cabe destacar que la voz de Dolores ya no se introduce por medio de Juan Preciado, sino que ahora aparece intercalada en el diálogo, como una voz más.

Juan Preciado encuentra un mundo que en nada coincide con el referente de su memoria y que produce el primer enfrentamiento de las dos visiones:

Vi pasar las carretas. Los bueyes moviéndose despacio. El crujir de las piedras bajo las ruedas. Los hombres como si vinieran dormidos.

"...Todas las madrugadas el pueblo tiembla con el paso de las carretas. Llegan de todas partes, copeteadas de salitre, de mazorcas, de yerba de pará. Rechinan sus ruedas haciendo vibrar las ventanas, despertando a la gente. Es la misma hora en que se abren los hornos y huele a pan recién horneado [...]"

Carretas vacías, remoliendo el silencio de las calles. Perdiéndose en el oscuro camino de la noche. Y las sombras. El eco de las sombras. (pp. 60-61)

Por primera vez encontramos que la voz de Dolores dialoga con la visión de Juan Preciado en un plano de igualdad. Se trata de visiones contrarias de la misma realidad. Se ha prescindido, además, del recurso de acotación; Juan Preciado ya no nos anuncia que quien habla es su madre ni que se apoya en sus recuerdos. Tal parece que el camino recorrido por ambas voces les ha permitido dissociarse en busca de su individualidad, y por ello no nos extraña ya encontrar a Juan Preciado dialogando con su madre con la misma marca estilística y tipográfica que se utiliza en los diálogos comunes:

-¿No me oyes? -pregunté en voz baja.

Y su voz me respondió:

-¿Dónde estás?

-Estoy aquí, en tu pueblo. Junto a tu gente. ¿No me ves?

-No, hijo, no te veo.

Su voz parecía abarcarlo todo. Se perdía más allá de la tierra.

-No te veo. (p. 73)

Estamos muy cerca del relato de la muerte de Juan Preciado y podemos decir que ahora sí hay diálogo en un mismo nivel con su madre, y no ha importado el que uno esté vivo y la otra muerta porque, a fin de cuentas, lo que vale es que ambos tienen voz y tienen también la capacidad de hacerse

oír.

-Es cierto, Dorotea. Me mataron los murmullos.

"Allá hallarás mi querencia. El lugar que yo quise. Donde los sueños me enflaquecieron. Mi pueblo, levantado sobre la llanura. Lleno de árboles y de hojas, como una alcancía donde hemos guardado nuestros recuerdos. Sentirás que allí uno quisiera vivir para la eternidad. El amanecer; la mañana; el mediodía y la noche, siempre los mismos; pero con la diferencia del aire. Allí, donde el aire cambia el color de las cosas; donde se ventila la vida como si fuera un murmullo; como si fuera un puro murmullo de la vida..."

-Sí, Dorotea. Me mataron los murmullos. (p. 75)

Murmullos que matan frente a murmullos de la vida; hijo versus madre. La repetición del enunciado de Juan Preciado parece encerrar en un marco la visión de la madre como circundándola y envolviendo una visión antigua con una nueva visión de la realidad. Juan Preciado relata su muerte y en ella encuentra un lugar propicio para reflexionar sobre sí mismo, aunque sólo sea de los últimos acontecimientos de su vida y de su muerte.

5.3.1 Juan Preciado, carácter individual o símbolo mítico

Goza de prestigio la interpretación de Carlos Fuentes sobre Pedro Páramo, en la que señala la presencia "ritual" de Juan Preciado como un elemento clásico del mito de Telémaco: la búsqueda del padre: "Juan Preciado -dice Fuentes-, el hijo de Pedro Páramo, llega a Comala: como Telémaco, busca a Ulises. Un arriero llamado Abundio lo conduce. Es Caronte, y el Estigio que ambos cruzan es un río de polvo. Abundio se revela como hijo de Pedro Páramo y abandona a Juan Preciado en la boca del

infierno de Comala. Juan Preciado asume el mito de Orfeo: va a contar y va a cantar mientras desciende al infierno, pero a condición de no mirar hacia atrás. Lo guía la voz de su madre, Doloritas, la Penélope humanada del Ulises de barro, Pedro Páramo. Pero esa voz se vuelve cada vez más tenue. Orfeo no puede mirar hacia atrás y, esta vez, desconoce a Eurídice. No son ella esta sucesión de mujeres que suplantán a la madre y que más bien parecen Virgílios con faldas: Eduviges, Damiana, Dorotea".⁴⁸

Esta interpretación mítica con referente clásico grecolatino -también apoyada por Julio Ortega⁴⁹-ha generado una metacrítica en contra, como es el caso de Augusto Roa Bastos, quien señala que gran parte de los trabajos de interpretación del texto rulfiano está contaminada "por el pensamiento etnocéntrico de las culturas centrales, estas tentativas de encontrar la clave mítica del Comala y de sus moradores han coincidido con razón o sin ella en recortarla sobre el modelo de Edipo",⁵⁰ y continúa diciendo: "pero ¿a qué y por qué la mención excluyente de ciertos mitos célebres? ¿Por qué Edipo, Caronte, la Estigia, solamente? ¿Por qué no también el lugar propiciatorio 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 a donde iban a purgar su culpa los que morían de enfermedad así el señor como el esclavo, se lee en ellos. ¿No está acaso Comala más cerca, raigalmente, de Mictlán que del trasmundo de Samosata?"⁵¹

Roa Bastos no está de acuerdo con Fuentes sólo en cuanto a la referencia del mito griego, pero

⁴⁸ Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, FCE, México, 1990, p. 150.

⁴⁹ Cf. Julio Ortega, "Juan Rulfo/Pedro Páramo", en *La contemplación y la fiesta. Ensayos sobre la Nueva Novela Latinoamericana*, op. cit., pp. 17-27.

⁵⁰ Augusto Roa Bastos, "Los trasterrados de Comala", art. cit., p. 109.

⁵¹ *Ibid.*, p. 112.

sí con la interpretación mítica del texto. Ángel Rama, quien también se pronuncia en contra, señala que una de las tareas de los "transculturadores" es liberar "la expansión de nuevos relatos míticos sacándolos de ese fondo ambiguo y poderoso como precisas y enigmáticas acuñaciones". Afirma: "Nada más vano que el intento de ajustar las historias de Comala a los modelos fijados en las mitologías grecolatinas: no hay duda de que sin cesar éstos son rozados o, mejor, enturbiados, por las invenciones de Rulfo, pero su significación está fuera de ellos, proceden de otras llamas y buscan otros peligros, se desprenden espontáneamente de un trasfondo cultural desconocido".⁵²

Esta última postura, menos contundente, abre la posibilidad de reconocer en la obra de Rulfo la expresión de una cultura popular, pues como señala Joseph Sommers refiriéndose a la interpretación de Carlos Fuentes, "se puede hacer un mejor uso de la aguda percepción de Fuentes, notando la cualidad del mito que siguiendo vagas sugerencias de leyendas griegas específicas. Porque dentro de la mayoría de las culturas, incluyendo la del México rural, hay motivos de búsqueda, de un submundo, de amor irrealizado. [...] El aura mítica de *Pedro Páramo* brota naturalmente de una fuente identificable: la cultura popular", y agrega, "el acento en Rulfo destaca aspectos de la cultura popular dotados de una referencia simbólica tan amplia como para entroncar con las vetas principales de la cultura universal."⁵³

Y lo anterior coincidiría con una interpretación mítica que, como dice Jorge Ruffinelli, permanece en la descripción del motivo necesario. El hombre busca su identidad/origen/energía, y en ese sentido Juan Preciado no haría otra cosa que ilustrar una disposición, una inquietud y un problema eternos.⁵⁴ Juan Preciado busca al padre y viaja a Comala, ya que ambos, Comala y Pedro Páramo,

⁵² Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, op. cit., p. 54.

⁵³ Joseph Sommers, "A través de la ventana de la sepultura: Juan Rulfo", en *La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas*, J. Sommers (ed.), SEP-Setentas, México, 1974, pp. 159-160.

⁵⁴ Jorge Ruffinelli, "Los hijos de Pedro Páramo", *Texto Crítico*, núm. 1, 1975, p. 96.

tienen una connotación de una felicidad sensual que se alimenta por los recuerdos maternos y por la ensoñación del hijo. Ruffinelli dice que ésa es la verdadera razón de los actos que finalmente obstaculiza y elimina la posibilidad de venganza que intentó la madre a través del hijo; "de ahí que, desde este punto de vista, desde las referencias al motivo del castigo, la función de Juan Preciado resulte frustrante y frustrada, y que su tarea se desvanezca en las contradicciones entre el deber y el deseo, entre la orden objetiva y los impulsos interiores".⁵⁵

La interpretación de Juan Preciado en términos de la identidad había sido abordada ya por Julio Ortega: "si el enigma es la identidad, el libro sería una pregunta; ¿quién soy yo? Para saber quién soy yo vengo a saber por qué murió mi madre y cómo murió mi padre. En esos dos conocimientos la pregunta por la identidad es la pregunta por el origen, y desde el punto de vista privilegiado de la muerte el sujeto vive el enigma de su interrogación. Esto es, asiste a su verdadero nacimiento desde su propia negación".⁵⁶ Hasta aquí estamos de acuerdo con el crítico.

Julio Ortega continúa diciendo que la identidad del héroe que busca a su padre "nunca es una información que se adquiere, se acumula y se ahorra, sino algo que se busca siempre. En esta novela la identidad está recusada. Es una búsqueda de antemano perdida. Pocos héroes tienen tan poca identidad como Juan Preciado. Nada de lo que busca encuentra, y sólo se encuentra a sí mismo desde la muerte."⁵⁷ Ciertamente, Juan Preciado es un personaje que vive una crisis de identidad profunda -pero no el único, también la sufren el Padre Rentería y Pedro Páramo, por ejemplo-. Sin embargo, el hecho de que al final "se encuentra a sí mismo desde la muerte" no significa ni puede ser considerado como

⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁶ Julio Ortega, *La contemplación y la fiesta. Ensayos sobre la Nueva Novela Latinoamericana*, op. cit., p. 86.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 82-83.

un resultado negativo, porque, entonces, ¿qué es lo que considera el crítico como identidad si lo que califica como fracaso de Juan Preciado lo hace extensivo a la novela señalando que en ella "la identidad está recusada"?

El gran triunfo de Juan Preciado como personaje es precisamente haber logrado tomar conciencia de sí y de haber encontrado en la muerte a Dorotea, quien funge cabalmente en su papel del "otro", que lo oye y le permite reconocerse a través de su propio relato.

Juan Preciado, podría ser Telémaco, como dice Fuentes, pero también podría ser Hamlet, como dice Nicanor Parra:

Paralelo con Hamlet

HAY FANTASMAS Y ESPECTROS EN AMBOS CASOS
EN AMBOS CASOS CORRE MUCHA SANGRE
SÍ SEÑOR
HIJOS QUE SE REBELAN CONTRA SUS PROGENITORES
ETC ETC
PERSONAJE DIFUSO
CON + TRAZAS DE HAMLET QUE DE TELÉMACO ME PARECE A MÍ
CLARO QUE CON UNA DIFERENCIA X LO MENOS
JUAN PRECIADO NO TIENE MUCHO DE PRÍNCIPE
CRISTIANO VULGAR Y SILVESTRE
PERO AUN
HIJO LEGÍTIMO PERO SOLO
DESDE UN PUNTO DE VISTA BUROCRÁTICO
+ MENDIGO QUE REY⁵⁸

.....

o también, un simple "cristiano vulgar y silvestre". Un personaje en busca de su padre, sí, pero más en busca de sí mismo a través del proceso iniciático de su voz.

-¡Damiana! -grité-. ¡Damiana Cisneros! Me contestó el eco: "¡...ana...neros...!

⁵⁸ Nicanor Parra, "Mai mai peñi, discurso de Guadalajara", Discurso pronunciado al recibir el Premio "Juan Rulfo", en la Feria Internacional del Libro, Guadalajara, 1992. Manuscrito. Respetamos la tipografía del manuscrito en mayúsculas por el cambio de significación que supondría el conceder mayúsculas o minúsculas a ciertos nombres.

¡...ana...neros...!" Oí que ladraban los perros, como si yo los hubiera despertado. Vi un hombre cruzar la calle: -¡Ey, tú! -llamé.- ¡Ey, tú! -me respondió mi propia voz. (pp. 56-57)

La voz de Juan Preciado comienza su proceso de incorporación a los ecos y murmullos de Comala, y gracias a ese eco puede, por primera vez, oír su propia voz y empezar a distinguir los sonidos de las palabras:

Oía de vez en cuando el sonido de las palabras, y notaba la diferencia. Porque las palabras que había oído hasta entonces, hasta entonces lo supe, no tenían ningún sonido, no sonaban; se sentían; pero sin sonido, como las que se oyen durante los sueños. (p. 62. Subrayado nuestro.)

Juan Preciado empieza a darse cuenta de su situación, de lo que no sabía y ahora sabe:

-Yo lo decía en un plan de entendimiento. No por otra cosa.

-¿Qué entiende usted?

Ella se puso a su lado, apoyándose en sus hombros y diciendo también.

-¿Qué entiende usted?

-Nada -dije-. Cada vez entiendo menos (p. 69)

y también de las contradicciones en que él mismo incurre, traicionándose un poco al querer decir una cosa y encontrarse diciendo otra: "Quise decirle: 'Voy a salir a buscar un poco de aire, porque siendo náuseas'; pero dije: -No se preocupe. Volverá." (p. 72).

Paralelamente, Juan Preciado ha avanzado en el proceso de incorporación de la palabra a su propia conciencia. Habla de las paredes y los murmullos de Comala con el mismo estilo de Damiana y sin necesidad ya de citar su voz, y de igual manera ocurre con la voz de su madre. Antes, acotaba la

entrada de esa palabra ajena, y ahora, cuando se refiere de nueva cuenta al paisaje idílico descrito por Dolores, la descripción surge desde la conciencia de Juan Preciado:

-Allá afuera debe estar variando el tiempo. Mi madre me decía que, en cuanto comenzaba a llover, todo se llenaba de luces y del olor verde de los retoños. Me contaba cómo llegaba la marea de las nubes, cómo se echaban sobre la tierra y la descomponían cambiándole los colores... (p. 84)

Así pues, Juan Preciado se encuentra a sí mismo en el relato de su llegada y muerte en Comala, encuentra su voz como un eco más de los que pueblan el lugar y gracias a la presencia de su **alter ego**, Dorotea, que le confiere un nombre -nunca antes se habían dirigido a él como Juan Preciado- y lo acompaña en su proceso de autorreconocimiento.

Juan Preciado venía a Comala con la encomienda de encontrar a su padre y al mundo de su madre, que sólo conocía a través de lo que ella le había dicho. Juan Preciado encuentra un mundo que contrasta con el de su memoria, y no encuentra a su padre, pero sí se encuentra a sí mismo y encuentra también una misión: dar origen al relato y ser el mediador de otras voces -en especial, la de Susana San Juan- que, de no ser por él, habrían permanecido en el silencio de su tumba:

-¿Eres tú la que ha dicho todo eso, Dorotea? -¿Quién, yo? Me quedé dormida un rato.

¿Te siguen asustando?

-Oí a alguien que hablaba. Una voz de mujer. Creí que eras tú.

-¿Voz de mujer? ¿Creíste que era yo? Ha de ser la que habla sola. La de la sepultura grande. Doña Susanita. Está aquí enterrada a nuestro lado. [...]

-Eso dice ella. Que nadie había ido a ver a su madre cuando murió. [...]

-Cuando vuelvas a oírla me avisas, me gustaría saber lo que dice. [...] Tú que tienes

los oídos muchachos, ponle atención. Ya me contarás lo que diga. (pp. 100, 101 y 102)

Recapitulemos. Juan Preciado llega a Comala portando la visión del mundo de su madre. Una vez que entra en contacto con los murmullos del pueblo, se va despojando de la voz de su madre y comienza a tomar conciencia de sí mismo, hasta llegar al momento de su reconocimiento cuando se ve reflejado y oído por el otro, Dorotea, su compañera de sepultura.

Juan Preciado es, sin duda, el personaje que ofrece las mejores condiciones para el encuentro de las conciencias; su desconocimiento de la historia que relata le impide hacer cualquier juicio de lo que oye, y se convierte así en el mejor portador de la palabra ajena, de la palabra del "otro".

5.3.2 *Susana San Juan, la de la tumba grande.*

Lo femenino circunscribe y signa la novela, a pesar de que un hombre parezca ser el eje de su argumento. Las figuras femeninas cumplen en *Pedro Páramo* una función múltiple y esencial.⁵⁹ Juan Rulfo abordó el tema de Susana San Juan en una entrevista:

-¿Podría hablarnos un poco de Susana San Juan?

J.R.- Eso no es un personaje...

-¿No es un personaje?

J.R.- Digo que no es un personaje que pueda yo ahorita ubicar... [...] Susana San Juan simboliza el ideal que tiene todo hombre de esa mujer que piensa encontrar alguna vez en su vida. [...] Ella nunca conversa con los demás muertos; en cambio los demás muertos platican unos entre otros, se cuentan sus cosas, sus penas, sus alegrías, todo. [...] Pero Susana San Juan no, ella vive aislada, porque la enterraron... -Pedro Páramo

⁵⁹ María Luisa Bastos y Sylvia Molloy, "La estrella junto a la luna: variantes de la figura materna en *Pedro Páramo*", *Modern Language Notes*, vol. 92, 1977, p. 247.

era un hombre muy rico y le mandó a hacer un mausoleo a prueba de ruidos-. Entonces no oye lo que dicen los demás. [...] Es un personaje que a mí me gustaba mucho y a quien le había dado mucha importancia, no sólo en el texto. En el libro tenía la mayor parte, las tres cuartas partes, pero lo tuve que cortar.⁶⁰

Para empezar y con la confirmación del texto mismo, Susana San Juan es un personaje que "vive aislado" en una tumba que la deja sin la oportunidad de hablar con otros y sin la posibilidad de poder oírlos. Susana sería, entonces, el personaje realmente sordo y mudo -y no Abundio- del texto.

Si atendemos a los recuerdos de Juan José Arreola respecto de los fragmentos que "desaparecieron" de la novela, podríamos confirmar la intención del autor por conferirle una calidad simbólica al personaje. Arreola cuenta que Rulfo le leyó unos fragmentos de la novela -cuando todavía se llamaba *Los murmullos*- referentes a Susana San Juan que le impresionaron sobremanera, especialmente un monólogo de Susana:

Era una voz de mujer, una auténtica voz de mujer que salía del centro de la tierra. Era, haz de cuenta... -ahorita pienso en Nietzsche por lo de la semilla-. Entonces empezaba a hablar esa mujer: "Sí, yo te quise. Yo quise entender qué era lo que tú querías. Si me querías a mí, si querías la tierra, si querías la tormenta... ¿qué querías, Pedro Páramo?" ...Ella era un monólogo. Era una mujer así, totalmente horizontal en el fondo de la tierra, con la tierra encima y hablando así: "Bueno, estoy muerta, pero qué querías, dime qué querías de mí". Era una cosa muy bella, muy tremenda. Una semilla hablando, una matriz hablando a través de los labios de la tierra.⁶¹

⁶⁰ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", art. cit., pp. 307 y 308.

⁶¹ Vicente Leñero, *¿Te acuerdas de Rulfo, Juan José Arreola? Entrevista en un acto*, Universidad de Guadalajara-Proceso, Guadalajara, 1987, pp. 73-75. Publicado por primera vez en "Cuarenta años de

No descartamos la recreación del mismo Arreola, pero lo que nos interesa es el énfasis en la capacidad de procreación del personaje que se presenta, más que desde una perspectiva familiar, desde una visión simbólica: la semilla cubierta de tierra, la matriz dentro de la tierra.

La mayoría de las interpretaciones coincide en este punto, y no falta quien busque relacionarla con las figuras maternas míticas e históricas de México, como la Malinche, la Virgen de Guadalupe y hasta la Coatlicue.⁶² Se relaciona la muerte de Susana con la desaparición del nombre tradicional del pueblo de San Gabriel, en términos de un sentido liberador: "antes asocié la fecha con el sentido de pureza del personaje -implícito en su nombre- y con el hecho de que el pueblo de San Gabriel había sido declarado Villa Capital del Departamento en 1894, pues había subordinado a todas las demás poblaciones desde 1821. Sin embargo, el 8 de diciembre de 1934 (y con ello llegamos al siglo XX y a un presente próximo a la enunciación), al pueblo de San Gabriel se le cambia el nombre al de Ciudad Venustiano Carranza. Simbólicamente sugiere la muerte de un pueblo. En la novela, el sentido trascendente de la muerte de Susana San Juan se marca en la escritura con los signos renovadores (el repique de campanas "al alba"; la fiesta popular; el sentido de infinito y fecundidad en el ícono dinámico de su cuerpo circular, en posición fetal, como si se hundiera en la noche). Todo parece indicar que la muerte-vida de Susana conjura los signos de la desaparición de un pueblo que está, como ella, llamado a resucitar".⁶³

La posición fetal que Susana adopta para morir: "Después sintió que la cabeza se le clavaba en

amistad. ¿Te acuerdas de Rulfo Juan José Arreola?", *Proceso*, núm. 482, 1986, pp. 45-51.

⁶² Cf. Manuel Ferrer Chivite, *El laberinto mexicano en/de Juan Rulfo*, *op. cit.*, p. 72 y ss. La interpretación es muy atrevida, sin embargo, la relación que establece con la imagen guadalupana por la cercanía de las fechas de las fiestas -la que surge con la muerte de Susana y la tradicional que se celebra en el Tepeyac- es interesante y un poco fundamentada en el texto mismo.

⁶³ Yvette Jiménez de Báez, *Juan Rulfo, del páramo a la esperanza. Una lectura crítica de su obra*, El Colegio de México-FCE, México, 1990, p. 254.

el vientre. Trató de separar el vientre de su cabeza, de hacer a un lado aquel vientre que le apretaba los ojos y le cortaba la respiración; pero cada vez se volcaba más, como si se hundiera en la noche." (p. 147), subraya el carácter trascendente de la muerte y la estrecha relación del personaje con el origen de la vida, como afirma Julio Rodríguez-Luis, quien destaca, además, la capacidad de amar de Susana: "el que Susana no pueda repetir la frase del cura ("Tengo la boca llena de tierra"), transformándola, en cambio, en el recuerdo de los labios del amado, indica más bien una simbiosis con el amor, también en cuanto origen de la vida, que con la tierra misma. Susana duerme con su marido, al igual que antes con su madre, no de un modo distendido, sino acurrucada, metida en ellos, lo cual subraya su capacidad de amar".⁶⁴

El carácter sensual de Susana se ha relacionado, generalmente, con el mar y el agua en una interpretación arquetípica. No obstante, la experiencia de Susana con su cuerpo también podría estar encaminada en otras direcciones. Se trataría de la experiencia como proceso "en el que se precisan el sujeto y su cuerpo como los dos extremos de la relación. A través de la relación de sí a sí que establece una cultura, el sujeto reconoce la presencia del cuerpo en el momento en que lo determina y lo transforma; en la relación de sí a sí respecto de su cuerpo, el sujeto se autoconstituye, a medida que reflexiona sobre sus propias operaciones y sobre la oposición que ejerce el cuerpo, hasta que reconoce que es justamente debido a esa unidad de sí que ocupa algún lugar. [...] Es en ese momento de encuentro entre el individuo, su cuerpo y la comunidad, donde se constituye la identidad".⁶⁵

Susana no es un tipo femenino común, numerosos rasgos comprueban su diferencia y particularización. Anthony Stanton señala, por ejemplo, que al no llorar las muertes de su madre y su

⁶⁴ Julio Rodríguez-Luis, "Algunas observaciones sobre el simbolismo de la relación entre Susana San Juan y Pedro Páramo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 270, 1972, p. 591.

⁶⁵ Sergio Pérez Cortés, "El individuo, su cuerpo y la comunidad", *Alteridades*, núm. 2, 1991, p. 21.

padre, Susana rompe las reglas convencionales de conducta.⁶⁶ Además, ya señalamos que se trata de un personaje aislado de la comunidad -de vivos y de difuntos- y, por lo tanto, tendría que encontrar opciones diferentes para lograr su conformación.

Todos los demás personajes se tienen los unos a los otros de cualquier manera, y ella no. ¿Sería posible pensar en que Susana tendría que encontrar en sí misma a ese "otro" que le permitiera reconocerse, y que ese otro pudiera ser su propio cuerpo? Ningún otro personaje -ni siquiera Miguel o Pedro Páramo, que tienen cuantas mujeres desean- vive tan profundamente la experiencia de sentir su propio cuerpo como Susana, incluso, más allá de la relación con Florencio:

 Mi cuerpo se sentía a gusto sobre el calor de la arena. Tenía los ojos cerrados, los brazos abiertos, desdobladas las piernas a la brisa del mar. [...] El mar moja mis tobillo y se va; moja mis rodillas, mis muslos; rodea mi cintura con su brazo suave, da vuelta sobre mis senos; se abraza de mi cuello; aprieta mis hombros. Entonces me hundo en él, entera. Me entrego a él en su fuerte batir, en su suave poseer, sin dejar pedazo. "Me gusta bañarme en el mar -le dije. "Pero él no lo comprende. (pp. 122-123)

Susana crea un mundo propio, entre los vivos:

 ¿Pero cuál era el mundo de Susana San Juan? Ésa fue una de las cosas que Pedro Páramo nunca llegó a saber. [...] Susana San Juan. "Una mujer que no era de este mundo." (pp. 122 y 139)

y entre los muertos:

 Estoy aquí, boca arriba, pensando en aquel tiempo para olvidar mi soledad. [...] Porque

⁶⁶ Anthony Stanton, "Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*", art. cit., p. 871, n. 47.

estoy muerta. (p. 97)

Si nos basamos en lo que dice Dorotea -"la verdad es que ya hablaba sola desde en vida"-, podríamos pensar que Susana se hubiera trasladado con todo y su propio mundo al espacio de la muerte.

Al final, Susana morirá, loca o cuerda pero libre, un significativo 8 de diciembre, sintiendo que "la cabeza se le clavaba en el vientre", como volviendo al origen prenatal, que anuncia la regeneración de la madre o de la tierra.⁶⁷ Y sus funerales se convierten en una fiesta colectiva a la que llega gente de un pueblo y de otro, pues su muerte no es un duelo, sino una concentración de alegría y libertad para toda esa gente en busca de un nuevo vientre regenerador.

5.3.3 *Pedro Páramo, más allá del cacique*

Pido la palabra me llamo Pedro Parramo

NO HE LEÍDO A JUAN RULFO
SOY UN HOMBRE DE CAMPO
NO TENGO TIEMPO DE LEER A NADIE
HE OÍDO DECIR ESO SÍ
QUE ME DEJA MUY MAL EN SU NOVELA
SUS RAZONES TENDRÁ DIGO YO
NADA EN EL MUNDO OCURRE PORQUE SÍ...⁶⁸

⁶⁷ José Ignacio Uzquiza González, "Simbolismo e historia en Juan Rulfo", *Revista Iberoamericana*, vol. 58, 1992, p. 650.

⁶⁸ Nicanor Parra, "Mai mai peñi, discurso de Guadalajara", Discurso al recibir el Premio "Juan Rulfo", art. cit.

Emmanuel Carballo señala que algunos críticos quieren ver únicamente en Pedro Páramo la figura del cacique, cuando también hay algo más: "una víctima de las circunstancias, del destino, del mismo modo que los habitantes de Comala son víctimas de su brutalidad que no respeta la vida, el honor y los bienes materiales. Pedro Páramo es un hombre frustrado que persigue un imposible: el amor de Susana San Juan. Desde niño la sueña, de joven la persigue e idealiza, y cuando de viejo la desposa, ésta ha perdido la razón, vive en el pasado y no reconoce a su enamorado platónico de siempre". La conducta de Pedro Páramo, dice Carballo, es la contrapartida de su sensibilidad idealista y quizá bien intencionada. Su conducta pública es una venganza, el cobro usurario de una afrenta. El amor no correspondido que experimenta por Susana se le convierte en odio hacia los demás. Roto por dentro, muerto en vida, trata de romper y matar a los vecinos de Comala.⁶⁹

Pedro Páramo es un personaje que llama la atención de los demás personajes por su peculiar carácter. Desde temprana edad, su abuela le dice: "¡Tú y tus rarezas! Siento que te va a ir mal, Pedro Páramo." (p. 29), y a partir de allí, todos los que se encuentran o se enfrentan con él por primera vez experimentan la presencia de un carácter singular:

-Y le resultó que le hablaba como a un igual ¡Vaya! Lo siguió a grandes trancos, chicoteándose las piernas: "Sabrá pronto que yo soy el que sabe. Lo sabrá. Y a lo que vengo." [...] -¿Por qué no te sientas?

-Prefiero estar de pie, Pedro.

-Como tú quieras. Pero no se te olvide el "don".

¿Quién era aquel muchacho para hablarle así? Ni su padre don Lucas Páramo se había

⁶⁹ Emmanuel Carballo, "Revisión de Juan Rulfo", en *Notas de un francotirador*, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1990, p. 120.

atrevido a hacerlo. Y de pronto éste, que jamás se había parado en la Media Luna, ni conocía de oídas el trabajo, le hablaba como a un gañán. ¡Vaya, pues! (p. 47)

En la medida en que Pedro Páramo se consolida como dueño de la Media Luna, de sus alrededores y de la vida de los que en ellos habitan, adquiere un don de mando que llega hasta imponer caracteres nuevos a los personajes:

-Eres un niño

"¡Vaya! Yo un niño. Con 55 años encima. Él apenas comenzando a vivir y yo a pocos pasos de la muerte."

-No quise quebrarle su contento.

-A pesar de todo, eres un niño.

-Está bien, patrón. (p. 53)

-¿En gracia de quién?

-De Dios, señor.

-No seas tonta, Justina.

-Como usted lo diga, señor. (p. 141)

Pedro Páramo posee la habilidad de adecuarse a cualquier circunstancia, por adversa que sea, y de manipular a su antojo vidas y sucesos, como ocurre con sus subordinados y con los revolucionarios. Sin embargo, a partir de cierto momento, la apatía comienza a invadir su ser, y su perfil se transforma:

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

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

-Pero si somos irregulares. Nos consideran rebeldes.

-Entonces vete a descansar.

-¿Con el vuelo que llevo?

-Haz lo que quieras, entonces.

-Me iré a reforzar al padrecito. Me gusta cómo gritan. Además lleva una ganada la salvación.

-Haz lo que quieras. (p. 150)

Susana San Juan, ésa es la clave del asunto llamado Pedro Páramo. Por Susana San Juan termina "como un espantapájaros frente a las tierras de la Media Luna" (p. 104). El "otro" de Pedro Páramo es Susana San Juan, o él quiere que lo sea, y nadie más. Pero no puede establecer diálogo con ella. Pedro Páramo se ha convertido en dueño y señor de Comala, la Media Luna y sus alrededores pensando en su *alter ego* Susana San Juan,

"Esperé treinta años a que regresaras, Susana. Esperé a tenerlo todo. No solamente algo, sino todo lo que se pudiera conseguir de modo que no nos quedara ningún deseo, sólo el tuyo, el deseo de ti. (p. 105)

Su crisis se agudiza cuando ya parece que la tendrá consigo de nuevo -"Sentí que se abría el cielo. Tuve ánimos de correr hacia ti. De rodearte de alegría. De llorar. Y lloré, Susana, cuando supe que al fin regresarías." (p. 106)- y encuentra a una Susana enajenada que vive en su propio mundo en el cual él no tiene cabida:

La noche anterior se la había pasado en pie, recostado en la pared, observando a través de la pálida luz de la veladora el cuerpo en movimiento de Susana; la cara sudorosa, las manos agitando las sábanas, estrujando la almohada hasta el desmorecimiento. Desde que la había traído a vivir aquí no sabía de otras noches pasadas a su lado, sino

de estas noches doloridas, de interminable inquietud. Y se preguntaba hasta cuándo terminaría aquello. (p. 121)

Pedro Páramo no reconoce a quien considera su otro yo y eso mismo le impide llegar a ser plenamente él mismo. Entonces, pierde el anhelo de vivir y de trascender:

Si al menos hubiera sabido qué era aquello que la maltrataba por dentro, que la hacía revolcarse en el desvelo, como si la despedazaran hasta inutilizarla. Él creía conocerla. Y aun cuando no hubiera sido así, ¿acaso no era suficiente saber que era la criatura más querida por él sobre la tierra? Y que además, y esto era lo más importante, le serviría para irse de la vida alumbrándose con aquella imagen que borraría todos los demás recuerdos. (p. 122)

Sin embargo, Pedro Páramo no conocía lo más mínimo a Susana San Juan. Lo que él creía que eran crisis de dolor que la dejaban extenuada, eran realmente los agitados recuerdos eróticos de Susana con Florencio. Y, por otra parte, Susana nunca fue una simple "criatura" que tendría que someterse al destino que le dictara su dueño, aunque -y esto queda un tanto ambiguo en el texto- Susana parecía conforme con acceder a ser mujer del cacique,

-¿De manera que estás dispuesta a acostarte con él?

-Sí, Bartolomé.

-¿No sabes que es casado y que ha tenido infinidad de mujeres?

-Sí, Bartolomé. (p. 108)

y sin más explicación, sabemos que finalmente decide mantenerse ajena a él.

García Márquez ha señalado que otro de los problemas para llevar la novela al cine -el primer problema es el de los nombres que ya antes mencionamos- es el de las edades. En toda su obra, dice

García Márquez, "Juan Rulfo ha tenido el cuidado de ser muy descuidado en cuanto a los tiempos de sus criaturas. Narciso Costa Ros ha hecho hace poco una tentativa fascinante de establecerlos en Pedro Páramo. Yo siempre había pensado, por pura intuición poética, que cuando Pedro Páramo logró por fin llevar a Susana San Juan a su vasto reino de la Media Luna, ella era ya una mujer de 62 años. Pedro Páramo debía ser unos cinco años mayor que ella. En realidad, el drama me parecía más grande, más terrible y hermoso, si se precipitaba por el despeñadero de una pasión senil sin alivio. Las edades establecidas para ambos por Costa Ros no son las mismas, pero no están muy lejos de las que yo había supuesto".⁷⁰

Y, ciertamente, el texto corrobora lo anterior: "-Me vuelve a gustar cómo acciona usted, patrón, como que se le están rejuveneciendo los ánimos." (p. 110). Y más adelante, "Pedro Páramo volvió a encerrarse en su despacho. Se sentía viejo y abrumado." (p. 121)

-¡Ah, qué don Pedro! -dijo Damiana-. No se le quita lo gatero. [...] -¡Damiana! -oyó. Entonces ella era muchacha. -¡Ábreme la puerta, Damiana! [...] Pero Pedro Páramo jamás regresó con ella. Por eso ahora, cuando era la caporala de todas las sirvientas de la Media Luna, por haberse dado a respetar, ahora, que estaba ya vieja, todavía pensaba en aquella noche cuando el patrón le dijo: "¡Ábreme la puerta, Damiana!" (pp. 135-136. Subrayado nuestro.)

Así pues, Pedro Páramo es un personaje no concluido, un personaje en conflicto consigo mismo. Como dice José de la Colina, "el desconocimiento del mundo propio de Susana San Juan hace que el mundo de Pedro Páramo se le haga ajeno a su propio constructor. La resistencia del Otro, del único ser que Pedro Páramo no ha logrado hacer suyo, corrompe todo el poder del cacique, erosiona

⁷⁰ Gabriel García Márquez, "Breves nostalgias sobre Juan Rulfo", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, op. cit., p. 801.

lentamente su voluntad. Cuando Susana San Juan muere, Pedro Páramo no tiene ya un sólo motivo para sostener el mundo que lo rodea y abdica de su voluntad".⁷¹

No es fácil negar el sinnúmero de interpretaciones que han hablado de la muerte de Pedro Páramo como la muerte simbólica y definitiva del cacique y del mundo que representa. Sin embargo, queremos mostrar dos observaciones que no dejan de llamar la atención porque, precisamente, rompen con la idea del héroe concluido y acabado.

En primer lugar, en el texto hay una biografía de Pedro Páramo que nos lleva a su pasado y a través de él, a conocer la razón de ciertos rasgos de su carácter y de la evolución de su "personalidad", por lo tanto, no es un héroe típico. En segundo lugar, Pedro Páramo es plenamente consciente de lo que le espera, y más que narrarnos su muerte, nos narra la crisis que sufre en el umbral de su vida:

"Sé que dentro de pocas horas vendrá Abundio con sus manos ensangrentadas a pedirme la ayuda que le negué. Y yo no tendré manos para taparme los ojos y no verlo.

Tendré que oírlo; hasta que su voz se apague con el día, hasta que se le muera su voz."

(p. 159)

La voz de Abundio será su condena, y para que realmente lo sea, él debe permanecer "vivo", no puede acabar allí porque entonces su temor no tendría sentido ni sus palabras. El diálogo que nunca se realizó entre Pedro Páramo y sus hijos se perfila ahora, en cierta manera, con Abundio: un diálogo a nivel de conciencias. El enfrentamiento que nunca se pudo dar en el texto tendrá lugar más allá del discurso. Lo escrito se acaba -las páginas llegan a su final-, pero se inicia el tiempo de la memoria y de las voces que permanecen más allá de la escritura: "Después de unos cuantos pasos cayó, suplicando

⁷¹ José de la Colina, "Susana San Juan (El mito femenino en Pedro Páramo)", *Revista de la Universidad de México*, núm. 8, 1965, p. 21.

por dentro; pero sin decir una sola palabra.” (p. 159). Lo escrito llega a su fin con un Pedro Páramo consciente y suplicante, pero sin voz. El que un día fuera representante de la instancia dominante se queda ahora sin voz. La cultura oral ha tomado la estafeta y la historia queda en sus manos hasta que a Abundio se le muera su voz.

5.3.4 *Abundio Martínez, un carácter singular*

-¿Quién es? -volví a preguntar.

-Un rencor vivo -me contestó él. (p. 10)

El primer personaje que asoma en el relato es Juan Preciado, y la primera conciencia, la de Abundio Martínez emitiendo el primer -y definitivo- juicio sobre Pedro Páramo. La frase final de Pedro Páramo, que dice que tendrá que oír la voz de Abundio hasta que se le muera, se cumple en este comienzo. Abundio habla y oye perfectamente, y es el que encamina a Juan Preciado hacia Comala y hacia el conocimiento del mundo que encontrará:

El caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo. Y lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar. Con usted debe haber pasado lo mismo, ¿no?

-No me acuerdo.

-¡Váyase mucho al carajo!

-¿Qué dice usted?

-Que ya estamos llegando, señor. (p. 11)

Abundio es el primero que habla de Pedro Páramo, y los términos en que lo presenta dejan ver

una conciencia propia que enfrenta y cuestiona la conciencia del padre.

Se ha interpretado la figura de Abundio Martínez, el hijo desconocido, parido "en un petate" y rechazado por su padre cuando en la mayor miseria y acongojado por la muerte de su mujer se le acerca pidiéndole una limosna para el entierro, como "el instrumento de la fuerza filial desatada por Juan Preciado: lo que se inicia como una búsqueda que acaba en parricidio".⁷²

Ya en otro artículo anterior, Ruffinelli había señalado que Abundio Martínez se identifica con sus hermanos y cumple la tarea interrumpida y frustrada en ellos: "Abundio dice: "Vengo por una ayudita para enterrar a mi muerta". ¿Acaso no puede leerse la negación de Pedro Páramo como un nuevo abandono de sus hijos? ¿Acaso ese acto definitivo de Abundio no cumple con la promesa de castigo con que se abre la novela? ¿No se encierran los tres hijos en un solo proceso que, fuera de la cronología del relato pero dentro de la ordenación narrativa, parte de la inaccesibilidad del padre y culmina con el acceso parricida a su mortalidad?"⁷³

Abundio parece ser el único que sabe lo que pasó con los hijos de Pedro Páramo, él sabe que sufren por la culpa del padre, él tiene conciencia, entonces, él debe actuar. El viajar le permite conocer otros lugares y tomar distancia -y tomar conciencia- de la situación que se vive en su pueblo.

Por otra parte, es el único hombre que sabe las cosas que ocurren fuera de Comala, su oficio se lo permite: "Nos llevaba y traía cartas. Nos contaba cómo andaban las cosas allá del otro lado del mundo, y seguramente a ellos les contaba cómo andábamos nosotros." (p. 23). Abundio ingresa en la novela al comienzo de la narración y se reinstala en ella al final: abre y cierra el ciclo de Comala, dice Jorge Ruffinelli, y agrega que aunque es un personaje sencillo, "socialmente un humilde arriero y

⁷² Jorge Ruffinelli, "La muerte del padre. Una lectura de la obra de Juan Rulfo", *Studi di Lettertura ispano-americana*, núm. 20, 1988, p. 17.

⁷³ Jorge Ruffinelli, "Los hijos de Pedro Páramo", art. cit. p. 105.

sicológicamente casi un simple mental, sobre él descansa una parte fundamental de la significación de la novela".⁷⁴ Ciertamente, el principio y el final coinciden mostrándonos un Abundio con voz. Pero en lo que se refiere al juicio sobre el carácter que Abundio ostenta, no nos parece acertada la interpretación de Ruffinelli.

Abundio está lejos de ser "casi un simple mental", es el personaje del lado de la cultura popular con más conciencia que ningún otro. Abundio Martínez es la contraparte del Padre Rentería, que es el personaje con mayor conciencia del lado de la cultura letrada. Los juicios que ambos emiten sobre la instancia que detenta el poder no tienen paralelo en otra voz, y el rencor que guarda por su padre aún después de haberlo asesinado está muy lejos del sentimiento de culpabilidad que, según algunos críticos, impregna los textos de Rulfo.⁷⁵

No obstante, en el centro de la historia hay un Abundio sordo y mudo: "Era un gran platicador. Después ya no. Dejó de hablar. Decía que no tenía sentido ponerse a decir cosas que él no oía, que no le sonaban a nada, a las que no les encontraba ningún sabor." (p. 23) ¿Podríamos pensar que Abundio encuentra en ese tiempo de silencio el espacio propicio para su reflexión, y en la marca de la sordera la condición propiciatoria que como "elegido" debía portar? Porque, como dice Mirce Eliade, a propósito de procesos iniciáticos: "On peut désigner toutes les crises psychopathologiques de l' 'élu' sous le nom générique de 'maladies initiatiques' parce que leur syndrome suit de très près le rituel classique

⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁵ González Boixó, por ejemplo, dice: "En *Pedro Páramo*, todos los habitantes de Comala tienen conciencia de pecado y saben que no pueden redimirse de él. Profundamente enraizados con una tradición cristiana, acuden a la religión como única posibilidad de salvación, aunque, al mismo tiempo, parecen conscientes de la imposibilidad de conseguirla". José Carlos González Boixó, *Claves narrativas de Juan Rulfo*, Universidad de León, León (España), 1983, p. 50.

de l'initiation. Les souffrances de l' 'élu' ressemblent en tout point aux tortures initiatiques."⁷⁶

De hecho, Abundio se queda sordo a causa de un accidente, según refiere Eduviges Dyada:

Me acuerdo de desventurado día que le sucedió su desgracia. Todos nos conmovimos, porque todos lo queríamos.[...] Todo sucedió a raíz de que le tronó muy cerca de la cabeza uno de esos cohetones que usamos aquí para espantar las culebras de agua. (p. 23)

Todo el pueblo lo lamenta. Abundio es un personaje querido por el pueblo y necesario al pueblo. ¿Por qué no podría ser, entonces, el elegido del pueblo, y el periodo de sordera su proceso iniciático como elegido?

Abundio pone en práctica las reflexiones de su conciencia cuando entra en acción:

-¿Qué, no fuiste a ver al padre Rentería?

-Fui. Pero me informaron que andaba en el cerro.

-¿En cuál cerro?

-Pos por esos andurriales. Usted sabe que andan en la revuelta.

-¿De modo que también él? Pobres de nosotros, Abundio.

-A nosotros qué nos importa eso, madre Villa. Ni nos va ni nos viene. (pp. 153-154)

Su primer paso, la actitud independiente de toda tutela espiritual e histórica. Le importa poco o nada si el Padre Rentería atiende o no a su mujer que muere, y si se ha ido o no a la revuelta. Abundio se instala en el tiempo y en el espacio de su problemática. Lo demás, ya lo conocemos. El encuentro final con el padre y la perpetuación de su conciencia a través de su voz: "hasta que su voz se apague con el día, hasta que se le muera su voz."

⁷⁶ Mircea Eliade, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Le Mesnil-sur-L'Estrée (Eure), 1959, p. 191.

5.3.5 *El padre Rentería y el discurso religioso*

La religión es una matriz productora de sentido; uno de los esquemas ordenadores de mayor importancia en todas las culturas.⁷⁷ En América Latina, la religión fue el único vínculo universal de socialización durante mucho tiempo, aun por encima de la lengua, la raza y el territorio. Porque mientras el territorio era irregular, las lenguas eran diversas y las razas eran varias, el dogma cristiano era uno solamente y el mismo para todos.

La religión, dotada de preceptos, jerarquías y rituales, configuró un imaginario integrador y un factor de identidad homogeneizador que a lo largo de 450 años se conservó sin mayores alteraciones. Anclada en una sociedad agraria y en una comunidad tradicional, la iglesia penetró lo más íntimo de las almas y estructuró formas de relación psicosocial en los individuos, en las familias y en la sociedad.⁷⁸

La vivencia en comunidad de los rituales religiosos afirma el sentido de pertenencia y la identidad de los feligreses -como algo más concreto que el sentido de pertenencia a una nación-, y consolida, a la vez, esa dimensión de lo sagrado como una instancia mediadora en la comprensión y la reconstrucción de lo real. Sin embargo, han surgido crisis que han traído consigo lo que Alejandro Ulloa llama "una profanación de lo sagrado", la cual se traduce en la pérdida de distancias que garantizaban el aura de los misterios religiosos, para dar paso a la masificación de las prácticas, los símbolos y los objetos.⁷⁹

Así pues, en un principio, la religión fue el único elemento cultural que permitió un espacio y

⁷⁷ Guillermo Bonfil Batalla, "Nuevos perfiles de nuestra cultura", en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), CONACULTA, México, 1993, p. 11.

⁷⁸ Alejandro Ulloa Sanmiguel, "Identidad cultural e integración en América Latina, desafíos y perspectivas", en *En torno a la identidad latinoamericana*, Beatriz Solís Lerey y Luis Núñez Gornés (eds.), CONEICC-FELAFACS, México, 1992, p. 112.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 114.

un lenguaje comunes para el encuentro de las culturas; pero, en *Pedro Páramo*, esto se cuestiona porque ya no ofrece un espacio de diálogo, ni la posibilidad de identificación.

5.3.5.1 Una conciencia en crisis

El padre Rentería es un personaje que vive una de las crisis más profundas en *Pedro Páramo*. Podríamos decir que él es el único que está plenamente consciente de su problema de identidad como individuo y como representante de una institución social. Es de los pocos que el relato no cuenta su muerte; por lo tanto, no tiene acceso al tiempo espacio propicio de la muerte como lugar de reflexión y de toma de conciencia que antes señalábamos y, además, es el único personaje al que podríamos calificar de intelectual en la novela

Con la afirmación anterior dejamos fuera al licenciado Gerardo Trujillo, que si bien es un profesionista, la carrera de contaduría no supone un estudio tan profundo en el área de las humanidades como el que cursan los sacerdotes -un promedio de quince años de estudios filosóficos y teológicos-.

Cuando el personaje aparece por primera vez en el discurso, se nos presenta ya en ese estado de crisis, aunque abierto a la esperanza: "Hay aire y sol, hay nubes. Allá arriba un cielo azul y detrás de él tal vez haya canciones; tal vez mejores voces... Hay esperanza, en suma." (p. 34). Se encuentra ante la disyuntiva de ignorar los hechos y conceder sin cuestionamientos la bendición al difunto Miguel Páramo, o de actuar según su conciencia y negarse a darle el perdón (a quien nunca se arrepintió) y denunciar así los atropellos que cometió en vida. Sin embargo, cuando el pueblo le pide:

-¡Padre, queremos que nos lo bendiga!

-¡No! -dijo moviendo negativamente la cabeza-. No lo haré. Fue un mal hombre y no entrará al Reino de los Cielos. Dios me tomará a mal que interceda por él.

Lo decía, mientras trataba de retener sus manos para que no enseñaran su temblor.

Pero fue. (p. 34)

pone en evidencia, ante todo el pueblo, su conflicto interno; desea actuar de una manera y actúa de otra forma, dice que no lo hará y lo bendice, aunque el pueblo no parece darse cuenta de ello, a excepción de Pedro Páramo. Esta indecisión se presenta de nuevo igualmente ante el pueblo, cuando al regresar de una caminata nocturna:

Comenzaron a pasar las carretas rumbo a la Media Luna. Él se agachó, escondiéndose en el galápago que bordeaba el río. "¿De quién te escondes?", se preguntó a sí mismo.

-¡Adiós, padre! -oyó que le decían. [...]

-¿Adónde tan temprano, padre?

-¿Dónde está el moribundo, padre?

-¿Ha muerto alguien en Contla, padre? Hubiera querido responderles: "Yo. Yo soy el muerto." Pero se conformó con sonreír. (pp. 90-91)

y de nuevo, queda solo. Nadie percibe su turbación ni su conflicto, de ahí la necesidad de apoyarse en el narrador omnisciente.

El padre Rentería se niega a dar la bendición a Miguel Páramo, aunque sólo sea de palabra. Más adelante llegará el momento en que se decida a unir la teoría con la práctica al incorporarse a la Revolución cristera. Él debe ser un mediador entre la gente de Comala y Pedro Páramo, pero ha descendido a una condición en la que no puede hacer nada. Tal vez el sufrimiento se agudiza tanto por las contradicciones que existen en esa sociedad llamada Comala, como por la pérdida de la identidad. Y nos atrevemos a hablar de una pérdida de la identidad en tanto que Pedro Páramo utiliza y somete la autoridad del padre Rentería: "El asunto comenzó -pensó- cuando Pedro Páramo, de cosa baja que era,

se alzó a mayor. Fue creciendo como una mala yerba. Lo malo de esto es que todo lo obtuvo de mí.” (p. 89), a cambio de mantenimiento y de limosnas:

El padre cura quiere sesenta pesos por pasar por alto lo de las amonestaciones. Le dije que se le darían a su debido tiempo. Él dice que le hace falta componer el altar y que la mesa de su comedor está toda desconchinflada. Le prometí que le mandaríamos una mesa nueva. [...] Y desde que murió su abuela ya no le han dado los diezmos. Le dije que no se preocupara. Está conforme. (pp. 52-53)

Yo sé que usted lo odiaba, padre. Y con razón. El asesinato de su hermano, que según rumores fue cometido por mi hijo; el caso de su sobrina Ana, violada por él según el juicio de usted [...] Pero olvídese ahora, padre. Considérelo y perdónelo como quizá Dios lo haya perdonado. Puso sobre el reclinatorio un puño de monedas de oro y se levantó: -Reciba eso como una limosna para su iglesia (p. 35)

El padre Rentería tiene una función que le viene implícita en el nombre; es el padre de la comunidad de feligreses a su cargo y el único que tendría la capacidad moral de enfrentarse al otro personaje que se ha constituido en padre despótico del mismo pueblo como cacique, ya que ambos "padre" y "patrón" tienen la misión de protectores que les confiere la etimología de sus títulos.

Por otra parte, la misma problemática económica que lo lleva a someterse a Pedro Páramo hace que surja un muro entre él y el pueblo, como ocurre con María Dyada cuando se suicida su hermana Eduviges:

"-Pero ella se suicidó. Obró contra la mano de Dios.

"-No le quedaba otro camino. Se resolvió a eso también por bondad. [...]

"-Tal vez rezando mucho.

"-Vamos rezando mucho, padre.

"-Digo tal vez, si acaso, con las misas gregorianas; pero para eso necesitamos pedir ayuda, mandar traer sacerdotes. Y eso cuesta dinero.

"-Allí estaba frente a mis ojos la mirada de María Dyada, una pobre mujer llena de hijos.

"-No tengo dinero. Eso usted lo sabe, padre.

"-Dejemos las cosas como están. Esperemos en Dios.

"-Sí, padre." (pp. 41-42)

La actitud de resignación de la hermana de Eduviges contrasta visiblemente con la que asume Susana San Juan:

Tocaron la aldaba. Tú saliste. -Ve tú -te dije. Yo veo borrosa la cara de la gente. Y haz que se vayan. ¿Que vienen por el dinero de las misas gregorianas? Ella no dejó ningún dinero. Díselos, Justina. ¿Que no saldrá del Purgatorio si no le rezan esas misas? ¿Quiénes son ellos para hacer la justicia, Justina? (p. 99)

Susana, un personaje dueño de sí mismo y dueño de una voz, asume la voz del otro, en este caso, de María Dyada y del padre Rentería y juzga por ellos.

El padre Rentería es consciente de que ha perdido la capacidad de juicio que como sacerdote y confesor se le había conferido en el momento de ser consagrado,⁸⁰ y necesita de la voz del narrador

⁸⁰ Jesucristo confiere a los sacerdotes la capacidad de perdonar: "Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos." San Juan, "Evangelio", en *La santa Biblia*, trad. de los textos originales, Eds. Paulinas, Madrid, 1975,

para que exprese un juicio semejante al que, páginas después, habría de dictar Susana San Juan:

¿Por qué aquella mirada se volvía valiente ante la resignación? Qué le costaba a él perdonar, cuando era tan fácil decir una palabra o dos, o cien palabras si éstas fueran necesarias para salvar el alma. ¿Qué sabía él del cielo y del infierno? Y sin embargo, él, perdido en un pueblo sin nombre, sabía los que habían merecido el cielo. (p. 42)

Por todo ello, sólo desea poder decir: "Yo. Yo soy el muerto." Pero la muerte no llega a su encuentro, es el personaje más solo de la novela, el único que permanecerá vivo en un mundo de muertos. Si quiere encontrar a otro de su misma condición con quien poder contrastar sus ideas en conflicto deberá buscarlo fuera de Comala.

La charla con el párroco de Contla pone en evidencia otros rumbos de significación muy interesantes. El señor cura de Contla asume en su propio discurso la reflexión que antes había hecho el padre Rentería respecto de ciertos problemas religiosos. Comparemos los dos fragmentos:

PADRE RENTERÍA

"Todo esto que sucede es por mi culpa -se dijo-. El temor de ofender a quienes me sostienen. Porque ésta es la verdad; ellos me dan mi mantenimiento. De los pobres no consigo nada; las oraciones no llenan el estómago. Así ha sido hasta ahora. Y éstas son las consecuencias. Mi culpa. He traicionado a aquellos que me quieren y que me han dado su fe y me buscan para que yo interceda por ellos para con Dios. ¿Pero qué han logrado con su fe? ¿La ganancia del cielo? ¿O la purificación de sus almas? Y para qué purifican su alma, si en el último momento... (pp. 40-41)

PÁRROCO DE CONTLA

Quiero creer que todos siguen siendo creyentes; pero no eres tú quien mantiene su fe; lo hacen por superstición y por miedo. Quiero aún más estar contigo en la pobreza en que vives y en el trabajo y cuidados que libras todos los días en tu Cumplimiento. Sé lo difícil que es nuestra tarea en estos pueblos donde nos tienen relegados; pero eso mismo me da derecho a decirte que no hay *que* entregar nuestro servicio a unos cuantos, que te darán un poco a cambio de tu alma, y con tu alma en manos de ellos ¿qué podrás hacer para ser mejor que aquellos que son mejores que tú? (pp. 91-92)

La reflexión del padre Rentería rebasa su propia crisis. El conflicto no es sólo suyo, sino que está comprendido en otra crisis mayor: la de lo religioso. El problema de lo religioso que se abre en dos dimensiones: como elemento de una cultura y como institución de poder.

5.3.5.2 El discurso sobre lo religioso

Una de las constantes en los temas rulfianos es el sentimiento de pecado y culpa que ha llevado a la crítica a interpretar los textos de Rulfo en un sentido pesimista e infeliz de la vida. Dos cuentos serían los mejores ejemplos de la culpa como motivo temático de la historia: "Talpa" y "Macario". El primero, desde los remordimientos del hermano de Tanió y del sentido de culpa y las lágrimas de Natalia,

Vino a llorar hasta aquí, arrimada a su madre; sólo para acongojarla y que supiera que sufría, acongojándonos de paso a todos, porque yo también sentí ese llanto de ella dentro de mí como si estuviera exprimiendo el trapo de nuestros pecados. ("Talpa", pp. 56-57)

Yo sé ahora que Natalia está arrepentida de lo que pasó. Y yo también lo estoy; pero eso no nos salvará del remordimiento ni nos dará ninguna paz ya nunca. ("Talpa", p. 58)

El segundo, desde el relato inocente de Macario:

Felipa dice, cuando tiene ganas de estar conmigo, que ella le contará al Señor todos mis pecados. Que irá al cielo muy pronto y platicará con Él pidiéndole que me perdone toda la mucha maldad que me llena el cuerpo de arriba abajo. [...] Por eso se confiesa todos los días. No porque ella sea mala, sino porque yo estoy repleto por dentro de

demonios, y tiene que sacarme esos chamucos del cuerpo confesándose por mí. Todos los días. Todas las tardes de todos los días. Por toda la vida ella me hará ese favor. ("Macario", p. 73)

Enseguida que me dan de comer enseguida me encierro en mi cuarto y atranco bien la puerta para que no den conmigo los pecados mirando que aquello está a oscuras. ("Macario", p. 74)

La cuestión del pecado y del perdón que otorga la Iglesia es un problema que se debate en varios niveles de conciencia en *Pedro Páramo*. María Dyada y Susana San Juan, opinan a su manera respecto del ritual de las "misas gregorianas" para conseguir la salvación del difunto. La hermana de Donis que se siente marcada para siempre por el pecado,

Era una cara común y corriente.

-¿Qué es lo que quiere que le mire?

-¿No me ve el pecado? ¿No ve esas manchas moradas como de jote que me llenan de arriba abajo? Y eso es sólo por fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo. (p. 67)

por la postura que asume ante su situación la más alta autoridad eclesiástica,

Luego están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al cielo sin sentirlos sucios de vergüenza. Y la vergüenza no cura. Al menos eso me dijo el obispo que pasó por aquí hace algún tiempo dando confirmaciones. (*Pedro Páramo*, p. 67)

termina por interpretar su mundo desde la negación del perdón para ella y para el pueblo:

Y se fue, montado en su macho, la cara dura, sin mirar hacia atrás, como si hubiera dejado aquí la imagen de la perdición. Nunca ha vuelto. Y ésa es la cosa por la que

esto está lleno de ánimas; un puro vagabundear de gente que murió sin perdón y que no lo conseguirá de ningún modo, mucho menos valiéndose de nosotros. (Pedro Páramo, p. 68)

Así pues, la perspectiva de los otros ministros de la Iglesia, el padre Rentería y el párroco de Contla, se aleja de la postura de la jerarquía que los tiene "relegados" en Contla y en Comala:

No, padre, mis manos no son lo suficientemente limpias para darte la absolución.

Tendrás que buscarla en otro lugar.

-¿Quiere usted decir, señor cura, que tengo que ir a buscar la confesión a otra parte?

-Tienes que ir. No puedes seguir consagrando a los demás si tú mismo estás en pecado.

(Pedro Páramo, p. 92)

Los sacerdotes sí tienen voz para expresar sus propias opiniones, no así el obispo, que aunque es mayor la dignidad jerárquica sólo puede hacernos llegar su voz a través de la conciencia de la hermana de Donis. Hay, pues, una escisión en el plano de las autoridades eclesiásticas, que podría ser signo del resquebrajamiento del poder de la Iglesia como institución.

Es posible encontrar en el texto numerosas citas -además de las que ya antes hemos mencionado- que dan cuenta de un cuestionamiento a nivel de conciencia sobre lo religioso; pero, sólo nos concretaremos a dos casos:

- Eduviges Dyada y la justificación del suicidio:

Sólo yo entiendo lo lejos que está el cielo de nosotros; pero conozco cómo acortar las veredas. Todo consiste en morir, Dios mediante, cuando uno quiera y no cuando Él lo disponga. O, si tú quieres, forzarlo a disponer antes de tiempo. (pp. 16-17)

- Discurso religioso y discurso erótico:

Se abrió la puerta y entró el padre Rentería en silencio moviendo brevemente los labios:

-Te voy a dar la comunión, hija mía.

Esperó a que Pedro Páramo la levantara recostándola contra el respaldo de la cama.

Susana San Juan, semidormida, estiró la lengua y se tragó la hostia. Después dijo:

"Hemos pasado un rato muy feliz, Florencio." Y se volvió a hundir entre la sepultura de sus sábanas. (pp. 141-142)

El padre Rentería, al aplicar los últimos auxilios espirituales a Susana, le pide que repita con él las palabras que éste vaya diciendo:

"Tengo la boca llena de tierra." Luego se detuvo [...]

"Tengo la boca llena de ti, de tu boca. Tus labios apretados, duros como si mordieran oprimiendo mis labios..." Se detuvo también. [...]

-Aún falta más. La visión de dios. La luz suave de su cielo infinito. El gozo de los querubines y el canto de los serafines. La alegría de los ojos de Dios, última y fugaz visión de los condenados a la pena eterna. [...]

"Él me cobijaba entre sus brazos. Me daba amor." (pp. 145-146)

Si en el caso del suicidio puede parecer atrevido en tanto que incluye en la justificación la venia de Dios -"Dios mediante"-, el segundo sería calificado como una deconstrucción que profana el discurso religioso. Y el cuestionamiento se agudiza, ya que se trata de una desacralización de los rituales de mayor sentido trascendental del cristianismo: los sacramentos -la comunión y la extrema unción-.

De nueva cuenta vemos aparecer a Susana San Juan portadora de un discurso muy propio, y según vemos ahora, profundamente cuestionador de los principios religiosos. Aquí el cuestionamiento

viene desde dentro, desde la misma conciencia de los personajes y, por lo tanto, tiene un valor distinto del que podemos observar en el cuento más desmitificador de lo religioso: "Anacleto Morones".

El cuento "Anacleto Morones", que aparece desde la primera publicación de *El Llano en llamas*, en 1953, es una desmistificación a través de la postura de Lucas Lucatero y del discurso religioso pueblerino, encarnado en el grupo de mujeres -"Diez mujeres, sentadas en hilera, con sus negros vestidos puercos de tierra."-, es, como dice Clara Passafari, "una sátira de la superstición y la hipocresía donde se ven claramente los vicios ancestrales de un pueblo, ahogado por esquemas imbatibles".⁸¹

También en este cuento encontramos un enfrentamiento entre el discurso religioso y el erótico:

-No sigas diciendo cosas, Lucas. Ayer me confesé y tú me estás despertando malos pensamientos y me estás echando el pecado encima.

-Me acuerdo que te besaba las corvas. Y que tú decías que allí no, porque sentías cosquillas. ("Anacleto Morones", p. 177)

y un poco más sobre la confesión:

-Te confiesas primero y todo queda arreglado. ¿Desde cuándo no te confiesas?

-¡Uh!, desde hace como quince años. Desde que me iban a fusilar los cristeros. Me pusieron una carabina en la espalda y me hincaron delante del cura y dije allí hasta lo que no había hecho. Entonces me confesé hasta por adelantado. ("Anacleto Morones", p. 180)

La configuración de los personajes femeninos particularmente, y del texto deja sentir la presencia de una instancia superior ordenadora del sentido, gracias al efecto de la ironía. Hablamos de ironía y no de "sátira", como dice Passafari, porque la sátira es una forma literaria "que tiene como

⁸¹ Clara Passafari, *Los cambios en la concepción y estructura de la narrativa mexicana desde 1947*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario (Argentina), 1968, p.77.

finalidad corregir, ridiculizándolos, algunos vicios e ineptitudes del comportamiento humano"; y la ironía se trata, según Linda Hutcheon, de un género que "está investido de una intención de corregir, que debe centrarse sobre una evaluación negativa para que se asegure la eficacia de su ataque".⁸²

Pero, más que el manejo específico del género satírico, en este cuento percibimos la presencia de la ironía como figura literaria que nos permite encontrar, en el plano semántico, un juego en la significación por la "superposición estructural de contextos semánticos (lo que se dice/lo que se quiere que se entienda)", esto es, un significante y dos significados.⁸³

Se establece un canal de comunicación entre el autor y el lector en el que éste último no puede sustraerse a la crítica implícita en la caracterización del grupo de mujeres -fanatismo, ignorancia, superstición, lujuria disfrazada de prejuicios-, pero sin llegar al juicio correctivo, sino que por el contrario, hasta parece que el lector estaría conforme con justificar el asesinato de Lucas Lucatero. Rulfo dice:

La cuestión religiosa la fui entendiendo demasiado tarde y vi que era teatro, puro teatro, y más o menos quise hacer cierta ironía en la cuestión esta de los milágricos que hacen las Vírgenes y los Santos. Por eso escribí "Talpa".⁸⁴

Y nosotros diríamos que también "Anacleto Morones", en donde se percibe más claramente el montaje de una escena teatral. Y aunque su juicio sobre lo religioso es muy duro, lo cierto es que, consciente o inconscientemente, sus textos consiguen dar cuenta también de la riqueza cultural de ciertos sectores, desde el ámbito de lo religioso.

⁸² Linda Hutcheon, "Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía", art. cit., p. 178.

⁸³ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁴ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", art. cit., p. 314.

Podemos hablar de que en *Pedro Páramo* se cuestiona el discurso religioso en términos de un diálogo que surge por el encuentro de conciencias de los personajes, y en *"Anacleto Morones"*, a través de un diálogo en el nivel de conciencias exteriores al relato -autor y lector-. No obstante, ambas estrategias tienen el mismo fin: cuestionar lo que parecía intocable, desacralizar el discurso canónico religioso.

5.3.5.3 La religión como elemento clave de la cultura popular

Vale la pena destacar en el caso de la religiosidad popular una cuestión de suma importancia: que este tipo de fenómenos conforma un tejido de relaciones regionales no impuestas sino surgidas y ejercidas por los propios actores sociales, y que en ellas se reflejan sus esperanzas y carencias, sus utopías y frustraciones, esto es, su visión del mundo.

Macario es un personaje que estaría en un nivel muy semejante a Tanilo, el protagonista de *"Talpa"* -pasando por alto la ironía que subyace en el segundo-, en tanto que sus perspectivas se basan plenamente en su concepción de lo religioso. A uno le sirve para justificar su vida:

Y mi madrina dice que si en mi cuarto hay chinches y cucarachas y alacranes es porque me voy a ir a arder en el infierno si sigo con mis mañas de pegarle al suelo con mi cabeza. (*"Macario"*, pp. 73-74)

al otro, para justificar su muerte:

Le decía que sólo la Virgen de Talpa lo curaría. Ella era la única que podía hacer que él se aliviara para siempre. Ella nada más. Había otras muchas Vírgenes. Pero sólo la de Talpa era la buena. Eso le decía Natalia. (*"Talpa"*, p. 64)

Desde la lógica de la religiosidad popular, no es lo mismo entregar la limosna en el templo de

cualquier otro lugar ante una imagen de la virgen, que en Talpa, ante la imagen "verdadera". La gente de Jalisco ha ido y seguirá yendo a Talpa; así lo atestigua la vigencia y vitalidad de las romerías que año con año se dirigen hacia ese santuario mariano.

En "Es que somos muy pobres", la prostitución de las hijas se ve como consecuencia de algún pecado cometido por alguien de la familia:

Todos fueron criados en el temor de Dios y eran muy obedientes y no le cometían irreverencias a nadie. Todos fueron por el estilo. Quién sabe de dónde les vendría a ese par de hijas tuyas aquel mal ejemplo. Ella no se acuerda. Le da vuelta a todos sus recuerdos y no ve claro dónde estuvo su mal o el pecado de nacerle una hija tras otra con la misma mala costumbre. ("Es que somos muy pobres", p. 33)

En "Acuérdate", los rituales marcan el tiempo en el pueblo:

ya de noche, poquito después de las ocho y cuando todavía estaban tocando las campanas el toque de Animas" ("Acuérdate" p. 143)

En *Pedro Páramo*, el mundo de los muertos por excelencia, la visión del pueblo tiene siempre presente el culto a los difuntos como parte vital de su identidad:

"¡Válgame! Si no serán los tres toques de San Pascual Bailón, que viene a avisarle a algún devoto suyo que ha llegado la hora de su muerte." Y como ella había perdido el novenario desde hacía tiempo, a causa de sus reumas, no se preocupó; pero le entró miedo y, más que miedo, curiosidad. (p. 135)

estableciendo con ellos una relación que rebasa cualquier límite temporal y espacial:

Ve diciéndole entretanto a la difuntita que yo siempre la aprecié y que me tome en cuenta cuando llegue a la gloria.

-Sí, madre Villa.

-Díselo antes de que se acabe de enfriar. [...]

-Pero no se te olvide pedirle a la Refugio que ruegue a Dios por mí, que tanto lo necesito.

-No se mortifique. Se lo diré en llegando. Y hasta le sacaré la promesa de palabra, por si es necesario y pa que usted se deje de apuraciones.

-Eso, eso mero debes hacer. Porque tú sabes cómo son las mujeres. Así que hay que exigirles el cumplimiento en seguida. (pp. 153-154)

Si deseáramos integrarnos a la novela para contestar al padre Rentería cuando se pregunta: "¿Qué han logrado con su fe?", le podríamos decir que constituir un mundo en el que viven y son, y en el que encuentran una razón de vivir más allá de la muerte, más allá de la miseria, la pobreza, el sacrificio, la desigualdad.

5.4 El lugar de la instancia narrativa omnisciente en Pedro Páramo

En la novela de Juan Rulfo, la cultura popular es el tácito narrador colectivo.⁸⁵ Pedro Páramo es la historia de un pueblo muerto narrada por sus propios difuntos. Con ello, México ha llegado a darse cuenta de su yo, a descubrirse a sí mismo, y su voz se hará oír cada vez más recio en el coro de las naciones latinoamericanas.⁸⁶

La bipolaridad constituye la estructura narrativa de la novela desde el momento en que se

⁸⁵ Julio Ortega, "Pedro Páramo: los códigos y el enigma", *Studi di letteratura ispano-americana*, núm. 20, 1988, p. 83.

⁸⁶ Reseña en *Stuttgarter Zeitung*, Stuttgart, 8 de noviembre de 1958, citado por Mariana Frenk,

pueden localizar dos narradores principales vinculados y opuestos: el narrador personaje -que es Juan Preciado contando desde su sepultura la historia de su regreso a Comala- y el narrador impersonal que se concentra en la historia de Pedro Páramo y sus amores con Susana San Juan.

El relato arranca a menudo de la última o penúltima fase del suceso y se desenvuelve hacia atrás. Con este método, los reencuentros de palabras y de sentimientos son necesariamente numerosos, y por ello, podríamos decir que la narración voltea sobre sí misma incluso hasta sobre el narrador que no cambia de lugar desde el principio al fin de la historia.

La pluralidad de puntos de vista aparece tanto en lo que se nos narra como en el ámbito espacial, eliminando así la posibilidad de un único punto de vista que pudiera dar lugar a la objetividad. La muerte de Miguel Páramo, por ejemplo, se narra desde diferentes puntos de vista y varias veces, y la personalidad de Pedro Páramo se va definiendo también a través de descripciones que surgen de diferentes voces en distintos tiempos. Cada voz despliega su lugar y su tiempo como si su propósito fuera lograr una extensión mínima para hacerse presente en este cosmos que se trata de invocar. De cada hablante emana un espacio así como un tiempo configurando el mundo donde surge la historia.

La crítica rulfiana ha explorado diferentes cauces del problema de la narración en la novela de Rulfo, y en cada caso, las interpretaciones se reiteran y mantienen su vigencia. Nosotros atenderemos particularmente un punto que ha sido tratado poco por la crítica: el problema del narrador omnisciente, que puede ser presentado como el portador de la "verdad". Revisaremos, entonces, la posición de este narrador respecto de los personajes y la dimensión de los juicios que emite sobre ellos y sobre la historia del texto.

Con ello pretendemos probar la tesis que hemos venido exponiendo a lo largo de nuestro

"Alemania lee Pedro Páramo", art. cit, p. 184.

trabajo: saber si los personajes poseen un discurso, una voz propia e independiente, y entonces, conocer si este narrador omnisciente estaría en condiciones de dialogar también, en el mismo nivel que ellos como si fuera un personaje más, o saber si sus voces sólo estaban representadas y objetivadas en sus discursos.

5.4.1 *El narrador-no personaje*⁸⁷

El lenguaje del narrador en la obra de Rulfo, señala López Mena, "presenta la escenografía de las acciones, crea atmósferas y paisajes, acota los diálogos. Educado en la fotografía, en el cine y en la música, no menos que en los murmullos de la conciencia, Rulfo escribe escenas eminentemente visuales y auditivas".⁸⁸ Ciertamente, el narrador en *Pedro Páramo* asume la tarea antes señalada y puede ser el portador de la conciencia del autor, con la debida distancia de las otras conciencia de los personajes que acompaña.

Si revisamos el total de los fragmentos que componen la novela, podremos darnos cuenta del grado de participación del narrador en lo que se refiere al sistema de apertura y cierre de cada unidad.

La estructura se presenta como sigue:

- 50 por ciento de los fragmentos se abren y cierran con la voz de algún personaje
- 25 por ciento de los fragmentos los abre y cierra el narrador
- 15 por ciento de los fragmentos los abre el narrador y los cierra la voz de un personaje
- 10 por ciento de los fragmentos los abre un personaje y los cierra el narrador

⁸⁷ En adelante nos referiremos con el término de "narrador" para hablar la instancia omnisciente que no aparece representada por ningún personaje, aunque sabemos que no es el único narrador y que están también los narradores-personajes de la novela.

⁸⁸ Sergio López Mena, *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, op. cit., p. 81.

La mayor parte de los fragmentos escapa a la determinación del narrador. Los personajes abren el 60 por ciento de los fragmentos, y el narrador sólo el 40 por ciento de ellos. Los personajes cierran el 65 por ciento de las unidades y el narrador sólo el 35 por ciento. El cierre de las unidades puede ser considerado como decisivo para la significación del fragmento -por la orientación que se puede dar al discurso con las frases que concluyen-, y en caso de ser así, la dirección significativa queda en manos de los personajes en un porcentaje muy superior al del narrador. Así pues, podríamos decir, con base en nuestra estadística, que la participación del narrador está en el mismo nivel que la de cualquier otra voz del discurso.

Ahora bien, debemos considerar que ese narrador que cuenta la historia de Pedro Páramo e introduce los recuerdos de ciertos personajes (como Fulgor Sedano, Padre Rentería, del mismo Pedro Páramo, de Susana San Juan durante su estancia en la Media Luna, por ejemplo) puede ser el portador de la conciencia del autor. En ese caso, y por la naturaleza técnica de su configuración, estaría situado en un plano superior al de los personajes que acompaña; sin embargo, podemos observar que aún en estas condiciones permanece en un nivel de igualdad -o a veces de desventaja- respecto de los narradores-personajes.

Un ejemplo de lo antes expuesto lo encontramos en un diálogo entre Miguel Páramo y Dorotea, donde el narrador permanece al margen:

-Ven para acá, te voy a proponer un trato -le dijo.

Y quién sabe qué clase de proposiciones le haría, lo cierto es que cuando entró de nuevo se frotaba las manos. (p. 82. Subrayado nuestro.)

Otro caso ocurre cuando el narrador mismo pone de manifiesto cierto tipo de limitaciones respecto del conocimiento interior de algunos personajes,

¿Pero cuál era el mundo de Susana San Juan? Esa fue

una de las cosas que Pedro Páramo nunca llegó a saber. (p. 122)

Pedro Páramo ni el narrador llegaron a saberlo nunca. El mundo de Susana San Juan escapa siempre al conocimiento de esa instancia narrativa.⁸⁹ Como dice Mario Benedetti, "el lector es más consciente que el narrador del hecho tremendo que se relata".⁹⁰

Por otra parte, encontramos que el discurso del narrador estiliza una determinada forma social y cultural de narrar:

En el hidrante las gotas caen una tras otra. Uno oye, salida de la piedra, el agua clara caer sobre el cántaro. Uno oye. Oye rumores; pies que raspan el suelo, que caminan, que van y vienen. (p. 32. Subrayado nuestro.)

El narrador habla como si fuera un personaje, ¿será una voz más como las que se oyen del pueblo que no llegan a tener un nombre pero sí una voz que las identifique?, porque rasgos como el que se aprecia en la cita siguiente:

El licenciado Gerardo Trujillo salió despacio. Estaba ya viejo; pero no para dar esos pasos tan cortos, tan sin ganas. La verdad es que esperaba una recompensa. Había servido a don Lucas, que en paz descansa, padre de don Pedro; después a don Pedro, y todavía; luego a Miguel, hijo de don Pedro. La verdad es que esperaba una compensación. (p. 131. Subrayado nuestro.)

ponen de manifiesto una particularización del narrador que no deja de llamar la atención. Si se tratara de una instancia "ajena" al texto, la distancia debería ser mayor. Podemos decir que estamos frente a

⁸⁹ Vid. Supra, en el apartado dedicado a Juan Preciado, en donde expusimos que la voz de Susana se deja oír gracias a los buenos oídos -"oídos muchachos"- de Juan Preciado, su vecino de tumba.

⁹⁰ Mario Benedetti, "Juan Rulfo y su purgatorio a ras de suelo", en *Letras del continente mestizo*, op.

una voz que adquiere "personalidad", y no precisamente la del autor:

Allá había feria. Se jugaba a los gallos, se oía la música; los gritos de los borrachos y de las loterías. Hasta acá llegaba la luz del pueblo, que parecía una aureola sobre el cielo gris. (p. 149. Subrayado nuestro.)

Porque, en caso de que el narrador fuera portavoz de la conciencia del autor, Juan Rulfo tendría que estar del lado de "acá", es decir, con los habitantes de la Media Luna, y desde ese lugar contemplar a los de "allá", que viven la fiesta convocada por las campanas de duelo.

5.4.2 *La voz del autor*

Veamos qué dice Juan Rulfo al respecto de su presencia en las obras:

Una de las cosas más difíciles que me ha costado hacer, precisamente, es la eliminación del autor, eliminarme a mí mismo. Yo dejo que aquellos personajes funcionen por sí y o con mi inclusión, porque, entonces entro en la divagación del ensayo, en la elucubración; llega uno a meter sus propias ideas, se siente filósofo, en fin, y uno trata de hacer creer hasta en la ideología que tiene uno, su manera de pensar sobre la vida, o sobre el mundo, sobre los seres humanos, cuál es el principio que movía a las acciones del hombre. Cuando sucede eso, se vuelve uno ensayista.⁹¹

Independientemente de que Rulfo plantea aquí el problema de los géneros, nos interesa rescatar que el autor está concibiendo a sus personajes como un discurso. Y por ello, su discurso está dirigido a ellos como a un discurso. El autor, mediante la estructura de la novela, no habla **acerca** de los personajes, sino **con** los personajes, ya que sólo una orientación dialógica y participativa toma en serio

cit., p. 128.

la palabra ajena y es capaz de apreciarla como una postura que tiene un sentido, como otro punto de vista.⁹²

En *Pedro Páramo* el contexto del autor se convierte en un ambiente interpretativo con el cual el personaje se opone y en el cual se reconoce a sí mismo como una entidad subjetiva, produciendo a la vez una respuesta activa. En tal dinámica, las voces aparecen aportando una visión propia y comprometida con la realidad. Juan Rulfo opina:

Hay que temerle a las novelas que se empeñan en darnos un mensaje. "Mensaje" ha llegado a ser una palabra enfadosa. Toda obra que tiene un punto de vista nos lo comunica. Porque toda obra es el total de la vida de un ser humano.⁹³

Entonces, ¿Juan Rulfo está presente o no en la novela? Sí, sí lo está, aunque no sólo por la mediación -en ciertos momentos- del narrador, sino también por medio del uso de técnicas y recursos, como el de la ironía, que ya antes mencionábamos. Veamos como ejemplo el siguiente fragmento:

Supe que don Pedro no tenía intenciones de matarme. Sólo de darme un susto. Quería averiguar si yo había estado en Vilmayo dos meses antes. El día de San Cristóbal. En la boda. ¿En cuál boda? ¿En cuál San Cristóbal? Yo chapoteaba entre mi sangre y le preguntaba: '¿En cuál boda, don Pedro?' No, no, don Pedro, yo no estuve. Si acaso, pasé por allí. Pero fue por casualidad... Él no tuvo intenciones de matarme. Me dejó cojo, como ustedes ven, y manco si ustedes quieren. Pero no me mató. Dicen que se me torció un ojo desde entonces, de la mala impresión. Lo cierto es que me volví más

⁹¹ Juan Rulfo, "El desafío de la creación", art. cit., p. 17.

⁹² Cf. Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, FCE, México, 1986, p. 95.

⁹³ "Juan Rulfo en 1959. Entrevista de José Emilio Pacheco...", art. cit., p. 44.

hombre. El cielo es grande. Y ni quien lo dude." (p. 102)

La carga irónica no sería posible en el personaje por sí mismo por las numerosas implicaciones teóricas del recurso de la ironía, sobre todo las que se refieren a la complejidad del concepto de la intencionalidad, a la cuestión de las competencias del lector y a la polaridad "manipuladora" del autor.⁹⁴ Aquí asoma otra conciencia que abre significativamente este fragmento de historia, incluyendo una doble posibilidad de interpretación -dos significados para el mismo significante-, pero si revisamos un poco más de cerca, veremos que hay una complejidad mayor todavía. Esta voz dialoga con la voz de Pedro Páramo incorporándola en su propio discurso. ¿En quién está la orientación de diálogo, en el autor o en el personaje?

La pregunta tal vez sea más fácil contestarla con lo que dice Rulfo:

Fui dejando algunos hilos, aquellos hilos colgando para que el lector me... pues, cooperara con el autor en la lectura. Entonces, es un libro de cooperación. Si el lector no coopera, no lo entiende; él tiene que añadirle lo que le falta. Y parece que así ha sido. Muchos le han añadido más de la cuenta pero creo que llena esa intención. Siempre hay una participación muy cercana del lector con el libro, y él se toma la libertad de ponerle lo que le falta. Eso a mí me gusta mucho.⁹⁵

Lo primero que se descubre en Rulfo "es que al fin alguien nos hablaba desde dentro de unos hombres que compartían nuestra realidad y que sin embargo, hasta entonces, habían sido tratados en la literatura como 'mexican curios'".⁹⁶

⁹⁴ Cf. Linda Hutcheon, "Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía", en *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*, op. cit., p. 186.

⁹⁵ María Helena Ascanio, "Juan Rulfo examina su narrativa", art. cit., p. 308.

⁹⁶ José de la Colina, "Notas sobre Juan Rulfo", en *Casa de las Américas*, núm. 26, 1964, p. 135.

Por principio de cuentas, agrega José de la Colina, "Rulfo no quería demostrar nada, ni hacer a sus criaturas representativas de nada, ni defender pureza indígena ninguna (además, sus personajes son mestizos). Rulfo escribía urgido por una intención puramente artística, por un deseo de dar expresión a unas vivencias íntimas mediante la creación de un mundo muy propio, en el que tomaban forma y bulto sus obsesiones, sus recuerdos, sus imaginaciones".⁹⁷ Pues, como dice el mismo autor:

Nunca se puede reflejar todo el pensamiento en una historia, quedan muchas cosas que uno quisiera haber dicho y jamás las puede uno desarrollar; ese es, más o menos, creo yo, el ciclo de la creación, al menos tal como yo la he practicado. Ahora, el resultado lo da el lector, no lo da el autor; el autor no sabe si aquello ha funcionado, sabe que no está perfectamente dicho, que no dijo lo que quería decir, que muchas cosas las dejó fuera; pero, al menos, algo de lo que él quiso expresar, queda ahí, y es el lector el que tiene que juzgar.⁹⁸

Elena Poniatowska ha hecho una síntesis -en el estilo que le es peculiar- de lo que implica la lectura de la obra de Rulfo. La lectura, dice, "es la base de nuestra resistencia cultural y el idioma arcaico de los pueblos forma parte de su alma, es algo así como su espíritu. Ha acercado más una novela escrita en mexicano como Pedro Páramo que la huella que puedan dejar todas las telenovelas protagonizadas por Lucía Méndez o Verónica Castro. Estamos proporcionando gozos idiomáticos muy importantes. Rulfo en mexicano, Cabrera Infante en cubano y Cortázar en sus cuentos y rayuelas de corte idiomático rioplatense".⁹⁹

⁹⁷ Ibid., p. 50.

⁹⁸ Juan Rulfo, "El desafío de la creación", art. cit., p. 17.

⁹⁹ Elena Poniatowska, "Memoria e identidad: algunas notas histórico-culturales", en Nuestra América frente al V centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992), Heinz Dieterich Steffan (coord.), Joaquín Mortiz, México, 1989, p. 132.

Así pues, Rulfo ha sabido dar vida y dejar andar con esa vida propia a los personajes de todas sus obras. Es imposible que se pudiera escindir del todo en ellas y los guiños que dan cuenta de su presencia son inevitables. Pero, los personajes son ellos mismos y sus discursos dan cuenta de ello. ¿Qué hizo Rulfo con sus obras? Demostrar que se puede hacer literatura de la misma manera en que se puede hacer fotografía o pintura. Dejando marcados los puntos de vista y los trazos y esperando a que el lector los aprecie desde su cultura, desde su propia perspectiva.

A manera de conclusión, una reflexión última

En una reflexión última sobre el espacio y el tiempo, recordaremos las palabras de dos textos de Rulfo:

Ustedes y yo y todos sabemos que el tiempo es más pesado que la más pesada carga que puede soportar el hombre. ("La herencia de Matilde Arcángel")

-Son los tiempos, señor. (Pedro Páramo)

Juan Rulfo es consciente del problema que significa el tiempo en la conciencia y en la vida del hombre. En la obra de Rulfo, los personajes y sus historias se mueven en un tiempo y en un espacio que surge de la memoria, de los recuerdos. Y en el caso de *Pedro Páramo*, en un tiempo y espacio de la conciencia desde la muerte.

En la novela encontramos que los murmullos y los recuerdos convocan una serie de espacios característicos de la vida familiar privada al mismo tiempo que lugares al aire libre en desplazamientos por tierra y en viajes, aunque circunscritos en el ámbito de Comala. No hay la inclusión de otras poblaciones, excepto Contla -a la que podríamos poner como equivalente de Comala por ser, como dice el párroco del lugar, otro más de esos "pobres pueblos"-.

Por el camino que lleva a Comala camina Juan Preciado, un hombre vivo, y encuentra un lugar inmerso en un tiempo que le resultan completamente ajenos a su naturaleza:

Ahora estaba aquí, en este pueblo sin ruidos. Oía caer mis pisadas sobre las piedras

redondas con que estaban empedradas las calles. Mis pisadas huecas, repitiendo su sonido en el eco de las paredes teñidas por el sol del atardecer. (p. 12)

Aunque él sólo lo percibe de manera externa, su presencia se va incorporando poco a poco a esa "otra" dimensión, ya que sus pasos se unen a los ecos que pueblan Comala. La significación que tiene el ordenamiento de las prácticas en el tiempo y en el espacio es continua y cotidiana: "somos" en y gracias a estas dos dimensiones. Y somos cambiantes. Es decir, la recreación significativa de un referente de identidad puede modificarse con el tiempo e incorporarse a las nuevas circunstancias "de otro modo", distinto a las significaciones previas en donde lo importante no es tanto el contenido, sino la forma misma.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos principales de esta forma de tiempo? Este tiempo es colectivo; sólo se diferencia y se mide por los acontecimientos de la vida colectiva. Todo lo que existe en ese tiempo existe sólo para la colectividad. No se ha puesto en evidencia todavía la serie individual de la vida (no existe aún el tiempo interior de la vida individual; el individuo vive por completo en el exterior, en el conjunto colectivo).

Es también un tiempo de labor. La vida de cada día y el consumo no están separados por el proceso de trabajo productivo. El tiempo se mide a través de los acontecimientos laborales (las fases del trabajo agrícola y sus subdivisiones). El sentido del tiempo se forma en la lucha laboral colectiva contra la naturaleza. Nace en la práctica del trabajo colectivo, cuyo objetivo consiste en diferenciar el tiempo y darle forma.

En general, no es posible todavía una diferenciación de los tiempos: presente, pasado y futuro (diferenciación que supondría la individualidad esencial como unidad de medida). El tiempo se caracteriza por la tendencia general hacia delante: trabajo, movimiento, acción. El tiempo está, en este

caso, inmerso en la tierra, sembrado en ella, y allí mismo madura. En su movimiento, la mano trabajadora del hombre va unido y lo ven. Es denso, irreversible y realista.

En los textos de Rulfo la historia se centra en el medio rural que enfrenta, sociohistóricamente hablando, el problema de la pérdida de sus tierras. El tiempo histórico y el espacio social que son la Revolución Mexicana y el movimiento cristero en la sociedad rural bajo el dominio de los caciques, y en un contexto más específico, el sur de Jalisco, que se nos presenta como un espacio de gran variedad geográfica y cultural: espacio conformado por los extensos valles de Sayula y Zapotlán, al centro, donde se localiza la famosa laguna seca y salitrosa de Sayula, cobijados al occidente por la sierra de Tapalpa y al oriente por la del Tigre. Al noreste, con los fértiles valles de la ribera de Chapala, al este el estado de Michoacán, al noroeste la zona cañera de Cocula, al occidente las tierras secas del Llano Grande, y al sur el estado de Colima y los municipios poco integrados de Pihuamo, Tecalitlán y Jilotlán.

Considerando el valor que representa la tierra, tanto para el individuo como para la colectividad, los personajes de Rulfo enfrentan el problema de la búsqueda de un nuevo espacio, de un espacio propio en el cual puedan 'ser'. El recurso parece encontrarse en el traslado del mundo real al mundo de los recuerdos en la memoria colectiva. Para las culturas populares el recurso de la memoria es vital. Existen en la medida en que recuerdan y actualizan su historia pasada -de ahí el culto a los difuntos, por ejemplo-. La memoria es la que perpetúa los recuerdos y la que los transforma. Son vivos sólo los recuerdos que cambian en nuestra memoria activa.

En ese nuevo espacio y tiempo, los acontecimientos de la historia en que se enmarca la obra de Rulfo pueden influir y modificar la configuración de los personajes, que a su vez es generadora del propio espacio y tiempo individual. Rulfo dice al respecto:

Yo ya tenía en mente la idea de Pedro Páramo y de un pueblo en el que habitan seres

que puede decirse que ya son seres agonizantes, las almas que siguen viviendo. Esto me dio la idea, ya de plano, de pasar a los muertos: la historia de un pueblo donde los personajes que hablan, que se mantienen aún, que funcionan, están muertos. Y el hecho de que los muertos no viven en el tiempo ni en el espacio. El problema en la vida es el tiempo. Yo entiendo que la vida no es una progresión cronológica, vivimos en fragmentos.¹

El viaje,² la llegada (la historia del pueblo: Toribio Aldrete, las mujeres), la muerte en la plaza, lugar público por excelencia, el entierro. Y desde la sepultura, la historia de Susana. Por otra parte, la historia de Pedro Páramo, siempre estacionado en la Media Luna, en donde otros se mueven por él: Fulgor Sedano, el Tilcuate. La historia del padre Rentería su viaje al pueblo a Contla y luego, a la Revolución. Todos ellos, lugares y tiempos en donde los personajes encuentran su razón de ser y son:

Una mujer que no era de este mundo. (p. 139. Subrayado nuestro.)

y que sí era en su propio mundo,

¿Pero cuál era el mundo de Susana San Juan? (p. 122)

El pasado mismo ha de ser creativo, ha de ser actual dentro del presente (aunque sea en un sentido negativo, indeseable). Un pasado creativamente actual que determine el presente, diseñe, junto con el presente, el futuro, define en cierta medida el futuro. Así se logra la plenitud del tiempo, una plenitud evidente y visible.

¹ Manuel Osorio, "Juan Rulfo, reflexiones en París", art. cit., pp. 5-6.

² Vid. Fernando Aínsa, quien ha dedicado un capítulo al tema del viaje en función de la identidad, en Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa, Gredos, Madrid, 1986.

El pasado creativo debe manifestarse como necesario y productivo en las condiciones de una región determinada como una humanización creadora de la región que había convertido un pedazo de espacio terrestre en el lugar de la vida histórica de los hombres, en una parcela del mundo histórico. Y, ciertamente, Juan Preciado 'es' en la medida en que conoce la historia de Comala y la historia de Pedro Páramo que son su propia historia. Y todos los personajes 'despiertan' de su sueño de la muerte para recordar su historia o para encontrarla -y encontrarse- en los murmullos de los otros muertos. Rulfo dice:

A cualquier hombre no le suceden cosas de manera constante y yo pretendí contar una historia con hechos muy espaciados, rompiendo el tiempo y el espacio. Había leído mucha literatura española y descubrí que el escritor llenaba los espacios desiertos con divagaciones y elucubraciones. Yo antes había hecho lo mismo y pensé que lo que contaban eran los hechos y no las intervenciones del autor, sus ensayos, su forma de pensar, y me reduje a eliminar el ensayo y a limitarme a los hechos, y para eso busqué a los personajes muertos que no están dentro del tiempo o el espacio. Suprimí las ideas con que el autor llenaba los vacíos y evité la adjetivación entonces de moda. Se creía que adornaba el estilo, y sólo destruía la sustancia esencial de la obra, es decir lo sustantivo. Pedro Páramo es un ejercicio de eliminación.³

La técnica -"ejercicio de eliminación"- de que nos habla Rulfo al escribir sus textos, logra manejar el diálogo, el estilo directo en función de la actualización de las acciones. Se trata de una narración que está escrita desde un pasado que es todavía presente; como si los acontecimientos estuvieran sucediendo o acabaran de suceder. Tiempo de la memoria, pero todavía tiempo de la acción.

³ Fernando Benítez, "Conversaciones con Juan Rulfo", art. cit., p. 49.

La impresión que se tiene al leer la novela de Rulfo es la de que el espacio se presenta a través de las voces de los personajes. No hay descripciones 'objetivas' y por ello el lugar pertenece a la imaginación de los mismos; una entidad totalmente subjetiva en la que es difícil distinguir un adentro de un afuera. Los lugares pertenecen a los personajes, los habitan y caracterizan y, a su vez, son descritos por ellos y por sus acciones. El espacio no es un lugar neutro donde se suceden los acontecimientos, sino que forma parte de ellos y les otorga su carácter.

Así pues, los personajes de Rulfo viven en un ámbito que no se puede definir como un espacio o como un tiempo determinados, sino que se trata de cierto espacio en el tiempo que resulta inabismable a nuestra perspectiva espacial y temporal -debemos por ello, entrar y ver la perspectiva de cada personaje-. De esta manera, tanto el tiempo como el espacio se presentan en los textos como problemas centrales en los cuales sólo la muerte reina en ellos con libertad absoluta: muerte del tiempo, muerte de la tierra, muerte que es la liberación y la definición de su propia identidad.

Espacio y tiempo en las obras de Rulfo que dan cuenta y permiten la manifestación de la cultura mexicana en términos de su identidad. Como dijimos ya, una cultura descubre su identidad y logra su más alto desarrollo, cuando obtiene un conjunto de valores que la tipifican, y su madurez consiste en llevar este conjunto de valores hasta sus últimas consecuencias.

En América Latina, en México, no debe comprenderse la identidad como un concepto determinado y con características definidas, sino -al igual que Rulfo en sus textos- como algo que ha ido haciéndose en la medida en que ha adelantado en ese proceso. Y en dicho proceso, la aportación de Juan Rulfo en la línea de la búsqueda de la identidad, ha sido decisiva. En la obra de Rulfo se comprueba que la literatura es, a la vez, reflejo y configuración de la concepción global que toda cultura conlleva, según afirmamos en páginas anteriores. Es el lugar donde la identidad cultural se

imprime, organiza y expresa como experiencia viva.

Juan Rulfo inicia nuevos caminos para la narrativa mexicana contemporánea, dentro de un ambiente literario inmerso en el problema de la conformación de lo nacional. Definir el concepto de identidad en el marco de los textos de Rulfo ha implicado un esfuerzo por comprender las prácticas simbólicas de la identidad, más que como rasgos descriptivos inmóviles, como elementos relativos de una red de relaciones sociales en movimiento en los textos.

El cuestionamiento sobre la identidad en México, visto con los ojos de Rulfo en sus textos, nos ha permitido revisar las dimensiones y facetas del problema mediante la valoración de su obra, en términos de su compromiso con el pueblo mexicano. Un compromiso que le ha valido el reconocimiento y su consagración como uno de los grandes de la literatura universal.

Bibliografía citada

ABBAGNANO, Nicola, Diccionario de filosofía, (1a. ed. italiana, 1961), trad. Alfredo N. Galletti. FCE, México, 1987.

ADAMSON HOEBEL, E., "La naturaleza de la cultura", en Hombre, cultura y sociedad, trad. Mayo Antonio Sánchez. Harry L. Shapiro (comp.). FCE, México, 1980.

AGUADO, José Carlos y María Ana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", Alteridades, núm. 2, 1991, pp. 31-41.

AGUILAR CAMÍN, Héctor, "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México", Nexos, núm. 187, 1993, pp. 49-61.

AGUILAR MORA, Jorge, Una muerte sencilla, justa, eterna. Cultura y guerra durante la Revolución Mexicana. Era, México, 1990.

AÍNSA, Fernando, "Hacia un nuevo universalismo. El ejemplo de la narrativa del siglo XX", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986, pp. 36-46.

AÍNSA, Fernando, Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Gredos, Madrid, 1986.

AÍNSA, Fernando, Los buscadores de la utopía. La significación novelesca del espacio latinoamericano. Monte Avila, Caracas, 1977.

ALCINA F., José, Códices mexicanos. Mapfre, Madrid, 1992.

ALTHUSSER, Louis, Positions. Editions Sociales, París, 1976.

ARGENTISKI, Iván, "Una entrevista desconocida de Juan Rulfo", trad. y notas de Rumen Stoyanov, *Plural*, núm. 189, 1987, pp. 27-30.

ARGUEDAS, José María, "Reflexiones peruanas sobre un narrador mexicano", *Texto Crítico*, núm. 11, 1978, pp. 213-217. [Publicado por primera vez en *EL Comercio* (supl. dominical) de Lima, el 8 de mayo de 1960].

ARZATE, María Celia, "Seguimos siendo indígenas. Entrevista a un migrante náhuatl", *México indígena*, núm. 22, 1988, pp. 35-36.

ASCANIO, María Helena, "Juan Rulfo examina su narrativa", *Escritura*, núm. 2, 1976, pp. 305-317. [Diálogo con los estudiantes de la Universidad Central de Venezuela, 13 de marzo de 1974].

BAJTÍN, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, (1a. ed. rusa, 1979), trad. Tatiana Bubnova. Siglo XXI, México, 1990.

BAJTÍN, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, (1a. ed. 1965), trad. Julio Forcat y César Conroy. Barral Eds., Barcelona, 1971.

BAJTÍN, Mijaíl, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova. FCE, México, 1986.

BAJTÍN, Mijaíl, *Teoría y estética de la novela*, (1a. ed. rusa, 1975), trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Taurus, Madrid, 1989.

BARTRA, Roger, *Oficio mexicano*. Grijalbo, México, 1993.

BASSOLS BATALLA, Ángel, *Recursos Naturales*. Nuestro Tiempo, México, 1974.

BASTOS, María Luisa y Sylvia Molloy, "La estrella junto a la luna: variantes de la figura materna

en Pedro Páramo", Modern Language Notes, vol. 92, 1977, pp. 246-268.

BAZANT, Jan, Breve Historia de México. De Hidalgo a Cárdenas (1805-1940), trad. Héctor Acosta. Premiá Editora, México, 1982.

BENEDETTI, Mario, "Juan Rulfo y su purgatorio a ras de suelo" (1955), en Letras del continente mestizo. Arca, Montevideo, 1967.

BENÍTEZ, Fernando, "Conversaciones con Juan Rulfo", México Indígena, núm. Extraordinario, México, 1986.

BERGOEND, Bernardo, S. J., La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe, (1a. ed. 1931). Jus, México, 1968.

BERISTÁIN, Helena, Diccionario de retórica y poética, 2a. ed. Porrúa, México, 1988.

BIANCHI, Soledad, "Notas aproximativas e inconclusas acerca de la 'identidad cultural'", Casa de las Américas, núm. 141, 1983.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "Nuevos perfiles de nuestra cultura", en Nuevas identidades culturales en México, Guillermo Bonfil Batalla (coord.). CONACULTA, México, 1993.

BONFIL, Guillermo y Enrique Florescano, "Una identidad por construir. Entrevista a Guillermo Bonfil y Enrique Florescano", México indígena, núm. 22, 1988, pp. 12-18.

BRADING, David A., Los orígenes del nacionalismo mexicano, 2a. ed. aumentada. Era, México, 1988.

BRADING, David A., Mito y profecía en la historia de México, Vuelta, México, 1986.

BUXÓ, José Pascual, "Consideraciones finales", en La cultura nacional. UNAM, México, 1984.

CALDERÓN VEGA, Luis, Los siete sabios de México, 2a ed. Jus, México, 1972.

CARBALLO, Emmanuel, "Martín Luis González", en Protagonistas de la literatura mexicana, 3a. ed. aumentada. Ermitaño, México, 1989, pp. 73-119.

CARBALLO, Emmanuel, "Revisión de Juan Rulfo", en Notas de un francotirador. Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1990.

CARPENTIER, Alejo, "Problemática de la actual novela latinoamericana", en Tientos y diferencias. Arca, Montevideo, 1967.

CARRILLO DUEÑAS, Manuel, Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa, (1a. ed., 1961). Impresos Alfé, Talpa de Allende (Jalisco), 1982.

CASTELLANOS, Rosario, "Carlos Monsiváis: El asedio a México", El mar y sus pescaditos. Editores Mexicanos Unidos, México, 1987, pp. 121-125.

CASTRO, Eusebio, Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960). Ed. Eusebio Castro Barrera, México, 1989.

COLINA, José de la, "Notas sobre Juan Rulfo", Casa de las Américas, núm. 26, 1964, pp. 133-138.

COLINA, José de la, "Susana San Juan (El mito femenino en Pedro Páramo)", en La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas, Joseph Sommers (ed.), Sep-Setentas, México, 1974. [Publicado por primera vez en Revista de la Universidad de México, núm. 8, 1965].

COSTA ROS, Narciso, "El mundo novelesco de Pedro Páramo", Revista Chilena de Literatura,

núm. 11, 1978, pp. 23-84.

CROS, Edmond, "Points de repère socio-historiques dans El Llano en llamas", *Imprévue*, núm. 2, 1987, pp. 137-160.

CUZA MALE, Belkis, "Juan Rulfo, realismo por medio", en Recopilación de textos sobre Juan Rulfo. Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, La Habana, 1969, pp. 57-59.

CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant, Diccionario de los símbolos, trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Herder, Barcelona, 1991.

DESSAU, Adalbert, La novela de la revolución mexicana, trad. Juan José Utrilla. FCE, México, 1986.

DÍAZ, José y Román Rodríguez, El movimiento cristero. Sociedad y conflicto en los Altos de Jalisco, introd. Andrés Fábregas. Nueva Imagen, México, 1979.

DÍAZ, Ramón, "Las razones de Juan Rulfo", Revista de Occidente, vol. 8, 1970, pp. 344-357.

DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher, "Notas sobre mitos nacionales y novela mexicana (1955-1985)", Revista Iberoamericana, vol. 55, 1989, pp. 915-924.

DORRA, Raúl, "Identidad y literatura", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986, pp. 47-55.

DRI, Rubén R., "América Latina: identidad, memoria histórica y utopía", en Nuestra América frente al V centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992), Heinz Dieterich Steffan (coord.). Joaquín Mortiz, México, 1989, pp. 51-59.

ELIADE, Mircea, Naissance Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Le Mesnil-sur-L'Estrée

(Eure), 1959.

ESCALANTE, Evodio, "Juan Rulfo o el parricidio como una de las bellas artes", en La intervención literaria. Crítica sobre Rulfo, Fuentes, Chumacero, Spota, González Rojo. Alebrije-Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 1988, pp. 27-40.

ESCALANTE, Evodio, "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (coord.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 561-581.

ESCÁRCEGA LÓPEZ, Everardo y Saúl Escobar Toledo, Historia de la cuestión agraria mexicana. El cardenismo: un parteaguas histórico en el proceso agrario 1934-1940, 2 t. Siglo XXI-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano, México, 1990.

FARÉS, Gustavo, "Un sentido del espacio en Pedro Páramo y en Rufino Tamayo", Imprévue, núm. 1, 1988, pp. 27-50.

FELL, Claude, "Introducción" a Juan Rulfo. Toda la Obra, Claude Fell (coord.). UNESCO, Madrid, 1992, (Col. Archivos, 17), pp. XXI-XXX.

FERNÁNDEZ, Sergio, "Rulfo, Juan. El Llano en llamas", Filosofía y Letras, núms. 53-54, 1954, pp. 259-269.

FERNÁNDEZ, Sergio, Cinco escritores hispanoamericanos. UNAM, México, 1958.

FERRARI, Américo, "Decurso narrativo y niveles de significación en Pedro Páramo", en Crítica semiológica de textos literarios hispánicos, Miguel Angel Garrido Gallardo (ed.). CSIC, Madrid, 1983.

FERRER CHIVITE, Manuel, El laberinto mexicano en/de Juan Rulfo. Novaro, México, 1972.

Filosofía y Letras, núm. 8, México, 1942.

Filosofía y Letras, núm. 17, México, 1945.

Filosofía y Letras, núm. 19, México, 1945.

Filosofía y Letras, núm. 25, México, 1947.

Filosofía y Letras, núm. 26, México, 1947.

Filosofía y Letras, núm. 27, México, 1947.

Filosofía y Letras, núm. 41-42, México, 1951.

Filosofía y Letras, núm. 43-44, México, 1951.

Filosofía y Letras, núm. 45-46, México, 1952.

FRANCO, Jean, "L'état du Jalisco dans les années cinquante: quelques points de repère", Imprévue, núm. 2, 1987, pp. 115-135.

FRENK, Mariana, "Alemania lee Pedro Páramo", Revista Mexicana de Literatura, núm. 2, 1959.

FREUND, Gisèle, La fotografía como documento social. Gustavo Gili, Barcelona, 1976.

FUENTES, Carlos, "Mugido, muerte y misterio: El mito de Rulfo", Revista Iberoamericana, núms. 116-117, 1981, pp. 11-21.

FUENTES, Carlos, Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana. FCE, México, 1990.

FUENTES, Carlos, "Viajando en furgón de cola", en Sergio Marras, América Latina Marca registrada. Ed. Andrés Bello-Grupo Zeta-Universidad de Guadalajara, Barcelona, 1992, pp. 31-66.

FURTADO, Celso, La economía latinoamericana (formación histórica y problemas contemporáneos), (1a. ed. portuguesa, 1969), trad. Angélica Gimpel Smith y Stella Mastrangelo, revisada por el autor. Siglo XXI, México, 1971.

GAMIO, Manuel, Hacia un mexicano nuevo. Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.

GAOS, José, "Cinco años de Filosofía en México", en Filosofía y Letras, núm. 20, 1945, pp. 145-165.

GAOS, José, "De paso por el historicismo y existencialismo", Filosofía y Letras, núms. 43-44, 1951, pp. 81-148.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, "Breves nostalgias sobre Juan Rulfo", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 799-800.

GARCÍA RUIZ, Alfonso, "Aspectos sociales y económicos de la Reforma y la República restaurada", en Historia de México: Reforma, Imperio, República, t. 10, Ernesto de la Torre Villar (coord.). Salvat Mexicana, México, 1978, pp. 2205-2222.

GARRIDO, Felipe, "Pedro Páramo y El Llano en llamas de Juan Rulfo", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 752-763.

GARRIDO GALLARDO, Miguel Angel, Crítica semiológica de textos literarios hispánicos. CSIC, Madrid, 1983.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Nuevas identidades culturales en México, Guillermo Bonfil Batalla (coord.). CONACULTA, México,

1993, pp. 23-54.

GONZÁLEZ BERMEJO, Ernesto, "La literatura es una mentira que dice la verdad", en Los murmullos. Antología periodística en torno a la muerte de Juan Rulfo, Alejandro Sandoval, Felipe de Jesús Hernández y Arturo Trejo Villafuerte (comp.). Delegación Cuauhtémoc del Departamento del Distrito Federal, México, 1986, pp. 90-95.

GONZÁLEZ BOIXÓ, José Carlos, Claves narrativas de Juan Rulfo. Universidad de León, León (España), 1983.

GONZÁLEZ, Juan E., "Entrevista con Juan Rulfo", Revista de Occidente, núm. 9, 1981, 105-114.

GONZÁLEZ, Luis, "De la historia nacional en México", en La cultura nacional (Coloquio). UNAM, México, 1984, pp. 55-64.

GONZÁLEZ, Luis, "El liberalismo triunfante", en Historia general de México, t. 2, (1a. ed. 1976). El Colegio de México, México, 1987, pp. 897-1015.

GONZÁLEZ, Luis, "La cultura humanística", en Historia de México: México contemporáneo (1940-1970), Luis Gonzalez (coord.). Salvat Mexicana, 1978.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, José Antonio, Los Altos de Jalisco. CONACULTA, México, 1991.

GUTIÉRREZ VEGA, Hugo, "Las palabras, los murmullos y el silencio", Cuadernos Hispanoamericanos, núms. 421-423, 1985, pp. 75-82.

HARSS, Luis, Los nuestros, (1a. ed., 1966). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1981.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, "El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano", Filosofía y Letras, núms. 45-46, 1952, pp. 183-223.

HUTCHEON, Linda, "Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía", trad. Pilar Hernández Cobos, en De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos). Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, pp. 173-193. [Publicado por primera vez en Poétique, núm. 46, 1981, pp. 140-155].

IBARRA, María Esther, "Once narradores opinan: 'Juan Rulfo, estrella polar'", en Rulfo en llamas. Universidad de Guadalajara-Proceso, México, 1988.

JIMÉNEZ DE BÁEZ, Yvette, Juan Rulfo, del páramo a la esperanza. Una lectura crítica de su obra. El Colegio de México-FCE, México, 1990.

JOSEPH, Gilbert M., "El caciquismo y la revolución: Carrillo Puerto en Yucatán", en Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana, (1a. ed. en inglés, 1980), trad. Carlos Valdés. David A. Brading (comp.). FCE, México, 1985, pp. 239-276.

KULIN, Katalin, "La narrativa latinoamericana en la literatura mundial", Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae, vol. 23, 1981, pp. 63-77.

LAFAYE, Jacques, "¿Identidad literaria o alteridad cultural?", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986, pp. 21-27.

LASARTE, Pedro, "'No oyes ladrar los perros', de Juan Rulfo, peregrinaje hacia el origen", INTL. Revista de Literatura Hispánica, núms. 29-30, 1989, pp. 101-118.

LEÑERO, Vicente, ¿Te acuerdas de Rulfo, Juan José Arreola? Entrevista en un acto. Universidad de Guadalajara-Proceso, Guadalajara, 1987.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Antropología y culturas en peligro", América Indígena, vol. 35, 1975, pp. 15-27.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "La familia", en Hombre, cultura y sociedad, (1a. ed. en inglés, 1956), trad. Mayo Antonio Sánchez, Harry L. Shapiro (comp.). FCE, México, 1980, pp. 363-387.

LIENHARD, Martín, La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988). Casa de las Américas, La Habana, 1990.

LISCANO VELUTINI, Juan, Vida, folklore y poesía. Las fiestas del Solsticio de Verano en el folklore de Venezuela. Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1947.

LÓPEZ MENA, Sergio, "Nota filológica preliminar", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. XXXI-XXXIX.

LÓPEZ MENA, Sergio, establecimiento del texto y notas de El Llano en llamas, Pedro Páramo y Otras letras de Juan Rulfo, en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 1-404.

LÓPEZ MENA, Sergio, Los caminos de la creación en Juan Rulfo. UNAM, México, 1993.

LUCKMANN, Thomas y Peter Berger, La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires, 1983.

LYON, Thomas E., "Motivos ontológicos en los cuentos de Juan Rulfo", Anales de Literatura Hispanoamericana, núm. 4, 1975, pp. 305-312.

MARRAS, Sergio, América Latina. Marca registrada. Ed. Andrés Bello-Grupo Zeta-Universidad de Guadalajara, Barcelona, 1992.

MARTIN, Gerald, "Vista panorámica la obra de Juan Rulfo en el tiempo y en el espacio", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (coord.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 471-545.

MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás y Leticia Gándara Mendoza, Política y sociedad en México: el caso de los Altos de Jalisco. INAH, México, 1976.

MAZA, Francisco de la, El guadalupanismo mexicano. FCE, México, 1953.

MELGOZA PARALIZABAL, Arturo, Modernizadores de la narrativa mexicana: Rulfo, Revueltas, Yáñez. INBA-Delegación Miguel Hidalgo-Katún, México, 1984.

MENA, Lucila Inés, "Estructura narrativa y significado social de Pedro Páramo", Cuadernos Americanos, núm. 2, 1978, pp. 165-188.

MEYER, Jean, La cristiada, 3 t. Siglo XXI, México, 1973-1974.

MEYER, Jean, La Revolución Mexicana, (1a. ed. francesa, 1973). Jus, México, 1991.

MEYER, Lorenzo, "El primer tramo del camino", en Historia general de México, t. 2, (1a. ed., 1976). El Colegio de México, México, 1987, pp. 1183-1271.

MEYER, Lorenzo, "La encrucijada", en Historia general de México, t. 2, (1a. ed., 1976). El Colegio de México, México, 1987, pp.1273-1355.

MIGNOLO, Walter, "Escribir la oralidad: la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas del Tercer Mundo", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 429-446.

MILLÁN, Saúl, "Rastros de una identidad fragmentada", México indígena, núm. 22, 1988, pp. 23-26.

MILLÁN, Saúl, "Un sujeto para la identidad nacional. Entrevista a Roger Bartra", México Indígena, núm. 23, 1988.

MOLINA ENRÍQUEZ, Renato, "Un libro de México. Pedro Páramo por Juan Rulfo", Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, núm. 41, 1955, pp. 2 y 5.

MONSIVÁIS, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en Historia general de México. Versión 2000. El Colegio de México, México, 2000, pp. 957-1076.

MONSIVÁIS, Carlos, "Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente", en Juan Rulfo. Toda la obra, Claude Fell (coord.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 833-842 .

MONSIVÁIS, Carlos, "De la santa doctrina al espíritu público. (Sobre las funciones de la crónica en México)", en Nueva Revista de Filología Hispánica, núm. 2, 1987, pp. 751-774.

MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo, Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990.

MORENO DE ALBA, José G., "Notas al léxico de Juan Rulfo", en Homenaje a Jorge A. Suárez. Lingüística indoamericana e hispánica, Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy (eds.). El Colegio de México, México, 1990.

MUSGRAVE, P. W., Sociología de la educación, trad. Juan Andrés Iglesias. Herder, Barcelona, 1972.

ODENA GÜEMES, Lina, "En busca de la mexicanidad", en Nuevas identidades culturales en México, Guillermo Bonfil Batalla (coord.). CONACULTA, México, 1993, pp. 89-125.

OLIVERA SEDANO, Alicia, Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias. INAH, México, 1966.

ORTEGA, Julio, "Pedro Páramo: los códigos y el enigma", Studi di letteratura ispano-americana, núm. 20, 1988, pp. 81-86.

ORTEGA, Julio, La contemplación y la fiesta. Ensayos sobre la Nueva Novela Latinoamericana. Editorial Universitaria, Lima, 1968.

OSORIO, Manuel, "Juan Rulfo, reflexiones en París", Plural, núm. 220, 1990, pp. 4-7.

PACHECO, José Emilio, "Juan Rulfo en 1959. Entrevista de José Emilio Pacheco en México en la Cultura, 20 de julio de 1959", Proceso, núm. 482, 1986, pp. 42-47.

PAGEAUX, Pierre-Henri, "De l'imagerie culturelle a l'imaginaire", en Précis de littérature comparée, Pierre Brunel e Yves Chevrel (eds.). Presses Universitaires de France, París, 1990, pp. 133-160.

PARRA, Nicanor, "Mai mai peñi, discurso de Guadalajara", al recibir el Premio Juan Rulfo. Feria Internacional del Libro, Guadalajara, 1992, manuscrito.

PARRA, Nicanor, "Materiales de demolición", en Sergio Marras, América Latina. Marca registrada. Ed. Andrés Bello-Grupo Zeta-Universidad de Guadalajara, Barcelona, 1992, pp. 367-390.

PASSAFARI, Clara, Los cambios en la concepción y estructura de la narrativa mexicana desde 1947. Universidad Nacional del Litoral, Rosario (Argentina), 1968.
Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.). Grijalbo, México, 1985, pp. 445-469.

PAZ, Octavio, "El baile de los enmascarados", en Sergio Marras, América Latina. Marca registrada. Ed. Andrés Bello-Grupo Zeta-Universidad de Guadalajara, Barcelona, 1992, pp. 437-470.

PÉREZ CORTES, Sergio, "El individuo, su cuerpo y la comunidad", Alteridades, núm. 2, 1991.

PETRICH, Perla, "Oralidad, creación literaria e identidad", en Identidad cultural de Iberoamérica

en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986.

PONIATOWSKA, Elena, "En México, donde todo el mundo habla mal de todo el mundo, sólo se salvan las dos ovejas negras de la literatura: Montes de Oca y Juan Rulfo", México en la Cultura, núm. 509, 15 diciembre 1958, pp. 2 y 10.

PONIATOWSKA, Elena, ¡Ay vida, no me mereces! Carlos Fuentes, Rosario Castellanos, Juan Rulfo, La literatura de la Onda, (1a. ed., 1985). Joaquín Mortiz, México, 1986.

PONIATOWSKA, Elena, "Memoria e identidad: algunas notas histórico-culturales", en Nuestra América frente al V centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992), Heinz Dieterich Steffan (coord.). Joaquín Mortiz, México, 1989.

PORTAL, Marta, Proceso narrativo de la Revolución Mexicana. Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

PUPO-WALKER, Enrique, "Rasgos del lenguaje y estructuras en Pedro Páramo", Papeles de Son Armadans, núm. 170, 1970, pp. 116-136.

RAMA, Ángel, La novela en América Latina. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986.

RAMA, Ángel, Transculturación narrativa en América Latina. Siglo XXI, México, 1982.

RAMOS DÍAZ, Martín, La palabra artística en la novela de Juan Rulfo. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1991.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario de la Lengua Española, 19a. ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1970.

REVUELTAS, Eugenia, "Memoria y conocimiento en Rulfo", México Indígena, núm. Extraordinario, 1986.

RIVIERE D'ARC, Hélène, Guadalajara y su región. Influencias y dificultades de una metrópoli mexicana, (1a. ed. francesa, 1970), trad. Carlos Montemayor y Josefina Anaya. SEP-Setentas, México, 1973.

ROA BASTOS, Augusto, "Los trasterrados de Comala", Cahiers du monde hispanique et Luso-Brésilien (Caravelle), núm. 37, 1981, pp. 105-115.

ROA BASTOS, Augusto, "La lección de Rulfo", Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 421-423, 1985, pp. 12-18.

RODRÍGUEZ-LUIS, Julio, "Algunas observaciones sobre el simbolismo de la relación entre Susana San Juan y Pedro Páramo", Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 270, 1972, pp. 584-594.

ROGGIANO, Alfredo A., "Acerca de la identidad cultural de Iberoamérica. Algunas posibles interpretaciones", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986, pp. 11-20.

ROSSI, Alejandro, "Una imagen de José Gaos", en La Filosofía de la Filosofía, Alejandro Rossi (ed.). Crítica, Barcelona, 1989.

RUBÍN, Ramón, La Revolución sin mística, Pedro Zamora. Historia de un violador. Hexágono, México, 1983.

RUFFINELLI, Jorge, "La muerte del padre. Una lectura de la obra de Juan Rulfo", Studi di letteratura ispano-americana, núm. 20, 1988, pp. 17-28.

RUFFINELLI, Jorge, "Los hijos de Pedro Páramo", Texto Crítico, núm. 1, 1975, pp. 89-106.

RUFFINELLI, Jorge, El lugar de Rulfo y otros ensayos. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.

RULFO, Juan, "De chamanes e informantes", México indígena, núm. extraordinario, 1986.

RULFO, Juan, "Dónde quedó nuestra historia", en Dónde quedó nuestra historia. Hipótesis sobre historia regional, 2a. ed. ampliada, Gonzalo Villa Chávez (ed.). Universidad de Colima, Colima, 1986 (Col. Rajuela, 2), pp. 26-51. [Apuntes leídos en diciembre de 1983, en la Universidad de Colima].

RULFO, Juan, "El desafío de la creación", Revista de la Universidad de México, núms. 2-3, 1980, 15-17.

RULFO, Juan, "Discurso de Rulfo en el homenaje a Quiroga Santa Cruz", en Rulfo en Llamas. Universidad de Guadalajara-Proceso, México, 1988, pp. 93-96. [Pronunciado en noviembre de 1980].

RULFO, Juan, El Llano en llamas, 3ª ed. (1980). FCE, México, 1992.

RULFO, Juan, Pedro Páramo, 3ª ed. (1981). FCE, México, 1991.

SALMERÓN, Fernando, "Ramos, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México. Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951. Reseña", Filosofía y Letras, núms. 45-46, 1952, pp. 349-350.

SALMERÓN, Fernando, "Una imagen del mexicano", Filosofía y Letras, núms. 41-42, 1951, pp. 175-188.

SAN JUAN, "Evangelio", Santa Biblia, trad. de textos originales. Eds. Paulinas, Madrid, 1975.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "Postscriptum político-filosófico a 'Mi obra filosófica'", en Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.). Grijalbo, México, 1985.

SANTAMARÍA, Francisco J., Diccionario de Mejicanismos. Porrúa, México, 1959.

SCHLARMAN, Joseph H. L., México tierra de volcanes. De Hernán Cortés a Luis Echeverría Álvarez, trd. Carlos de María y Campos. Porrúa, México, 1973.

SILVA HERZOG, Jesús, "La Revolución Mexicana en crisis" en Colección Cuadernos Americanos. Comprensión y crítica de la historia, Manuel S. Garrido (comp.). Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo-Ed. Nueva Imagen, México, 1982. [Publicado por primera vez en Cuadernos Americanos, núm. 5, 1943, pp. 32-55].

SILVA HERZOG, Jesús, "Meditaciones sobre México" en Colección Cuadernos Americanos. Comprensión y crítica de la historia, Manuel S. Garrido (comp.). Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo-Ed. Nueva Imagen, México, 1982. [Publicado por primera vez en Cuadernos Americanos, núm. 5, 1947, pp. 7-35].

SOLARES, Martín, "La invención de la identidad. Entrevista a Roger Bartra", Renglones, núm. 24, diciembre 1992-marzo 1993, pp. 41-49. [Revista del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente].

SOMMERS, Joseph, "Los muertos no tienen tiempo ni espacio (un diálogo con Juan Rulfo)", en La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas, Joseph Sommers (ed.). SEP- Setentas, México, 1974, pp. 17-22. [Publicado por primera vez en "¡Siempre!", La cultura en México, núm. 1051, agosto de 1973, pp. VI-VII].

SOMMERS, Joseph, "A través de la ventana de la sepultura: Juan Rulfo", en La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas, Joseph Sommers (ed.). SEP-Setentas, México, 1974.

SPECTATOR, Los cristeros del volcán de Colima. Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México, 1926-1929. Ed. Veritas, México, 1940.

STANTON, Anthony, "Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*", en *Juan Rulfo. Toda la obra*, Claude Fell (ed.). UNESCO, Madrid, 1992 (Col. Archivos, 17), pp. 851-873. [Publicado por primera vez en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 36, 1988, pp. 567-606].

SUÁREZ, Enrique, "El Cardenismo", en *Historia de México: La Revolución Mexicana*, t. 11, Alvaro Matute (coord.). Salvat Mexicana, México, 1978, pp. 2561-2586.

TÉLLEZ ORTEGA, Javier, "La época de oro (1940-1964)", en *La Antropología en México. Panorama histórico. 2: Los hechos y los dichos (1880-1986)*, Carlos García Mora (coord.). INAH, México, 1987, pp. 291-338.

TERRADAS, Ignasi, "El Llano en llamas: retablo de un pueblo maldito", *Relaciones*, núm. 13, 1983, pp. 54-78.

TORRES APARICIO, Miriam, *La estructura carnavalesca de La feria*. Tesis de maestría. UNAM, México, 1991.

TRUJILLO GONZÁLEZ, Enrique, *San Gabriel y su historia a través del tiempo*. Talleres Kerigma, Guadalajara, 1976.

TURNER, Víctor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, (1a. ed. en inglés, 1969), trad. Beatriz García Ríos. Taurus, Madrid, 1988.

ULLOA SANMIGUEL, Alejandro, "Identidad cultural e integración en América Latina, desafíos y perspectivas", en *En torno a la identidad latinoamericana*, Beatriz Solís Leree y Luis Núñez Gornés (eds.). CONEICC-FELAFACS, México, 1992.

URQUIZA GONZALEZ, José Ignacio, "Simbolismo e historia en Juan Rulfo", *Revista Iberoamericana*, vol. 58, 1992, pp. 639-655.

VARGAS LLOSA, Mario, "La verdad de las mentiras", en La verdad de las mentiras, (1a. ed., 1990). Seix Barral, México, 1992, pp. 5-20.

VARGAS LLOSA, Mario, "Las mentiras verdaderas", en La señorita de Tacna, (1a. ed., 1981). Seix Barral, México, 1983, pp. 9-12.

VÁZQUEZ, Lourdes Celina, Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco. El Colegio de Jalisco, Guadalajara, 1993.

VELASCO RIVERO, Pedro de, S.J., Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación tarahumar. Centro de reflexión teológica, México, 1987.

VILLORO, Luis, "En torno al nacionalismo cultural", en La cultura nacional (Coloquio). UNAM, México, 1984, pp. 23-32.

VILLORO, Luis, prólogo a Manuel Gamio, Hacia un mexicano nuevo. Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, pp. 7-17.

WEBER, Max, Economía y sociedad, t. 1. FCE, México, 1974.

WILSON, Mónica, "Nyakyusa ritual and symbolism", American Anthropologist, vol. 56, 1954, pp. 238-249.

YÁÑEZ, Agustín, Noticia de Jalisco, 1953-1959. E.C.L.A.L., Guadalajara, 1959.

YURKIEVICH, Saúl, "Sobre la identidad cultural y sus representaciones literarias", en Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura, Saúl Yurkievich (coord.). Alhambra, Madrid, 1986, pp. 3-8.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel, "La atmósfera sicoantropológica en la novelística de Juan Rulfo",

Boletín Cultural y Bibliográfico, núm. 3, 1968, pp. 143-146.

ZAVALA, Lauro, "Hacia una teoría dialógica de la liminalidad cultural: escritura contemporánea e identidad cultural en México" en Diálogos y fronteras. El pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo, Ramón Alvarado y Lauro Zavala (comp.). Universidad Autónoma Metropolitana-Nueva Imagen, México, 1993, pp. 147-168. [Textos presentados en el Quinto Encuentro Mijaíl Bajtín, Manchester, 1991].

ZEA, Leopoldo, "Iberoamérica en su etapa de normalidad", Filosofía y Letras, núm. 23, 1946, pp. 137-146.

ZEA, Leopoldo, "La filosofía mexicana en el siglo XIX", Filosofía y Letras, núm. 27, 1947, pp. 61-88.

ZEA, Leopoldo, "Medio siglo de filosofía en México", Filosofía y Letras, núms. 41-42, 1951, pp. 111-131.

ZEA, Leopoldo, 500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana, UNAM, México, 1990.

ZEA, Leopoldo, Conciencia y posibilidad del mexicano (1a. ed., 1952), Porrúa, México, 1987.

ZEA, Leopoldo, Filosofía de la historia americana. FCE, México, 1987.

Resumen de la tesis en español

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA OBRA DE JUAN RULFO

La fundación del ser por el silencio

Bong Seo Yoon Kim

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA OBRA DE JUAN RULFO

La fundación del ser por el silencio

El presente trabajo comprende, como tema central, el problema de la identidad en la obra de Juan Rulfo. El subtítulo "La fundación del ser por el silencio" pretende sintetizar la tarea que Rulfo ha logrado con sus obras; diciendo poco, hablando con silencios, ha presentado una visión sobre la ontología del mexicano y de lo mexicano. Cinco capítulos desarrollan las ideas principales.

"La búsqueda de la identidad en México en el siglo XX" es el título del capítulo primero. En él, hacemos una revisión de las principales propuestas, desde la filosofía y la sociología, que han surgido en torno al problema de la definición de lo mexicano, haciendo hincapié en el ambiente que rodeaba a Rulfo mientras escribía sus obras. Un apartado especial comprende el desarrollo de la efervescencia sobre la cuestión en la Universidad Nacional Autónoma de México, a finales de los cuarenta y durante los años cincuenta, gracias a la presencia de Samuel Ramos y Leopoldo Zea.

El segundo capítulo lleva por nombre "Identidad y sociedad en la obra de Juan Rulfo: estructuras de poder". Desde el análisis de las obras, revisamos la presencia de dos principales estructuras: el gobierno y el caciquismo. En el tercer apartado, "La identidad y la cuestión histórica en la obra de Juan Rulfo", se presenta el estudio sobre la Revolución Mexicana y el movimiento cristero plasmados en la obra rulfiana. Dicho estudio está encaminado hacia la interpretación del contexto histórico desde el punto de vista de la verdad de la historia y la verdad en la ficción.

En el cuarto capítulo retomamos la cuestión social para revisar el problema de la integración de la sociedad a partir de la diversidad cultural, la relación conflictiva del

campo y la ciudad, y el papel que juega la familia como núcleo de la sociedad. En el quinto apartado, "Identidad y cultura en la obra de Juan Rulfo", damos cabida a los aspectos compositivos y estilísticos de las obras, mediante el análisis de las voces, el estudio del léxico, la configuración de los personajes y el manejo del paisaje-ambiente de los textos.

El eje principal de todas las reflexiones es el problema de la identidad, y el medio para realizarlas es siempre el análisis de los textos. Se ha seguido una metodología historicista, sin excluir otras perspectivas, como la sociológica. Y la herramienta fundamental en este trabajo de investigación ha sido la amplísima historiografía que existe sobre la obra de Rulfo. Nuestra primera tarea, luego de conseguir la mayor cantidad de los estudios críticos existentes, fue la de conocer y revisar en qué direcciones se ha abordado la lectura y la interpretación de la obra de Juan Rulfo, con el fin de adherirnos a las líneas ya existentes, continuar algunas de ellas y poder destacar nuestra aportación.

Resumen de la tesis en inglés

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA OBRA DE JUAN RULFO

La fundación del ser por el silencio

Bong Seo Yoon Kim

THE IDENTITY PROBLEMS IN THE WORK OF JUAN RULFO

The Foundation of Existence by the Silence

The central theme of this paper is the identity problems in the work of Juan Rulfo. The subtitle "The Foundation of Existence by the Silence" has the objective of synthesizing the achievement made by Rulfo: saying little, speaking with silence, he has presented an ontological vision of Mexicans and Mexican Things. Along five chapters the principal ideas are developed.

"The search for the identity in Mexico in the twentieth century" is the title of the first chapter. In it, we revise the main theories from philosophy and sociology that have developed around the problem of defining that which is Mexican, emphasizing on Rulfo's environment at the time. One part comprises a discussion about the Universidad Nacional Autónoma de México toward the late forties and fifties, thanks to the presence of Samuel Ramos and Leopoldo Zea.

The second chapter is called "Identity and Society in the Work of Rulfo: Power Structures". From the analysis of his work, we revise the presence of two main structures: government and caciquismo. In the third part, "The Identity and the Historical Aspect of Juan Rulfo's Work", we present a study of the Mexican Revolution and the Cíastro Movement which appear in Rulfo's work, intending of historical interpretation from the point of view of the truth of history and the truth in fiction.

In the fourth chapter we reconsider the social aspect to revise the problem of social integration from cultural diversity, the conflictive relationship between city and rural Mexico and the role played by the family as the nucleus of society. In the fifth chapter "Identity and Culture in the Work of Juan Rulfo" we consider the compositional

and style aspects of his work through the analysis of the voices, the study of the lexicon and the configuration of chapters and background of the texts.

The main point of all the reflection we make is the problem of identity, and the means for analyzing them is always the analysis of the books. A historical method has been followed, not excluding other perspectives, like the sociological one, and the fundamental tool for our work has been the great amount of historygraphy that exists relating to the work of Juan Rulfo. Our first task, after obtaining the major quantity of the critical existing studies, was it of knowing and to check in what directions there has been approached the reading and the interpretation of Juan Rulfo's work, in order to adhere to the existing lines, continue some of them, and show our participation.