



Question

Periodismo / Comunicación
ISSN 1669-6581

Esta obra está bajo una
Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual
4.0 Internacional



La enunciación colectiva de los muertos como reescritura de la historia mexicana en Pedro Páramo de Juan Rulfo

Florencia Naiman

Question/Cuestión, Nro.67, Vol.2, diciembre 2020

ISSN: 1669-6581

URL de la Revista: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/>

IICom - FPyCS - UNLP.

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e440>

La enunciación colectiva de los muertos como reescritura de la historia mexicana en Pedro Páramo de Juan Rulfo

The collective enunciation of the dead as a rewriting of Mexican history in Pedro Páramo by Juan Rulfo

Florencia Naiman

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Argentina

flornaiman1245@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7980-4981>

Resumen

El presente trabajo pretende vislumbrar los vehículos de inscripción de la historia mexicana en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, contemplándose en esta cuestión la conquista europea, el caciquismo y la revolución zapatista. Se argumentará que la novela permite concebir el acontecer histórico a partir del constante retorno de la violencia simbólica y efectiva ejercida sobre los sujetos subalternos indios y campesinos, analizando el modo en el que la enunciación de los muertos revela acontecimientos ocultados por las formaciones discursivas dominantes. En ese sentido los relatos orales de los muertos revelan lo que el archivo escrito silencia, poniendo en cuestión el ejercicio del poder colonial, eclesiástico y cacical, a través de estrategias formales transculturadoras. De esta manera la figuración de la violencia, realizada, entre otros recursos, a través de la revisión de parámetros narrativos de la cosmovisión occidental y del modo inarticulado de la enunciación de los muertos, se contrapone a la imagen exótica e idílica de América Latina propulsada por las escrituras del *boom latinoamericano*, poniendo en cuestión el carácter precursor sobre éste que la crítica literaria suele otorgarle a la novela.

Palabras clave

Narración, transculturación, historia, violencia, oralidad

Abstract

The present work tries to glimpse the inscription vehicles of Mexican history in *Pedro Páramo* by Juan Rulfo, contemplating the European conquest, the

caciquismo and the Zapatista revolution. It will be argued that the novel allows us to conceive the historical event from the constant return of the symbolic and effective violence exerted on the subaltern indian and peasant subjects, analyzing the way in which the enunciation of the dead reveals events hidden by the dominant discursive formations. In this sense, the oral accounts of the dead reveal what the written archive silences, calling into examination the exercise of colonial, ecclesiastical and cacical power, through formal transcultural strategies. In this way, the figuration of violence, carried out, among other resources, through the review of narrative parameters of the Western worldview and the inarticulate way of enunciation of the dead, is contrasted with the exotic and idyllic image of Latin America propelled by the writings of the Latin American boom, putting in question the precursor character on this that literary criticism usually grants to the novel.

Keywords

Narration, transculturation, history, violence, orality.

Introducción

La compleja inserción del contexto histórico mexicano en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo ha sido indagada por la crítica, que además de remarcar la inscripción del caciquismo y la Revolución Mexicana en el texto plantea referencias al proceso de la conquista europea. Gustavo Lespada menciona la noción del zapatismo en la novela a partir de una perspectiva crítica o desencantada sobre dicho proceso histórico (1996 p.65). Asimismo, Carlos Fuentes compara al personaje de Pedro Páramo con la figura de Hernán

Cortés en su forma de gobernar (1992 p.826), lo considera alegóricamente como el fundador del Nuevo Mundo y el padre de sus mitos fundacionales (1992 p. 832). Si bien esta última aseveración resulta cuestionable a partir de la muerte y la destrucción perpetua ocasionadas por Pedro Páramo en el pueblo, la recuperación del contexto histórico colonial sí resulta relevante, ya que la novela inscribe como intertextos mitos orales nahuas y la crónica mexicana mestiza (Lienhard, 1992 p. 843), así como se figura la imposición de la doctrina cristiana y la respuesta transculturadora ejercida desde las voces campesinas (Rama, 2007 p.265). La cosmovisión nahua se presenta, retomando a Martin Lienhard, tanto en la implicancia de mitos como en factores formales, dados en la representación no instrumental de la naturaleza y en la figuración de un orden temporal repetitivo. Por eso es posible implicar la novela en una perspectiva histórica, que permitiría cifrar el acontecer mexicano a partir de la violencia simbólica y efectiva ejercida sobre los indios y campesinos.

En el presente trabajo se postulará que el habla de los muertos, cuya vida estuvo signada por el sometimiento al sistema de gobierno imperante en el pueblo, vislumbra la enunciación de los sujetos campesinos subalternos, desoída por los discursos dominantes de la historia. En oposición a los relatos escritos desde parámetros exclusivamente occidentales, la novela construye una versión del transcurrir histórico, que sin desplazarse de los límites del español ni de la escritura alfabética, cuestiona su jerarquía respecto a la oralidad. Dicha operación puede compararse con el planteo de Enrique Foffani sobre los “cuicapicque” o los poetas indios que sobreviven a las ruinas de Tenochtitlan y “entienden que la apropiación de otro alfabeto les garantiza salvaguardar sus propias memorias culturales” (2012:3). En ese sentido, la transculturación narrativa ejercida tanto por Rulfo como por José María

Arguedas implicaría preservar el acervo indio y campesino a través de lenguajes y formatos foráneos. De ahí que las lecturas que predominan la intertextualidad de la novela con el canon literario occidental y las escrituras cristianas, como las de Fuentes (1992) o Augusto Roa Bastos (1992), resulten reduccionistas. En este sentido se figuran las voces de sujetos muchas veces anónimos, ajenos al ejercicio del poder político, así como arraigados a un espacio pueblerino olvidado, aparentemente desierto.

Se argumentará que la voz de los muertos devela las condiciones de destrucción de Comala desarticulando discursos occidentales que retrotraen al proceso de colonización europea, dados en la idealización del espacio del pueblo y el dogma cristiano. En el mismo sentido se desarticulan las figuras de los revolucionarios y la legitimidad del poder de Pedro, de ahí que la sujeción de estos sujetos se revele en el carácter inarticulado de su enunciación, descrita frecuentemente como murmullo, sollozo o susurro. Revisar las figuraciones de la violencia en la novela resulta pertinente para problematizar su ubicación como texto inaugural del fenómeno del boom latinoamericano (Foffani, 2012 p.9), ya que el tratamiento del espacio de Comala se contrapone a lo que Foffani considera el exotismo de la imagen idílica, "mágica" de América Latina bajo el cual fue leído el boom (2012:11). De ahí que lo maravilloso adjudicado al efecto de indistinción entre muertos y vivos no implique la reproducción de esta visión eurocéntrica puesta sobre lo americano, sino que revela la cosmovisión mexicana precolombina, permitiendo la figuración artificial de las voces de los habitantes de Comala.

Las grietas de los relatos occidentales

Retomando la relación conflictiva que puede establecerse entre la novela y el boom, la primera figuración del espacio de Comala, proveniente del discurso materno, puede ligarse al imaginario de lo paradisiaco americano, vinculado a la naturaleza fértil y abundante y a la tierra ajena al control civilizatorio y las divisiones territoriales: “*Hay allí, (...) la vista muy hermosa de una llanura verde algo amarilla por el maíz maduro*”, Juan contempla en el paisaje “una línea de montañas. Y todavía más allá, la más remota lejanía” (Rulfo, 2012 p.6). En oposición a la entrada en Comala con su madre ya muerta, el espacio idealizado se asocia a la madre viva en la subjetividad de Juan: “En febrero, cuando las mañanas estaban llenas de viento, de gorriones y de luz azul. Mi madre murió entonces” (2012 p.81). El viaje a Comala por parte de Juan evidencia un territorio desértico, signado por la presencia de restos y descarapeladuras (2012 p.62), abundante en piedras (símbolo de lo permanente y lo estático) y de excesivo calor, pero carente de lluvias (2012:8), asociadas a la productividad agrícola y los cambios estacionales. Estas ruinas quedan asimiladas a las voces de los muertos, ya que las “conservan” ocultas, según Damiana se hayan filtradas en las paredes (2012:62), debajo de la tierra (2012 p.44), permanecen como restos de la violencia ejercida sobre el pueblo. Por eso es posible pensarlas como “huellas” en el sentido de Lienhard, ya que “promueven una presencia a través de un protocolo verbal o gestual” (Foffani, 2012 p.13). En ese sentido la voz inscribe la juntura del cuerpo y el lenguaje. De esta manera, a través de la emergencia de las voces de los muertos, la presencia física les es restituida, se mencionan sus quejidos (Rulfo, 2012 p.24), los constantes zumbidos que emiten (2012 p.62). En ese sentido cuando Juan, llegando a Comala, recuerda la voz de su madre, el retrato de ésta le calienta

el corazón, parece sudar (2012:8). La presencia física de los muertos también se manifiesta en el desprendimiento del alma por parte del cuerpo como manera de abandonar el peso de la culpa mencionado por Dorotea. En este sentido ésta invierte “el desdoblamiento clásico de alma y cuerpo con un matiz sacrílego” (Lespada, 1996 p.64). Además, el alma queda definida a partir del cuerpo: la expulsa por la boca, órgano relacionado a la voz, así como siente “el hilito de sangre con que estaba amarrada a mi corazón” (Rulfo, 2012 p.70). La predominancia de lo somático y lo material en desmedro de lo espiritual, así como la permanencia corpórea de los muertos en el mundo de los vivos, implican la inversión de la doctrina cristiana del alma y la trascendencia. Asimismo, las marcas que la violencia deja en el cuerpo permiten vislumbrarla, hacerla visible.

Bajo la misma lógica la restitución se da en la descripción del espacio a través de la incorporación de la cosmovisión mexicana, como puede vislumbrarse en los registros de estrellas fugaces presentes en diferentes escenas de la narración: mientras Miguel Páramo se desplaza de Contla a Comala aparecen “estrellas fugaces”, que “caían como si el cielo estuviera llovizando lumbre” (2012 p.32), se figuran “estrellas que se estaban cayendo del cielo” cuando el padre Rentería reflexiona sobre los desastres ocasionados por Pedro en el pueblo (2012 p.73). En el libro XII de la *Historia de la conquista de México* de Bernardino de Sahagún se hace mención a las estrellas fugaces como una de las antesalas al arribo de los primeros españoles a territorio mexicano: “La cuarta señal o pronóstico, fue que cayó, una cometa, parecían tres estrellas, juntas que corrían a la par, muy encendidas” (2016 p.47). Asimismo, en la novela, el recurso de mencionar el estado del cielo podría servir como referencia temporal, la recurrencia de las lluvias de estrellas (Rulfo, 2012 p.33;

2012 p.35) aludirían a que varias escenas suceden simultáneamente o en un lapso determinado de tiempo. Este recurso se diferencia de las marcaciones temporales convencionales en la novela, se inscribe en un tipo de notación del tiempo más relacionado a la cosmovisión mexicana que a la occidental. Puede relacionarse a estas escenas con la concepción astronómica nahua, bajo la cual las estrellas fugaces simbolizan una “influencia maligna” (Ávila, Galindo, Moreno y Poveda, 2007 p.13).

Asimismo la legitimidad de la iglesia se pone en cuestión a través de la imbricación entre ésta y el poder de Pedro, quedando asimilados, bajo la lógica de la narración colectiva, el poder eclesiástico y el económico. El Padre Rentería hace múltiples alusiones a la culpa que le genera aceptar el dinero de Pedro para hacerle a Miguel un entierro cristiano (2012 p.28), en el mismo sentido la institución religiosa queda ligada al poder político en el diálogo del Padre con el cura de Contla: cuando el segundo le dice que “las tierras de Comala son buenas, lástima que estén en manos de un solo hombre”, el primero le responde que “así es la voluntad de Dios” (2012 p.76). De la misma manera, ante el suicidio de Eduviges se evidencia el uso de un lenguaje económico para los asuntos religiosos: “Tantos bienes acumulados para su salvación, y perderlos así de pronto” (2012 p.34), también Abundio pide caridad para enterrar a su mujer (2012 p.129). Dichos fragmentos operan en función de la desmitificación de la doctrina cristiana, revelando las condiciones de poder e interés que la propulsan. Esta cuestión se replica en el sueño de Dorotea, cuando los ángeles le niegan la entrada al Cielo adjudicándole no haber tenido hijos (la cáscara de nuez en el estómago), pero ella, desautorizando la afirmación de éstos, interpreta el hambre en la misma marca (2012 p.64). En esta cita se vislumbra la desarticulación de la moral religiosa, dada en el

mandato reproductor para la mujer, en función de la violencia ejercida por el poder del que ésta es cómplice, además del surgimiento de la cosmovisión nahua pretendidamente extirpada por el proceso de conquista. De esta manera, la idea de Comala como purgatorio (Lespada, 1996 p. 70), figurada en varios pasajes, queda invertida: los muertos no esperan el perdón divino, sino que su voz permanece revelando la sujeción padecida, en el caso de Dorotea, estaría dada en el perjuicio económico y los efectos de desnutrición acarreados por ello. A la noción de, según la hermana de Donis, “un pueblo lleno de ánimas de gente que murió sin perdón” (2012 p.56), se contraponen la transgresión al cristianismo que aparece en el discurso de Dorotea y los pasajes que lo ligan con el poder económico y político, así como los dichos de Pedro luego de su supuesta muerte: “Abundio me vendrá a buscar (...) Tendré que oírlo hasta que se le muera su voz” (2012 p.131). Esta cuestión se asimila a la instrucción de la madre de Juan, orientada a redimir el daño ocasionado por Pedro (2012 p.5). Los muertos, como puede apreciarse en el último pensamiento de Pedro, al contrario de esperar un perdón divino por sus pecados, buscan la redención respecto a la violencia a la que fueron sometidos, a partir de la narración oral y el testimonio fragmentario de estos procesos de destrucción y abuso.

Ruidos, ecos, rumores

La figura de Pedro Páramo también funciona para descomponer la legitimidad tanto del gobierno de los caciques como de los revolucionarios. El poder que Pedro y su hijo Miguel detentan se revela fundado en la violencia. Si bien se vislumbra el respeto que Pedro poseía en el pueblo, de hecho cuando Miguel muere manda a callar a las mujeres sufrientes, ya que “si el hijo fuera de ellas

no llorarían con tantas ganas” (2012 p.73), este reconocimiento se basa en la posesión de tierras y la coerción hacia los habitantes de Comala. La violencia se manifiesta como cíclica, ya que según Dorotea, Pedro causó la mortandad en el pueblo “después de que le mataran a su padre” (2012 p.84). Tanto la guerra cristera como la revolución se inscriben no como propulsoras de transformaciones políticas, sino en la complicidad con este modo de gobierno, en ese sentido Pedro sostiene que “hay que estar con el que vaya ganando” (2012 p.114). En varias escenas mediadas por las voces de los muertos se narran las negociaciones sobre dinero y territorio entabladas entre Pedro y los revolucionarios (2012 p.99; 2012 p.103), donde queda manifestado el dominio del primero sobre la tierra de Comala. El cacique también se encarga de hacer intervenir a su tropa en la guerra cristera así reproducir la violencia sobre el pueblo (2012 p.86), lógica que culmina con la destrucción del mismo. Es pertinente en ese sentido la quema de documentos que detentan episodios de corrupción elididos por parte de Pedro y su contador (2012 p.108), ya que se figuraría en esta cuestión la contraposición entre el archivo escrito y el relato oral de los muertos: el segundo vendría a revelar lo que el primero silencia y a poner en cuestión el ejercicio del poder. Asimismo, esta lógica se revela en el abuso sexual hacia las mujeres, figuradas como posesiones y objetos de negociación por parte de Pedro y Miguel. La sobrina del padre Rentería relata haber sido abusada por este último (2012 p.30), así como Pedro se casa con Dolores para saldar una deuda y Filoteo le “conchaba muchachas” (2012 p.74). Si bien son acontecimientos de distinto orden, dan cuenta de la implementación de la lógica de la objetivización sobre los cuerpos femeninos. En este sentido los hijos de Pedro, que pueblan Comala, también son producto de la subordinación y el sometimiento, particularmente replicada por Miguel. Estas

nociones que se desprenden de la figura de Pedro pueden contrarrestarse con el poder sobrenatural que se le adjudica sobre las cosechas (Lienhard, 1992 p.849). En ese sentido, al mismo tiempo que la narración expone esta mistificación del personaje de Pedro, la pone en cuestión a través de su forma personal y autoritaria de gobernar.

Si las voces de los muertos restituyen el entramado de la violencia a través de la narración oral, ésta también se vislumbra en el carácter frecuentemente fragmentario e inteligible de su enunciación. En diversos pasajes de la novela se alude a las palabras que se sienten pero no se escuchan, al ruido de las voces que se ahoga y culmina en el silencio (Rulfo, 2012 p.51; 2012 p.71). Bajo la misma lógica, cuando Juan le hace una pregunta a Damiana le responde su propio eco (2012 p.46). Esa dimensión inenarrable de la experiencia de los muertos puede relacionarse con el impedimento de la escritura ficcional de formularse como mito para la cultura mexicana (Lienhard, 1992 p.845). Si bien la novela remite a la leyenda nahua del quinto Sol (1992 p.843), es pertinente considerar que en ésta Quetzalcóatl rehace la humanidad a partir de huesos humanos. En la novela, como contraste, se figura la ausencia de éstos: los cadáveres se desbaratan como si estuvieran “derritiéndose en un charco de lodo” (Rulfo, 2012 p.61), de los restos humanos que encuentra Susana la calavera se le deshace en las manos, la quijada queda desprendida como si fuera de azúcar (2012 p.96). Dicha escritura de la corporalidad reafirma la revelación de la violencia acaecida sobre el pueblo, que cifra el acontecer mexicano y americano.

Otras consideraciones

De esta manera, si bien a la novela le queda impedido establecer un mito de reconstrucción de Comala (espacio que asimismo cifraría el acontecer histórico mexicano y de América Latina), dicha imposibilidad es funcional a la figuración de la violencia simbólica y efectiva ejercida hacia sus pobladores, narrada a través de las voces presentadas en el texto. Además, el carácter balbuceante, muchas veces irreproducible, del habla de los muertos problematiza tanto la formulación mítica como la instrumentalización de esas voces subalternas, operación frecuentemente realizada en la literatura latinoamericana. En este sentido es posible considerar un factor de ruptura de la narrativa ejercida por Rulfo respecto de las formulaciones de la novela indigenista (Rama, 2007 p.265), que además, a diferencia del texto en cuestión, soluciona las contradicciones políticas plasmadas en la ficción mediante la recurrencia a la alegoría y la síntesis social armónica (Cornejo Polar, 2003 p.123). Incluso esta divergencia se replica si se compara a la novela con *Los ríos profundos* de Arguedas, cuya conclusión describe a su protagonista blanco huyendo a defender los indios, abriendo la posibilidad del surgimiento de una formulación mítica (Arguedas, 2009 p.365). En contraste, si bien la figura de la madre de Juan se configura como fuente primaria de ternura, al igual que las indias en el texto de Arguedas, su deseo de venganza trasladado al hijo no resulta consumado ni formulado míticamente. En el mismo sentido el sueño de Dorotea sobre su encuentro con los ángeles puede relacionarse a “El sueño del pongo” de Arguedas: en el primero, aunque el personaje se da cuenta de la injusticia ejercida contra ella, se la expulsa del Cielo y permanece eternamente en la tierra, en el segundo la redención del pongo finalmente sucede luego de su muerte (Arguedas, 1965 párr.31). De ahí que resulte cuestionable pensar la

ausencia de una solución mítica como un fracaso de la ficción (Lienhard, 1992 p.845), ya que la potencia de la novela se hallaría en la desmitificación de figuras y discursos bajo los cuales subyacen entramados de poder. De ese modo, si bien una redención efectiva para los muertos no se plantea como posible en el marco del relato, las operaciones realizadas por Rulfo habilitan una reflexión sobre el acontecer histórico que permite la emergencia de las voces silenciadas y su escucha.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, José María (2009). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, José María (1965). "El sueño del pongo". Recuperado de: www.userpage.fu-berlin.de/vezquez/vazquez/arguedas.htm.
- Ávila, F., Galindo Trejo, J., Poveda Ricalde, A. y Moreno, J. (2007). "Las civilizaciones mesoamericanas". En Norma Ávila Giménez (comp.), *Breve historia de la astronomía en México* (pp.9-22). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire*. Lima: CELACP.
- Foffani, Enrique (2012). "Pasaje a la(s) India(s). La escritura de las huellas del indio y sus mitos en la narrativa latinoamericana del siglo XX. (Rulfo, Arguedas, Roa Bastos, García Márquez)". En: *America Romana in colloquio Berolinensi: Beiträge zur transversalen Sektion II des XXXII. Deutschen Romanistentages* (pp. 257-280). Frankfurt: Peter Lang Internationales Verlag der Wissenschaften.
- Fuentes, Carlos (1992). "Rulfo, el tiempo del mito". En Claude Fell (coord.), *Juan Rulfo Toda la Obra* (pp.825-833). Madrid:Colección Archivos.
- Rulfo, Juan (2012). *Pedro Páramo*.

- Buenos Aires: RM Verlag. Lespada, Gustavo (1996). "Pedro Páramo o el poder de la escritura (Anfibología e incongruencia en la novela de Juan Rulfo)". *Revista semestral del Centro de Estudios Literarios de la UNAM*, 7, pp. 61-78.
- Lienhard, Martin (1992). "El substrato arcaico en *Pedro Páramo*: Quetzalcóatl y Tláloc". En Claude Fell (coord.), *Juan Rulfo Toda la Obra* (pp.842-850). Madrid:Colección Archivos.Rama, Ángel (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Roa Bastos, Augusto (1992). "Los trasterrados de Comala". En Claude Fell (coord.), *Juan Rulfo Toda la Obra* (pp.801-807). Madrid:Colección Archivos.
- Sahagún, Fray Bernardino de (2016). Historia de la conquista de México. El Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España. Buenos Aires: Corregidor.