

# JUAN RULFO Y LA FIESTA DE LOS MUERTOS<sup>1</sup>

Andrés Medina

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA UNAM

## INTRODUCCIÓN

La obra de Juan Rulfo aparece sin duda como una de las más importantes expresiones de la literatura mexicana y latinoamericana y en un momento de florecimiento de una tradición literaria marcada por el nacionalismo de la Revolución Mexicana y por una corriente indigenista preocupada en dar a conocer las particularidades de la vida de los pueblos indios, asumidos como raíz de la identidad nacional. Recordemos que al dar a conocer, en el comienzo de los años sesenta, la aparición de la Serie Popular, en grandes tirajes y una profusa publicidad, el Fondo de Cultura Económica anunciaba entre sus primeros textos las colecciones de cuentos *El diosero*, de Francisco Rojas González y *El llano en llamas*, de Juan Rulfo, así como la llamada “novela indigenista” *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas. Todos ellos aparecidos antes en la serie *Letras Mexicanas*, de la misma editorial. Era también la llamada “época de oro” de la antropología mexicana, como quedaría consagrado en el fastuoso Museo Nacional de Antropología, y los años de crecimiento del Instituto Nacional Indigenista bajo la dirección de Alfonso Caso, uno de los llamados por el historiador Enrique Krauze “caudillos culturales” de la Revolución Mexicana, y de cuyo departamento editorial era jefe precisamente Rulfo.

Paradójicamente la obra de Juan Rulfo no se sitúa en la tradición de la “novela de la revolución” ni en la “indigenista”, aunque la huella profunda del movimiento revolucionario, con su secuela cristera, y la presencia de la tradición cultural de los pueblos indios estén profundamente imbricados en sus trabajos. La condensada complejidad y su original mirada hacia el campesino mexicano ha suscitado numerosos estudios,

---

<sup>1</sup> Este texto es uno de los productos del proyecto de investigación “Etnografía de la Cuenca de México” desarrollado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM, bajo mi coordinación, y que ha contado con el respaldo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (papiit), con el registro IN300300. Agradezco, finalmente, los atinados comentarios del Dr. Jacques Galinier, quien leyó una primera versión.

Una primera versión de este ensayo fue presentada en el “IV Coloquio José María Arguedas. Antropología y literatura”, realizado del 7 al 10 de abril de 2003 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Por otra parte, la investigación en la que se basa forma parte del proyecto “Etnografía de la Cuenca de México”, realizado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, apoyado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación y de Innovación Tecnológica, bajo el N° IN300300, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico. Finalmente, agradezco la lectura y comentarios hechos por Jacques Galinier.

críticos y analíticos, que han profundizado los diversos temas que se entretajan en una trama desconcertante y poética. Uno de los aspectos más señalados por diversos autores, a los que aludiremos con mayor detalle más adelante, es el de la presencia de numerosos elementos, calificados como “arquetípicos”, “mitológicos”, “arcaicos”, entre otros conceptos, que remiten a la raíz mesoamericana de la nación mexicana. La cuestión, sin embargo, dista de ser sencilla, pues tales características aparecen sesgadas y anudadas poéticamente en una construcción simbólica que elude la referencia explícita y la tipología etnográfica. Asimismo, es evidente el esfuerzo desplegado para trascender los esquemas indigenistas y los regionalismos folklorizantes ; sin embargo, todo ello no impide que su obra se sitúe en el corazón mismo de la cultura mexicana del siglo veinte, pues como lo han apuntado varios de sus críticos, hay en su narrativa una denuncia de la injusticia, contenida en la demagogia del discurso nacionalista de la Revolución Mexicana, raíz de la violencia y la corrupción moral aludida por los diversos personajes que pueblan sus páginas. Ellos expresan el punto de vista de los marginados, aquellos a los que la revolución no sólo no les hizo justicia, sino acentuó todavía más su degradación, como lo muestra elocuentemente la desolación y la desesperanza de personajes y paisaje.

En este ensayo trato de plantear una perspectiva etnográfica para analizar la compleja articulación de la obra de Juan Rulfo con el entorno cultural de su tiempo, ya que, en mi opinión, ella nos puede conducir al descubrimiento de las particularidades de los procesos históricos que han configurado a la nación mexicana, sobre todo a entender tales procesos en su rica especificidad, escondida en la negación de la presencia de los pueblos indios por los diferentes proyectos políticos que se han sucedido en la historia nacional. Pues si los indios son eliminados de la condición ciudadana por los primeros gobiernos liberales y reprimidos en un grado genocida por la dictadura porfirista, con los gobiernos de la Revolución Mexicana se niega su diversidad lingüística y cultural bajo una política de mestizaje que ensalza la fusión bajo el lema de la “raza cósmica” ; finalmente, bajo el neoliberalismo que sigue a la crisis de los años setenta, y ante los reclamos de una movilización que alcanza su punto culminante en el levantamiento zapatista de los indios chiapanecos, en 1994, les son negados sus derechos políticos a través del desconocimiento de los acuerdos firmados, en 1995, y del entrampamiento y neutralización de la propuesta legislativa derivada de los Acuerdos de San Andrés.

Esta es una propuesta todavía tentativa, evidentemente, en la que me propongo mostrar los nexos profundos con la cosmovisión mesoamericana reconocibles en la novela *Pedro Páramo*, con ello pretendo mostrar que tal presencia está lejos de poseer los rasgos “primitivos” que le han atribuido diversos autores, desde una óptica claramente eurocentrista ; asimismo, trato de ensayar un camino para desmontar el

elaborado entramado nacionalista construido por una pléyade de notables artistas y escritores que ha distorsionado la tradición cultural de los pueblos indios.

### EL “PRIMITIVISMO” DEL TRASFONDO MESOAMERICANO

La presencia del sustrato mesoamericano en la obra de Juan Rulfo es algo que ha sido señalado por diferentes estudiosos; en el caso de Pedro Páramo se ha destacado con particular énfasis la condición de sus personajes como muertos que habitan un mundo desolado en el que domina la desesperanza y la resignación. Ello ha conducido a una referencia inmediata a las dos grandes tradiciones culturales que se conjugan en la configuración contemporánea de la nación mexicana: la occidental europea y la mesoamericana; cada una de ellas está cargada de profundas implicaciones culturales y políticas. A la lectura de Rulfo desde la perspectiva de la tradición occidental se le ha calificado de “mítica”, en tanto ha buscado las raíces en el pensamiento clásico de raíces grecolatinas; a aquella otra que reconoce la poderosa impronta de los pueblos indios se le ha llamado “antropológica” (véase la sugerente síntesis de G. Martín, 1992, de los diferentes puntos de vista de los críticos de la obra rulfiana).

Esta doble perspectiva, sin embargo, no alude a otra dicotomía que es aquella en la cual sitúo mi propio planteamiento: la que subraya el contraste entre una visión externa de la tradición mesoamericana, primitivista, y la que se ubica en la de los propios participantes de dicha tradición. Como ejemplos de la lectura primitivista, en la que se oculta un eurocentrismo elaborado en varias tradiciones antropológicas, nos remitimos a las siguientes referencias.

Anthony Stanton encuentra en el estilo de Rulfo la integración de “una tradición cultural arraigada, reacia a todo cambio, profundamente cerrada sobre sí y, por eso mismo, de apariencia autónoma y autosuficiente. Pocos textos de la literatura hispanoamericana han logrado con tanta perfección esta asombrosa fusión entre tradición cultural y creación individual” (G.Martín, 1992:853). Más adelante insiste en que las cualidades del texto rulfiano, como son las ambigüedades formales, estructurales y temáticas que refuerzan la indeterminación y la densidad semántica, “expresan admirablemente las características esenciales de una cosmovisión compartida por una tradición cultural” (G.Martín,1992:873). Aquí aparece ya un concepto que me parece fundamental para apoyar mi propuesta, el de cosmovisión.

Por su parte, Evodio Escalante ve en el ámbito rural en el que se desenvuelve la novela, la “remisión a un universo campesino, refractario al progreso, que se ciñe en todo y por todo a sus tradiciones y sus creencias ancestrales, la pervivencia de un orden sincrético que sólo permanece para desmoronarse, acaso porque sabe que la

menor transformación desvirtuaría su esencia.”(Escalante, 1992:561); y al contrastar la perspectiva temporal entre los cuentos de El llano en llamas y la novela, señala que mientras los primeros remiten a la “historia inmediata”, la novela lo hace a la “historia mediata”, “..esto es, a la más antigua, que puede ser, se estará de acuerdo conmigo, la más profunda, y también, la más primitiva” (Escalante,1992:564). A esta caracterización añade otros dos elementos, el rescate de lo comunitario, al que califica de sobrevivencia, y un “sistema vernáculo de creencias” (Escalante, 1992:579). Es decir, no son rasgos aislados los que aparecen en la tradición mesoamericana, sino que constituyen un “sistema”, si bien rebajado a la condición de “vernáculo”.

Uno de los más notables críticos de Rulfo, Jorge Ruffinelli, apunta que “el desamor y la frialdad expresiva” corresponden a un “hieratismo de raíz indígena y mestiza, característico de todos los personajes de Rulfo, y, más ampliamente, del campesino de Jalisco...” (Ruffinelli, 1980:22). El mundo recreado en su escritura, apunta, es atribuible a “una mezcla de supersticiones y religión, de cristianismo y resabios de concepciones prehispánicas” (Ruffinelli, 1980:32). Aquí ya no se advierte el sistema de creencias, sólo una mezcla cultural.

Habría que destacar el temprano señalamiento que hace el escritor Sergio Fernández a la presencia de la tradición cultural mesoamericana, pues como lo indica Gerald Martin, desde 1954 este autor “plantea una supuesta orientación indígena de Rulfo —fue el primer crítico— que intentó demostrar la manera en que Rulfo narra desde dentro de una cosmovisión cultural”, anticipándose a las aportaciones de otros destacados estudiosos que han profundizado en esta línea de interpretación (Martin, 1992: 529). Para S. Fernández, “...el indio vive metido en una atmósfera mítica que presupone un más allá extraño e impreciso. Los animales y la naturaleza en general son parte importante de su religiosidad” y expresa con un rico y vivo estilo su interpretación de esta presencia de lo indio:

La vista del indio, según Rulfo, está opacada ; su memoria, polvorienta. Ello lo sumerge en esas míticas regiones de donde no intenta salir, de las cuales nunca se evadirá. Por eso la muerte, concisa, plena, categórica, lo alivia de la vida. Es ella la que en sí misma implica claridad. La vida —su vida y la ajena— nada vale. Su patetismo, su carencia de amor en el sentido en que nosotros lo entendemos, la risa que ignora, pesan más que su ternura, que su constante ingenuidad.  
(citado en Martin, 1992: 530).

En sentido estricto esta lectura de Rulfo está más cerca de la perspectiva primitivista que de aquella otra que trata de mirar desde dentro de la cultura de los pueblos indios contemporáneos; pero particularmente manifiesta con precisa elocuencia la enajena-

ción que sobre la tradición cultural mesoamericana tiene una parte de la intelectualidad mexicana, aquella que se reconoce heredera de la cultura hispana y eurooccidental.

Hay, además, otras características de la cultura de los pueblos indios que han sido destacadas por diferentes autores, vistas la mayor parte de las veces como elementos aislados, si bien algunos de ellos con una poderosa presencia que atraviesa y articula la novela rulfiana. Un fenómeno que ha atraído la atención de diferentes críticos es el del “nahualismo”, entendido como la capacidad de convertirse en animales que poseen algunos individuos y también como expresión de poder, que apunta a uno de los grandes temas de la cosmovisión mesoamericana, al de la configuración de la noción de persona, en la que tienen un lugar fundamental las concepciones sobre las entidades anímicas. Es decir, en la concepción de lo humano, en la tradición cultural mesoamericana, tiene un papel central la manera en que se define la presencia e interrelaciones con las almas mortales e inmortales que cada individuo posee (para una introducción a este interesante y complejo tópico, que constituye el campo de una muy rica polémica teórica, véase Medina, 2001).

Para Anthony Stanton el nahualismo en la obra de Rulfo constituye un forma de identificación o confusión. “Aquí estamos en el terreno de la magia, donde se confunden y se borran los límites que el pensamiento racional impone entre lo humano y lo animal o natural ; entre espíritu y materia ; entre sujeto y objeto. En Pedro Páramo abundan las alusiones a prácticas y creencias mágicas ; hay referencias a los adivinadores o ‘zahorinos’ ; al don divino o sobrenatural del ‘sexto sentido’, y al oficio de ‘provocador de sueños’” (Stanton, 1992: 858).

La polémica en torno al nahualismo en la etnología mesoamericanista se abre al discutirse el trasfondo de ciertas enfermedades cuyo tratamiento es ajeno a la medicina occidental, alopática, y que tiene una amplia presencia entre la población mexicana, particularmente los pueblos indios, los campesinos y amplios sectores de la población urbana, tales como el “empacho”, los “malos aires” y el “espanto” o “susto”, entre otras. Y precisamente con respecto al susto Evodio Escalante encuentra que esta enfermedad constituye uno de los ejes de la novela rulfiana:

Con el susto, Juan Rulfo simboliza la incapacidad de Preciado para comprender los sucesos a los que se enfrenta. Pero sobre todo : simboliza la naturaleza arcaica de ese mundo que lo sobrepasa en tanto personaje. Hablar de lo arcaico, por supuesto, es hablar de lo desaparecido. Es nombrar un desvanecimiento que sólo la fuerza de la enunciación puede recomponer y poner a la vista. Y lo que emerge a luz, en Comala, son las tradiciones comunitarias, los comportamientos rituales y un sistema de creencias sincréticas todavía discernible. (Escalante, 1992: 579).

Otros aspectos de la cosmovisión de los pueblos indios contemporáneos reconocidos, además de los ya mencionados, son el antropomorfismo de la naturaleza, el reconocimiento de la casa como modelo cósmico y la presencia de la pareja primordial, representada ésta última por la pareja incestuosa, que reside precisamente en la casa reconocida como centro cósmico. Esta parte de la novela alude tanto a la arquitectura del universo como al dualismo que permea la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, para la mayor parte de los críticos estas características son referidas al “animismo”, al “pensamiento mágico”, al ámbito confuso de los sueños y la locura, a manifestaciones “sincréticas”, “primitivas”, “arcáicas”, todo ello como manifestación de lo “atrasado”, lo “conservador” y lo “estático”. Estas concepciones responden a una tradición de pensamiento que se remonta a la antropología evolucionista de profundas raíces racistas y eurocéntricas, teoría que domina la etnología decimonónica y de la primera mitad del siglo veinte, y que persiste como erudición naïve en buena parte de la intelectualidad latinoamericana. Son las que se expresan todavía en las polaridades moderno/atrasado, civilizado/salvaje, religión/animismo, entre otras muchas.

Un punto de vista en esta perspectiva occidentalista es el que expresa lúcida y elocuentemente Octavio Paz, uno de los más notables intelectuales mexicanos del siglo veinte, cuando se refiere a la presencia del sustrato mesoamericano en la cultura mexicana contemporánea (Paz, 1993: 253).

Pero de entre las diversas referencias al componente mesoamericano de la obra de Rulfo la que más ha llamado la atención, y ha sido motivo de muy variadas interpretaciones, es la que remite al mundo de los muertos, en el que se destacan claramente las líneas de interpretación occidentalista y de la antropológica, o indigenista. Así, Jorge Ruffinelli apunta que el rasgo que distingue a Pedro Páramo, aquel en el cual reside su mayor originalidad es:

la instauración de una atmósfera, en la que cooperan el tiempo reversible y anulable, la noción de las ánimas en pena que habitan la tierra igual que los vivos, o la muerte que en vez de ser el resultado de la violencia de los hombres, es aquí el ahogo y la asfixia producida por los “murmillos” de los muertos, es decir por el relato mismo (énfasis en el original) Ruffinelli, 1980: 29).

La composición fantasmal de la novela es atribuida a “una mezcla de supersticiones y religión, de cristianismo y resabios de concepciones prehispánicas”, y, añade:

La imagen poética lograda al fin está basada en elementos muy concretos de la comunidad mexicana de la que ha salido el autor, de la que han salido sus personajes y sus temas, y a la que vuelve con referencias muy claras (Ruffinelli, 1980: 32).

Como expresiones definitivamente relacionadas con el mundo de los muertos Ruffinelli menciona “el chirriar de los sarcófagos”, “los monólogos y diálogos de los muertos”, “los murmullos”, “las voces adheridas a los muros”, “los gritos del ahorcado” y “los quejidos de los muertos” (Ruffinelli, 1980: 46). En esto hay mucho del sentido del humor propio de Rulfo.

Sin duda, la inspiración de este humor es profundamente popular. Se encuentra en las celebraciones mortuorias mexicanas, en las “calaveras” del 2 de Noviembre, en la peculiar celebración macabra que con tanto éxito plástico plasmó un grabador como José Guadalupe Posadas (sic) (Ruffinelli, 1980: 466).

A Stanton, en cambio, le llama la atención “la continua intercomunicación que existe entre los vivos y los muertos”, ello es la indicación de un universo mágico.

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 (Stanton, A. 1992 : 858).

En estas interpretaciones acerca del mundo de los muertos aparece también la perspectiva evolucionista ya señalada antes, aunque la referencia a las tradiciones mexicanas introduce diversos elementos que remiten a características de la cultura nacional contemporánea.

## LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA

Una propuesta que avanza con mayor rigor en la ubicación de las características relacionadas con la tradición mesoamericana en la novela de Rulfo es la del estudioso suizo Martín Lienhard, quien, junto con los puntos de vista planteados por José María Arguedas y Augusto Roa Bastos, inaugura una perspectiva que parte de las concepciones de los portadores de las culturas amerindias; en ello tiene mucho que ver el que tales autores tengan un conocimiento de las respectivas lenguas autóctonas, pues en tanto Roa Bastos y Arguedas son bilingües, el primero con el guaraní y el segundo con el quéchua, Lienhard mismo es un conocedor profundo de la lengua y de la literatura quéchuas.

Lienhard encuentra en los textos de Rulfo “una red de significaciones ajenas al mundo occidental moderno”, las cuales se hallan, u ocultan, en los intersticios que el desarrollo capitalista no ha podido digerir, como son “los universos rurales de los indígenas y mestizos pobres, pero también los universos prehispánicos” (Lienhard, 1992: 842). Aquí me parece oportuno destacar los tres referentes apuntados, pues con ello se hace un planteamiento de mayor amplitud a la de los autores citados anteriormente, pues destaca a indios y mestizos pobres, por un lado, y a los “universos prehispánicos” por el otro. Esto lo precisará mas al explicar los supuestos de su interpretación y las hipótesis que se desprenden de los mismos:

Planteamos la hipótesis de que las mitologías, las prácticas rituales y otras prácticas sociales, tanto de los antiguos habitantes de México como de los campesinos actuales, indios o mestizos pobres, constituyen uno o varios sistemas, tejidos o “textos” que pueden manifestarse, de modo fragmentario y metamorfoseado, en un texto narrativo actual (Lienhard, 1992: 845).

El carácter de las relaciones entre la población indígena y la que no lo es, denominada con un término cargado del racismo colonial y profundamente ambiguo como es el de “mestizo”, así como entre ambos y el pasado colonial y prehispánico, es una cuestión de extrema complejidad y profundidad teóricas que constituyen el núcleo duro de la etnología mesoamericanista. Para salvar este nudo gordiano Lienhard explicita las premisas de su propuesta :

Por razones prácticas, nos apoyaremos... en datos proporcionados fundamentalmente por la cultura azteca antigua. Aunque sabemos que Rulfo no es un “escritor azteca”, ni un ex campesino bilingüe náhuatl-español, este procedimiento, no satisfactorio del todo, ofrece una cierta legitimidad : por una parte, considerada en el nivel algo abstracto que nos interesa aquí, la cosmovisión de los aztecas antiguos se reproduce en gran parte en la de los nahuas actuales ; por una parte, siempre en el mismo nivel abstracto, sus homologías con otras cosmovisiones indígenas antiguas y actuales es patente ; por último, dado que los elementos que entran en los textos de Rulfo son, de todos modos, de procedencia difícil de definir, la cosmovisión azteca nos sirve de alguna manera como sistema de referencia de todas las cosmovisiones arcáicas del México actual (Lienhard, 1992: 846).

Sin embargo, es necesario relativizar la ubicación de lo azteca en el marco de la diversidad de los pueblos mesoamericanos y en el contexto de la complejidad social y



étnica; pues si bien el Estado azteca era el hegemónico entre los señoríos del Altiplano Central, su llegada a la Cuenca no era mayor de tres siglos, a diferencia de otros centros políticos de raíz tolteca y teotihuacana. Es cierto que esta condición hegemónica lo convierte en el trágico protagonista de la guerra librada con los invasores españoles y en el referente principal para la confección de crónicas y de informes diversos que servirán para la administración colonial. Sabido es, por ejemplo, la pobreza de la información acerca del pasado tepaneca a consecuencia de su negación por los informantes aztecas, pues se consideraba al poderoso señorío de Azcapotzalco el mayor enemigo, al que derrotan precisamente para iniciar su condición dominante. Es decir, los aztecas eran uno entre varios estados, su derrota conduce a la destrucción del sistema político de la Triple Alianza y a su fragmentación. Otros estados, en cambio, negocian su continuidad con los españoles y mantienen bienes, privilegios y vasallos, aunque claramente acotados por la Corona.

Por otro lado, existía hasta el siglo XVI una complejidad social de los estados mesoamericanos que se manifestaba en la separación en dos grandes clases: la nobleza y el campesinado, pillis y macehuales; y en el seno de cada una su segmentación en estamentos, poblaciones y barrios marcados por una enorme variedad étnica y lingüística. De tal suerte que si los aztecas constituían el grupo dominante en el centro de México, los dominados eran pueblos campesinos que ocupaban la Cuenca de México desde los comienzos de la agricultura. Esta dualidad social se expresaba claramente en el doble culto que se hacía en el recinto sagrado de Tenochtitlan a Huitzilopochtli, el dios guerrero, y a Tláloc, el dios de la agricultura (véase el contraste marcado por el ritual azteca en Broda, 1978).

El carácter de lengua franca del náhuatl en el siglo XVI habría de otorgarle un lugar prominente en las labores administrativas y de cristianización llevadas a cabo por las órdenes religiosas; incluso se convierte en el fundamento del proyecto político de los franciscanos, quienes acentúan todavía más la nahuatización de la población india, pues sería la lengua de su utopía milenarista. De todas maneras, el náhuatl se convierte a finales del siglo XVI en la lengua oficial para los pueblos indios, de tal manera que todos los documentos oficiales deberían redactarse en esa lengua; con ello se funda la constitución del náhuatl clásico y se propicia la formación de numerosos traductores, los llamados nahuatlatoles, en las instituciones administrativas y políticas del gobierno virreinal.

Esto tendría como resultado el que la lengua náhuatl sea ahora la que cuenta con el mayor número de hablantes entre las lenguas amerindias, pues constituye el 25% de los aproximadamente diez millones de hablantes. Sin embargo, hay que destacar que de las más de cincuenta lenguas amerindias habladas actualmente en México, cinco de ellas abarcan al 60% de los hablantes (náhuatl, maya yucateco, zapoteco, mixteco

y otomí) y expresan la presencia y continuidad de sendas tradiciones históricas y literarias, consecuencia de haber sido lenguas de formaciones estatales en el periodo posclásico de la historia mesoamericana, que comienza en el siglo doce.

Para volver, finalmente, a la propuesta de M. Lienhard, anotemos que la tradición cultural mesoamericana que se trasluce de muchas maneras en la obra de Juan Rulfo está presente en una gran parte de la sociedad mexicana, con sus variantes regionales y étnicas; aunque las estridencias del nacionalismo de la Revolución Mexicana tendieron una espesa cortina de humo que dificultó el reconocimiento de tal diversidad cultural y lingüística, condenada bajo las concepciones que hacían del “mestizo” la meta de la fusión racial, y el modelo de la nación moderna, pues como lo pregonara Manuel Gamio y otros ideólogos de la Revolución Mexicana, la unidad se expresaría con una lengua, el español, una raza, el mestizo, y una cultura homogénea, nacional (Gamio, 1964).

La crítica de Rulfo, por otra parte, se hace desde lo más denso y complejo del lenguaje, la poesía, y apunta al corazón del México profundo como su línea de reflexión y elaboración artística (anticipándose por cierto a los planteamientos etnicistas de Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil), pues al instalar su relato en el mundo de los muertos apela a una serie de concepciones articuladas en la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, la celebración de los muertos ha sido un motivo muy trabajado por la ideología nacionalista desde sus mismos comienzos en la década de los años veinte del pasado siglo, como se expresa en la pintura de Diego Rivera, y en la amplia difusión que hace de la obra de José Guadalupe Posada, el célebre grabador de las calaveras mexicanas; asimismo, la exaltación del arte popular y de las tradiciones mexicanas encuentra también un rico filón en la celebración de los muertos; todo ello produce muchos de los lugares comunes de lo mexicano, como el de jugar con la muerte y el no tenerle miedo, entre otros.

Para resumir los comentarios críticos a la propuesta de M. Lienhard apuntemos que tomar como referente a los aztecas esconde la rica diversidad lingüística, étnica y cultural de los pueblos mesoamericanos y endosa de alguna manera la interpretación aztequista del nacionalismo estatal; y aunque los aztecas hablaban el náhuatl, esta es una lengua hablada por otros pueblos ubicados en muy diversas regiones, con otras tradiciones culturales; pero sobre todo, lo que existe ahora es una continuación de las antiguas tradiciones campesinas, reelaboradas, enriquecidas con aportes europeos y africanos en el periodo colonial, reinventadas en las coyunturas críticas de la historia nacional. De tal suerte que la línea que une a los pueblos mesoamericanos del siglo XVI con los pueblos indios contemporáneos y con esa gran masa que constituye el México Profundo es algo más que una línea recta por la que se extrapolan dioses y rituales;

es más bien un río profundo con innumerables meandros. El Quetzalcóatl y el Tláloc de los sacerdotes mexicas son muy diferentes a las deidades de los pueblos indios contemporáneos, aunque ciertamente los une no un hilo, sino una madeja de colores cambiantes. Resulta maravilloso entonces que esa madeja aludida poéticamente en Rulfo, tenga en la Fiesta de los Muertos un referente que conduce a la cosmovisión mesoamericana, en sus manifestaciones contemporáneas, distantes a las arqueológicas consagradas por el nacionalismo.

## EL ECO DE LA FIESTA DE LOS MUERTOS EN RULFO

Una de las grandes celebraciones de los pueblos originarios de la Cuenca de México, y de los habitantes mismos de la ciudad de México, es la que en el calendario cristiano ha llamado de Todos Santos y de los Fieles Difuntos, con lo que aparece como una ceremonia luctuosa y de recordación de los parientes fallecidos ; sin embargo, esta cubierta católica se ha impuesto a aquella otra celebración de la tradición mesoamericana que en lengua náhuatl se conoce como Miccaihuitl o Fiesta de los Muertos y que se organiza con gran alegría y dispendio para esperar la llegada de los antepasados y pariente muertos, con quienes se compartirá la comida y la bebida, se conversará ; y para lo cual se limpia y adorna un amplio escenario que incluye la iglesia, el panteón, las calles y las casas.

Aquí nos referiremos a los pueblos originarios del sur del Distrito Federal, particularmente a los que forman parte de las Delegaciones de Tláhuac, Xochimilco y Milpa Alta, ubicados en un ambiente natural que retiene mucho de la antigua cultura lacustre y del modo de vida de los campesinos mesoamericanos. Llamamos pueblos originarios a aquellas comunidades que reivindican un pasado prehispánico o colonial, y con ello una historia propia, específica, un territorio y derechos sobre los recursos naturales bajo su jurisdicción. Estos pueblos originarios rodean prácticamente a la enorme mancha urbana que es la ciudad de México; algunos han sido devorados por la misma, pero muchos otros se ajustan a las nuevas condiciones urbanas y reproducen su identidad étnica y cultural, expresada en la celebración de un espectacular ciclo ceremonial anual de carácter comunitario, que con frecuencia choca con los hábitos de los otros habitantes de la ciudad.

Estos pueblos originarios han abandonado su antigua lengua amerindia y su identidad como comunidades indias; y en relación con la Fiesta de los Muertos, rechazan sepultar a sus muertos en los panteones civiles federales, haciéndolo en los que cada comunidad posee y controla, ya que en tales camposantos sólo puede sepultarse a aquellos miembros que han cumplido con sus obligaciones comunitarias.

Una de las más importantes fiestas celebradas en los pueblos originarios es, entonces, la de Los Muertos; ocasión en la que su fisonomía se transforma por la intensa actividad desarrollada y cuando aparecen por todas partes los numerosos adornos que identifican a la fiesta, como aquellos hechos con la flor característica, el cempasúchil, de un color amarillo intenso.

Los días en que se celebra la fiesta son el 31 de octubre y el 1º y 2 de noviembre; es cuando alcanzan el clímax los rituales propios de ella, aunque los preparativos puede tener un referente ritual muchos días antes, como por ejemplo en relación con las celebraciones de San Miguel, sea el 8 de mayo o el 29 de septiembre. En la primera fecha se siembran, en algunos pueblos, las flores que se usarán en los altares y ofrendas; en la segunda, se realiza la limpieza de los panteones y el arreglo de las tumbas. Apuntemos que estas dos fechas son significativas para los campesinos de tradición mesoamericana pues marcan simbólicamente la temporada de lluvias, señalada por los rituales que llevan a cabo los “tiemperos” o “graniceros” (véase Albores, y J. Broda, 1997), antiguos especialistas en la meteorología mesoamericana. En otros pueblos se comienza los días 27 y 28 de octubre, cuando se hacen ofrendas para aquellos que tuvieron muerte violenta o perecieron ahogados. Pero en todas partes la gran fiesta comienza el día 31 de octubre, cuando se espera a los “muertos chiquitos”, es decir a las almas de los niños, que llegan por la noche para irse hasta el mediodía siguiente; poco después, en el mismo día, llegarán las almas de los “muertos grandes”, quienes permanecerán toda la noche hasta el otro día. En algunas comunidades se cierra la fiesta con la octava, una comida familiar que se hace a la semana siguiente.

La fiesta tiene dos grandes espacios donde se celebran las ceremonias para los muertos: los comunitarios, como son el panteón, la iglesia y las calles, por una parte; y los domésticos, a los que sólo tienen acceso familiares y amigos. Pero la trascendencia de la fiesta alcanza a otros espacios, como son los mercados populares, las panaderías y los pequeños talleres donde se elaboran los numerosos y variados adornos que se usan para los altares. Los mercados no sólo se ven inundados por las enormes cantidades de flores y de objetos artesanales, alimentos y frutas destinados a las ofrendas, sino también alterados en su ritmo, pues permanecen activos hasta altas horas de la noche, y en donde hay “alumbradas”, es decir, donde los panteones permanecen abiertos toda la noche, permanecen intermitentemente los días de la fiesta. En San Pedro Tláhuac el mercado rebasa su espacio habitual y se extiende a las calles aledañas, las que se cierran al tráfico, desbordándose sobre la vía pública y saturando el ambiente con los olores del copal, los ramos de cempasúchil y el pan recién hecho.

En fin, la Fiesta de los Muertos expresa un trastocamiento de las concepciones del tiempo en las comunidades en las que se celebra; las noches se tornan en los mo-

mentos de mayor intensidad para convivir, en un ambiente en el que se da un activo conjunto de intercambios con los elementos simbólicos de la fiesta, ceras, flores, frutas y alimentos ; las familias se visitan, intercambian, comparten los bienes de la ofrenda. Esta experiencia de inversión del tiempo se acentúa en aquellas comunidades donde el cementerio permanece abierto por la noche, pues entonces los miembros de la comunidad se encuentran entre sí y con sus muertos, comen y conversan acompañándose vivos y muertos ; comparten su música preferida, los platillos favoritos. En el incesante trajín el entorno se ilumina vivamente con la luz de los millares de velas sembradas en las tumbas, en las que también se hacen fogatas para resistir el sereno de la noche. En las calles aledañas y en la que conduce al panteón el intercambio comercial se torna extremadamente activo a lo largo de la noche, pues se venden los grandes ramos de flores y alimentos preparados en la forma de antojitos y golosinas. Para celebrar esta fiesta llegan aquellos familiares que viven lejos de la comunidad, como los migrantes que viven en el norte del país y en los Estados Unidos ; es pues una comunión familiar y comunitaria que reúne a vivos y muertos en un ambiente festivo y de abundancia, sobre todo dominado por la generosidad.

Como lo apunta Juan Gamiño con relación a San Jerónimo Miacatlán, Milpa Alta:

Se dice que la vida de las almas se desarrolla bajo otro concepto del tiempo; que lo que para nosotros, los de esta vida, es un año, para ellos un día o algunos minutos. Allá en la otra vida el tiempo es otro y se mide de diferente manera (Gamiño,1987: 24).

## EL TRASFONDO ETNOGRÁFICO DE PEDRO PÁRAMO

Al enlazar la obra de Juan Rulfo con la Fiesta de los Muertos, en una región en la que la identidad india ha desaparecido, pero no así el trasfondo cultural mesoamericano, como es la Cuenca de México, intento mostrar que la presencia de numerosos referentes a esta tradición en la novela Pedro Páramo se trasluce no la sobrevivencia ni los remanentes de un pasado muerto, sino por el contrario aluden a una parte vital, fundamental de la cultura mexicana contemporánea. No la “visión de los vencidos”, como quiere la tradición aztequista sostenida por el Estado mexicano y la intelectualidad nacionalista que hegemoniza la cultura mexicana del siglo veinte, sino la polifonía de la diversidad cultural de los pueblos mesoamericanos, que subyace como raíces y savia de la nación mexicana.

Sin embargo, dada la orientación política y cultural del Estado mexicano, lo que prevalece es una profunda enajenación hacia el componente indio, que ha devenido en

una especie de daltonismo que no lo distingue e incluso lo niega de muchas maneras. Así las nociones de ciudadanía y de mestizaje, por ejemplo, rechazan las especificidades culturales y lingüísticas de los pueblos indios; la propia política del lenguaje desarrollada a lo largo de la historia nacional ha estado orientada al aniquilamiento de las múltiples lenguas amerindias y todo el esfuerzo de los programas de educación bilingüe e intercultural se ha dirigido a la castellanización, pues no existe ningún interés en desarrollar estrategias efectivas para la consolidación de las lenguas que conduzcan al florecimiento de sus expresiones poéticas y literarias.

Frente a esta poderosa inercia de negación y avasallamiento, los pueblos indios han desarrollado a su vez estrategias que les permitan mantener y reproducir su integridad social y cultural, para lo cual han desplegado una sutil flexibilidad. No obstante, en este proceso se han producido transformaciones sustanciales en muchas direcciones; algunas de ellas han respondido a la represión violenta de aquellos rasgos que son señalados como identitarios, tales como la lengua y diferentes aspectos de su cultura material, como la indumentaria, la vivienda tradicional, es decir adecuada a las condiciones ambientales vigentes, e incluso los hábitos alimenticios, como el consumo del pulque, de chicha de maíz y de insectos.

De esta manera en amplias regiones se ha cambiado, voluntaria o inconscientemente, muchas de sus estrategias culturales de resistencia, tal es el caso de los pueblos originarios de la Cuenca de México que han renunciado a sus lenguas amerindias y a la identidad india. Sin embargo, el sustrato mesoamericano se mantiene vivo de muchas maneras y se expresa también por muy diferentes caminos y verdades. Los mercados populares, la gastronomía, el trato personal lo traslucen, pero es en las grandes fiestas de raíz mesoamericana, como la bendición de las semillas, los carnavales rurales, la fiesta de la Santa Cruz y la Fiesta de los Muertos, entre otras, donde se manifiesta explosivamente, en multitudes que peregrinan, danzan, devoran, beben, ríen y lloran.

La Fiesta de los Muertos es la gran celebración de la cosecha, cuando se cierra el ciclo de lluvias y de trabajo agrícola, para dar paso a la temporada de sequía, de calor, el tiempo de la guerra en la antigua Mesoamérica. Tiene su contraparte en las fiestas carnavalescas de raíz mesoamericana asociadas a la petición de lluvias y de fertilidad, como las descritas con una fina sensibilidad etnográfica por Roberto Williams (1972), Luis Reyes (1960) y Jacques Galinier (1990) entre los pueblos tepehuas, nahuas y otomíes, respectivamente, celebraciones profundamente subversivas y también de extrema manifestación ritual, centrada en la fertilidad, el erotismo y la emergencia de los múltiples y diferentes seres que habitan en el inframundo, acompañando a los muertos que regresan al cierre del “invierno” mesoamericano.

Y es en el complejo y denso mundo del sol nocturno, el de la Fiesta de los Muertos, en donde podemos encontrar los vínculos profundos de los personajes y el escenario de la novela rulfiana con el mundo mesoamericano. Es claro que los protagonistas de *Pedro Páramo* no son indios, pues ellos aparecen distantes y ajenos al desolado espectro de Comala:

De Apango han bajado los indios con sus rosarios de manzanillas, su romero, sus manojos de tomillo. No han traído ocote porque el ocote está mojado, y ni tierra de encino porque también está mojada por el mucho llover. Tienden sus yerbas en el suelo, bajo los arcos del portal, y esperan (Rulfo, 1975: 86).

.....

Los indios esperan. Sienten que es un mal día. Quizá por eso tiemblan debajo de sus mojados “gabanes” de paja ; no de frío, sino de temor. Y miran la lluvia desmenuzada y al cielo que no suelta sus nubes (Rulfo, 1975: 87).

.....

Los indios levantaron sus puestos al oscurecer. Entraron en la lluvia con sus pesados tercios a la espalda ; pasaron por la iglesia para rezarle a la Virgen, dejándole un manojito de tomillo de limosna. Luego enderezaron hacia Apango, de donde habían venido. “Ahi será otro día”, dijeron. Y por el camino iban contándose chistes y soltando la risa (Rulfo, 1975: 87).

Pero frente a ellos están los vivos-muertos de Comala, quienes aparecen con esta particular impronta desde la primera página de la novela, aunque no sea hasta casi la mitad del texto que descubrimos que el propio narrador del comienzo también está muerto. Entre ellos dialogan, así como también en la propia narración nos encontramos con numerosas y diferentes referencias de conversaciones entre los vivos y los muertos, incluso la situación en la que hay reencuentros con antiguos difuntos, a los que no se conoció en vida pero a los cuales se les pueden hacer muchas preguntas:

— ¿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

(Rulfo, 1975:58-59).

Y como se manifiesta en la Fiesta de los Muertos, la almas transitan por las calles, deambulan por la noche, lloran, aúllan, reclaman, penan.

— ¿Y quién la puede ver si aquí no hay nadie? He recorrido el pueblo y no he visto a nadie.

— Eso cree usted; pero todavía hay algunos. ¿Dígame si Filomeno no vive, si Dorotea, si Melquíades, si Prudencio el viejo, si Sóstenes y todos éstos no viven? Lo que acontece es que se la pasan encerrados. De día no sé qué harán; pero las noches se las pasan en su encierro. Aquí esas horas llenas de espantos. Si usted viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir.

También, como en la tradición cultural de los pueblos mesoamericanos, la experiencia onírica y el “don de ver” aparecen en diferentes personajes, como el “sexto sentido de doña Eduvigis” o las percepciones de Susana San Juan. Con respecto a los sueños, dicen los habitantes de Comala:

Sólo esa vida arrastrada que tuve, llevando de aquí para allá mis ojos tristes que siempre miraron de reojo, como buscando detrás de la gente, sospechando que alguien me hubiera escondido a mi niño. Y todo fue culpa de un maldito sueño. He tenido dos : a uno de ellos lo llamo el “bendito” y a otro el “maldito”. El primero fue el que me hizo soñar que había tenido un hijo ((Rulfo, 1975: 62).

Y también:

— ¿Eres tu, padre?

— Soy tu padre, hija mía.

Entreabre los ojos. Mira como si cruzara sus cabellos una sombra sobre el techo, con la cabeza encima de su cara. Y la figura borrosa de aquí enfrente, detrás de la lluvia de sus pestañas. Una luz difusa ; una luz en lugar del corazón, en forma de corazón pequeño que palpita como llama parpadeante. “Se te está muriendo de pena el corazón —piensa—. Ya sé que vienes a contarme que murió Florencio ; pero eso ya lo sé...” (Rulfo, 1975: 92).

Esa noche volvieron a suceder los sueños. ¿Por qué ese recordar intenso de tantas cosas? ¿Por qué no simplemente la muerte y no esa música tierna del pasado?

—Florencio ha muerto, señora (Rulfo, 1975:100).

El dualismo de la cosmovisión mesoamericana aparece en varias referencias; una que permea toda la obra es el contraste entre la sequía y el calor del pueblo, expresión de



muerte, con las condiciones de verdor, frescura y abundancia de la temporada de lluvias, relacionadas con la vida. Pero este dualismo aparece también relacionado con los estados de ánimo personales y como expresiones de vitalidad:

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 desahacerse 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 mi, de mi propia sangre (Rulfo, 1975: 61).

Y más adelante:

Se quedó un rato quieto, sentado en una banca del pasillo, lleno de fatiga.

— ¡Qué fresco está el aire!, ¿no, Ana ?

— Hace calor, tío.

— Yo no lo siento.

(Rulfo, 1975: 72).

Otras referencias que me parecen significativas corresponden al papel agorero de las aves, que aluden también, en la tradición de los pueblos indios, a los dobles animales, particularmente en relación con especialistas rituales, los “hombres de conocimiento” que pueden echar la enfermedad y también curarla.

Un pájaro burlón cruzó a ras de suelo y gimió imitando el quejido de un niño; más allá se le oyó dar un gemido como de cansancio, y todavía más lejos, por donde comenzaba a abrirse el horizonte, soltó un hipo y luego una risotada, para volver a gemir después (Rulfo, 1975: 63).

Finalmente, donde es evidente la presencia de la cosmovisión, profundamente entramada en el estilo mismo de Rulfo, es en las diferentes nociones del tiempo, pues aparece de muchas maneras encogido, trastocado, volteado, repetido, una cualidad que es evidente no sólo en las inversiones de la Fiesta de los Muertos y el Carnaval, sino también en el espacio-tiempo del interior de los cerros donde residen las almas de la comunidad, presentes y pasadas, los seres del inframundo que gobiernan el mundo y las semillas del futuro.

Como lo expresan diferentes estudiosos de la obra de Juan Rulfo (por ejemplo Evodio Escalante y Felipe Garrido, en Fell, C., 1992), el escenario y sus personajes corresponden a un tiempo y a un lugar determinados: el sur de Jalisco y el periodo que sigue

a la fase armada de la Revolución Mexicana, particularmente a la coyuntura histórica regional con la presencia del movimiento cristero. Una región campesina con un denso trasfondo mesoamericano y una trágica y traumática historia. Es cierto que no hablan ninguna lengua amerindia ni se asumen como indios, ellos son hispanohablantes que se identifican como mexicanos pobres, pero la historia y un habla poblada de nahuatismos, entre los que tienen un lugar importante los toponímicos, dan cuenta de ello.

Los nahuatismos que se pueden recoger en un primer recorrido por el léxico son los siguientes: *petaca*, *jiote*, *equipal*, *nixtenco*, *otate*, *petate*, *tiliche*, *ocote*, *atole*, *chincual*, *pochote*, *petaca* y *molote*. (Un estudio al respecto es el de Gutiérrez Marrone, N., 1978)

De la historia mesoamericana del sur de Jalisco sabemos que la región era, como la mayor parte de los pueblos de esta tradición cultural, diversa en sus lenguas y en la cultura; se menciona a otomíes, pero sobre todo a hablantes de diferentes lenguas de la familia yutonahua. Como en muchas partes de Mesoamérica el náhuatl era una lengua franca y a través de ella se realiza la evangelización por parte de los frailes franciscanos, quienes lo hacen tanto por ser parte de su utopía milenarista, como porque los propios pueblos sometidos lo encuentran más asequible, dado que hablan lenguas emparentadas. Lo cierto es que la región, como otras del país, sufren una intensa nahuatización, pues como lo apunta Rosa Helena Yáñez:

El hecho es que...la difusión del evangelio tuvo lugar mayoritariamente en náhuatl, pues los evangelizadores observaron que los indios manifestaban menos renuencia a la catequesis y a los sacramentos, si eran hechos en dicha lengua. Esto pudo ser factible gracias a que en la región se hablaban previamente algunas variantes de náhuatl, así como por su papel prehispánico de lengua franca donde no era lengua materna, también debe considerarse como factor un posible parentesco yutonahua con las lenguas indígenas occidentales, hecho que facilitó su extensión (Yáñez, 2001:III)

Con respecto a la historia de la conquista y colonización por parte de los españoles, la región padece una de las mayores violencias que golpean a los pueblos indios; Nuño de Guzmán desarrolla la estrategia de “tierra arrasada” con particular saña y crueldad; es aquí donde se usa con mayor frecuencia el “aperreamiento” y la esclavitud.

La invasión a los territorios pertenecientes a los distintos señoríos occidentales se realizó bajo el mando de Nuño de Guzmán, presidente de la Primera Audiencia de México. Su paso por la región marcó la zona indeleblemente, debido a la suma crueldad de la guerra “a sangre y fuego”, a las pesadas cargas tributarias y a la esclavitud impuestas a los indígenas. Como apunta Thomas Calvo, es im-

posible ser neutral respecto a Guzmán, pues los testimonios de los soldados-cronistas sobre sus actos lo muestran odioso, cruel (Yáñez, 2001: 58).

Las reacciones de los pueblos indios no se hicieron esperar y hubo numerosas manifestaciones de rechazo y rebeldía, como el levantamiento de los cazcanes de Teúl en 1531; pero el mayor enfrentamiento en la provincia de Nueva Galicia fue la llamada “Guerra del Miztón”, que abarcó a numerosos pueblos y se prolongó de fines de 1540 a diciembre de 1541, cuando fue tomado el peñol en el que se refugiaron los indios rebeldes.

Así terminó el sitio de la que se había considerado fortaleza de los rebeldes. El castigo a los sobrevivientes tuvo características de verdadera saña, pues muchos fueron ahorcados, lapidados, descuartizados o aperreados (Yáñez, 2001:81).

El resultado fue el inicio de una gran despoblación, acentuada por las enfermedades y epidemias, la primera de las cuales, el cocoliztli, apareció en 1544. Además, muchos de los insurrectos fueron reubicados y otros, no sometidos, se retiraron hacia el norte, a la escabrosa región donde ahora se encuentran coras y huicholes (Yáñez, 2001: 83).

No cabe duda que la mirada de Rulfo recoge la larga historia de los pueblos jaliscienses golpeados una y otra vez por las diferentes guerras y por las condiciones sociales y económicas que los sitúan, como a los pueblos indios en general, en el papel de los explotados y marginados; pero el proceso histórico y su expresión contemporánea en los pueblos campesinos mexicanos manifiestan que lo que se ha llamado lo “mestizo” responde a una mirada que se niega a asumir las diferencias étnicas y culturales todavía vivas, no sólo en los propios pueblos indios, sino sobre todo en las tradiciones culturales regionales, todas ellas expresión del denso estrato mesoamericano. Es a ellas a las que se remiten los textos de Rulfo, esas son las voces que recupera y pueblan sus páginas, es a esa densa herencia negada en el nacionalismo y distorsionada por una mirada eurocéntrica que ve “arquetipos”, “primitivos” y una sangrienta tradición azteca.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albores Zárate, Beatriz Andrea y Johanna Broda (coordinadoras), 1997, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexquense y UNAM, México.
- Bonfil, Guillermo, 1987, *México profundo. Una civilización negada.*, SEP/CIESAS. México, pp. 250
- Broda, Johanna, 1978, “Relaciones políticas ritualizadas : el ritual como expresión de una ideología”, en Carrasco, Pedro y J. Broda (editores), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Editorial Nueva Imagen, México.

- Escalante, Evodio, 1992, "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo", en Fell, Claude, (coordinador), *Juan Rulfo. Toda la obra*, CONACULTA, México, pp. 561-581
- Fernández, Sergio, 1954, "El llano en llamas de Juan Rulfo", en *Filosofía y Letras*, UNAM, México, pp. 53-54, 250-269
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/CEMCA /INI, México, pp. 746
- Gamiño Espinoza, Juan, 1987, *El miccaihuitl. La fiesta de los muertos en San Jerónimo Miacatlán, Milpa Alta, D.F.*, (Tesis de Licenciatura en Etnología), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 85
- Gamio, Manuel, 1982, *Forjando patria*, en Colección "Sepan cuantos", núm. 386, Editorial Porrúa, México, pp. 210
- Garrido, Felipe, 1992, "Pedro Páramo y El Llano en llamas de Juan Rulfo", en Fell, C., (coordinador) *Juan Rulfo. Toda la obra*, CONACULTA, México, pp. 752-763
- Gutiérrez Marrone, Nila, 1978, *El estilo de Juan Rulfo: estudio lingüístico*, Bilingual Press, Nueva York, p. 176
- Lienhard, Martin, 1992, "El substrato arcáico en Pedro Páramo: Quetzalcóatl y Tláloc", en Fell, C., (coordinador) *Juan Rulfo. Toda la obra*, CONACULTA, México, pp. 842-850
- Martin, Gerald, 1992, "Vista panorámica: la obra de Juan Rulfo en el tiempo y en el espacio", en Fell, C. (coordinador), *Juan Rulfo. Toda la obra*, CONACULTA, México, pp. 471-545
- Medina, Andrés, 2001, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (coordinadores) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/ Fondo de Cultura Económica, México, pp. 67-163
- Paz, Octavio, 1993, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 351
- Reyes, Luis, 1960, *Pasión y muerte del cristo sol*, (cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras), núm. 9, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 92
- Ribeiro, Darcy, 1977, *Las Americas y la civilización*, Editorial Extemporáneos, México.
- Ruffinelli, Jorge, 1980, *El lugar de Rulfo y otros ensayos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 217
- Rulfo, Juan, 2002, *Pedro Páramo. El llano en llamas*, Editorial Planeta, México, p. 266
- Stanton, Anthony, 1992, "Estructuras antropológicas en Pedro Páramo", en Fell, C., (coordinador) *Juan Rulfo. Toda la obra*, CONACULTA, México, pp. 851-873
- Williams, Roberto, 1972, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública, México, p. 156
- Yáñez Rosales y Rosa H, 2001, *Rostro, palabra y memoria indígenas. El occidente de México 1524-1816*, en (colección *Historia de los Pueblos Indígenas de México*), CIESAS/ INI, México, p. 335