

INSTITUTO CARO Y CUERVO  
SEMINARIO ANDRÉS BELLO  
MAESTRÍA EN LITERATURA Y CULTURA

ANDREA DEL PILAR MORA SÁNCHEZ

PROPUESTA DE LECTURA DESDE UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA Y LITERARIA:  
EL CASO DE LUVINA DE JUAN RULFO.

Trabajo de grado para optar por el título de  
MÁGISTER EN LITERATURA Y CULTURA

JULIO ALBERTO BEJARANO HERNÁNDEZ  
DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

BOGOTÁ

2022

## **Agradecimientos**

...A Pablo.



## AUTORIZACIÓN DEL AUTOR PARA CONSULTA Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TRABAJO DE GRADO

Código:

Versión: 5.0

Página 1 de 1

Fecha:

### BIBLIOTECA JOSÉ MANUEL RIVAS SACCONI

#### INFORMACION DEL TRABAJO DE GRADO

##### 1. TRABAJO DE GRADO REQUISITO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

MAGISTER EN LITERATURA Y CULTURA

##### 2. TÍTULO DEL TRABAJO DE GRADO:

PROPUESTA DE LECTURA DESDE UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA Y LITERARIA: EL CASO DE LUVINA DE JUAN RULFO.

##### 3. SI AUTORIZO

##### NO AUTORIZO

##### A la biblioteca José Manuel Rivas Sacconi del Instituto Caro y Cuervo para que con fines académicos:

- Ponga el contenido de este trabajo a disposición de los usuarios en la biblioteca digital Palabra, así como en redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Facultad Seminario Andrés Bello y el Instituto Caro y Cuervo.
- Permita la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para usos de finalidad académica, ya sea formato impreso, CD-ROM o digital desde Internet.
- Socialice la producción intelectual de los egresados de las Maestrías del Instituto Caro y Cuervo con la comunidad académica en general.
- Todos los usos, que tengan finalidad académica; de manera especial la divulgación a través de redes de información académica.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "**Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores**", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. Atendiendo lo anterior, siempre que se consulte la obra, mediante cita bibliográfica se debe dar crédito al trabajo y a su autor.

#### IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR

Nombre completo:

ANDREA DEL PILAR MORA SÁNCHEZ

Documento de Identidad:

52 243 620

Firma:

*Andrea del P. Mora S*

## DESCRIPCIÓN TRABAJO DE GRADO

### AUTOR

Apellidos	Nombres
MORA SÁNCHEZ	ANDREA DEL PILAR

### DIRECTOR (ES)

Apellidos	Nombres
BEJARANO HERNÁNDEZ	JULIO ALBERTO

TRABAJO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

MÁGISTER EN LITERATURA Y CULTURA

TÍTULO DEL TRABAJO DE GRADO:

PROPUESTA DE LECTURA DESDE UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA Y LITERARIA: EL CASO DE LUVINA DE JUAN RULFO.

NOMBRE DEL PROGRAMA ACADÉMICO:

MAESTRÍA EN LITERATURA Y CULTURA

CIUDAD: BOGOTÁ AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO: 2022

NÚMERO DE PÁGINAS:

TIPO DE ILUSTRACIONES: Ilustraciones \_\_\_ Mapas \_\_\_ Retratos \_\_\_ Tablas, gráficos y diagramas \_\_\_ Planos \_\_\_ Láminas \_\_\_ Fotografías \_\_\_

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia):

Duración del audiovisual: \_\_\_\_\_ Minutos.

Otro. ¿Cuál? \_\_\_\_\_

Sistema: Americano NTSC \_\_\_\_\_ Europeo PAL \_\_\_\_\_ SECAM \_\_\_\_\_

Número de archivos dentro del CD, en caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de grado: Cuatro (4)

PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser Laureadas o tener una mención especial):

---

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. *(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar a la dirección de biblioteca en el correo electrónico [biblioteca@caroycuervo.gov.co](mailto:biblioteca@caroycuervo.gov.co)):*

**ESPAÑOL**

Filosofía

---

Literatura

---

Luvina

---

Juan Rulfo

---

**INGLÉS**

Philosophy

---

Literature

---

Luvina

---

Juan Rulfo

---

RESUMEN DEL CONTENIDO Español (máximo 250 palabras):

Acercarse a la escritura del autor mexicano Juan Rulfo requiere despojarse de conceptos y preceptivas para transitar por los desiertos y pueblos campesinos de “Luvina”. Ya que desde ella es posible entrar en las regiones ocultas de un México posrevolucionario, lo que inevitablemente me remite a pensar en América Latina como un continente complejo con una historia difícil de entender, y ese es precisamente el núcleo y enfoque necesario para estudiar la obra de Rulfo: como una realidad desbordante que su obra abraza desde las voces rurales, la muerte y el olvido, los rostros campesinos y los paisajes inhóspitos.

Cuando entiendo que la obra de Rulfo y su análisis, siempre en movimiento, escapan a cualquier tipo de caracterización unívoca retando los conceptos y categorías, pude abordar su estudio desde una perspectiva igualmente móvil teniendo presente los distintos enfoques que su estudio ha tenido, ya sea desde un acercamiento cultural, del lenguaje o filosófico.

Luego de esta comprensión he decidido direccionar esta tesis hacia una lectura filosófica, literaria de Luvina de Juan Rulfo. A continuación, hago una sucinta exposición de los aspectos abordados en cada uno de los capítulos que, en conjunto, permiten la construcción del telos propuesto.

RESUMEN DEL CONTENIDO Inglés (máximo 250 palabras):

Approaching the writing of the Mexican author Juan Rulfo requires getting rid of concepts and precepts to travel through the deserts and peasant towns of "Luvina". Due to the fact that, from there, it is possible to enter the hidden regions of a post-revolutionary Mexico, which inevitably leads to think of Latin America as a complex continent with a history that is difficult to understand. That is precisely the nucleus to be studied in the work of Rulfo: as an overflowing reality that his work embraces, from rural voices, death and oblivion, peasant faces and inhospitable landscapes.

By understanding that Rulfo's work, and his ever-moving analysis, escape any type of univocal characterization, challenging concepts and categories, I was able to approach his study from an equally mobile perspective, keeping in mind the different perspectives that the study of his work has had, whether from a cultural, language or philosophical approach.

After this understanding, I have decided to direct this thesis towards a philosophical-literary reading of the short-story Luvina by Juan Rulfo. Next, I make a succinct exposition of the aspects addressed in each of the chapters that, together, contribute to the construction of the proposed telos.

## Tabla de contenido

PREÁMBULO PERSONAL: LA EXPERIENCIA COMO APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA .....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
I. EL DIÁLOGO FILOSÓFICO-LITERARIO: LA BASE DE LA LECTURA.....	10
1.1. DE LA LITERATURA A LA FILOSOFÍA: EL PUNTO DE PARTIDA .....	10
1.2. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA DESCOLONIZACIÓN .....	13
1.3. DE LA LITERATURA A LA TRANSCULTURACIÓN .....	19
1.4. ESTÉTICA DEL MESTIZAJE Y ANTROPOFAGIA .....	25
1.5. ÚLTIMAS CONSIDERACIONES .....	28
II. VÍNCULO ENTRE <i>LO MISMO</i> Y <i>LO OTRO</i> .....	30
2.1. CRÍTICA DEL NACIONALISMO LITERARIO.....	30
2.2. EN EL UMBRAL DE LA OBRA DE RULFO .....	35
2.3. RULFO EN EL HORIZONTE DE LA MEXICANIDAD .....	36
III. APROXIMACIONES Y PERSPECTIVAS: VARIACIONES HERMENÉUTICAS EL CASO DE RULFO.....	39
3.1. VARIACIONES HERMENÉUTICAS I .....	43
3.2. VARIACIONES HERMENÉUTICAS II.....	48
3.3. VARIACIONES HERMENÉUTICAS III .....	51
IV. ENTRE LOS CERROS ALTOS DEL SUR: <i>LUVINA</i> .....	56
4.1. EL NARRADOR Y EL RELATOR.....	57
4.2. EL ESPACIO.....	58
4.3. LA ORALIDAD.....	61
4.4. EL VIENTO, EL TIEMPO, LA TIENDA: ELEMENTOS DE INTERPRETACIÓN DEL <i>DASEIN</i>	63
CONCLUSIONES.....	67
BIBLIOGRAFÍA.....	70

### **Los justos**

Un hombre que cultiva su jardín, como quería Voltaire.  
El que agradece que en la tierra haya música.  
El que descubre con placer una etimología.  
Dos empleados que en un café del Sur juegan un silencioso ajedrez.  
El ceramista que premedita un color y una forma.  
Un tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.  
Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.  
El que acaricia a un animal dormido.  
El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.  
El que agradece que en la tierra haya Stevenson.  
El que prefiere que los otros tengan razón.  
Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.

*Jorge Luis Borges*

## **PREÁMBULO PERSONAL: LA EXPERIENCIA COMO APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA**

En la búsqueda por contribuir a que la justicia social, sea una realidad, hice mi primer pregrado en pedagogía, pues encontré allí la posibilidad de incidir en la transformación social. Sin embargo, en el ejercicio profesional, encontré los rostros de los más vulnerables. Los centros de reclusión para adolescentes, las personas habitantes de calle, niños y niñas abandonados, explotados sexualmente por adultos y en trabajos en la calle convirtiendo la miseria de sus rostros en dinero.

También encontré los rostros de los justos de Borges, allí en su cotidiano viviendo la vida desde sus marcos teóricos de referencia, buscando ser felices, temiéndole a la muerte, escuchando en sus voces y sus letras esas preguntas profundas que interpelan sus existencias con las que hacen filosofía y también literatura.

Esos rostros diferentes entre ellos, con historias distintas me obligaron a ir más allá de la reflexión del acto educativo, a pensar en las dinámicas sociales que reproducen la injusticia y el dolor. Decidí entonces, estudiar filosofía para comprender, en ese gran mapa del pensamiento humano, las preguntas fundamentales que interpelan constantemente la existencia humana. Abrazada a Kant, Platón, Sartre, Beauvoir, Rousseau, Arendt, Heidegger entre otros, entendí que la filosofía más allá de lo epistémico me enseñó a preguntar, a resolver problemas éticos y morales presentes en el cotidiano de los seres humanos y en su relación con los otros.

La construcción de políticas públicas, gracias a la filosofía, ha sido el norte de mi vida laboral, me permite ir por los diferentes municipios del país comprendido la multiplicidad de existencias, las características propias de cada sitio, los rostros, la gastronomía, las formas de vida, la geografía, el clima, la vegetación. Obligándome a pensar en realidades distintas, a deconstruir el discurso centralista que la colonialidad encarnó en las estructuras administrativas de mi país.

*Los justos* de Borges es mi poema favorito pues leo en él existencias, sueños, expectativas, formas de relacionarse con los otros, preferencias, relación con la naturaleza, realidades

individuales, lugares de enunciación. Todo esto puede interpretarse como un diálogo de perspectivas acerca de la existencia humana, las posibilidades de ser-ahí en un tiempo y un espacio determinado. Puede leerse como un acto político en tanto hay seres humanos interactuando.

Tanto la literatura como la filosofía emergen constantemente en el cotidiano, en el contexto, en la relación con los otros y en las relaciones de poder que se ejercen allí. Aprender a preguntar se convirtió en mi posibilidad de acercamiento al texto y esta maestría en literatura ha sido una constante deconstrucción de las formas tradicionales de hacerlo. De la mano de Luz Marina, Alberto, Javier, Guillermo, Graciela y Miguel, pude encontrar una mirada otra del texto literario. Una mirada que me obliga a reconocer un contexto, un lugar de enunciación, el lugar desde donde se lee y el lugar desde donde se escribe.

Aprendí que hay un diálogo con el texto, que es posible apropiarse los textos, desentrañarlos hacerlos cercanos, que avanzo en el conocimiento en mi interacción con el texto. Que los leo con lo que ha sido mi historia, mi subjetividad y que es tan válida esa lectura como la del canon.

...Y sí, soy afortunada de conocer a Rulfo, quien con sus obras genera una fractura importante en América Latina. Rulfo me atrapa cuando se aparta del lenguaje formal, de lo culto, de lo aceptado canónicamente para desvelar esas otras narrativas. Les da voz a las historias de los que están del lado de la barbarie, a los que no tienen nada qué decir. En Luvina encontré, desde primer semestre de esta maestría, esas narraciones emergentes de un espacio físico, con unas características propias distintas, no homogéneas sino subjetivas y que fueron acalladas con violencia por el colonialismo. Historias individuales y dinámicas comunitarias de los pueblos originarios de América Latina deslegitimadas por la fuerza de *lo Otro*, lo que está afuera.

Encontré en Rulfo, probablemente, la posibilidad de una referencia histórica que ha permitido robustecer mi discurso y me ha interpelado con preguntas acerca de la incidencia en la justicia social. Encontré, escribiendo esta tesis, por casi año y medio, que la literatura es también una experiencia humana, que me permite la alteridad y la empatía. Entendí que la lectura no es homogénea, sino que al conjugar mi subjetividad con el texto surgió una experiencia individual. Pude leer con mi saber, con mis sueños, con la rigurosidad de la academia y el respeto profundo de lo que significa un autor como Rulfo.

## INTRODUCCIÓN

### **La propuesta metodológica**

Acercarse a la escritura del autor mexicano Juan Rulfo requiere despojarse de conceptos y preceptivas para transitar por los desiertos y pueblos campesinos de “Luvina”. Ya que desde ella es posible entrar en las regiones ocultas de un México posrevolucionario, lo que inevitablemente me remite a pensar en América Latina como un continente complejo con una historia difícil de entender, y ese es precisamente el núcleo y enfoque necesario para estudiar la obra de Rulfo: como una realidad desbordante que su obra abraza desde las voces rurales, la muerte y el olvido, los rostros campesinos y los paisajes inhóspitos.

Cuando entiendo que la obra de Rulfo y su análisis, siempre en movimiento, escapan a cualquier tipo de caracterización unívoca retando los conceptos y categorías, pude abordar su estudio desde una perspectiva igualmente móvil teniendo presente los distintos enfoques que su estudio ha tenido, ya sea desde un acercamiento cultural, del lenguaje o filosófico.

Luego de esta comprensión he decidido direccionar esta tesis hacia una lectura filosófica, literaria de Luvina de Juan Rulfo. A continuación, hago una sucinta exposición de los aspectos abordados en cada uno de los capítulos que, en conjunto, permiten la construcción del telos propuesto.

En el capítulo I, titulado *El diálogo filosófico-literario: la base de la lectura*, se abordan los fundamentos de la lectura. Así, la filosofía y la literatura, acompañadas por elementos historiográficos, plantean tópicos que han sido trabajados por distintos autores en diferentes momentos históricos y ubicaciones geográficas. Este diálogo, que se genera a partir de búsquedas propias, atiende a unas categorías de análisis que me permiten incorporar perspectivas valiosas a la lectura interdisciplinar y, a su vez, nutren, con sus comprensiones, el telos de esta tesis.

El capítulo comienza por una reflexión sobre la literatura que da paso al razonamiento del filosofar. Propongo, específicamente, el paso de la fenomenología a la descolonización dado que es allí donde encuentro una convergencia para pensar los problemas de la existencia en general y, además, me da la posibilidad de reflexionar existencialmente sobre problemas de la literatura. De este dialogo interdisciplinar surge el reconocimiento del devenir humano situado y me lleva a situarme en la preocupación de los estudios literarios en América Latina, pues reclama una autonomía epistémica, un pensamiento que no sea dependiente. Es decir, se postula como la condición humana es interpelada por las condiciones de vida en las que emerge la obra literaria que, a su vez, se enmarca en un espacio-tiempo. De modo que, por un lado, se evidencia como se plasma la conciencia humana en la obra y, por otro, permite robustecer ese mapa de las grandes preguntas que interpelan a la humanidad.

En el capítulo II, El Vínculo entre Lo Mismo y lo Otro, llegué, a partir de las lecturas hechas, al reconocimiento de la literatura como un campo vasto de interpelaciones que se vinculan con la cultura, la identidad, la condición humana, la interioridad y la historia. Las cuales son plasmadas por sensibilidades diversas y creativas que develan múltiples sujetos y múltiples existencias en un entramado cultural. Este recorrido, al final, nos expone a ese cruce de mestizajes tanto en el horizonte filosófico de la descolonización como en el horizonte de la transculturación desde la literatura.

En tres apartados, desgloso los tópicos que me dan elementos de análisis sobre la representación del mestizaje en la obra de Rulfo y para adentrarme en discusiones que salvaguardan de cualquier forma de esencialismo frente a la comprensión de cultura como proceso dinámico y cambiante, que indiscutiblemente atraviesan la existencia humana, ese ser-ahí, interpelado en su cotidianidad por el otro.

En el capítulo III, Aproximaciones y perspectivas: variaciones hermenéuticas en el caso de Rulfo, elaboro tres apartados en los que desgloso los tópicos que dan diferentes elementos de análisis en la obra del autor mexicano. En el primero me enfoco en los acercamientos literarios. En el segundo, en las aproximaciones desde tópicos filosóficos. Finalmente, en el tercero, me detengo sobre la representación del mestizaje en la obra de Rulfo. Así, recojo las discusiones que, por un lado, salvaguardan cualquier forma de esencialismo frente a la comprensión de

cultura como proceso dinámico y cambiante y que, por otro, atraviesan la cuestión de la existencia humana, ese ser-ahí, interpelado en su cotidianidad por el otro.

El capítulo IV, *Entre los cerros altos del sur: Luvina*, llevo a cabo la lectura del cuento a la luz del aparataje epistémico abordado en los tres capítulos anteriores. En términos metodológicos la interpretación se detiene en cuatro aspectos: 1) el narrador y el relator, 2) el espacio, 3) la oralidad y, por último, 4) los elementos en los que se manifiesta el Dasein, a saber: el viento, el tiempo y la tienda. Esta lectura me permite conjugar el análisis formal, interdisciplinar y de disfrute del cuento para abrir otras lecturas del Luvina desde un aparataje que incide en las comprensiones de la identidad cultural y epistémica de América Latina.

Finalmente, en las conclusiones decimos, pues, que el campo de la literatura latinoamericana es todo un cruce del horizonte filosófico de la descolonización y de la transcultural de la creación literaria. Donde, además, se configura un carácter en el que, la mezcla abigarrada de mundos culturales distintos explica la prolífica diversidad de las manifestaciones concretas. Dentro de las que se destaca puntualmente la obra de Rulfo debido a que se pone en consideración, de acuerdo con el análisis propuesto, que se trata de una huella artística del mestizaje.

Así, en este trabajo decanta un ejercicio que me ha permitido saberme filósofa, pero también literata. De igual modo, como lo explicaré a continuación, me permitió avanzar en el conocimiento a partir de la obra, leer desde lo que soy, desde donde conozco el mundo y disfrutar de la obra literaria como posibilidad de incidir en la transformación social, a partir de la experiencia individual con el texto y vivir una epifanía del otro.

## I. EL DIÁLOGO FILOSÓFICO-LITERARIO: LA BASE DE LA LECTURA

Este capítulo se piensa como una lectura que parte de lo filosófico, lo literario y lo historiográfico. Estos tópicos, que iluminan la reflexión, han sido trabajados por diferentes autores en distintos momentos y bajo disímiles preocupaciones y enfoques de análisis.

### 1.1. De la literatura a la filosofía: el punto de partida

Lo literario, desde el punto de vista del discurso, se articula con la «cultura», y entra en relación con otro tipo de textualidades. En los estudios literarios, las nociones de «obra», «autor» y «creación» se ubicaron en un horizonte conservador y esteticista donde la categoría de «belleza» obnubilaba las condiciones sociales de su producción. Las nociones de «texto», «textualidad», «contextualizado» e «intertextualidad», por el contrario, han abierto el fenómeno literario al universo de las prácticas sociales, al tejido reticular de las discursividades que atraviesan el cuerpo social.<sup>1</sup>

Además de ello, la negación histórica y colonialista de las lenguas tradicionales, de la oralidad practicada por los pueblos originarios que precedieron a América Latina, su silenciamiento en nombre de las tradiciones hispánicas cuestiona también la idea de la «lectura» como decodificación y análisis de un texto descontextualizado. De igual forma, revisa la perspectiva de análisis que solo se pregunta por la intencionalidad íntima o solipsista del autor(a). Nos encontramos en una época que cuestiona los presupuestos del saber.

A finales del siglo XX, el panorama de las humanidades se ha visto completamente resquebrajado en su estructura organizacional y epistemológica por cuenta de una transición

---

<sup>1</sup> Para una ampliación de la perspectiva sobre la introducción a los estudios literarios entendidos estos como una *práctica textual-discursiva* sobre la literatura y cuyo campo de interpelación disciplinar e inter-disciplinar contiene toda una multiplicidad de modelos, teorías, enfoques y métodos, véase los artículos de Susana Alicia Constanza Rodríguez (2001), Mauricio del Olmo Colín (2018) y los libros de Rafael Lapesa Melgar (2008) y Remo Ceserani (2004). Se trata de un campo de conocimiento sumamente interesante para aquellos y aquellas que observan en el fenómeno literario algo más que un objeto estético e idealizado.

paradigmática que ha vuelto a articular todos los campos del conocimiento que habían sido organizados en el transcurso de la modernidad (González Casanova, 2004; Pulido Tirado, 2007; Hernández Montoya, 2009 y Santos, 2009). Los estudios literarios no han sido la excepción. La interdisciplinariedad que les atribuimos, sus relaciones complejas con otros campos de conocimiento y con las prácticas socioculturales que se asocian a ellos, precisa de ser mirada o asumida de acuerdo con especificidades del pensamiento o de la reflexión humanística desarrollada en nuestro continente. Es decir, de acuerdo con las especificidades históricas y geográficas de las prácticas textuales y discursivas en la América Latina. Los trabajos de José Carlos Mariátegui, Alejandro Guido Losada, Pedro Enríquez Ureña, Roberto Fernández Retamar, Antonio Cándido, Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama y Carlos Pacheco han proporcionado perspectivas de análisis que son interesantes y de una potencia indiscutible para el desarrollo actual y futuro del campo de los estudios literarios latinoamericanos. No podríamos más que ver tales estudios en las vías de análisis abiertas por estos intelectuales.

En la perspectiva de los estudios literarios y del desarrollo de su teoría y de su crítica en la América Latina, el profesor Sergio Mansilla Torres (2008) sostenía que las discusiones en torno a este campo del conocimiento debían ser abordadas con un propósito ético-político específico:

(...) aportar a la vasta tarea de pensar la cultura y la literatura de América Latina de modo de ir construyendo un gran tinglado crítico y teórico que nos saque de la dependencia cada vez más aguda, en estos tiempos de globalización galopante —aunque también crecientemente contestada— de los centros metropolitanos de producción, administración y, sobre todo, legitimación del conocimiento avanzado en materias tan sensibles como la teoría y la crítica literaria y cultural (p. 187).

La preocupación por los estudios literarios en la América Latina reclama como una *demanda del ser* encontrar sus caminos de autonomía epistémica, o sea, caminos de libertad en cuya autenticidad el pensamiento no sea ya dependiente, que no se pliegue a las agendas de investigación que se articulan con los paradigmas eurocéntricos que la historia de la modernidad ha encumbrado como lo más avanzado. Hace tiempo que la prioridad dada por los investigadores e investigadoras a las corrientes intelectuales traídas de Europa y de los Estados Unidos es algo que es visto como un anacronismo por aquello que encuentra evidentes limitaciones para explicar el mundo latinoamericano, africano o asiático; limitaciones que se derivan de su

geolocalización, de su ajenidad respecto de las culturas y de las lenguas que se cultivan en los territorios de esos vastos continentes.<sup>2</sup>

La literatura como fenómeno está para ser repensada y recreada, para ser leída en el espesor de su historicidad como también en la apertura de su situación contemporánea y de sus posibilidades futuras. En la perspectiva sugerida por el profesor Sergio Mansilla Torres (2008) se propone situar el campo de los estudios literarios en un ámbito de alcance mayor que se denomina «estudios latinoamericanos». Esto implica, a mi juicio, que el fenómeno literario adquiere connotaciones que amplían el campo literario como tal y entran en una esfera más amplia de nuestra existencia; una esfera de interpelaciones socioculturales, sociopolíticas y socioeducativas en la que se atiende a la problemática de la “identidad latinoamericana” o, como nosotros lo plantearíamos, a la paradoja de la (des)identidad latinoamericana.<sup>3</sup>

De acuerdo con la problemática paradójica de la (des)identidad latinoamericana cabe resaltar que emerge, se desvela un vínculo entre la «literatura» y la «filosofía». Razón que me motiva a revisar sus relaciones, la transformación histórica de esas relaciones, sus múltiples significados, sus estrategias y delimitaciones. Sin embargo, queda sentada la necesidad de acotar una *estrategia epistemológica* mediante la cual establecer la conexión entre ambas ellas.

En línea con lo anteriormente dicho, el presente marco teórico-metodológico, en lo que respecta a su planteamiento general, se situaría en los intersticios que separan y, a su vez, conectan los estudios literarios con la filosofía. Y siendo filosofía y literatura prácticas textuales y discursivas que se relacionan de una manera distinta con la textura de nuestra vida cotidiana<sup>4</sup>,

---

<sup>2</sup> Estamos de acuerdo con el profesor Gustavo Remedi (2019) quien advierte sobre el riesgo de caer en la *tentación del esencialismo*. Nuestra posición no consiste entonces en establecer una especie de adecuación esencialista de los estudios literarios a una identidad general sino en dar prioridad a aquello que se piensa y se dice – o se escribe– en la propia lengua, aquello que ha sido reflexionado inspirándose en una experiencia del propio territorio o de la propia comunidad de destino: las naciones o los pueblos con los que se comparte una *historia común*. Esto no implica, como veremos, un rechazo del pensamiento europeo o norteamericano sino un rechazo de la prioridad que, por tradición –colonial y dependiente– se ha dado al pensamiento que no es propio.

<sup>3</sup> El sentido de la problemática que enunciamos como la “paradoja de la (des)identidad latinoamericana” tiene que ver con el hecho de que las nociones de «Latinoamérica», «Hispanoamérica», «Iberoamérica», «Nuestra América», «Amerindia», «Indoamérica» y «Abya Yala» tienen distintas connotaciones, que cada una de estas *nociones identitarias* sólo pueden designar rasgos parciales de la realidad cultural del continente. Creemos que la heterogeneidad cultural del continente y la mestitud que le atraviesa de parte a parte exige que su designación identitaria sea tratada de este modo. A propósito de esto véase, sobre todo, el artículo de Hernán Neira (2005) y el libro de Walter D. Mignolo (2007).

<sup>4</sup> Este aspecto, puntualmente, se refiere a lo que respecta al sentido de nuestra existencia como habitantes en la periferia de la modernidad

la especificidad de *lo latinoamericano* ha de ser formulada como un presupuesto del pensar descrito dentro de las tradiciones a las que “ha dado luz” la historia del continente. Ello nos permitirá situar las *bases hermenéuticas* del trabajo sobre el texto literario y el texto filosófico esclareciendo así la perspectiva constitutiva de nuestra comprensión interpretativa de aquello que convoca a la reflexión crítica.<sup>5</sup>

## 1.2. De la fenomenología a la descolonización

El punto en el que la alteridad surge como sujeto del pensar ético-filosófico está en el desplazamiento del fenómeno como objeto ante una conciencia hacia un ámbito secundario del pensar filosófico y la centralidad de la epifanía como presencia de la conciencia ante un rostro, ante aquello que es singular e irreductiblemente otro. Por lo tanto, se da como develamiento del ser, como apertura de mundo, como ruptura de la totalidad, como ruptura crítica de la modernidad-colonialidad, el paso de *lo Mismo* a *lo Otro*. Me propongo, así, reflexionar sobre el hecho literario como pulsión que altera el pensamiento.

En este acápite describiré cómo se ubica esta reflexión a propósito de la relación entre la filosofía y la literatura, comenzando por el campo de la filosofía a partir de un posicionamiento específico sobre el filosofar: *el paso de la fenomenología a la descolonización*. ¿Por qué precisamente allí? Mi convicción obedece al hecho de que es a partir de la filosofía latinoamericana desde donde encuentro una matriz discursiva adecuada para pensar los problemas de la existencia en general y para reflexionar existencialmente sobre los problemas de la literatura en particular. Sin embargo, dejo en suspenso la cuestión literaria para retomarla en el siguiente acápite; por ahora indicaré, sucintamente, el posicionamiento filosófico que servirá de base para la

Por lo general, se entiende que la filosofía (en griego antiguo φιλοσοφία) es el “amor a la sabiduría”, una cierta pulsión humana que conduce a la aprehensión inteligible del mundo, una

---

<sup>5</sup> Para una ampliación de miras a propósito de la «imagología» pueden consultarse los trabajos de María Paula Pérez Gras (2006 y 2018) en los que lo que la imagología es considerada en sus relaciones con la hermenéutica analógico-contextual, Aura María Boadas, Grauben Helena Navas de Pereira y Jefferson Plaza (2016) pasa revista a sus componentes paradigmáticos y de Manuel Sánchez Romero (2005) en el que se reconstruye su trama histórica como enfoque de investigación en literatura comparada. Se trata entonces de textos en los que la imagología aparece como un *enfoque progresivo* de los estudios literarios cuya teoría y metodología se encuentran todavía en un proceso de desarrollo del que podría decirse que no alcanza aún una estricta configuración paradigmática.

comprensión existencial, o sea, un *develamiento del ser*.<sup>6</sup> Bajo esta definición, la conciencia filosófica se encarna en un cuerpo cuya actitud esencial; es la inclinación hacia todos los objetos posibles, es la fascinación por todo lo existente y, en esa medida, nunca se muestra ajena a los diversos enigmas de la existencia humana: la verdad, la justicia, la belleza, las ciencias, las artes, la política, etc. Se trata entonces de una *conciencia intencional*. En el semestre de postguerra de 1919, Martín Heidegger (2005), a propósito del sentido de la filosofía en sus relaciones con la concepción del mundo, afirmaba que:

Los filósofos experimentan y escrutan el mundo con una acrecentada vitalidad interior, penetrando en su sentido último o, incluso, llegando hasta su origen; asimismo, contemplan la naturaleza como un cosmos gobernado por las leyes últimas del movimiento y de la energía. De acuerdo con su vasto conocimiento de las ciencias particulares, del arte y de la literatura, de la política y de la sociedad alcanzan una comprensión última de estos mundos espirituales. (p. 7-8)

Heidegger refiere a la actitud de una existencia singular que desarrolla, desde esa singularidad (que es a la vez factual e histórica), una concepción racional (comprensivo-interpretativa) del mundo (de la existencia). La conciencia filosófica no es la conciencia tematizada sino la conciencia que tematiza; no es portavoz de una determinada doctrina o de una causa predeterminada. La tematización que ella realiza –la supresión del dogma en su núcleo existencial– no es ajena a las determinaciones históricas, no es indiferente a lo que se acumula en el archivo de la cultura: *la filosofía es el cuerpo existencial del pensamiento que se da a la tarea de pensar el ser de acuerdo con lo que, en la historia, se ha dicho sobre él*. La “profundidad” del pensamiento filosófico reside precisamente en esta interioridad del ser, en esta ontologización del pensamiento, en esta historicidad de la filosofía. La presencia ante el mundo es el punto de partida pero, es en última instancia el *ser-en-el-mundo* (el *Dasein*), la condición primera para el

---

<sup>6</sup> Decimos esto en el sentido conferido por el profesor Juan Alfaro (1982) a propósito de las relaciones entre las obras de Kant, Feuerbach y Heidegger: “El ser no es ni un ente, ni un constitutivo de los entes, ni la totalidad de los entes: no es ni Dios, ni fundamento último del mundo. Los entes provienen del ser, no mediante una causalidad eficiente, sino en cuanto son tales gracias a la iluminación (*Lichtung*) del ser, es decir, el ser es la luz que irradia verdad e inteligibilidad a los entes y hace así posible su manifestación” (p. 255). La filosofía sería, en último término, la actitud existencial que se siente abocada hacia el develamiento del ser, o sea, hacia la iluminación de los entes que de ser meros entes pasan a ser *cosas con sentido*.

comienzo del pensar filosófico y la historia del pensamiento sobre el ser: el tejido hermenéutico al cual recurre la meditación filosófica.<sup>7</sup>

Ahora, con lo anterior no ignoro los procedimientos propios de la fenomenología (reducción eidética, vínculo entre la noesis y el noema, retorno a la actitud natural y conversión a la actitud filosófica). Antes bien, afirmo de inmediato la idea de que la autenticidad del pensamiento sobre el ser se encuentra estrechamente ligada a la cultura y, por eso, se hace necesario matizar que a la conciencia filosófica se añade el hecho de haber nacido y crecido por fuera de Europa, el hecho de estar pensando en la lengua colonial de la América Latina y a propósito de la condición cultural y estética de la mestitud latinoamericana.

La presencia de la conciencia ante el mundo, el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), es también la ontificación del sujeto trascendental, o sea, su inmanentización.<sup>8</sup> La doble condición de la subjetividad humana (a la vez sujeto del mundo y objeto en el mundo) es la condición paradójica de la filosofía el punto de vista desde el cual adelantar una crítica de la razón latinoamericana. En una entrevista concedida por Daniel Herrera Restrepo a Roberto Salazar Ramos en febrero de 1986 titulada “La fenomenología como filosofía de la ambigüedad” (Herrera Restrepo, 1986), los filósofos colombianos se centran en el estatuto filosófico de la fenomenología, más allá de la idea de la filosofía como “ciencia rigurosa”, como una *filosofía de la paradoja*:

Como latinos participamos de la esencia o estructura típica que define al hombre europeo y de la idea regulatriz o teleológica de la historicidad de la humanidad europea. Pero también es cierto que participamos de una esencia o estructura típica específicamente nuestra que hace que se den modos de presencia nuestra al mundo y del mundo a nosotros, que no son exclusivos. En fenomenología, buscar las formas típicas significa buscar las formas invariantes del variar de la vida misma. Estas formas típicas son maneras de operar en el tiempo, lo que quiere decir, en relación con “nuestra” esencia, que ésta se presenta no

---

<sup>7</sup> En otro de sus textos, M. Heidegger (2001) vacía el contenido temático de la filosofía para darle a ella una forma existencial: “(...) filosofía no se refiere a aquello de que en ella se trata, a aquello que en ella ha de ser conocido, sino al cómo, a la forma básica del comportamiento que ella representa. Por eso decimos: filosofía es filosofar” (p. 39). Esto es muy importante para comprender por qué cualquier definición de la filosofía es la definición de una forma y no de un contenido.

<sup>8</sup> En este sentido Daniel Herrera Restrepo (1986), estableciendo diferencias entre la obra husserliana tal y como esta fue publicada en vida y la obra husserliana tal y como esta se encuentra en el archivo Husserl de Lovaina, consideraba posible una interpretación de la fenomenología por fuera de la exactitud del concepto y, por lo tanto, abierta a las ambigüedades de las cuales se encuentra plagada la existencia.

sólo como un modo de ser, sino también como el modo de operar de nuestra subjetividad. Este modo de operar define nuestra experiencia, una experiencia que se convierte o debería convertirse en el fundamento de una lógica categorial: toda teoría lógica predicativa puede ser considerada como una verdad en sí, como una unidad ideal de significado, pero la fundamentación de este significado está en el mundo de la vida; en nuestro caso, en nuestro mundo de la vida latinoamericana. (p. 27)

Como se lee en estas palabras, la fenomenología es filosofía de la conciencia, pero no de una conciencia abstracta sino de una *conciencia existente*, una conciencia concreta que está por completo sumergida en el mundo. ¿Cuál mundo? En este caso del *mundo latinoamericano*: un mundo cargado por la huella existencial de una experiencia que no es la de Europa, sin ser ajena a ella; un mundo que no es el de las civilizaciones precolombinas pero que tampoco es extraño a ellas. Se trata de un mundo en el que el ser, fáctica e históricamente, se define por la mezcla y por el abigarramiento; un mundo que surge del encuentro entre distintos mundos, una *mundanidad mestiza*. ¿Es pertinente una aproximación fenomenológica a esa mundanidad, o sea, al ser latinoamericano?<sup>9</sup>

El trabajo filosófico de Heidegger echa sus raíces en la fenomenología husserliana pero, a partir de 1927, con la publicación de *Sein und Zeit*, la crítica a la subjetividad trascendental lo aparta finalmente de su maestro (Lozano, 2004, Montiel, 2016 y Escudero, 2013). Lo que Heidegger cuestionaba a Edmund Husserl era el haber establecido como dato primario una conciencia pura e inmutable, un sujeto ajeno a la diferencia ontológica que se deriva de la existencia en el espacio y en el tiempo. En uno de sus textos Heidegger, en el que se revisa las diferencias entre la fenomenología husserliana y el método cartesiano, identifica como una desfiguración lo que para Husserl es la intencionalidad de la conciencia:

Ser, en el sentido de *ser una región para la ciencia* obstruye aún más la posibilidad de dejar que el ente venga a nuestro encuentro en su carácter de ser (...) Se le debe *dar la vuelta* a esta tendencia (fundada en el dominio de la idea de ciencia de hoy), puesto que necesariamente tenemos que ver que este punto de partida no es un punto de partida

---

<sup>9</sup> Este fue, en parte, el proyecto que el profesor Daniel Herrera Restrepo y el profesor Roberto Salazar Ramos impulsaron en el interior del llamado “Grupo de Bogotá” en la Universidad Santos Tomás de Aquino en Bogotá. Mientras que el primer promovía una “crítica de la razón latinoamericana” con fundamento en la fenomenología, el segundo apostaba más bien a una “arqueología de la razón latinoamericana” con base en el posestructuralismo de raíz foucaultiana. A propósito de esto véase los trabajos del profesor Santiago Castro-Gómez (2015 y 2019).

originario. De hecho, Husserl toma el concepto de conciencia simplemente a partir de la psicología cartesiana y la teoría del conocimiento kantiana. Con ellas se transmiten la totalidad de las categorías fundamentales con las que se caracteriza a la conciencia: categorías que, por su parte, no deben su origen a un análisis de este ser en el sentido de la investigación de su carácter de ser específico. (p. 270)

La inversión propuesta por Heidegger es la de la presencia enigmática de un mundo siempre mediado por una interpretación y de cuya estructura se decanta la objetividad como existente, es decir, como ser-ahí, como *Dasein* (Ortiz Osés, 2012, Sánchez-Soberano, 2018, Benoist, 1999 e Inverso, 2017). La temporalización del sujeto es lo que habilita la objetivación del mundo ante la conciencia, el punto de partida es la existencia del sujeto en medio de los útiles que les son prácticos y a los cuales les proporciona un sentido y no la transparencia de un sujeto ante un objeto.

La cuestión latinoamericana pasa porque aquello que Heidegger enuncia como *Dasein*, como ser-ahí, pero no es vivida simplemente como *Dasein*. Pasa por ahí porque el pensar en la América Latina supone pensar con los pies en el territorio, en la ciudad, en la nación, en el continente y ese tener-los-pies-ahí, en cada una de esas unidades espacio-temporales es el estar presente de una interioridad subjetiva que es a la vez exterioridad de mundo. No se enuncia como *Dasein* porque el término es alemán (o sea, denomina una experiencia existencial –factual e histórica– muy diferente) sino que, además, deja escapar lo esencial: el tener que pensar la existencia bajo los términos de la colonialidad del ser. Pero, ¿qué es lo que significa esto?

En el ámbito discursivo del *pensamiento transmoderno decolonial*, el profesor puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2007) se ha referido a la «colonialidad del ser» por la vía de un “despertar” respecto del “sueño ontológico” al que, en su momento, también se refiriera el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (2011).<sup>10</sup> Ese despertar constituye un gesto de

---

<sup>10</sup> Utilizamos la expresión “pensamiento transmoderno-decolonial” en el sentido que a este le ha atribuí-do el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2000) al interpretar la impronta que la obra dusseliana ha dejado en la actualidad del pensamiento crítico latinoamericano: “Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores, que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y corpopolítica del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa, desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del

traslado, un desplazamiento de la problemática existencial que no es ya la de una proyectualidad comprendida dentro de la totalidad ontológica, del sistema mundo moderno-colonial; de lo que se trata es de la apertura metafísica a la exterioridad; es decir, la apertura al *rostro de lo Otro*, al más allá de la modernidad, o es decir, a la transmodernidad). El discurso sobre la colonialidad del ser se abre paso a través de ese desplazamiento que va de *lo Mismo* a *lo Otro*.

Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Agustín Lao Montes, entre otras personas, movilizaron –a partir de la década del 90 del siglo pasado– toda una serie de discusiones en torno a las herencias coloniales, a la colonialidad del poder y del saber, a la diferencia colonial y en torno a lo que significa pensar en la frontera. A partir de aquí los asuntos concernientes a la condición humana, debidamente *geolocalizados*, ameritarían un tipo de análisis que no debe ser en absoluto rechazado por cuestiones de gusto o de identificación personal, sino que, de un modo más ético, debe ser asumido por la coherencia que exige lo propio del pensamiento situado. La comprensión existencial del mundo como *praxis* o como cotidianidad tiene sus determinaciones espaciotemporales, históricas, geográficas, culturales. El habitar común en los territorios de la América Latina exige, pues, una hermenéutica de esa condición, de esa geo-referenciación, de esa especificidad histórico-cultural marcada por la negatividad existencial que sobre sí ha dejado la experiencia colonial.<sup>11</sup>

La obra de Heidegger marcó la filosofía occidental en el siglo XX al proponer una *ontología fundamental* que daba un nuevo comienzo al pensamiento filosófico: la pregunta por el ser tuvo hondas repercusiones en obras francesas como las de Jean Paul-Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. Pero en ninguna de esas obras –salvo en la Levinas– el pensamiento despertaría de su “sueño ontológico” y es por ello por lo que la filosofía latinoamericana (comenzando por la filosofía de la liberación) no hallaría allí una tematización adecuada del ser latinoamericano. Con Levinas y más allá de él, la obra de Enrique Dussel

---

sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente “sistema-mundo europeo/euronorteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal” (p. 74). Daremos continuidad a esta lectura en la presente investigación.

<sup>11</sup> En un sentido general podría decirse que el “giro” o la «inflexión decolonial» constituye un ámbito de interpelación epistémica en el que existen tres núcleos problemáticos, a saber: a) la *colonialidad del poder* como conjunto de patrones sistemáticos de jerarquización racializada del sistema-mundo; b) la *colonialidad del saber* como geopolítica del conocimiento y; c) la *colonialidad del ser* como huella que sobre el lenguaje ha dejado la experiencia colonial. A propósito de esto véase el libro de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) y la compilación editada por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007); en estos trabajos se nos ofrecen cartografías generales del pensamiento transmoderno-decolonial.

(1980, 1987a, 1987b y 2011) es la que va a terminar con el “sueño ontológico” *trasladando el comienzo de la filosofía desde la relación sujeto-objeto hacia la relación sujeto-sujeto*. El comienzo del filosofar no es, pues, algo contemplativo, no es puramente teórico, sino ético: es la tematización, la reflexión, el compromiso y la rostridad, una complicación existencial en el cara a cara, en la relación con *lo Otro* donde la filosofía aparece:

Más allá de la fenomenología se abre camino la *epifanía*: la revelación del otro por su rostro, que no es mero fenómeno o manifestación, presencia, sino un epifenómeno, un vicario, una huella o el rastro del ausente, del misterio, de un más allá que la presencia. (Dussel, 2011, p. 104)

El *Dasein* del ser-ahí es interpretado por Dussel y por Maldonado-Torres (en sintonía con la fenomenología ética levinasiana) como una negación del rostro, de la alteridad, como una afirmación del propio ser que se muestra indiferente ante el sufrimiento humano. La adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo alemán fue el punto desde el cual Levinas criticaría su pensamiento y esa intuición va a ser continuada por el pensamiento transmoderno decolonial criticando, ya no las adhesiones fascistas sino las adhesiones coloniales.

### **1.3. De la literatura a la transculturación**

Filosofía y literatura provienen de una misma fuente y situación originaria: *el lenguaje que enuncia los avatares de la condición humana*. En este sentido, tanto la filosofía como la literatura son formas de conocimiento estrechamente ligadas en su origen y su conexión profunda problematiza de manera fecunda la delimitación estricta de sus fronteras en la perspectiva de una apertura, de una mutualidad, de una relación coextensiva. Ambas aparecen a mis ojos como *prácticas textuales y discursivas* porque se registran a través de la escritura y porque están cargadas con una intencionalidad manifiesta; pero además, tales prácticas discursivas –es esto, quizá, lo más importante- remiten al *sentido existencial* que anida en el lenguaje. Podría decirse que encontramos en la filosofía y en la literatura *dos lenguajes sobre el ser*.

Ahora bien, en lo que respecta a la literatura, he de adelantar una definición que me permita avanzar en la *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*. Esta

definición nos la ha proporcionado el escritor y pensador mexicano Alfonso Reyes (1983) quien logra precisar con su definición aspectos que son de suma importancia:

La literatura es actividad teórica del hombre; procede de la facultad de hablar; se vincula en el sistema orgánico de signos verbales que es el lenguaje; se manifiesta en lenguas e idiomas determinados; (...) se refiere a la experiencia pura, hasta cuando incorpora ancilarmente nociones de saber específico; pone en valoración máxima igualmente las tres notas lingüísticas, intelectual, acústica y afectiva (p. 274-273).

Como se lee en este texto, la literatura, como “actividad teórica”, constituye un ejercicio de esclarecimiento, un dispositivo textual capaz de ofrecer una explicación del mundo, de la realidad, de la experiencia humana. He aquí una indicación que me permite sintetizar un cierto concepto de la literatura que no se atiene tanto a la forma de la narración escrita como al fondo que explica su constitución ontológica y la hermana con la filosofía.<sup>12</sup> El sentido existencial de la práctica textual-discursiva es, en buena medida, una *estética filosófica*, una figuración narrativa de ese ser que somos.

De acuerdo con la obra de Reyes, la relación teórica entre la «ficción» y la «verdad» –que es el lugar en donde hemos de situarnos– posee una dimensión estrictamente filosófica:

La ficción vuela, sí; pero, como la cometa, prendida a un hilo de resistencia: ni se va del universo, ni se va del yo, no se va de la naturaleza física por más que la adelgace... Si el arte no escapa a la verdad, quiere decir que, en cierto sentido, la repite. Ya de la repetición a la «mímesis» no hay más que un paso. (Reyes, 1983, p. 197)

Se observa que la ficción literaria no pierde sus vínculos con el “suceder real” –con la realidad–, y por lo tanto, en su discurso –en tanto es ella una práctica textual intencionada– el problema de la verdad sigue estando presente. En la aprehensión “mimética”, que no es de ningún modo una

---

<sup>12</sup> Tome prestada esta definición sin repasar la totalidad de la propuesta teórica de Reyes pues, dada la vocación constructivista y combinatoria de este marco teórico, adopte la definición para incorporarla a un registro que le es ajeno. Sin embargo, recomiendo al lector, además de las obras del autor citado, algunos estudios que le permitirían profundizar en las derivas teóricas abiertas por el pensador mexicano: véase los trabajos de Sebastián Pineda Buitrago (2005 y 2007), Mercedes Malavé-González (2012), Abde-Ilah Aatar (2012) y Sergio Ugalde Quintana (2013).

mera imitación interior de lo externo, está el secreto que a la relación entre ficción y verdad, entre literatura y realidad, una carácter estético-filosófico.<sup>13</sup>

El autor también advierte que la literatura no puede escapar a:

1° a la verdad filosófica o universalidad en el sentido aristotélico; 2° a la verdad psicológica o expresión de las representaciones subjetivas, del que nos dio ejemplo el poeta ante el crepúsculo; 3° al mínimo del suceder real, de verdad práctica, que necesariamente lleva consigo toda operación de nuestra mente. (Reyes, 1983, p. 197)

De acuerdo con esto, Reyes señala en el fragmento *tres determinaciones* que se imponen a la obra literaria. En primer lugar, la condición universal de la verdad filosófica sigue apuntalando la ficción narrativa a la realidad de donde ella emana o deviene, por lo cual, su modulación estética de lo humano –su *dimensión antropológica*– viene a ser lo que da una expresión singular a lo que subyace como universalidad del contenido expresado. En segundo lugar, la interioridad del sujeto –su *dimensión psicológica*– aparece como un contenido ineludible en el que se cifra el contenido existencial –situacional o concreto– de lo humano. Y, en tercer lugar, la realidad como presencia inmediata ante el ser de las cosas que pasan –su *dimensión ontológica*– y que son aprehendidas por la mente, o es decir, que son asumidas por una conciencia que se confronta con las cosas del mundo de acuerdo con el carácter práctico, cotidiano y existencial de este último.

Una vez en Reyes encuentro fragmentos en los que la literatura aparece codificada como una práctica teórica (configuración semántico-poética) que expresa a través del lenguaje diversos aspectos orgánicos o vitales de la existencia humana. Su propuesta de las dimensiones antropológica, psicológica y ontológica que confluyen en la obra literaria da como resultado una estética filosófica, debemos pasar ahora a reconocer el modo en que tal concepto de la literatura –que de por sí ya es filosófico– afianza sus relaciones teóricas con la filosofía en el marco de nuestra investigación: *el paso de la literatura a la transculturación*.

En el marco de esta *lectura*, una comprensión actual de la «transculturación» en los estudios literarios es necesario pasar por una tematización filosófica de la *transmodernidad*. De acuerdo

---

<sup>13</sup> En lo que respecta a este punto, la profesora Mercedes Malavé-González (2012) ha insistido en que la obra teórico-literaria de Alfonso Reyes, contravirtiendo las lecturas post-renacentistas a propósito del *logos* y de la poética en la antigua Grecia, dejaba en claro que toda *mímesis* es, en realidad, una aprehensión subjetiva de lo objetivo, una interpretación mediada de lo inmediato que no se confunde con una representación transparentada o imitativa de lo real en la mente humana.

con esto, el profesor Gustavo Remedi (2019) dice que la teoría literaria latinoamericana, frente al desafío de la «transmodernidad», ha de comenzar por reconocer que “todo enunciado es una palabra viva” (p. 51), o sea, un acto de habla o de escritura que tiene un tiempo un lugar específico, un acto de comunicación histórica y geográficamente situado; un acto que, además, es siempre proposición, apertura hacia nuevos ámbitos del pensar, del hacer y del sentir en las y los lectores.

Para el desarrollo de la *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*, se ubica la obra de Carlos Pacheco (2017 y 1997) y su comprensión de la transculturación. Este autor desarrolló varios estudios –en los caminos abiertos por Fernando Ortiz en *El contrapunteo del tabaco y el azúcar* (1940) y Ángel Rama en *Transculturación* (1982)– sobre las literaturas de la transculturación tal y como fueron practicadas por escritores como el peruano José María Arguedas, el mexicano Juan Rulfo, el brasileño João Guimarães Rosa y el paraguayo Augusto Roa Bastos. Desde diferentes procedencias, el diálogo con diferentes acervos culturales y el acercamiento a diferentes expresiones de *lo* popular, estos autores son presentados del siguiente modo:

Los «narradores de la transculturación» comparten la dedicación de por vida al estudio y al esfuerzo por comprender y ficcionalizar culturas particulares de regiones relativamente aisladas de América Latina. En el marco de este proyecto común, todos ellos han asumido el predominio de la oralidad popular en sus respectivas regiones de interés como síntoma o indicador cultural fundamental y al mismo tiempo como la clave de un conjunto de recursos de representación literaria (...) este grupo de escritores, habiendo reconocido el carácter axial de la oralidad cultural en sus respectivas regiones interiores, se propusieron lograr en su obra literaria, a través de un exigente proceso de elaboración estética, la producción de un *efecto de oralidad*, con repercusiones diversas en cada caso, que resultará invariablemente central en la proposición estético-ideológico de la obra en cuestión. (Pacheco, 2017, p. 36)

Como se lee en este fragmento, la *narrativa de la transculturación* se caracteriza por una apertura del lenguaje literario a hacia la exterioridad –para utilizar el término dusseliano–. Esas “regiones aisladas”, esas zonas marginadas de la cultura, aparecen en dicha narrativa como el rostro de *lo* Otro que es interpretado y transformado produciendo con ese gesto una des

totalización del universo literario de la «ciudad letrada». Interpreto la inserción decisiva de la *oralidad popular* en el arte literario como un *gesto descolonizador* en la medida en que desafía a la literariedad hispánico-colonial.<sup>14</sup> Se trata de un gesto presente en diferentes obras y que es susceptible de ser interpretado en estos términos por la elaboración estética presente en los textos<sup>15</sup>.

En las vías de la transculturación, considero pertinente traer a colación el concepto de la «colonialidad del ser».<sup>16</sup> Este concepto apareció por vez primera en los debates intelectuales a propósito de las implicaciones que la «colonialidad del poder» (la relación histórico-estructural entre las formas modernas de dominación y de explotación) tendría para en la tematización teórica de la «colonialidad del saber» (las formas de producción y reproducción de los conocimientos al interior de los regímenes coloniales). La emergencia del concepto de la «colonialidad del ser» se produjo, entonces, como respuesta a la necesidad de esclarecer la pregunta por los efectos de la colonialidad en las formas-de-vida subalternas, o sea, contra hegemónicas y alterhegemónicas.

La crítica de Franz Fanón a la ontología hegeliana, que problematizó la relación entre amos y esclavos, contribuyó así a un profundo replanteamiento de la ontología en general, desde la pregunta por la colonialidad y a favor de las luchas históricas por la descolonización. Si Enrique

---

<sup>14</sup> En el estudio adelantado por el profesor Carlos Pacheco (2017) se lee lo siguiente: “Esta *ciudad letrada*, este tipo intelectual, que a través de los siglos ha venido compartiendo ideales, intereses y privilegios con los grupos dirigentes, se ha ocupado también de realizar con gran eficacia la tarea de diseñar, difundir y actualizar sistemas conceptuales, valorativos y preceptivos destinados a consolidarse como norma de funcionamiento estético y cultural en general de toda la sociedad” (p. 29). Se trata entonces de un régimen de normalización, de un paradigma que se impone a todas las manifestaciones de la cultura y que las fuerza a caer bajo la mirada reguladora del poder, de la connivencia del saber con el poder.

<sup>15</sup> Retomando el planteamiento fenomenológico, un elemento que vale la pena destacar a propósito de esta problemática heideggeriana lo señala el profesor Andrés Ortiz-Osés (2012) quien examina en dicha problemática la “cuestión crucial del sentido del ser y del ser como sentido, en su radical acepción de sentido de la existencia” (p. 10). El itinerario intelectual de Heidegger comenzó en la teología y terminó en la filosofía, gravitando siempre en torno de la problemática esencial de la filosofía (y quizá también de la teología), a saber: el sentido del ser, o mejor, el sentido de la vida. En esta perspectiva la complicación entre los seres y las cosas, la co-implicación de lo real mismo, es el centro de atracción que imanta a la conciencia filosófica y, para ello, el lenguaje se despliega como el ámbito de revelación del sentido. La filosofía es, pues, “meditación conducida por el lenguaje” (p. 9). He aquí un punto de anclaje que nos lleva a la concepción de la filosofía heideggeriana como pensamiento sobre el ser, como develamiento del ser, como meditación existencial sobre el ser y, por lo tanto, como venir al mundo por medio del lenguaje.

<sup>16</sup> Nuestra tematización sobre la *colonialidad del ser* se apoya, fundamentalmente, en el artículo del profesor colombiano Santiago Patarroyo-Rengifo (2017), en la síntesis que del pensamiento decolonial han adelantado en nuestro país Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) y en los artículos que sobre el tema ha escrito el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2007 y 2008).

Dussel esclareció la dimensión histórica de la colonialidad del ser, fue Franz Fanón quien articuló las expresiones existenciales de la colonialidad tomando como referencia las experiencias de la «racialización» y de la «generización» de los cuerpos. Y bien, es bajo esta perspectiva que interpreto el gesto político que subyace a las narrativas de la transculturación. A propósito de esto, el Pacheco (2017) escribía lo siguiente:

Se trata de un espacio de contacto y también de fricción, de uno de los puntos más elocuentes de engarce y a la vez de colisión entre lo que –con pecado de simplificación– podría designarse las concepciones y prácticas culturales hegemónicas, de preferencia urbanas, letradas, hispano-cristianas, modernizadas y occidentales, y las de las culturas subalternas, más bien agrarias, orales, indígenas o mestizas arcaicas, tradicionales, heterogéneas también en lo idiomático o lo dialectal. Tanto los autores como sus relatos, y dentro de ellos numerosos personajes, variantes lingüísticas, símbolos y estrategias constructivas, cumplen un papel de *mediación cultural* entre ámbitos geográficos, grupos sociales y tradiciones culturales distintas y contrastantes. (Pacheco, 2017, p. 231)

He aquí toda una ética del lenguaje, toda una política de la escritura que desplaza el predominio de la hispanidad colonial sobre la razón poética y, por lo tanto, una apertura de la creación estética en el lenguaje hacia un *reconocimiento destotalizado de la alteridad*: es la apertura transontológica que va de *lo Mismo* a *lo Otro* en un gesto de transculturación. En los términos de la descolonización epistemológica –la superación dialéctico analéptico que se expresa en el horizonte de la destotalización–, podríamos hablar, radicalmente, de una *subversión semiótica* del ser que viene al mundo por la destotalización y desfetichización del lenguaje, del signo, de aquello que opera en el mundo como matriz de sentido o como fuente de la significación.<sup>17</sup>

La apariencia, en consecuencia, no es más que una expresión del ser, una verdad no metódica producida en el umbral que mezcla el mito con el *logos*, la ficción con la realidad. Hemos visto

---

<sup>17</sup> En los trabajos filosóficos de Enrique Dussel (2011) se lee a este respecto de la *liberación semiótica* lo siguiente: “El decir, inefable, desde el sistema significativo, más allá de la «comunidad de comunicación», que surge desde la exterioridad del oprimido, pone en cuestión la absolutización fetichista del sistema semiótico. Es decir, la interpelación provocativa de la protesta es la revelación o indicación (*deíctis* en griego significa «indicar», «mostrar») de otro ámbito significativo. La palabra subversiva se decía en hebreo *dabár* (que no es un mero *logos* comprensor o expresivo, sino operativo, realizativo, subversivo). La exposición es la subversión lingüística como revelación del Otro en la historia por la epifanía del pobre: es la «metáfora *viviente*».” (p. 192-193).

cómo, en el punto en el que se abre de literatura a transculturación, se hace posible un horizonte de destotalización –un horizonte de transmodernización– en una superación de la colonialidad. Veamos ahora cual es el signo que se intuye, teóricamente, en esta superación.

#### **1.4. Estética del mestizaje y antropofagia**

En este último acápite del marco teórico veremos cuál es nuestra comprensión de la estética y sus relaciones con el mestizaje y la antropofagia. Anteriormente tendí dos puentes: el primero me permitió llevar la fenomenología a la descolonización y el segundo me hizo posible comprender el gesto descolonizador de la literatura en los caminos abiertos por las narrativas de la transculturación. Ahora, queda aclarar en qué sentido comprendo la *estética del mestizaje* y en qué modo esta estética se relaciona con la filosofía y de la literatura.

Entre las formas que exploran el sentido crítico del mestizaje cultural se encuentran aquellas que cuestionan su contenido puramente naturalista. De acuerdo con Carlos Oliva (2014), el cuestionamiento de la racialización como dispositivo del poder colonial aparece aquí como un tópico de los debates en el ámbito del pensamiento decolonial pero, la problemática del mestizaje cultural corre por las corrientes de la teoría crítica. En efecto, ha sido el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2000) quien supo captar con mayor precisión la problemática que se aborda en este marco teórico:

La metáfora naturalista del mestizaje no puede describirlo de otra manera que: a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les darían una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria o restringida los rasgos del primero, o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas. (p. 30-31)

Veo aquí que la idea del *mestizaje cultural* constituye una mixtura, una “fusión”, una “emulsión”, o sea, la constitución de formas *abigarradas* de la cultura en las que co-existen diversos rasgos identitarios, diversas prácticas, diversas formas de expresión, en últimas, diversas “sustancias históricas”.

La consideración según la cual el mestizaje adviene como encuentro entre formaciones culturales distintas o preconstituidas es ya un postulado idealista sobre la «cultura», un postulado idealista sobre la «identidad». Ya sea como suma acumulativa de las diferencias, como injerto de modificaciones parciales o como nueva identidad derivada de un cruce genético, lo que parece subyacer a la metáfora naturalista del mestizaje cultural es la prevalencia de lo homogéneo, o sea, la prevalencia de *lo Uno*, la *prevalencia de la identidad*. La naturaleza de lo no idéntico en el mestizaje, la presencia irreductible de lo distinto es obnubilada por el peso ideológico de *lo Mismo*. Es más que evidente que bajo la mirada triunfal del cientificismo moderno la copresencia de lo distinto, el «eclecticismo» y la «hibridación» adquieren un *status* secundario, una realidad que es sólo aparente y que no anula el valor primario u originario de lo idéntico:

Uno de los problemas centrales de estas teorías, clave para entender la idea substancial de una identidad latinoamericana reflejada en su literatura o en su filosofía, es que los fenómenos quedan descritos en función, precisamente, de una idea romántica, y en muchos sentidos decimonónica, que en aras de postular una identidad substancial subsume el complejo fenómeno material y concreto de los comportamientos que se desenvuelven dentro de Latinoamérica. (Oliva, 2014, p. 105)

Así es, pues, como la mestitud se impone a la metáfora naturalista e incluso a la idea de una literatura o de una filosofía nacionales. Los trabajos de Fernando Ortiz, Ángel Rama, Néstor García Canclini y Antonio Cornejo Polar han sido lo suficientemente incisivos al resaltar la *heterogeneidad constitutiva* del campo cultural latinoamericano. He aquí el sentido que toca a la descolonización como apertura de la totalización a la exterioridad o de *lo Mismo* a *lo Otro*, y el sentido de las narrativas de la transculturación y el gesto de mediación que posibilitan.<sup>18</sup>

Otra de las perspectivas que abordan el mestizaje cultural puede ser localizada en el llamado “modernismo brasileiro” y, más exactamente, en el concepto de la *antropofagia*. En efecto, el mestizaje es visto aquí, tal y como lo viera Reyes, como una adecuación, una apropiación o una

---

<sup>18</sup> En esta perspectiva, el profesor Carlos Pacheco (2017) ha escrito lo siguiente: “Mediante la realización de todas esas complejas operaciones estéticas, los transculturadores literarios cumplen una función de mediadores o traductores culturales. Su escritura es un vínculo entre los habitantes de orbes sociales y geo-culturales no sólo ajenos, sino casi irreconciliables (...) Esta exigente tarea es posibilitada por la formación bicultural que los caracteriza, por su dominio experiencial de diversos aspectos de ambas culturas (y no sólo en lo que respecta a lo idiomático) y, en particular, por su sentimiento de doble pertenencia, puesto que estos escritores son, podría decirse, con una imagen de Roa Bastos, «mestizos de dos almas».” (p. 233).

subsunción de los códigos provenientes de las culturas europeas a las formas de vida originarias del continente latinoamericano. No se trata de una adopción acrítica o transparentada del proyecto colonizador sino de una *mutación cultural*, o sea, un abigarramiento que hace del mestizaje una especie de “ontología mutante”. La «antropofagia» es el gesto de subsunción de *lo Mismo* en *lo Otro*, la apropiación profana que las existencias colonizadas hacen del legado impuesto por la colonización:

Montaigne reconoce que el sólo contraste entre el Antiguo y el Nuevo Mundo lo despertó a esa comprensión para todas las doctrinas de Bacon y Shakespeare aprenderán de él, ese perdón, esa caridad (...) Dispuesto siempre a abrir la ventana de la paradoja, se le antoja preguntarse si, después de todo, la civilización acostumbrada no sería un inmenso desvío o si las costumbres no tendrían tan sólo un fundamento relativo. Y acaba así por descubrir el refinamiento y el arte entre las poblaciones edénicas del Tupí-Guaraní. Es cierto, se decía Montaigne, que aquellos indígenas son caníbales, pero ¿no es peor que comerse a sus semejantes el esclavizar y consumir, como lo hace el europeo, a las nueve décimas partes de la humanidad? América tortura a sus prisioneros de guerra; pero Europa, piensa Montaigne, se permite mayores torturas en nombre de la religión y de la justicia. (Reyes, 1960, pp. 58-59)

En referencia al legado histórico y cultural se advierte la crítica interna de Occidente, la intuición temprana –aunque moderna– de que la propia forma de vida podría ser al final una especie de falsa conciencia cuyo artificio es capaz de hacer pasar como civilizado aquello que no es más que barbarie. En el canibalismo hay una conciencia del abigarramiento, de la diversidad conflictiva que no es siempre reconciliable y está destinada a prevalecer pese a todo intento de totalización y univocidad. La trama simbólica de la *asimilación*, su ritualidad, es el pliegue interno de Occidente cuya mismidad es profanada por la irrupción de *lo Otro*.

La *antropofagia* como modelo de subsunción de *lo Mismo* en *lo Otro* no se confunde con la decadencia del esencialismo porque la existencia antropófaga no es una existencia salvaje e inocente, no es un retrato exótico del primitivo canibalismo. A propósito de esto señalaba Luiz Costa Lima (1991) que la antropofagia no es “venganza” sino “conflicto y lucha” (p. 26). Oliva sobre este punto menciona que “en el proceso antropofágico existe un sentimiento de triunfo y de

encuentro profundo del mestizo que por un momento rompe la ambigüedad fundamental” (2014, p. 107).

La función de «resignificación» que es cumplida en las apropiaciones antropofágicas del Nuevo Mundo con respecto a las herencias del viejo no evoca la imagen de una fecundidad sin fisura, no tiene el rasgo de la diferencia celebratoria. Al contrario, tanto la antropofagia como la mestitud son gestos de devastación y lucha, de apropiaciones sufridas que solo por ser tales se hacen heroicas. La heterogeneidad de la identidad latinoamericana (su paradójica no-identidad) viene a ser una *intersección de códigos*, lo que Echeverría (2000) llamaba «codigofagia»:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen en frente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ellas (...) (Echeverría, 2000, p. 51-52).

Los códigos se reparten en la profundidad y en la superficie, en un orden primario y otro secundario, un orden que se generaliza y permanece, otro que cambia de acuerdo con la singularidad del acontecimiento. Sin embargo, la repartición de los distintos órdenes no obedece a una lisa distribución de los códigos culturales sino a la conflictividad de los mismos, a sus relaciones de poder, a la codigofagia que obliga a jerarquizarlos, a desjerarquizarlos, a rejerarquizarlos. En palabras del profesor Carlos Oliva (2014) puede decirse que “provoca la aparición de nuevos códigos de sentido que, *potencialmente*, trastocarían la violencia genocida que entraña la modernidad capitalista y daría paso a la violencia formal de mutación permanente de las identidades” (p. 108).

### **1.5. Últimas consideraciones**

Después de exponer mi punto de partida, de vincular la fenomenología y la descolonización, de hacer un recorrido por la transculturación y plantear la estética de la mestitud, doy cierre al planteamiento teórico. Hago este cierre entablando un diálogo con esta cita:

La problemática que recorre todo texto literario es más bien como la conciencia filosófica de un período histórico. El rol de la literatura es decir lo que un período piensa de sí mismo.

La era de la literatura, de Sade a Céline, no proyecta un mensaje ideológico que demanda ser creído sobre las bases de la evidencia real. Si es tomado literalmente, el mensaje parece abiertamente inconsistente e incoherente. Proyecta los contornos de un esquema de sus propios límites, y ese esquema es inseparable de la introducción de una perspectiva relativista. Desde este punto de vista, ¿cuál es la contribución filosófica de la literatura? Permite recolocar todos los discursos de la filosofía, en sus formas acreditadas, dentro de un elemento histórico que los vuelve el resultado del azar y las circunstancias, el producto de un patético y magnífico lanzamiento de dados (p. XI)

La literatura logra plasmar de distintas maneras la conciencia de ese espacio-tiempo en el que transcurre el devenir humano, como una especie de configuración de subjetividades que entablan diálogos con las preguntas fundamentales del pensamiento humano. Estas reflexiones, junto al desarrollo epistemológico, son la base sobre la cual se proyecta la *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*, la cual me permitirá detenerme puntualmente en *Luvina*.

## II. VÍNCULO ENTRE *LO MISMO* Y *LO OTRO*

Decimos, pues, que el campo de la literatura latinoamericana es todo un cruce de mestizajes. Tanto en el horizonte filosófico de la descolonización como en el horizonte transcultural de la creación literaria, vale la pena tener en cuenta este carácter mestizo de la literatura. Es ese carácter –la mezcla abigarrada de mundos culturales distintos– lo que explica la prolífica diversidad de sus manifestaciones concretas; sobre todo si tomamos en consideración el hecho de que es también la obra de Juan Rulfo una huella artística del mestizaje transcultural.

### 2.1. Crítica del Nacionalismo Literario

A continuación, esbozaré un posicionamiento frente al “nacionalismo literario” debido a que permite contextualizar la lectura de *Luvina* en el marco de las tensiones entre la identidad nacional y la literatura. Dado que en los albores del tiempo republicano en América Latina, la identidad nacional de los Estados y sus respectivas territorialidades fueron forjándose no tanto como un auténtico reconocimiento de lo propio, sino como oposición a las monarquías europeas. La búsqueda de una identidad común fue el asunto que motivaría la emergencia de una cierta literaridad. La “patria”, el “territorio” y la “nación” fueron los tópicos: “al romper con los lazos administrativos y políticos con la monarquía absoluta, el requerimiento narrativo navegó por las procelosas aguas de la construcción del pueblo y una nueva ciudadanía” (p. 56). La configuración colonial, profundamente arraigada en el tejido existencial de la cultura, marcó con la negación de *lo Otro* –el mestizaje–, las formas jurídicas, políticas, económicas y culturales que ya se abrían paso hacia el período de la modernización.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Esto establece una cierta afinidad estético-política entre nuestro propio acervo cultural como colombianos y colombianas con la obra que es objeto de nuestro estudio, pues –sin negar las diferencias regionales, nacionales y populares– en ella se halla presente un asunto que nos es común. Junto a Jorge Bracho (2009) encontramos también el trabajo de Martha Cecilia Betancourt García (2014) quien recuerda que la expresión del mestizaje se puede percibir en obras latinoamericanas de diversa naturaleza como las de Gabriela Mistral, Leopoldo Zea u Otto Morales Benítez.

¿Por qué hablamos de una identidad en contrario? En la tradición intelectual del continente, como lo ha mostrado con acierto Fernando Aínsa (2005), ha habido diversos géneros literarios con los que se ha buscado reflexionar, social y culturalmente, acerca de la identidad latinoamericana y esa reflexión –especialmente en el ámbito ensayístico– ha consistido en interpelar críticamente la identidad heredada de la hispanidad. En las expresiones literarias en general, José de la Fuente (2005) ha dicho por su parte que, desde 1492, la literatura latinoamericana se ha caracterizado por condensar diversas tramas culturales, diversas formas de expresión artística en las que se conjuga la tradición grecolatina de la razón occidental con la oralidad y los códigos precolombinos que atraviesan a nuestra sensibilidad estética, política y cultural.

Sin embargo, la posición que De la Fuente asume, señala que Rulfo

(...) tiene como rasgo predominante el sentimiento de identidad, voluntad, libertad, angustia, tristeza, alegría y soledad. En su realismo se reconoce la presencia del subdesarrollo y la de dependencia, lo maravilloso como ontología y lo mágico como estética, categorías por las cuales transita y se valora la vigilia y el sueño, el silencio y el grito de los oprimidos. (p. 102)

Emergen, entonces, formas de expresión que develan las fronteras entre *lo Mismo* y *lo Otro*, o sea, entre la civilización y la barbarie, entre el desarrollo y el subdesarrollo, entre aquello que es real y aquello que es sólo un sueño, entre la opresión que se padece y las aspiraciones que conducen a la liberación.

Entonces, la identidad latinoamericana parece estar siempre escindida entre la *mismidad* y la *otredad* que se abren con el antes y después de la invasión europea. O sea, con la ruptura que separa a la historicidad originaria de Abya Yala de la historicidad colonial de la América Latina que es y será siempre herencia –ambivalente y dialéctica– de la modernidad- colonialidad. Ante el extrañamiento del mundo que ha acaecido con la experiencia de la colonización y a partir del ciclo independentista que tuvo lugar durante el siglo XIX, cada una de las formaciones sociales del continente vio en la necesidad de definir los contenidos culturales de la nueva institución política, a saber: el Estado-Nación. Y esta definición de contenidos culturales, es decir, de la definición de una identidad nacional, recurrió a la literatura como medio de difusión para la construcción –mediante el consumo simbólico de las narrativas sobre lo propio– de una

subjetividad que descodificaba los referentes de la hispanidad con respecto a la monarquía española (la hispanidad más allá de la hispanidad como lengua y matriz cultural) para recodificarla sobre el terreno de la fundación soberana que acompañaba a las nuevas repúblicas.

En mi comprensión histórico-hermenéutica de la literatura mexicana –por supuesto, con plena consciencia de las limitaciones que impone el hecho de no ser experta en este campo–, percibo que la relación entre la literatura y la identidad nacional puede ser leída a partir de un cuestionamiento localizado a las prácticas alfabetizadoras de la modernidad- colonialidad. En esta perspectiva, el profesor Gregorio Hernández Zamora (2019) interpreta las tensiones entre identidad nacional y literatura desde el punto de vista de la relación de Próspero con Calibán.

El ser “primitivo” o “salvaje” –Calibán– es la voz de *lo Otro*, de aquello que se opone o que es distinto a lo elevado y espiritual. La visión de la literatura propuesta –que reivindica la apertura del discurso literario más allá de la ciudad letrada– cuestiona el campo literario a partir de una reconstrucción crítico-decolonial. Lo que implicaría un acercamiento a las prácticas que organizaron los sistemas de escolarización, sus políticas del lenguaje y las diversas campañas de alfabetización que, en México, han servido para fomentar la lectura y la escritura, y, con ella, el acceso a la literatura. Sin embargo, no siendo mi objetivo criticar el marco estructural del proceso político y los paradigmas del desarrollismo y de la modernización (paradigmas que han sumido a los pueblos de la nación mexicana en una situación de dependencia y de subordinación), bastará con decir que antes de la llegada de los españoles, en los territorios del actual México, existían relaciones de imperialismo interno (el dominio social, cultural y político de los aztecas sobre otros pueblos mesoamericanos). Pero esto no impedía que los pueblos dominados conservaran sus formas propias de oralidad y de escritura. Las literaturas prehispánicas en territorios “mexicanos”, es justo decir, que no fueron conservadas mediante la escritura sino mediante la oralidad.

La mítica de los mexicas habría transitado por otros caminos de la recreación espiritual del acervo comunitario y solo posteriormente fueron registradas mediante técnicas escriturarias (la literatura náhuatl o el *Chilam Balam* y el *Popol Vuh* de los mayas, por ejemplo) (León-Portilla, 2009 y Hernández Díaz, 2009). La problemática que define nuestra visión se abre con esta imposibilidad de *lo Otro* en la literatura, su condición de exterioridad con respecto a la forma propiamente escrituraria de la literatura hispánica y su legado o paradigma. Ante esto, la visión

descolonizadora que me interesa desarrollar obliga a pensar las condiciones culturales que subyacen y están destinadas a falsear la identidad totalizante de *lo Mismo* en los discursos sobre la nación mexicana.

En realidad, fue la invasión europea lo que arrasó con las formas de lenguaje y de escritura al imponer, como régimen de normalización cultural, la castellanización de la comunicación lingüística mediante tecnologías de alfabetización inculturalizadora (Wachtel, 1990 y De la Fuente, 2005). Este proceso de alienación cultural no terminó con la emancipación republicana pues el régimen de la hispanidad colonial fue reapropiado, pero no suprimido en el tejido relacional de la cultura:

la construcción de un estado nacional exigía una homogeneización cultural y lingüística, y esto ocurrió siempre bajo la conducción de las elites herederas de la colonia pues (...) la guerra de independencia fue encabezada por criollos españoles, y tras la separación de España, el país fue gobernado por esa misma élite, lo que dio continuidad a una cultura hispanocéntrica (Hernández Zamora, 2019, p. 19).

La construcción de una identidad nacional mexicana tendió, de este modo, a aplanar la heterogeneidad étnica originaria, suprimió las lenguas indígenas y desconoció las formas propias del conocimiento y de la expresión que se practicaron al interior de esas etnias y de esos universos lingüísticos. Desde este punto de vista, que en la «simbólica» de la pedagógica latinoamericana propuesta por Enrique Dussel (1980), sigue estando vigente en el símbolo de la orfandad. Este aparece, puntualmente, en el efecto histórico-estructural de la colonización: el hijo-hija-pueblo (todas y cada una de nosotras) se encuentra marcado por las herencias de una madre-cultura (la indianidad) que ha sido violada por un padre-Estado colonial (la nación).

Elisa Rizo (2003) comienza su estudio sobre la representación literaria del mestizaje en la obra de Juan Rulfo afirmando, como premisa de su evaluación, que “la cultura es un proceso dinámico y sujeto al cambio” (p. 125). Así, a la hora de lidiar con cualquier forma de esencialismo, era posible comprender la mexicanidad más acá del nacionalismo, o sea, más acá de una identidad política unitaria de la que podría decirse que representa a todos y a todas las mexicanas. También permitía comprender el fenómeno cultural como un fenómeno sincrónico-diacrónico, como una realidad en la que algo se cristaliza y algo tiende a quedar por fuera de esa

cristalización porque se transforma o se deforma, porque cambia o muta experimentando un devenir-otro.

Tengo, pues, una crítica al discurso historiográfico sobre lo nacional que parte de comprender la «raza nacional» como una invención posrevolucionaria, o sea, como una invención republicana y moderna del mestizaje como condición propia de la cultura mexicana. Esta desnaturalización de la identidad y de su unidad presupuesta –la unidad cultural mexicana, pero también la unidad cultural del mundo indígena y del mundo español– constituyen reducciones que se trasladan al ámbito semántico del mestizaje pues, bajo semejante perspectiva, éste es interpretado como una síntesis dual de lo indígena y de lo español. También se presupone, bajo esta perspectiva, que la cultura nacional, sin dejar de estar orgullosa de su pasado indígena, se encuentra abierta al futuro, a la asimilación que puede ser asumida de cara al contacto con otras culturas en un tiempo por venir el hoy, según la crítica de Rizo, se encuentra atravesado por la hegemonía cultural de los Estados Unidos.<sup>20</sup>

Para cerrar este acápite, cabe mencionar que el “nacionalismo” obedece a una finalidad política la cual sobre determina al campo literario y que, paradójicamente, representa un gesto de la lucha contra el legado colonial sin dejar de reproducirlo. *Lo Otro* que había permitido a *lo Mismo*, a lo hispánico, negar la existencia de lo prehispánico, se reprodujo más allá del colonialismo por vía de la colonialidad. El traslado de la hispanidad más allá de la hispanidad – todavía situado en el interior de la ciudad letrada y sin vindicación justa de *lo Otro*, o sea, de la indianidad prehispánica que fuera subsumida o excluida por esa hispanidad– resulta ser la descolonización incompleta. Veamos entonces cómo se sitúa la obra literaria de Juan Rulfo de cara a esta problemática.

---

<sup>20</sup> Lo anotado por Elisa Rizo a propósito de la “raza nacional” es bastante interesante porque en la inflexión decolonial la tematización de la raza y de la racialización, planteada en principio por el antropólogo peruano Aníbal Quijano hablando de la colonialidad del poder, se encuentran connotaciones de significación extensiva e intensiva: es un aspecto o patrón de poder que, en la experiencia de la colonización y sus efectos de colonialidad, demarca las fronteras entre *lo Mismo* y *lo Otro* de acuerdo con una jerarquización que impuso lo europeo a lo no-europeo (Restrepo y Rojas, 2010). Volveremos luego sobre este aspecto de nuestro tema.

## 2.2. En el umbral de la obra de Rulfo

El exterminio de los pueblos indígenas junto a la colonización española y criolla en tierras mexicanas dejaron, además de lo fantasmal como signo de la desolación, los espectros de una trabazón histórica que no será la del heroísmo independentista ni la del gesto sobre el cual se levanta una memoria de lo originario que se resiste a desaparecer ante la impostura del colonizador. En este punto, el recuerdo del trauma histórico que ha quedado signado por la violencia de *lo Mismo* sobre *lo Otro*, del desencuentro entre los mundos signado por la incomunicación entre Moctezuma y Hernán Cortes en 1510, entre el Inca Atahualpa con Francisco Pizarro y Diego Almagro en 1532, remite a las huellas de unas herencias coloniales que no cesan de socavar nuestra vida cultural y de enajenar la existencia colectiva. Este aspecto se ubica desde una visión sumamente trágica pues evoca aquello que arruinó, para siempre, la vida originaria y que pasó, como si fuese un huracán o una tormenta seca, llevándose consigo a los habitantes del territorio dejando un tenue rastro de la vida humana, una huella permanentemente amenazada por el olvido.

De 1910 hasta inicios de la década de los años cincuenta fue un período que marcó la vida de Juan Rulfo quien fue testigo de una violencia y miseria que haría mella en su melancólica e irónica personalidad. Hemos de insistir en que estas determinaciones contextuales, las cuales obran sobre la subjetividad entera, el entendimiento de la realidad y la sensibilidad ante esta; no limitan a la creación literaria, pero, quiérase o no, la marcan con el peso de la historia vivida o testimoniada y del cual ningún escritor o escritora latinoamericana ha podido deshacerse.

Ahora nos aproximaremos a *El llano en llamas* para, luego, centrarnos en una sola de sus piezas narrativas, a saber: *Luvina*. Con este modo de proceder busco, justamente, ahondar en el universo de la narración breve tal y como Juan Rulfo la practicaba, ver cómo en ese universo han quedado plasmadas las dimensiones existenciales que nos interesa desde la mirada filosófica, así como las dimensiones auto representativas, creativas y escriturales que me preocupa examinar desde una mirada más centrada en la naturaleza específica de la literatura.

Los cuentos de *El llano en llamas* se desarrollan en el sureste del estado de Jalisco (cuna de la ranchera y el mariachi), situado entre el lago de Chapala hasta las fronteras con los estados de Colima y Michoacán (Brescia, 2019 Pacheco, 2016, De la Fuente, 1996). Se trata de parajes

cálidos y empobrecidos, de lugares desolados en los que la vida humana se presenta bajo la confrontación de su fragilidad con la intemperie, de su sencillez con la vasta extensión de un mundo que le ha olvidado. Hay, pues, una sensación de hundimiento y de vacío, de angustia, de dolor y tristeza provocadas por la ruina y el abandono. Esta zona, deprimida por los incendios y por las sequías, fue también una zona de turbulencias sociales y políticas, de levantamientos que produjeron, progresivamente, el desplazamiento forzado de muchas personas y dejó, como huella, un conjunto de paisajes casi desiertos o fantasmales que serán evocados en la literatura del escritor mexicano. Encontré aquí la revelación estética de la colonialidad del ser y sus fisuras, sus grietas, sus cicatrices.

### **2.3. Rulfo en el horizonte de la mexicanidad**

La mexicanidad denota el ambiente intelectual y cultural en el que el pensamiento y la sensibilidad de Juan Rulfo adquirieron una determinada forma y condición. Pero, sobre todo, una mexicanidad parcial, como sería la de cualquier mexicano que ha sabido reconocerse entre los suyos. La sensibilidad narrativa transcultural de Rulfo acerca al lector a la vida de los campos, de las ruralidades, de esa nación profunda y olvidada por su concentración en la vida urbana, en la agitación de la metrópolis. Hay quienes piensan que *El llano en llamas* es algo así como un «epitafio», como una inscripción grabada en la sepultura de ciertos territorios y de ciertos pueblos –de ahí la reiteración de lo fantasmal en la obra rulfiana–. La sensación de fatalidad, la muerte y el olvido abundan por todas partes, cruelmente, como una realidad en la que no cabe representar actuaciones solemnes u otros ornamentos retóricos. En la tragedia y la angustia existencial del campesino mexicano reposa la mexicanidad de la que cabría hacer un horizonte hermenéutico a propósito de esta obra literaria. En este horizonte de interpretación aparecen la violencia, la soledad, la degradación, la culpa, el fatalismo y la muerte como asuntos, experiencias y circunstancias de la vida que atraviesan a sus personajes.

Hay también quienes piensan que en la obra de Rulfo se hace visible una «protesta», una proclama con la que se declara abiertamente un desacuerdo, la oposición a una injusticia en la que se encuentra la humanidad desgarrada por todo lo que acontece como negatividad de la existencia. Los indígenas y los campesinos, despojados de sus herencias, aparecen como presencias fantasmáticas de un tiempo muerto que permanece como deuda frente a una demanda

infinita, como herida que no sana. En nuestro concepto, el epitafio y la protesta pueden ser considerados como aspectos de una solidaridad con las existencias oprimidas, contra el olvido al que han sido condenadas a favor de esa naturaleza primitiva que se aparta de los convencionalismos que predominaban en el vida urbana de la época. Se trata, entonces, de un cierto laconismo fantasmal que aparece como mancha de la civilización o de la comunidad nacional que acaece como negación de la totalidad y de su presunta representación de lo común, de la vida pública.

Sin embargo, Miguel Díez (2008) nos dice que, a pesar de todo:

(...) hay en el mundo rulfiano, tan trágico y desnudo y tan lacónicamente expresado, un halo poético que aparece en las más mínimas intervenciones del narrador, en el lirismo de las descripciones tan bien integradas en la trama de voces que interactúan constantemente, mediante diálogos lacónicos y secos como el mismo ambiente que impregna la acción y hace progresar lentamente sin la clásica fórmula de presentación, núcleo y desenlace. (p. 15)

¿Qué se indica con esto? Probablemente resalta una cierta positividad o afirmatividad que subyace al laconismo de la narración y a la permanencia de lo trágico en las historias narradas. Un tanto especulativamente, la “poética” o el “lirismo” vienen a ser algo así como un signo de la redención. Y claro, no una “redención” con respecto a Dios o algo por el estilo, sino ante la humanidad a través del arte. La «belleza» del texto literario es resaltada aquí como la dimensión en que la negativa existencia se suprime o pasa a un segundo plano.

Por otro lado, en la perspectiva de Carlos Pacheco, existen dos dimensiones: una relacionada con la transculturación como expresión contrahegemónica frente a la hegemonía de la ciudad letrada y otra relacionada con el efecto de la oralidad que amplía el ámbito de expresividad sensorial de la literatura. Sin embargo, el análisis de Díez no muestra eso porque no expone las tensiones históricas de la lengua, la escritura literaria y la cultura mexicana. Su descripción se reduce a ciertos aspectos semántico-poéticos que, a mi juicio, no bastan para abarcar la interpretación de la obra Rulfiana. La modulación que hace de la oralidad campesina, ese traspaso de “lo inculto” a “lo culto” no es solo una formalidad; en el fondo Rulfo reinscribe las formas plásticas y expresivas de esa oralidad en el campo de la alta cultura. Lo que habría que indagar a fondo es este procedimiento de traducción, el gesto de la transculturación como tal, a

fin de que nos sea revelada la forma en que el escritor mexicano comprendía la mentalidad campesina, ese “espíritu” que anidaba en una forma de vida enteramente distinta de lo que él mismo era, en una habitación del mundo en donde las voces hablaban según otro modo de pensar y de sentir.

A mi conciencia filosófica le interesa examinar el alcance universal *El llano en llamas*. O sea, denotar esa dimensión que de su fisonomía literaria puede extraerse para dar cuenta de la existencia humana, de su particularidad latinoamericana, de su sentido e importancia para la descolonización. En este sentido, cobra importancia para nosotros las palabras de Miguel Díez (2008) cuando afirma que: “las emociones humanas quedan tan bien expresadas que –ya lo hemos señalado– alcanzan validez dondequiera que vivan los desheredados de la tierra” (p. 17). Esto es particularmente significativo en cuentos como *Luvina*, *Diles que no me maten* y *No oyes ladrar los perros* pues en cada uno de ellos los personajes se ven confrontados con una situación límite; en donde el laconismo de la narración se vuelve particularmente dramático y cruel, pero cargado de una densidad existencial en donde todos los elementos configurantes del sentido sobre lo humano parecen condensarse.

### III. APROXIMACIONES Y PERSPECTIVAS: VARIACIONES HERMENÉUTICAS EL CASO DE RULFO

En los textos que se ocupan de la obra de Juan Rulfo y su significado para la literatura latinoamericana e hispanoamericana, se resalta la importancia y el recorrido que el autor ha seguido para concebirla, las perspectivas que la crítica especializada ha planteado sobre ella y otros aspectos relacionados con el *corpus* de la obra y su recepción en la cultura intelectual y artística de México y de América Latina.<sup>21</sup> En este capítulo –que bien puede ser equiparado con un estado del arte–, mi propósito es ubicar los principales tópicos de las reflexiones que han sido trabajadas por diferentes autores en diferentes momentos y bajo diferentes preocupaciones y enfoques de análisis sobre nuestro tema de estudio.

La obra del escritor mexicano es extremadamente breve. Solo publicó dos obras de ficción: el libro de cuentos titulado *El llano en llamas* y la novela *Pedro Páramo*. La particularidad de estos relatos, aunada a la vindicación biográfica de la experiencia y la cultura heredada por el autor, presentan una ficción “popular” porque ella se inspira en la vida pueblerina que, desde su infancia, marcaría la imaginación literaria de Rulfo. Al respecto Florilde Salvador Rodríguez (2019) desarrolla una hipótesis según la cual *Pedro Páramo* es la novela en la que “Rulfo dio vida a personas que ya no existían y voz a los que nunca la habían tenido exponiendo así las vivencias de toda una época” (p. 11). En la perspectiva de esta autora, la novela de Rulfo es un “testimonio de la vida rural, la revolución mexicana, la revuelta de los cristeros y el devenir histórico de un nuevo orden” (p. 12).

Su propuesta señala también las vicisitudes del campesinado que había circundado la vida del escritor mexicano, la guerra y la violencia descarnada que ésta trajo a los llanos de su pueblo natal, el asesinato como causa de su orfandad, entre otros factores, dan a su obra una naturaleza

---

<sup>21</sup> Existen trabajos que pueden considerarse ya “clásicos” para los y las estudiosas de la obra rulfiana. Véase especialmente las compilaciones editadas por Joseph Sommers (1974), Helmy F. Giacomani (1974), Federico Campell (2003) y la de Pablo Brescia y Evelina Romano (2006). Revísese también el juicioso estudio de Marta Portal (1984) y los pasajes dedicados a la obra rulfiana en el ensayo de Cristina Rivera Garza (2016).

singularísima que no sólo la sitúa a medio camino entre lo real y lo fantástico, sino que también su estilo teje relaciones de “vecindad” con lo “real maravilloso”, tal y como aparece en la obra de Alejo Carpentier, y con el “realismo mágico” de Gabriel García Márquez: “Las entregas de Rulfo, como quiera que se consideren, antecedentes o pioneras del *Boom* latinoamericano, pueden ubicarse en una línea de relatos típicos que son comunes en todo el istmo” (p. 12-13). Sin embargo, la autora llega todavía más lejos al decir, a propósito de *Pedro Páramo*, que

(...) las miserias del comportamiento humano, codificadas en el ADN de la especie, son narradas a cabalidad por las voces del ultramundo comaleño. El fluir de voces enunciantes que tiene la posibilidad de contravenir las leyes de la naturaleza a las que están circunscriptos los vivos son, precisamente, la base de la universalización de la novela. La genialidad de la obra está dada, ciertamente, en esas voces que desde el silencio y la muerte dan cuenta de las realidades vividas. (p. 13)

La perspectiva asumida en su estudio se extiende desde la significación biográfica e histórica que carga la obra literaria mostrando la singularidad existencial y la pertenencia cultural que recorren la escritura rulfiana para llegar, finalmente, al ámbito universal donde ésta adquiere una significación antropológica. No se trata de relatos que puedan ser reducidos a lo anecdótico o lo patrimonial; es más bien una figuración culturalmente particular de la condición humana, de sus peripecias y vicisitudes, de sus dramas, de sus lindes por la sublimación poética y por la nostálgica rememoración de la vida que ha pasado y de su precipitación insubstancial en el olvido o en la nada. La influencia de *Pedro Páramo* sobre el destino de la literatura latinoamericana posterior se debe, sobre todo, al alcance universal de lo que en ella aparece como reflejo de nuestra condición, como, por ejemplo, en *Cien años de soledad*.

En su estudio, David Marcial Pérez-Muñoz (2019) afirma que “la carga lírica en la prosa de Juan Rulfo ha sido uno de los elementos más subrayados por la ingente crítica a la obra del autor mexicano” (p. 9) y considera que, tanto *El Llano en llamas* como *Pedro Páramo*, compartiendo este rasgo, cambiaron la historia de la literatura latinoamericana en la medida en que dieron un giro inesperado a la prosa poética del continente. El otro punto de partida enunciado por el autor de este estudio dice: “en el ámbito mexicano, virulentamente polarizado desde los años 20 entre cosmopolitas y nacionalistas, la emergencia de Rulfo vino a representar la síntesis más lograda entre innovación técnica y tradición, realismo, naturalismo y vanguardia, identidad nacional y

universalidad” (p. 9-10). La connotación histórica de la obra rulfiana no se agota en la lectura de los nexos que ella teje con otras literaturas, sino que se abre a una interpretación de los nexos que ella teje con todo el ámbito de la cultura mexicana. Ahora, según Pérez-Muñoz, parte de la crítica se había apresurado demasiado al “catalogar” la obra de Rulfo dentro de un subgénero de la prosa poética o de la llamada “novela lírica”, lo que dejaba a la obra todavía adscrita a la literatura realista que en México se había cultivado desde el siglo XIX. Los trabajos de Carlos Blanco Aguinaga, Mariana Frenk, Didier Jaen y Víctor Jiménez son ejemplos de esa crítica. A propósito de esto, Pérez-Muñoz (2019) se sitúa en otro lugar de análisis:

La mayoría de estos trabajos centran el análisis en la dimensión estilística de la prosa de Rulfo, su lenguaje transparente, el uso de imágenes y la cadencia musical. La presente investigación tiene por objeto profundizar el peso lírico más allá del estilístico, demostrar que lo poético se inscribe en el núcleo compositivo de sus obras y en la estructura misma de sus estrategias narrativas (p. 11).

Contrariamente a los hábitos de la “catalogación” o “clasificación” que predominan en el campo de los estudios literarios, Pérez-Muñoz indaga por la *influencia poética* sin confundirla con la sola presentación, representación o formalidad estilística. En su análisis, el pensamiento se abre a la *composición lírica* de la obra, o sea, a la inevitabilidad de lo híbrido y a la presencia naturalizada o esencial de la poesía en la prosa rulfiana.

Para mostrar la importancia y la singularidad de la obra literaria de Juan Rulfo, Díez (2008) señalaba el hecho de que, a comienzos del siglo XXI, dicha obra (*El llano en llamas* y *Pedro Páramo*) ya hubiese sido traducida a más de 40 lenguas. Se intuye en esta apreciación el logro de las piezas literarias y el modo de su valoración; es por esto por lo que el autor de este estudio plantea lo siguiente:

El pesimismo y el fatalismo inundan toda la obra literaria de Rulfo sin que nadie pueda escapar al destino que les persigue despiadada e inexorablemente. Pero esta terrible y concreta realidad es trascendida al convertir en profunda meditación sobre los grandes temas humanos universales: la muerte y la incomunicación, el dolor, la violencia y el destino y, en definitiva, la soledad del hombre y la desolación del mundo en el que ha sido arrojado (p. 12-13).

Esta caracterización general de la obra de Juan Rulfo es verdaderamente sorprendente pues muestra el carácter de *universalidad* que guarda la obra con respecto al género humano y a la condición humana más allá de la cultura popular campesina y la cultura nacional mexicana.

Ahora, este carácter de universalidad atribuido a la obra rulfiana proporciona a su lectura una variación mítica y simbólica que hace de todos sus referentes de espacio y de tiempo, de lengua y cultura, pretextos para tratar con ellos algo mucho más amplio, profundo, significativo y, por lo tanto, enteramente sustraído a la figuración etnocéntrica de la literatura de raíz popular. La sobriedad de los personajes en los relatos de Rulfo y la parquedad y sencillez de los campesinos jaliscienses marcó al escritor mexicano desde su infancia y siempre le proporcionó el máspreciado medio lingüístico para tratar los temas de su obra.

Para José Luis De la Fuente (1996), la obra rulfiana debería estudiarse no solo tomando en consideración *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* (1955), sino también los guiones recogidos en *El gallo de oro* (1980) y otros trabajos publicados por fuera de esas obras entre las décadas de los años 40, tales como *Un pedazo de la noche*, *La vida no es muy seria en sus cosas*, *La fórmula secreta* y *El despojo*. Además de ello, el autor de este estudio creía que para el análisis de la obra rulfiana no podía dejarse de tomar en consideración la compilación aparecida en 1994 bajo el título *Los cuadernos de Juan Rulfo* en la que aparecen indicaciones acerca de tres novelas inéditas: *La cordillera*, *Los días sin flores* y *En esa tierra no se ha muerto nadie*. El estudio de De la Fuente, hace hincapié en un rasgo particular de la obra rulfiana que la sitúa en un terreno de significación histórica y política:

Una obra tan exigua, sin embargo, es capaz de mostrar un mundo acabado artísticamente en lo que se refiere a la auténtica realidad mexicana, que había comenzado a perfilarse con la narrativa de la Revolución y que sufre su vuelta de tuerca con *Al filo del agua* de Agustín Yáñez en 1947. Con *El Llano en llamas* y, sobre todo, con *Pedro Páramo*, se continúa en esa línea de marginalización del individuo mexicano hasta convertirlo definitivamente en víctima del proceso histórico, sometido a otra violencia no menos cruda y a la soledad de los campos sobre los que se abate el silencio y un conjunto disforme de ruidos (p. 85-86).

En efecto, la obra literaria de Juan Rulfo puede ser considerada desde el punto de vista de su representatividad con respecto a la cultura narrativa de la nación mexicana; pero, sobre todo, a esa literatura que aparece ligada íntimamente al tejido de la cultura popular, campesina y a las

peripecias políticas que han atravesado a dichas culturas y a toda la historia nacional. Las *figuras de la marginalidad* y la evocación del drama humano bajo las condiciones de la marginalización sitúan a la literatura de Rulfo en ese borde en el que la elaboración artística se retira del centro elitista y urbano de la ciudad letrada para desplazarse al lugar de las existencias olvidadas y oprimidas: *las víctimas de la historia*.

Como puede verse, en este tipo de estudios se enfatiza en la influencia que la obra literaria de Juan Rulfo ha tenido sobre el conjunto de la literatura latinoamericana, pero también sobre el tipo de características e influencias que recorren la obra del autor mexicano. La utilidad de estos estudios para la propuesta que aquí se desarrolla radica, ante todo, en que ellos posibilitan la construcción de un mapa general en el cual sitúa la obra rulfiana en el contexto general de la literatura y las obras particulares en el contexto de la obra completa de Rulfo.<sup>22</sup> Además, se observa que en estos estudios el examen de la problemática de la identidad cultural en la literatura de Juan Rulfo pasa por los aspectos compositivos de la obra, por su recepción en los ambientes culturales, intelectuales y artísticos, y a través de formas y saberes distintos como la fotografía, la etnografía y la antropología.

### **3.1. Variaciones hermenéuticas I**

Existe una serie de variaciones hermenéuticas en las que se exploran otros aspectos de la obra rulfiana que están más relacionados con el lenguaje, las fuentes culturales, las mutaciones de sentido y los aspectos concisos y puntuales de su estilo narrativo, puntalmente, en torno a la construcción de personajes y situaciones. Además, encontramos que en estos estudios se hace visible el potencial de interpretación en lo que respecta a la literatura, pues se desata con mayor eficacia cuando reparamos en este o en aquel aspecto de los relatos de Rulfo, en esta o aquella obra, o en este o aquel período de su producción. Estos elementos son cruciales para entrar en el análisis formal de la obra, pero también para explorar los bordes de esta.

---

<sup>22</sup> A este respecto pueden verse también otros estudios cortos relacionados con la caracterización general de la obra rulfiana: el trabajo de Olea Franco (2007) en el que se analizan las virtudes de la obra como un paradigma del cuento moderno, y el trabajo de Cervera Salinas (2017) donde se hace un repaso de la obra con ocasión del centenario del natalicio del maestro de las letras mexicanas.

En lo que concierne a la identidad cultural –un rasgo comúnmente resaltado en toda la literatura latinoamericana del siglo XX– los lugares de la literatura rulfiana adquieren un matiz que guarda una estrecha relación con el latinoamericanismo de la segunda mitad del siglo pasado, pero que no se agota en él. Para Fabio Jurado-Valencia (2011) la obra literaria de Juan Rulfo, como otras obras, constituye un *signo revelador de las cosmovisiones rurales* que permite comprender la oralidad a través de la escritura. Este ejercicio, que se sitúa a medio camino entre los estudios literarios y el trabajo pedagógico, permite captar aspectos de la obra que trascienden el circuito de la composición y la inspiración subjetiva del autor para relocalizar la significación de la obra literaria en el tejido relacional e intersubjetivo en el que adquiere significación para el lector. Asimismo, Jurado-Valencia señala que:

En general, el objetivo trazado es mostrar de qué modo la oralidad hace parte de los tonos en los discursos de narradores y personajes de Rulfo y no constituye una transcripción grafonética de las locuciones de los hablantes de las regiones de la periferia, aunque la escritura haga sentir que escuchamos y no que leemos. Pero, más allá de este propósito, se trata de resaltar los efectos estéticos y éticos de las representaciones literarias de Rulfo, muy propicias para comprender la complejidad del mundo (p. 77).

El estudio sobre la obra literaria de Rulfo pretende captar la singularidad de sus relaciones con la oralidad, o sea, con ese otro *registro del lenguaje* que anteriormente se creía no podía entrar en el “mundo” de la cultura escrita. La narración y la construcción de los personajes en los relatos rulfianos no sería la traslación o transcripción de la oralidad a la escritura, lo que de plano es, quiéraselo o no, una tarea imposible, sino puente que vincula el sentido de la visión y el sentido de la audición. En la escritura, la construcción y figuración imaginativa del sentido adquiere, además de las imágenes y la inteligibilidad de la narrativa, una sonoridad que da al relato una familiaridad peculiar, un sentido profundamente arraigado en la cultura popular.

En la literatura latinoamericana del siglo XX, según Alicia Llarena (1991), la *ambigüedad* ha sido “una nota constante del lenguaje narrativo” (p. 241) y ello se corresponde con otras tantas ambigüedades de la vida social y cultural en el continente; sin embargo, en su perspectiva es esa ambigüedad lo que ha permitido a la imaginación literaria un “enriquecimiento ilimitado de la realidad, una transgresión reveladora” (p. 241) que ha abierto permanentemente las posibilidades artísticas. También menciona que

(...) la narrativa de este siglo, llegada ya a la madurez que le permite escribirse también como una máquina y no ya como un espejo produce, organiza y define su propia realidad, estableciendo a un tiempo el lenguaje y su historia. Tal autonomía literaria, esa estrenada «máquina que se escribe» americana, ha sido con justicia uno de los apasionantes diálogos de su etapa más reciente, tomando forma y sentido en la escritura a través de un proceso que fue/es, al menos, doble: un fuerte asedio dirigido hacia la desrealización del agobiante (y precedente) regionalismo, y la aparición paulatina y contigua de una calidad literaria definitivamente emancipatoria (p. 242).

Ya no se trata entonces de un juego de espejos ni de una mimesis, tampoco de una representación identitaria que busca plasmar en la literatura la realidad del ser latinoamericano, sino de hacer algo con esa realidad y más allá de esa realidad. La maduración del arte literario en el continente ha permitido a la imaginación artística rehacer la historia a partir de una nueva expresividad en el lenguaje y, por esa vía, ha abierto nuevas posibilidades para la reconversión de la identidad cultural que no se agota en los confines de las regiones y que se proyecta, emancipatoriamente, en la conquista de un estilo propio. Pero la conquista de este estilo no es para Llena un logro que se circunscriba únicamente al formalismo estético, sino que ha tenido consecuencias sobre la vida social y cultural, especialmente porque las ha convertido en un *centro de alusión* hasta el punto en que “la literatura americana, ya no es «deudora» directa, implacable, de su propia realidad, sino más bien coautora de su génesis, origen paralelo de su creación” (p. 242).

Lejos de recaer sobre lecturas sociológicas de la literatura en relación con la identidad latinoamericana, la autora rescata la experimentación que en la literatura se ha hecho con el lenguaje (“pirotecnia verbal”) y el vuelco o inversión experimentada por este lenguaje literario respecto de la realidad histórica. Mientras la herencia de la hispanidad había permitido a la imaginación literaria extraer de la realidad histórica todo un vasto conjunto de realidades ficcionales, tras el siglo XX las entidades ficcionales habilitaron nuevas interpretaciones de la realidad histórica:

Ese discurso narrativo latinoamericano que se desrealiza parecer ser, sin embargo, el idóneo para proyectarse como espejo de referencias sobre la realidad concreta, para sobrepasar, ampliándola, su significación; para convertirse –en definitiva– en un *retoque al principio natural* que constituye toda retórica literaria. (p. 242-243)

El discurso narrativo latinoamericano –salvando el hecho de que toda generalización es abusiva– se *desrealiza*, se separa de su adhesión a la realidad, pero no para olvidarla sino más bien para volver a ella con un espíritu renovado. Es en esta perspectiva en la que es posible examinar la obra de Juan Rulfo y el significado que adquiere la relación entre *Pedro Páramo* y el cuento «Luvina» de *El llano en llamas*.

Ahora bien, el abordar la obra Rulfiana desde la perspectiva imágológica, como lo propone Luz Marina Rivas (2020), permite comprensiones del ser-ahí atravesado por su legado cultural. De igual modo, la identidad de un pueblo contenida en un pasado permite comprender un presente. Esto dialoga, además, con las nociones de *lo Mismo* y *lo Otro*:

(...) la noción de “imaginario” priva entonces la percepción colectiva plasmada en imágenes acerca del “nosotros” y de los “otros”. Se establecen códigos no escritos, internalizadas a partir de las cuales juzgamos el mundo que nos rodea. (p.307 )

A partir de este análisis, puedo hacer comprensiones fundamentales para la lectura de “Luvina”. Toda vez que aquí se establece una identidad enmarcada en un tiempo y un espacio, en una realidad que se construye a partir de un legado cultural que se configura en la subjetividad y que permite leer rasgos de una mexicanidad encarnada en el ser-ahí. También es clave tener presente la referencia que hace el artículo frente a los imaginarios que se construyen acerca de las otras culturas a partir de la propia. Se constituye, de esa manera, la referencia de mundo que se trae consigo para interactuar y relacionarse con el otro. Puedo inferir lógicamente que esa referencia de mundo contenida en la subjetividad, se convierte en el aparataje epistémico que emerge en el entramado de interacción con *lo Otro*.

Para hacer referencia a la “cultura mirada” se establecen categorías axiológicas frente a las formas de vida propias de cada cultura que se traducen en principios éticos y morales. Estos pueden estar en consonancia o no con los de quien esta mirando. Rivas retoma algunos de estos principios que dibujan de manera precisa relaciones de poder, verdad y privilegio; los cuales se configuran a través de la palabra.

Por otro lado, la siguiente cita me deja ver que se sitúa políticamente al personaje del cuento con una carga de conocimiento y forma de vida occidentalizada. Es así que desde allí que asume la otredad:

(...) un yo moderno, formado como maestro de la Revolución, proveniente de la cultura occidentalizada, que enfrenta la otredad de un olvidado pueblo rural llamado Luvina, adonde es enviado para ocuparse de la escuela local. (p. 315)

Ser profesor en la cultura occidental sitúa al personaje en paradigmas diferentes a los de los habitantes de *Luvina*. Él está legitimado no solo por su saber, sino que también lo respalda la institucionalidad del gobierno que le envía a este lugar en condición de abandono. Probablemente, este pueblo cuenta con escenarios diferentes a los que pareciera haber conocido el profesor y que lo encuadran en un lugar de enunciación que le caracteriza como autoridad.

Sin embargo “su discurso se da en soledad” (p. 316) dejando la sensación de que no logra definitivamente ser tomado en serio. De manera importante, este artículo escrito por Rivas, presenta los imaginarios de la cultura mexicana a partir del diálogo intercultural. Aquello que se normaliza en la cultura y que solo es evidente en la mirada del que está afuera, tal como fue abordado por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

Después de revisar las consideraciones anteriores, es evidente que la complejidad de la obra rulfiana –siempre estudiada a contrapelo de su “brevedad” sin eludir la *intensidad* de sus significaciones– habilita múltiples puntos de apertura y de profundización desde los estudios literarios. Lo que encontramos en estos textos es que la obra rulfiana posee momentos distintos desde los cuáles es posible captar los signos de la alteridad, de las cosmovisiones u otros mundos a partir de los cuáles la ruralidad habla, se expresa, rompe el cerco amurallado de la *ciudad letrada*. El lenguaje experimenta, entonces, profundas conversiones con respecto a la herencia hispánica habilitando con ello nuevas interpretaciones de la realidad histórica. La condición paradójica del ser latinoamericano, el *mestizaje* de sus formas y representaciones puede llegar a ser, quizá, el punto de apertura creativa hacia otras formas de interpretar el mundo, de ser-en-el-mundo y, por lo tanto, otras formas de habitar-el-mundo.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> A propósito de este punto, vale la pena revisar, especialmente, dos libros que van a ser muy importantes para el desarrollo particular de la presente investigación: nos referimos al estudio del maestro uruguayo Ángel Rama (1982) y al análisis realizado por uno de sus discípulos, a saber, el profesor venezolano Carlos Pacheco (2017). En ambos libros el estudio de la literatura trabaja los problemas de la *transculturación narrativa* y en ellos, la figura de Juan Rulfo es puesta al lado de otros escritores a los que se les considera similares. El puente entre las lenguas es, en la perspectiva trabajada por Rama y Pacheco, el puente entre mundos distintos y, sobre todo, el cuestionamiento de las jerarquías que establecen, en las fronteras de la ciudad letrada, la exclusión de las alteridades históricas respecto de las estancias y de las instancias hegemónicas del arte literario.

### 3.2. Variaciones hermenéuticas II

Hay una segunda línea de variaciones hermenéuticas en la que se pone en diálogo la obra de Juan Rulfo con la filosofía. En estas variaciones, la obra literaria se aproxima a problemáticas que han estado presentes en la filosofía, interrogando la condición humana y sus dramas. Los interrogantes que esa condición, por su naturaleza, plantea al hecho mismo de la conciencia, amplían el alcance de la obra. Desde la problemática específica del reconocimiento y la identidad, pasando por la relación cognitiva entre el-todo-y-las-partes y las transiciones de lugar, hasta llegar a la muerte como problema espiritual de lo humano, la obra rulfiana es conducida hacia una especie de autotranscendencia, hacia un descentramiento respecto de la literatura sin dejar de ser literatura. En la filosofía acaece un punto en el que Rulfo va más allá de Rulfo.

Situándose en una perspectiva de indagación filosófica, el trabajo de Miguel Hernaizt Forest (2018) interpreta *Pedro Páramo* a la luz de la hermenéutica fenomenológica de raíz “ricoueriana” a propósito del tiempo y la narración, y a la luz de las elaboraciones teóricas acerca del multiculturalismo y el reconocimiento en la obra de Charles Taylor. Respecto a lo que puntualmente interesa al autor de este estudio sobre la obra de Rulfo, se afirma que: “*Pedro Páramo* es una novela cuya lectura siempre es enormemente fecunda pero que por el penoso destino de sus personajes obliga a torcer la cuestión de la identidad hacia derroteros amenazantes para ésta, cuando no definitivamente destructivos” (p. 11). El estudio halla en la novela de Rulfo una problemática relacionada con la «identidad» y, en esa medida, la labor hermenéutica pasa de ser la labor de un esclarecimiento a la manera como esa problemática se revela en la obra literaria. Más adelante también dirá

Cediendo a menudo, resistiendo a veces, la identidad se hace objeto de una negociación que en *Pedro Páramo* parece extremadamente tensa pero que en realidad hace aflorar conflictos mucho más diluidos y familiares a los que tenemos que hacer frente de forma casi cotidiana en nuestras sociedades. Cuestiones como la normalidad, el estigma o la culpa aparecen a lo largo del trabajo como tantas expresiones de un poder amenazante para una identidad entendida como la posibilidad de ser quien se es y como fundamentación de una vida en libertad (p. 12).

Como puede leerse, la problemática de la identidad en la novela de Juan Rulfo aparece bajo el signo de una tensión ontológica que refleja los dramas humanos que atraviesan a la condición común del ser latinoamericano. La “familiaridad” de los conflictos identitarios que asolan a la subjetividad de los personajes de la obra literaria funciona como una impronta de significación que atraviesa a la comprensión de «Comala» como una metáfora del ser cultural desarraigado y a sus habitantes fantasmales como al relato memorial e inmemorial de ese desarraigo. Todas las marcas de la tristeza y de la marginación, de la constricción e introspección que ponen en crisis la unidad del Yo atraviesan al relato dejando ver, por debajo de lo anodino y anecdótico, la ensoñación de una libertad que solo se consume con la muerte.

Retomando ciertas perspectivas antropológicas, el estudio desarrollado por Jesús Navarro y Daniel Avechuco (2008) parte de reconocer el hecho de que los seres humanos nos relacionamos de dos maneras: experimentando *el* mundo y experimentando *con* el mundo. Aquel que experimenta “con” el mundo es llamado *hombre tradicional*. Hay aquí una cierta distancia en tomar al mundo como un objeto de la experiencia y tomar al mundo como la experiencia misma del mundo. Bajo esta perspectiva, sitúan la lectura de dos cuentos de Juan Rulfo («¡Diles que no me maten!» y «Nos han dado la tierra») en oposición al *ego cogito* desde donde la estructura objetiva de la tematización filosófica cosifica el mundo de los entes mediante un distanciamiento solipsista o ensimismado de la conciencia. Por el contrario, reconocen en las tradiciones filosóficas “evolucionistas” la forma de un pensamiento más adecuado a las pretensiones de incorporar el entorno como dato epistemico e inmediato de la conciencia. A propósito de esto, Navarro y Avechuco afirman lo siguiente:

El hombre tradicional tiene una relación muy estrecha con el *cosmos*. A diferencia del hombre que se dice moderno, el cual busca a como dé lugar separarse del mundo, trazar una línea divisoria entre el yo pienso y la cosa pensada, el hombre tradicional, por su parte, siente la necesidad de integrarse al universo. Para él todos los elementos del entorno, como si se tratara de un sistema, cobran significado: la flora, la fauna, el ambiente, las piedras, los astros (p. 136).

Navarro y Avechuco también expresan que “para el hombre tradicional nada del universo le es ajeno en tanto objeto separado de su ser, sino más bien integrado en un todo; de ahí que Durand haya llamado a este ser «anthropocosmos»” (p. 137). Este hombre tradicional, integrado

a la totalidad del ser, destruye en sí la separación entre el sujeto y su objeto haciendo de esa separación una coordenada de sentido innecesaria para el cultivo del conocimiento. De manera contraria, el hombre tradicional reflejado en la obra de Juan Rulfo se ve *entrelazado con todo*, con lo humano y lo no-humano, con lo vivo y con lo muerto, es decir, con la totalidad de lo existente. La objetividad del mundo es para el hombre tradicional inmediatamente subjetividad, es el conocimiento unificado de la existencia que lo habita y no la parcelación especializada de los objetos que deshace tras de sí la consistencia del mundo.

Por su parte, Bernat Castany-Prado (2017) propone una mirada comparativa. Teje un puente con la obra *Dialogi Mortuorum* de Luciano de Samósata en la cual la tematización, si bien no es la misma (pues mientras en la primera el tono es fúnebre, en la segunda la tonalidad es más bien satírica), había abierto un sentido muy especial en la ficción literaria. Se enfatiza, entonces, el modo en *Pedro Páramo* da forma literaria al «diálogo con los muertos». Expone la totalización del sentido en el carácter fantasmático de la metáfora literaria que fue corroborada por el mismo Juan Rulfo. El autor llega a considerar que el «diálogo con los muertos» es una especie de subgénero en la literatura. Llama la atención en el estudio de Castany-Prado que al comparar las dos obras, señala la *discontinuidad formal* y el carácter breve de los relatos en los que el diálogo trasciende los límites existenciales entre la vida y la muerte, y la *reiteración tópica* de aquello donde las obras parecen encontrarse: el imaginario bíblico, los recuerdos de Comala en la memoria de la madre de Juan Preciado, la desolación de Comala y el infierno, el renacimiento y la muerte del bautismo en el apellido «San Juan», la Iglesia, el pecado y la culpa como presencia del catolicismo, las similitudes entre las tradiciones prehispánicas del *Mictlán* –o inframundo de los aztecas– y la mitología griega del *Hades*, Hermes y el arriero Abundio, etc. Otra coincidencia señalada consiste en la recurrente envoltura que mantenía el *contacto entre los dos mundos*, o sea, entre el mundo de la vida y el de la muerte. Son varias las coincidencias entre las dos obras. Sin embargo, la que más nos ha llamado la atención aparece enunciada de la siguiente manera:

Otro tema importante en Luciano y Rulfo es el de la imaginación de la muerte como ejercicio espiritual o filosófico. Sin ser demasiado original en sus tratamientos, los opúsculos de Luciano no dejan de practicar, desde diferentes perspectivas, los ejercicios espirituales del «*quotidie morimur*», el «*ultima nechat*», el «*memento mori*» o el «*carpe diem*». En el caso particular de los *Diálogos de la muerte*, los muertos aparecen como seres alienados, que desconocen sus propios límites, por lo cual Menipo «disfruta haciéndoles

rabiar» y promete acompañarlos «cantando una y mil veces como cantinela el “conócete a ti mismo”». También los personajes de *Pedro Páramo* son seres alienados que no han sabido utilizar la muerte como vía de autoconocimiento, si bien, en su caso, no se trata tanto de una ceguera filosófica, esto es, de una falta de conocimiento y de asentimiento de las limitaciones propias de la condición humana, como de una ceguera moral. (p. 145)

Es posible ver aquí el lugar en el que la obra rulfiana se aproxima a la problemática existencial de la filosofía. La “imaginación de la muerte”, como un pretexto para poner a los personajes a gravitar sobre la conciencia de sí, o sea, sobre el *autoconocimiento*. Pareciera ser, a la larga, apenas una inferencia. En cualquiera de los casos, la muerte ya ha acontecido, pero los personajes “viven” como ánimas o memorias, como fantasmas locuaces o como estancias fugaces de un recuerdo. La “alienación” es también, en cualquiera de los casos, la muerte ignorada por la actitud testaruda de la palabra que se prolonga en el tiempo, por el gesto de irreverencia que carga a los personajes con una especie de *insubordinación inconsciente ante la nada*. ¿Rebelión del ánimo ante el destino? ¿O simplemente inconsciencia del ser que ya ha caído en la nada? ¿Acaso es la muerte un prolongado sueño y, como toda estancia onírica, nunca nos damos por enterados del abismo infinito en el que al final hemos caído? El límite de la condición humana con respecto a la muerte, al menos en la obra de Rulfo, no es la muerte misma sino el olvido.

### 3.3. Variaciones hermenéuticas III

Por último se reunieron las revisiones de la obra de Rulfo que conjugan ambas perspectivas disciplinares. Esto contribuye a situar el posterior análisis en un contexto más amplio. Para comenzar es importante atender a la perspectiva señalada por Elisa Rizo (2003). En esta plantea que el mestizaje se convirtió en un “monolito” que se utiliza para definir la identidad cultural de toda una nación y ello, quiérase o no, supone una reducción de la heterogeneidad cultural a una fórmula política que pierde su sentido cuando se traslada al terreno del arte.

A juicio de la autora, esto es especialmente notorio en algunos de los cuentos de *El llano en llamas* («Nos han dado la tierra» y «El día del derrumbe»). En efecto, la perspectiva de Rizo nos sugiere que en el análisis de tales cuentos –en comparación con el discurso nacionalista sobre el mestizaje– es posible detectar una representación estética, ética y política del proceso de

subsunción de la alteridad en la mismidad, o sea, en la asimilación de *lo Otro* por *lo Mismo*.

También,

(...) llama la atención sobre aquellas instancias de desfamiliarización literaria, en que la cultura campesina representada se ve “distinta”, “atrasada” y hasta “extraña”, en oposición a la cultura dominante (“más” mestiza) de los centros urbanos. La desfamiliarización se identifica en la representación de una “agencia”, es decir, la voluntad y capacidad de acción de un grupo, sin perder de vista las fuerzas externas que pueden afectar tales acciones (...) la “diferencia cultural” se aludirá con el fin de desatar la presión impuesta a ciertos personajes que no han adoptado el discurso homogeneizador de los símbolos, mitos e íconos del mestizaje. (p. 126)

Bajo esta perspectiva de análisis –que se inscribe en la línea de una crítica postcolonial a la manera de Edward Said y Homi Bhabha– se percibe una complejidad que somete a crítica la razón política, o sea, la identidad unitaria y homogeneizadora que estratégicamente ha sido construida para unificar a la nación.

Entonces el concepto de *desfamiliarización* que se propone aquí sugiere que desde la creación artística se hace una crítica del discurso hegemónicamente impuesto. El efecto de *extrañamiento* con el que las representaciones del campesinado irrumpen en el imaginario del lector es visto por nuestra autora como *imago* del distanciamiento, del cuestionamiento lanzado a la normalización reductiva del mestizaje como identidad nacional. Es como si los personajes cobraran, de pronto, una *agencia* (el efecto vivaz de la literatura como auto-representación de un discurso intencional) que les permite medirse, en oposición, a las fuerzas externas que pretenden determinar el sentido de su existencia y el lugar de tal existencia, como símbolo, en la cultura. Entonces el análisis de la literatura rulfiana invita a descubrir los *procesos de supervivencia* que acompañan a la afirmación existencial de los sujetos frente a la historia, o sea, de la particularidad y de la singularidad existencial de las *formas-de-vida* (la cultura popular) frente al discurso aplanador de la historia (la cultura nacional).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Es bien conocida la inserción de la *crítica postcolonial* (que es distinta de la inflexión decolonial) en el campo de los estudios culturales y de los estudios literarios gracias a las obras de Edward Said (2001 y 2008), Homi Bhabha (2002) y Gayatri Spivak (2003). La tónica de estos trabajos consiste en leer, de-constructivamente, los documentos de la cultura –entre ellos la literatura– localizando en ellos las formas auto-representacionales de las culturas colonizadas en la imaginación discursiva de los intelectuales colonizadores. Entonces “Oriente” resulta ser

Sin embargo, Elisa Rizo (2003) hace una puntualización sumamente valiosa con la cual elude el esencialismo en el que se cae cada vez que se quiere poner en cuestión la homogeneización de las identidades culturales en los registros de la cultura: “(...) no se propone interpretar al campesinado rulfiano como indígena o sugerir la lectura de la obra de Rulfo como indigenista (...) Más bien, se plantea la identificación de una simbología literaria que representa la tensión entre los discursos culturales en México (...) (p. 127). En esto nuestra autora coincide con los análisis que Carlos Pacheco (2016) realizó de la literatura rulfiana y de las otras literaturas de la transculturación en las resalta su función mediadora.

Se trata pues de un conjunto de textos que no sólo ficcionaliza sino que encarnan ellos mismos la interacción conflictiva entre universos geográfica, social y culturalmente diversos y contrapuestos. Las tensiones entre regiones rurales aisladas y centros metropolitanos, entre economías agropecuarias e industriales, entre culturas orales tradicionales y letradas modernizadas, entre lenguas indígenas o formas dialectales populares y las normas canónicas del español y el portugués, tensiones estas que son características del proceso histórico y cultural (p. 85-86).

Es interesante que la problemática del mestizaje, tanto en los análisis de Pacheco (2016), Oliva (2014) y Rizo (2003) no se aborde ni en los términos de una apología del discurso oficial – puesto que se lo critica severamente–, ni en los términos de una identidad originaria que desde el fondo olvidado por la historia retornaría para reclamar su lugar. Al plantear la problemática desde el punto de vista de las *tensiones que atraviesan a la simbología literaria* lo que se hace es interpretar la literatura rulfiana como el gesto de un distanciamiento frente a cualquier identidad fija o petrificada, inmóvil e incuestionable, sacando a la luz precisamente aquello que no ha sido reconocido como parte de lo propio. En los términos de la descolonización filosófica, lo que se produce es una *destotalización de la mismidad por recurrencia a una alteridad irreductible*. Intuimos en este gesto una cierta «excentricidad».<sup>25</sup> Esta es una problematización presente

---

sólo una representación ensimismada del Occidente, una figuración *exótica* de aquello que se sitúa por fuera de la cultura que efectúa la representación (la alteridad como diferencia interna de *lo Mismo*, diríamos nosotros).

<sup>25</sup> En la perspectiva de la filosofía de la liberación (en tanto discurso filosófico de la descolonización), Enrique Dussel (2011) enuncia esta crítica de la totalidad por referencia a la alteridad irreductible de *lo Otro* -a propósito de la *excentricidad semiótica*- de la siguiente manera: “La aparente fealdad del rostro del oprimido, el ajado rostro del campesino, la endurecida mano del obrero, la cara tosca de la mujer del pueblo (que no puede comprar la cosmética de la belleza vigente), es el punto de partida de la estética de la liberación, porque es la interpelación que revela la belleza popular, única belleza no dominadora y liberadora de la belleza futura” (p. 194). Es en este punto en el que la emergencia de la alteridad sucede como *epifanía y rostridad*.

incluso en algunos de los textos que Juan Rulfo elaboraría al final de su vida en un registro de pensamiento y escritura exterior al registro literario, específicamente en las *Notas sobre la literatura indígena de México* de 1981 y en *México y lo mexicanos* de 1986.

Díez, por su parte, en este plano de la descolonización filosófica sitúa la obra de Juan Rulfo – especialmente la novela *Pedro Páramo*– en el registro de una simbólica-antropológica que descubre en la orfandad y en el mestizaje los dramas históricos de la pedagógica latinoamericana (Dussel, 1980 y Cabaluz-Ducasse, 2015), como sugerí anteriormente. El carácter de universalidad atribuido a la obra rulfiana –que no solo es reconocido por Díez (2008) sino también por Bernat Castany-Prado (2017)<sup>26</sup>– proporciona a nuestra lectura una variación *mítica y simbólica* que hace de todos los referentes de espacio y de tiempo (dimensión ontológica de la narrativa literaria), de lengua y cultura (dimensión antropológica), pretextos para tratar con ellos algo mucho más amplio, mucho más profundo, mucho más significativo y, por lo tanto, enteramente sustraído a esa penosa figuración etnocéntrica de la literatura de raíz popular.

Así, finalizando este recorrido, encuentro en estas variaciones hermenéuticas toda una serie de tópicos que podrían ser útiles para revisar los dramas de la condición humana que solo parcialmente nos acercan a las problemáticas de la identidad. La tensión ontológica aparece sobre la base de una tensión existencial que anida en el corazón del sujeto y que en la literatura alcanza una forma específica de la expresión estética. Esa tensión –tan personal como histórica y colectiva– es solo hasta cierto punto obnubilada por una tematización ya no existencial, sino puramente epistemológica signada por la ruptura de la conciencia solipsista en la apertura del *ego cogito* al horizonte comprensivo de la totalidad. En tanto el ser humano es un ser histórico, ligado inevitablemente a las tradiciones ancestrales de su pueblo, está inevitablemente unido a una totalidad que le precede y que le abriga como existencia, como historicidad del ser-en-el-mundo. Por eso, la espacialización como modalidad interpretativa del texto literario no podía agotarse en un formalismo, en una estructura relativa a los tiempos y a las modalidades enunciativas de la narración, sino que, de otro modo, debía retro actuar sobre la conciencia del

---

<sup>26</sup> En nuestra búsqueda hemos localizado algunas tematizaciones filosóficas de la literatura rulfiana pero ninguna apunta en la dirección en la que apunta el presente trabajo de investigación. Mientras Bernat Castany-Prado (2017) tematiza la imaginación literaria sobre la muerte como variación espiritual sobre lo humano (lo que permanece dentro de la colonialidad del ser), Pablo Brescia (2019) resalta el contrapunto entre realidad y ficción, Jesús Navarro y Daniel Avechuco (2008) sitúan la obra en el ámbito problemático de la filosofía natural y Juan Manuel Rodríguez Penagos hace lo propio en el terreno de las variaciones psicoanalíticas, nosotros proponemos una perspectiva *ético-política* de la imaginación literaria y, por lo tanto, una interpelación *ético-política* de la sensibilidad estética.

sujeto lector a fin de que este encontrase en la forma literaria su trabajo ficcional, un *speculum* capaz de devolverle como reflejo la meditación de su propia realidad, o sea, de su habitar el mundo más acá de la ficción.

#### IV. ENTRE LOS CERROS ALTOS DEL SUR: *LUVINA*

Luvina<sup>27</sup> es el más alto de los cerros del sur; este es el inicio del cuento que continúa con la descripción de un espacio geográfico específico caracterizado por la cal. El viento, con un protagonismo relevante en el cuento, asciende en remolinos acabando con la escasa vegetación que hay en Luvina. Este viento es gris y mancha, se pega a las superficies de las casas y de los diferentes objetos, como empañando de fealdad el lugar. El viento frío está presente de día y de noche en Luvina, como si atormentara con su presencia.

Un hombre interrumpe la narración, y se dirige a otro que le está escuchando. El relato acontece en una tienda, desde donde se perciben los ruidos del pueblo, del río, de los niños, del viento. Los hombres toman cerveza en una cantina y uno le refiere su experiencia en Luvina a otro que se dirige hacia allá.

En una mesa y con unas cervezas, el personaje describe las características de ese frío, desértico y gris lugar que es Luvina. Es un sitio en donde llueve excepcionalmente a mitad año, el suelo hace allí solo anide la tristeza. Esa misma que anida en el corazón de sus habitantes, a quienes solo los acompañan sus muertos y el desconsuelo. Continúa el relato con los ruidos del pueblo allí presentes. El hombre que ha interrumpido el relato menciona que es profesor rural y que hace quince años lo nombraron en Luvina; pero que, cuando llegó con su esposa y sus hijos, solo encontró la desolación, la tristeza, la pobreza y el viento. Allí no hay qué comer, la muerte se convierte en una esperanza. El personaje sigue contando que el pueblo solo está habitado por ancianos y mujeres abandonadas, y que la única opción de los niños al nacer es convertirse en hombres y marcharse a buscar trabajo en otro lugar. Pese al abandono, las mujeres son visitadas por sus maridos una vez al año, con las lluvias, las embarazan y vuelven a irse, a veces, para siempre.

---

<sup>27</sup> Parece ser que Rulfo tituló inicialmente el cuento “Loobina” que, según Yvette Jiménez de Báez, en zapoteco actual significa etimológicamente “cara de la pobreza”. “Historia y sentido en la obra de Juan Rulfo”, en *Juan Rulfo. Toda la obra*, ed. Claude Fell, Madrid, ALLCA, 1996, pág. 704.

El profesor cuenta que, en una ocasión, intentó convencer a los habitantes para que se fueran y buscaran ayudas del Gobierno. Pero ellos respondieron, con su fea sonrisa, que no. Y esa fue la única vez que los vio reír. Para los lugareños era imposible irse porque no podían dejar a sus muertos. Esta experiencia le robó sus fuerzas, tanto que era imposible recordar cuánto tiempo duró allí.

Finalmente, después de insistir en su dura vivencia, el cuento finaliza con la mirada del hombre fija al infinito, hasta que cae dormido.

#### 4.1. El narrador y el relator

En términos formales, «Luvina» de Juan Rulfo cuenta con dos voces: un narrador omnisciente y un personaje que, debido a que toma la palabra durante la mayor parte del relato, cumple también la función de relator. Es por esto que coincidimos con la perspectiva de Benito Varela-Jácome (1985) puesto que se centra en explorar las invenciones narrativas de la obra rulfiana. Teniendo como centro la situación del narrador, quien ha vivido la pesadilla del aislamiento. Este aspecto viene a ser la abertura de un relato que, a viva voz, tiene su “lugar sagrado de evocación” (p. 261) en la tienda donde se recuerda lo vivido en Luvina.

Relato dentro del relato, «Luvina» pareciera torcer los referentes de la narración debido a que se intercala el pasado monologado y el presente del relato. Se trata de *la presencia efectiva de un otro* que por relámpagos muy fugaces aparece como presupuesto situacional del discurso. Se observa, entonces, un desdoblamiento que se reparte entre el que se entrega a otro en la voz y el que se devana en introspecciones que sólo conciernen a sí mismo.

Esto permite relacionar lo literario con lo filosófico, puesto que este desdoblamiento remite a *lo Otro* y *lo Mismo*. Hay dos lecturas acerca de una misma realidad. Lo que representa las condiciones del espacio para quien lo habita y para el que mira desde fuera. En el relato de Luvina, en un primer momento, tanto el narrador como el relator representan *lo Otro* mientras que los habitantes del pueblo, *lo Mismo*. Siguiendo esta propuesta, *lo Otro* no reconoce lo que *lo Mismo* aprecia.

El cuento inicia así: “De los cerros altos del sur, el de Luvina es el más alto y el más pedregoso” (p.99). El narrador nos ubica en un espacio material concreto y continúa

describiéndolo: “Está plagado de esa piedra gris con la que hacen la cal, pero en Luvina no hacen cal con ella ni le sacan ningún provecho” (p.99). Para *lo Mismo* la cal hace parte del paisaje, pero para *lo Otro* debe ser explotada. Luvina es un lugar donde se carece de voluntad para utilizar ese recurso natural, de eso dan cuenta el narrador y el relator. Que, al ser lo otro, se equiparan a la mirada colonialista criticada, como observamos anteriormente, por Dussel, De la Fuente y Carpentier. Luvina es el más alto de los cerros del sur, esto da cuenta de la ubicación geográfica de Luvina respecto de otros lugares; confirma esa evocación de lo *Mismo* y lo *Otro* pues la identidad latinoamericana se construye desde un posicionamiento geográfico y sugiere un devenir enmarcado en un lenguaje colonial.

En el relato, el narrador menciona lo siguiente:

(...) la tierra de por allí es blanca y brillante como si estuviera rociada siempre por el rocío del amanecer; aunque esto es un puro decir, porque en Luvina los días son tan fríos como las noches y el rocío se cuaja en el cielo antes que llegue a caer sobre la tierra. (p.99).

Lo que produce la naturaleza para *lo Mismo* es bello, mientras que para *lo Otro* parece tener una connotación negativa pues ni siquiera el rocío del amanecer alcanza a caer ya que el frío roba a la tierra esa posibilidad de ser ungida por el cielo cada mañana.

## 4.2. El espacio

A propósito de este aspecto, Pablo Brescia<sup>28</sup> aborda las nociones implícitas de «camino», «recorrido» y «tránsito», pues *todo texto narrativo leído desde la espacialización* debe ser considerado de acuerdo con los marcos escénicos que remiten al contexto espacial de las situaciones y los personajes; y las relaciones del espacio con la trama van más allá de los marcos escénicos. Es así como en el primer párrafo del cuento, Rulfo parece resaltar la fuerza del espacio físico enunciando: “y la loma que sube hacia Luvina la nombran Cuesta de la Piedra Cruda” (p.99). El espacio, desde la perspectiva de los marcos escénicos, puede ser leído como esa tierra con cultivos que dan pocos frutos y los frutos que dan son poco relevantes. Es una tierra que está desmenuzada por el aire y el sol. Como si careciera de vida en sí misma. Como si

---

<sup>28</sup> Pablo Brescia (2019) asume la perspectiva metodológica expuesta por Ryan, Foote y Azaryahu para estudiar distintos aspectos. Sin embargo, para esta propuesta metodológica, solo se tuvo en cuenta la del espacio.

ese contexto identitario contra lo que “normalmente la nutre” fuera lo propio de lo latinoamericano. Es como si esos componentes de la vida de la tierra le generaran un efecto contrario, a ella y a sus habitantes: los desgastaran, los agotaran, los debilitaran. En el suelo se enmarcan las características, las condiciones, donde deviene la subjetividad del ser.

Más adelante, menciona “solo a veces, allí donde hay un poco de sombra, escondido entre las piedras, florece el chicalote con sus amapolas blancas. Pero el chicalote pronto se marchita.” (p.100). El chicalote es una planta medicinal, que sirve como un analgésico pero que además sirve para curar los problemas de la piel. Sin embargo, en grandes cantidades puede resultar venenoso. De modo que, es una planta que está en contradicción consigo misma. Las plantas que nacen en Luvina son tristes o están agarradas con fuerza como si estuvieran en una constante lucha por permanecer, por quedarse. Pero ninguna se queda, como una metáfora del profesor que se quedó en el pueblo por un tiempo, el cual le pareció una eternidad, sin lograr aferrarse a esa tierra. Una metáfora de los padres que abandonan a sus hijos, de las mujeres abandonadas por sus maridos, un pueblo abandonado por el gobierno.

El narrador continúa con una descripción del suelo que en esta lectura genera una sensación de inestabilidad, pues es un suelo que “se desgaja en barrancas hondas” (p.99). No obstante, para los habitantes de Luvina tiene una connotación distinta; para ellos de esas barrancas suben los sueños que, interpreto inicialmente, como una posibilidad, una esperanza, una alegría y, en consecuencia, una estabilidad.

Más adelante, el narrador contrasta Luvina con el espacio de la tienda. En la tienda o el umbral, se reconocen con facilidad signos de vida; parece que todo lo que están en el lugar desde donde el narrador cuenta la historia compone probablemente una contradicción. La tienda es un lugar que cuenta con un río caudaloso, hay luz, hay niños que juegan, hay cerveza, mezcal, almendros, el viento es amable y compone un paisaje que arrulla, calma. Mientras que Luvina es lo contrario a los ojos del narrador.

Ahora, el espacio no solo es contemplado como un lugar material en el que se habita, por el mismo habitar es un espacio que se abre a lo onírico. Al comienzo del relato, el narrador da cuenta de una misma realidad que se contrapone a la de los habitantes, como ya lo hemos mencionado líneas arriba: “Dicen los de Luvina que de aquellas barrancas suben los sueños; pero yo lo único que vi subir fue el viento, en tremolina, como si allá abajo lo hubieran encañonado en

tubos de carrizo”. Dos voces que dicen distinto acerca de lo mismo; para los habitantes de Luvina hay una representación de las barrancas de corte místico mientras que para el narrador es un fenómeno natural agresivo, fuerte, sonoro. Sin embargo, cuando se introduce la narración del relator y este recuerda cuando quiso abrirles los ojos a los lugareños, se da cuenta de que quien soñaba era él, pues ellos ya tenían una autoconciencia de su situación:

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.’

“Ellos me oyeron, sin parpadear, mirándome desde el fondo de sus ojos, de los que sólo se asomaba una lucecita allá muy adentro.

“—¿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 de Gobierno.

El despertar de los habitantes de Luvina nos pone en diálogo con la obra de Heidegger, puesto que ese despertar es una suerte de *ontología fundamental*; los habitantes de Luvina son sujetos que saben de su condición de abandono gubernamental. Más que el sueño al que alude el narrador en el segundo párrafo es un despertar ético, porque implica la reflexión sobre su situación, que no solo es una simple aceptación de su realidad sino el enfrentamiento con *el Otro* (el gobierno, el relator). Los habitantes de Luvina tienen rostro, pueden hablar y hablan a través del relator. En el diálogo entre habitantes y relator se conjuga la condición humana y sus avatares: la orfandad de padres, la orfandad estatal. También, como lo expone Rivas, se hace evidente el enfrentamiento de la mirada de dos mundos: la del maestro con todo su aparataje epistemológico occidental y la de mexicano “hermético” que vive en la orfandad que he expuesto en líneas anteriores.

En relación con lo onírico, aparece la crítica de Juan Manuel Rodríguez Penagos (2003). Esta parte de la hipótesis según la cual “el carácter fantasmático de la obra rulfiana invita a habitar lo imaginario; este universo en el que se desarrolla la obra es la dimensión temporal del ensueño” (p. 131). A partir de esta hipótesis, el autor intenta establecer un nexo significativo entre la vida

de Juan Rulfo (el escritor) y la vida de sus personajes (la obra), porque en el «ensueño» de la literatura se cruzan lo biográfico y lo imaginario, lo vivido y lo escrito. Ahora bien, el estudio de Rodríguez Penagos señala aquellos *momentos de la obra rulfiana* en los que le es posible poner a prueba la hipótesis propuesta eludiendo las evasiones y ficciones que el mismo Rulfo utilizaba para disuadir al gran público de indagar demasiado a profundidad los detalles de su biografía (Rulfo, el “provocador de ensueños”). Sin embargo, esta forma de aproximación biográfica no es la que nos interesa en la metodología que planteamos en este documento; pero rescatamos del crítico la inmersión –a nuestro juicio existencial– del autor en el proceso creativo que da origen y forma a la obra artística.

### 4.3. La oralidad

La oralidad en Luvina tiene que ver, en parte, con la modalidad discursiva alocutiva del relato, por cuanto que además de usar la segunda persona gramatical, pone en participación al receptor; es decir, hay una interpelación *al Otro* que está en la tienda escuchando. Este aspecto se ve cuando el relator dice: “ya lo verá usted”, “ya mirará usted” Otra cosa, señor”, “Usted verá eso”, pues sí, como le estaba diciendo”, usted que va para allá se dará cuenta”, “¿No cree usted que esto merece otro trago?”, “Pero tómese su cerveza”, “Usted que va para allá comprenderá pronto lo que le digo”. El aspecto dialogal de la oralidad se refuerza en un lenguaje coloquial que apela a dichos populares: “sentada mero en medio (...)”, “donde sólo Dios sabe dónde”, “agarró sabor como meados de burro”.

De igual forma, la oralidad se encuentra en expresiones difíciles de comprender y que nos llevan a repensar ese concepto de identidad latinoamericana que se ha forjado a partir de la unidad de la lengua. El español hablado en México genera un extrañamiento en los hablantes de los distintos países, es el caso de palabras como *chacamotear*, *camichines*, *tecata*, *chamuscar*, *jacalón*, *chicalote*, *hojasé*, *mezquites*. Palabras que revelan un gesto de la transculturación, los habitantes de Luvina, en sus palabras muestran otra forma de sentir: un sentir campesino, que evoca los orígenes; una lengua náhuatl que se castellanizó y, sin embargo, se resiste a ser olvidada.

Pero no siendo nuestro propósito profundizar en esta problemática sino el interpretarla a la luz de la *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*. retomo los análisis de

Carlos Pacheco (2017). Específicamente, la narrativa determinada por una *oralidad* que fractura el idioma hegemónico y legitima el habla del campesino:

En las sociedades orales tradicionales, la interacción directa, cara a cara, es por supuesto predominante. Más allá de este fenómeno de por sí evidente, yace una diferencia más sustancial. Los miembros de una sociedad oral no conciben la palabra como un instrumento de registro de conocimiento o como un signo mediador, sino como un evento en sí mismo, como una acción. En ciertas condiciones, llegan a atribuirle por lo general una especial función performativa, un poder efectivo de transformar la realidad que nombra, tanto en el interior como en el exterior del ser humano. De acuerdo con el enfoque oralidad/escritura, el darse cuenta de que la palabra oral es un sonido, mientras la letra es casi por definición, la representación gráfica de un sonido, resulta aquí central. (Pacheco, 2017, p. 58).

Leo entonces que la práctica textual-discursiva de auto-representación que observé en toda obra literaria es interpelada por expresiones existenciales y culturales que no pertenecían al orden del discurso literario. La tradición oral es expuesta a la traducción literaria y es en este gesto donde reside lo esencial de la transculturación, a saber: el paso de un orden del discurso memorial y no dependiente de su registro en un soporte material independiente a la escritura, o de modo más preciso, al “cuerpo escurridizo de la literatura” (Téllez, 1985, p. 132). Aunada la palabra a la acción, es ella un estar-en-el-mundo, o sea, un modo-de-ser, o sea: la oralidad es un modo de ser que entra a la literatura mutando la literatura misma en otro modo de ser. Si la cuestión fenomenológica de la filosofía reside en el venir al mundo mediante el lenguaje, el venir a la literatura por la oralidad permite plantear una problemática filosófica acerca del ser-de-lo-literario, o sea, el ser-de-la-literalidad.<sup>29</sup> En este punto pretendemos forjar un eslabón que va desde la narrativa de la transculturación a la problemática de la transmodernidad, entendida esta última como superación dialéctico-analéctica de la colonialidad.

---

<sup>29</sup> Pacheco (2017) pasa revista a los estudios sobre las relaciones entre la oralidad y la escritura, comenzando por los trabajos pioneros de Milman Parry y continuando con las obras de Albert Lord, Jack Goody, Martin Lienhard, Walter Ong y Jacques Derrida –entre otros- mostrando cómo su reflexión personal (la de Pacheco) pasó del cierre dogmático que oponía la oralidad (“lo bueno”) a la escritura (“lo malo”) a una postura de apertura y de valoración equilibrada entre lo uno y lo otro. El profesor venezolano muestra así que las relaciones entre la oralidad y la escritura literaria han producido mutaciones en lo uno y en lo otro que exigen “abandonar el maniqueísmo que ha rondado siempre a los estudios sobre la oralidad: ni las restricciones del prejuicio letrado ni la idealización romántica de la oralidad como paraíso perdido tienen cabida.” (p. 347).

Por otra parte, las expresiones mencionadas líneas arriba podrían pensarse como un signo de mestitud. A juicio del profesor Carlos Oliva (2014) existen dos formas de tratar las relaciones entre la literatura y la filosofía latinoamericanas y “ambas formas parten de la idea de que, en la región, lo distintivo de la ficción y de la reflexión es su carácter ecléctico, su mixtura” (p. 104). En la perspectiva que había anunciado en las variaciones hermenéuticas, la mestitud aparece como una categoría estética con la que se da expresión al sentido artístico y filosófico del encuentro entre los mundos, del encuentro entre las culturas. Sobre todo porque con esta categoría se corrobora una “tendencia a establecer el intercambio, cruce o devastación de códigos en su interior” (Oliva, 2014, p. 105). Ello quiere decir que, en el núcleo de las relaciones entre la literatura y la filosofía latinoamericanas, la decodificación y la recodificación de los mundos (su inteligibilidad en el lenguaje o su transculturación en la narrativa literaria) ocurren bajo ciertas lógicas de ensanchamiento y diferenciación del sentido. Las ciencias, los formalismos y los existencialismos confluyen en una perspectiva teórica que examina de diversos modos los mestizajes de la cultura. La devastación, más que el intercambio, deriva de la idea de «raza» cuyos rasgos semánticos –profundamente marcados por el orden de un saber científicista– encubren el «racismo»: el mestizaje es percibido como una mezcla fenotípica y como una negatividad ontológica que, en América Latina, ha pesado antes que nada sobre los cuerpos de la indianidad y sobre los cuerpos de la negritud.<sup>30</sup>

#### **4.4. El viento, el tiempo, la tienda: elementos de interpretación del *Dasein***

Este recorrido de interpretación inicia con el viento. En Luvina, los habitantes, *lo Mismo*, expresan lo siguiente:

Malo cuando deja de hacer aire. Cuando eso sucede, el sol se arrima mucho a Luvina y nos chupa la sangre y la poca agua que tenemos en el pellejo. El aire hace que el sol se esté allá arriba. Así es mejor (p. 108).

---

<sup>30</sup> A propósito del mestizaje en la literatura latinoamericana e hispanoamericana y sus connotaciones para una teoría estética de las hibridaciones culturales véase los estudios de Sofía Carrizo Rueda (1990), Néstor García Canclini (2000), Bolívar Echeverría (2000), Jorge Bracho (2009) y Marta Cecilia Betancourt García (2014). Cada uno de estos textos nos ofrece argumentos e indicaciones sobre las consecuencias culturales del encuentro entre los mundos, del intercambio simbólico y la mutación estética de los sujetos que participan de dicho intercambio.

Entonces, para *lo Mismo*, el viento representa protección de su real amenaza. El viento no permite que el sol les arranque esa hilacha de vida. Como se mencionó anteriormente, el viento que sube a Luvina para los lugareños trae consigo los sueños de manera que remite a lo onírico. Mientras que la mirada del extranjero, la mirada de *lo Otro*, emite un juicio de valor en el que el viento es agresivo, incómodo, y representa el peligro, el agobio presente a toda hora; un viento que no para de sonar y de recordar la desolación, la tristeza, la pobreza, la angustia.

Una mirada que también permite detenerse en el siguiente elemento: el tiempo. En la narración de su estadía el profesor menciona que:

—Me parece que usted me preguntó cuántos años estuve en Luvina, ¿verdad...? La verdad es que no lo sé. Perdí la noción del tiempo desde que las fiebres me enrevesaron; pero debió haber sido una eternidad... Y es que allá el tiempo es muy largo. Nadie lleva la cuenta de las horas ni a nadie le preocupa cómo van amontonándose los años. (p. 106)

Como lo expliqué en *El diálogo filosófico-literario: la base de la lectura*, el ser-ahí implica un tiempo y un espacio determinados. En consecuencia, para *el Otro* —el relator— su estadía en Luvina estuvo marcada por un sentimiento de letargo. Sin control del tiempo y con la desolación, en la que insiste en su relato, era poco agradable permanecer allí; era una especie de sinsentido al que llamaré la no-muerte. Aunque había manifestaciones de vida, también se interpreta la incapacidad de vivir como probablemente lo había hecho antes de estar en Luvina; una vida que permitió tener otros lugares de enunciación en el que se basó el relator para invitar a los habitantes de Luvina a irse a un lugar mejor.

Para *lo Mismo*, ser-ahí implicaba adherirse a una dinámica, aparentemente, fuera del tiempo. Situada además en un lugar de enunciación donde todo pareciera estar predestinado, como si así fuera, como si este fuera el devenir de *lo Mismo*. El ser-ahí nos remite necesariamente a la idea del límite. Con ella inferimos la finitud humana como un condicionante de la existencia. El tiempo, infinito para el profesor, da unas condiciones al pueblo que para él se asemejan al purgatorio: “Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio” (p. 109). Por eso, remata diciendo: “Y eso acaba con uno. Míreme a mí. Conmigo acabó” (p. 109). Sin embargo, se evidencia el contraste que marcan los habitantes —*lo Mismo*—, que da cuenta de la subjetividad con la que cada uno, desde su experiencia individual,

percibe el pueblo. Esta interpretación cobra fuerza cuando se tiene en cuenta la lectura de Rivas, en la que el perro simboliza la vida en la obra rulfiana (p. 316).

Esto recuerda que pensar en América Latina supone pensar con los pies ahí en el territorio, en el pueblo, la ciudad, la nación, el continente. En las unidades espacio-temporales, es estar presente en una subjetividad que es a la vez exterioridad de mundo. La comprensión existencial del mundo como praxis o cotidianidad está determinada, entonces, por el tiempo y el espacio, y ahí es donde está el viento, dándoles, a los habitantes de Luvina, unas condiciones intransformables de lo que implica el ser-ahí.

Continuemos ahora con el umbral, esa zona intermedia, de tránsito. En el texto se observa un contrapunteo entre la muerte y la vida. Parece que los párrafos intercalan estos dos elementos, imprimiendo un ritmo entre ellos. Cada vez que el profesor relata una mala experiencia en Luvina, esta es interrumpida por un signo de vida. Asimismo, cada signo de vida es opacado por la fealdad, la aridez, lo débil, lo nefasto. En la tienda, ese sitio desde donde se ve Luvina de manera externa y desde donde se reconoce otra forma de vida también, se hacen evidentes otras posibilidades de ser-en-el-mundo, otros lugares para habitar en el mundo.

En el relato, se reconoce la experiencia individual, solo habla una persona, es solo una experiencia. No se sabe como va a ser la vivencia del nuevo visitante del pueblo al que parece interpelar al profesor. En otras palabras, él solo puede contar lo que vivió. Es ahí cuando *el Otro* que cuenta su experiencia se convierte en *el Mismo*. Cuando reconoce su experiencia a través de la narración, que buscaba continuar siendo *Otro* en el pueblo pero que comprendió e integró de algún modo la noción de mundo de *el Mismo*:

En esa época tenía yo mis fuerzas. Estaba cargado de ideas... Usted sabe que a todos nosotros nos infunden ideas. Y uno va con esa plasta encima para plasmarla en todas partes. Pero en Luvina no cuajó eso. Hice el experimento y se deshizo... (p. 109)

Es inevitable remitirse al concepto de mestitud ya que en la interacción de *el Mismo* y *el Otro* emerge tanto el intercambio cultural como el nacimiento de nuevas miradas. Así mismo, al emerger la rostridad se generan lugares de enunciación distintos e, incluso, una re-conceptualización de las formas de vida.

El saber del profesor, que intuyo trae consigo ideas de progreso y desarrollo, en un lugar como Luvina no tienen cabida. Pues las ilusiones, los sueños y las esperanzas vienen de un lugar distinto. Probablemente, el colonizador (*lo Otro*) termina permeado por las lógicas en las asumen la realidad *lo Mismo*. El profesor parece agotado con la idea de dejar en *lo Mismo*, esa plasta que lleva consigo y la cual traza el devenir de *lo Otro*. La ciencia, el saber, se convierten, al parecer, en la verdad en la posibilidad de ser. Pasa por encima de la epifanía del otro, pasa por encima de la rostridad, halando en una constante la búsqueda de lo homogéneo, como una característica de perfección. Se desconoce la diferencia como lo que caracteriza la subjetividad de cada ser humano y se aplastan esas singularidades que permiten el ejercicio de la alteridad. La mestitud es convocante, conjuga, no desdibuja ni difumina el lugar de enunciación de cada uno, reconoce que el devenir propio con el otro hace posible el tejido social toda vez que admite las narrativas, los lenguajes, las posibilidades de ser, las existencias.

## CONCLUSIONES

En sus orígenes, la filosofía no se diferenciaba de la literatura pues, en tanto diálogo significativo y simbólico con la realidad, como ejercicio de la interpretación narrativa, su organicidad se vinculaba estrechamente a las distintas formas del mito y la leyenda: la relación entre filosofía y literatura gira en torno a la compleja oposición entre el ser y su apariencia. En este sentido, el conocimiento no implicaría de ningún modo la adecuación del pensamiento a la cosa sino la revelación de un fenómeno: *el conocimiento constituye no el ser sino la aparición del ser*. La apariencia en consecuencia no es más que una expresión del ser, una verdad no metódica producida en el umbral que mezcla el mito con el *logos*, la ficción con la realidad.

Por su parte, la literatura mexicana constituye un campo histórico-intelectual sumamente prolífico. Las huellas de Juan Rulfo descuellan como figuras que han trascendido el ámbito de la mexicanidad porque poseen una gran relevancia para la literatura latinoamericana; especialmente por el modo en que han lidiado con la herencia literaria del mundo hispánico y con las herencias culturales del mundo prehispánico local. El mestizaje y la criollización son aspectos muy presentes en la intencionalidad del discurso literario y en sus formas expresivas.

Desde la picaresca de *El periquillo Sarniento* de José Joaquín Fernández Lizardi hasta los infrarrealistas y el Comité 1973, las letras mexicanas han exhibido una creatividad en la que se hacen visibles las tensiones estético-existenciales entre las inclinaciones literarias del presente que tienden a separarse de su legado anterior; porque es ese hiato generacional el que produce la recreación del arte literario donde el desencuentro entre *lo Mismo* y *lo Otro* se hace explícito.<sup>31</sup> Además, las cuestiones humanas, las variaciones lingüísticas, las dimensiones estéticas y

---

<sup>31</sup> Para una ampliación sobre el estudio de la literatura mexicana véase los artículos de Margarita Peña (1980) y Beatriz Garza Cuarón (1986) en los que se discutía el panorama general de esa literatura y los problemas de la práctica historiográfica que permitía construir ese panorama. Véase también la presentación elaborada por Mónica Quijano Velasco (2019) en la que se pasa revista a los problemas de la historia de las “literaturas mexicanas” durante el siglo XIX, XX y XXI. También el libro de Christopher Domínguez Michael (2019) sobre la literatura mexicana del siglo XIX y los libros de José María Espinosa (2015) y León Guillermo Gutiérrez (2012). En todos estos documentos académicos queda siempre de relieve las tensiones entre las generaciones literarias, entre las corrientes dominantes y las corrientes más subterráneas, entre las herencias hispánicas y las herencias precolombinas, entre *lo Mismo* y *lo Otro*.

socioculturales de la obra rulfiana permiten expandir los lugares de indagación y ensayar otras interpretaciones.

Después de la aproximación a la crítica de Rulfo y a la lectura de «Luvina», se observa como la complejidad de la obra del autor mexicano emerge constantemente. Específicamente, en los puntos donde es posible habilitar aperturas y profundización, no solo para los estudios literarios, sino también para la filosofía. Se ve como la obra de Juan Rulfo experimenta profundas conversiones respecto a la herencia hispánica, lo que permite comprender cómo el lenguaje y la narrativa son afectados por las circunstancias existenciales en las que nos arroja la condición paradójica del ser latinoamericano en medio de sus identidades, en medio de ese mestizaje que reviste sus formas y representaciones estéticas, y nos proporciona un tópico de indagación que va más allá de la transculturación.

El *más allá de la transculturación* no tiene que ver con una excedencia de sentido sino con una codificación distinta de la diferencia y de la identidad (*lo Mismo, lo Otro*) en la *mestitud*. El problema de la *mestitud* tiene que ver, precisamente, con esta noción de mediación que, por el conflicto entre culturas, solo podría ser efectuada por aquel o aquella que sabe interpretar los códigos que dan sentido a los distintos mundos culturales. No obstante, si se retomasen también las observaciones de Walter Mignolo (2018) a propósito de la decolonialidad, pero más precisamente, de la *herida colonial* y del *pensamiento de frontera* con el que es preciso conjurarla, ¿no es el gesto estético de la transculturación un gesto ético en favor de la otredad oculta o negada por el paradigma moderno de que en la literatura es representado por la hispanidad? Como hemos visto, las variaciones hermenéuticas y la obra literaria de Rulfo parecen constituir una especie de “bisagra” a partir de la cual me es posible intensificar, en mi *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*, el recuerdo vívido de lo que ha querido ser olvidado, o sea, *la vida de los Mismos*, de esos otros marginalizados por la historia y condenados al olvido.

El proceso de metacognición realizado en esta *lectura* me dio la posibilidad de ir más allá de los conceptos de *Dasein*, mestizaje y colonialidad, a través del *diálogo filosófico-literario: la base de la lectura*. Fue, además, la posibilidad de avanzar en el conocimiento; de contextualizar la obra de Rulfo, desacralizarla, apropiarla, conjugarla con la filosofía y la crítica literaria. Fue también la posibilidad de tomar decisiones, posturas, generar respuesta, más allá de retener

información fue la posibilidad de la aplicabilidad del concepto. Las explicaciones frente a la metacognición, indiscutiblemente, hablaron de mi conciencia, de mi capacidad de producir conocimiento y de interpretar una obra literaria. Y esto es la base de *lectura filosófica, literaria e historiográfica de Luvina de Juan Rulfo*.

## BIBLIOGRAFÍA

Ansón, A. (2010) “La fotografía en la literatura hispanoamericana»” Contenido en: *Anales de Literatura Hispanoamericana*. N° 39. pp. 265-279.

Bensa, T. (2005). “Identidad latinoamericana en la literatura del *boom*.” Contenido en: *Visages d’Amerique Latine. Revista de Estudios Iberoamericanos*. N°2. Junio. pp. 87-92.

Billeter, E. (2001), “Juan Rulfo: imágenes de recuerdo”. Contenido en: (Varios). *México: Juan Rulfo, fotógrafo*. Barcelona: Lundwerg Ediciones. pp. 39-43.

Brescia, P. (2019). “«Camino y camino y no ando nada»: filosofía de la caminata en los cuentos de Juan Rulfo.” Contenido en: *La nueva novela latinoamericana sin límites*. Lise Segas y Félix Terrones (Coord.) *América sin Nombre*. N° 24. pp. 127-134.

Brescia, P. y Romano, E. –Edit.- (2006.) *El ojo en el caleidoscopio: las colecciones de textos integrados en la literatura latinoamericana*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.

Campbell, F. –Edit.- (2003). *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. México: Ediciones Era y Universidad Nacional Autónoma de México.

Campra, R. (1987). *América Latina: la identidad y la máscara*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Castany-Prado, B. (2017). “Pedro Páramo, de Juan Rulfo, y la tradición filosófico-literaria de los diálogos de los muertos.” Contenido en: *Monteagudo*. Tercera Época. N° 22. pp. 141-160.

Cervera Salinas, V. (2017). “El camino de Juan Rulfo (1917-2017)” Contenido en: *Monteagudo*. Tercera Época. N° 22. pp. 13-26.

De la Fuente, J. L. (1996). “Juan Rulfo: la narración desde la periferia.” Contenido en: *Castilla: estudios de literatura*. N° 21. pp. 85-104.

Díez, M. (2008). “«Luvina» de Juan Rulfo: la imagen de la desolación.” Contenido en: *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. N° 38. Universidad Complutense de Madrid. pp. 12-17.

Elmore, P. (1997). *La fábrica de la memoria: la crisis de la representación en la novela histórica hispanoamericana*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes, C. (2001), “Formas que se niegan a ser olvidadas”. Contenido en: *México: Juan Rulfo, fotógrafo*. Barcelona: Lundweg Ediciones. pp. 13-15.

Giacoman, H. F., Edit. (1974). *Homenaje a Juan Rulfo. Variaciones interpretativas en torno a su obra*. Madrid: Anaya/Las Américas.

Glantz, M. (2001). “Los ojos de Juan Rulfo”. Contenido en: *México: Juan Rulfo, fotógrafo*. Barcelona: Lundweg Ediciones. pp. 17-21.

González Echeverría, R. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hernaiz Forest, M. (2018). *Negociación de la identidad en Pedro Páramo, de Juan Rulfo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Jiménez, V. (2001). “El México de Juan Rulfo”. Contenido en: *México: Juan Rulfo, fotógrafo*. Barcelona: Lundweg Ediciones. pp. 33-37.

Jurado-Valencia, F. (2011). “Oralidad y orfandad en la escritura de Juan Rulfo.” Contenido en: *Enunciación*. Vol. 16, N° 2. Julio-Diciembre. Bogotá. pp. 76-86.

Macherey, P. “Foreword”. *The Object of Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. IX-XIII. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

Monsiváis, C. (2000). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama.

Navarro, J. y Avechuco, D. (2008). “Filosofía natural y mito en «Nos han dado la tierra» y «¡Diles que no me maten!», de Juan Rulfo.” Contenido en: *ConNotas. Revista de crítica y teoría literarias*. Vol. 6, N° 10. Universidad de Sonora, pp. 135-149.

Llarena, A. (1991). “La actitud narrativa y la imagen creándose a sí misma (Luvina, de Juan Rulfo).” Contenido en: *Revista de filología*. N° 10. Universidad de la Laguna. pp. 241-249

Llarena, A. (1997). *Realismo mágico y lo real maravilloso: una cuestión de verosimilitud (espacio y actitud en cuatro novelas latinoamericanas)*. Gaithersburg: Ediciones Hispamérica.

Olea Franco, R. (2007). “Juan Rulfo, un maestro del cuento moderno”. Contenido en: Popovic, K y Chávez Pérez, F. (Edit.) *Juan Rulfo: perspectivas críticas*. México: Siglo XXI Editores. pp. 13-32.

Oliva, C. (2014). “Cinco notas sobre la literatura y la filosofía latinoamericana.” Contenido en: *Revista de Hispanismo Filosófico*. N° 19, pp. 101-117.

Ortega, J. (1998). *El principio radical de lo nuevo: postmodernidad, identidad y novela en América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Oviedo, J.M. (2001). *Historia de la literatura hispanoamericana 4. De Borges al presente*. Madrid: Alianza Editorial.

Pacheco, C. (2017). *La comarca oral revisitada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, 1982.9. Edición.

Pérez-Muñoz, D. (2019). *La influencia de la poesía en Juan Rulfo*. (¿?) Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Portal, M. (1984). *Rulfo: dinámica de la violencia*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Rivas, L.(2020). De *El laberinto de la soledad* a “Chac Mool” y “Luvina” en perspectiva imágológica. Contenido en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, N° 43, pp.305-318.

Rivera Garza, C. (2016). *Había mucha niebla o humo o no sé qué*. México: Mondadori. Riveros

Elizondo, G. (2017). “Refracciones de Rulfo. Entrevista con Cristina Rivera Garza.” Contenido en: *Revista de la Universidad de México*. N° 189. pp. 35-47.

Rodríguez Penagos, J. (2003). “Juan Rulfo y el ensueño del tiempo.” Contenido en: *Revista Malestar e Subjetivade*. Fortaleza: Vol. VIII, N. 1. pp. 130-150.

Rulfo, Juan. “Luvina”. *El llano en llamas*. Barcelona: Rm Verlag Editorial

Salvador Rodríguez, F. (2019). *El silencio literario como artificio narrativo en Pedro Páramo de Juan Rulfo*. Florida: University of Central Florida.

Sommers, J. –Edit.– (1974). *La narrativa de Juan Rulfo. Interpretaciones críticas*. México: Secretaría de Educación Pública.

Varela-Jácome, B. (1985). “Discurso narrativo de «Luvina».” Contenido en: *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 421-423. pp. 261-276.