

Pedro Páramo, la infernalización del purgatorio y el llamado Milagro Mexicano*

Diego Octavio Pérez Hernández

<https://orcid.org/0000-0003-1326-6089>

*Departamento de Didáctica y Práctica, Facultad de Educación,
Universidad Católica de Temuco*
diego.perez.hernandez@uct.cl

RESUMEN

El objetivo de este artículo es interpretar el uso del imaginario infernal en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo. La hipótesis que se defiende sostiene que el ámbito simbólico de Comala es un purgatorio infernalizado, un purgatorio sin esperanza. Con ello, la novela implica una contravención de las esperanzadoras connotaciones que adquirió el llamado Milagro Mexicano, no solo porque la desesperanza infernal es la antítesis de la ilusión asociada al curso que adoptó el desarrollo capitalista de México, sino también porque dicho afecto es el resultado del abandono de una serie de gobiernos que privilegiaron intereses industriales, en desmedro de las necesidades educativas de amplios sectores de la población.

Palabras clave: *Pedro Páramo*, purgatorio, infierno, Milagro Mexicano

* Este trabajo es una versión parcial, precisada y actualizada del capítulo V, dedicado a la novela de Rulfo, de nuestra tesis doctoral (Pérez 2020). Aunque se mantienen aspectos investigativos como la hipótesis planteada y la fundamentación de su defensa, este artículo enriquece la bibliografía, incorpora las valiosas sugerencias formuladas por los dictaminadores de la revista y plantea una conclusión nueva.



Pedro Páramo, the Hellish Purgatory and the So-Called Mexican Miracle

ABSTRACT

The purpose of this article is to interpret the use of infernal imagery in Juan Rulfo's *Pedro Páramo*. The defended hypothesis argues that the symbolic realm of Comala is a hellish purgatory, one without hope. Thus, the novel implies a contravention of the hopeful connotations associated with the so-called Mexican Miracle, not only because infernal despair is the antithesis of the optimism linked to the capitalist development that Mexico pursued, but also because this hopelessness is the result of the abandonment by a series of administrations that favored industrial interests at the expense of the educational needs of large segments of the population.

Keywords: *Pedro Páramo*, purgatory, hell, Mexican Miracle

INTRODUCCIÓN

En un reciente artículo, Finol (2020) ahonda en la idea de que, en *Pedro Páramo*, “la muerte permea todas las demás estructuras de significados para transformarlas en un sentido general omnipresente” (Finol 2020: 226). En efecto, las significaciones asociadas a diversos aspectos fundamentales de la novela de Juan Rulfo —lo corporal, lo sensorial y lo sexual, las voces y el silencio, lo temporal y lo espacial, y lo moral— tienen un carácter evidentemente mortuorio. Ahora bien, hay un aspecto que, independientemente de las razones, Finol no considera, a saber, que la muerte también es el “lugar” desde donde se arroja una mirada crítica sobre lo que ocurría en México cuando la novela vio la luz.

En relación con la muerte en tanto que “zona” desde donde se aborda críticamente el marco político y económico de *Pedro Páramo*, en nuestra opinión, los estudiosos de la obra aún no han resuelto cuál es su “ámbito simbólico” —la expresión la hemos tomado prestada de José Pascual Buxó (1997)—, ya que todavía no se logra explicar satisfactoriamente si Comala remite simbólicamente al infierno, al purgatorio o a una suerte de combinación de

ambas regiones escatológicas. Se trata de algo comprensible porque ni el propio Rulfo tenía claridad al respecto; cuando Sylvia Fuentes Szichman (1997) le preguntó en una entrevista “¿qué es el mundo de *Pedro Páramo*: el mundo de los muertos o el infierno?”, nuestro autor se sinceró: “pues, no te sabría decir exactamente qué es. Tiene tantas interpretaciones que a veces yo encuentro cosas que no había descubierto al principio” (Fuentes Szichman 1997: 470).

Contra lo que alguien podría creer, el hecho de que el propio Rulfo haya tenido dificultades para determinar si Comala se relaciona simbólicamente o no con el infierno no debería usarse como argumento para concluir que zanjar este asunto es una cuestión baladí. Esto se debe a que implica significaciones muy distintas que el ámbito simbólico de un lugar, sea el infierno, el purgatorio o un purgatorio infernalizado: en el primer caso, el sufrimiento y la desesperanza son absolutas; en el segundo, la esperanza es algo que mitiga los pesares de los muertos, que soportan sus padecimientos con optimismo porque tienen un carácter purificador; en el tercero, algo ha ocurrido que impide que las almas de los muertos puedan sentirse esperanzadas con acceder a una región ultraterrena mejor. La importancia que implica reflexionar en torno al ámbito simbólico de Comala se torna aun más evidente si recordamos que el contexto discursivo en el que la novela vio la luz —recordemos que fue en 1955— le confería a la modernización en curso connotaciones religiosamente positivas. Esto es evidente ya en *Casi el paraíso* (1956), del escritor mexicano Luis Spota (2018). En esta novela, a propósito de la exclusiva vida que se da a costa de la clase alta mexicana, cuando le preguntan si planea radicarse en México, el protagonista responde: “naturalmente [...] porque México, como dije en una ocasión anterior, es casi el *Paraíso*¹” (Spota 2018: 392). De manera similar, en su ensayo “Radiografía de una época: 1953-1963”, Carlos Fuentes Macías (1978) defiende que

Ni el radicalismo de Cárdenas ni el derechismo de Alemán: el gobierno mexicano se ubica en el espacio puro, vacío e ilocalizable

¹ Tanto en este caso como en las dos citas que vienen la cursiva es nuestra.

del centro. Desde allí dirime, obsequia, advierte, cumple funciones de árbitro y padre benévolo de todos los mexicanos sin distingos de clase o de ideología, levanta el templo de la Unidad Nacional, iglesia que distribuye hostias a unos cuantos, tacos a la mayoría, sermones idénticos a todos, excomuniones a los descontentos, absoluciones a los arrepentidos, conserva el *paraíso* a los pudientes y se los promete a los desheredados. Tal es el estilo oficial de la década: el del régimen clásico presidido sucesivamente por Ruiz Cortines y López Mateos (Fuentes Macías 1978: 67).

De manera similar, en *Las batallas en el desierto* (1980), de José Emilio Pacheco (2019), a propósito de la época en que se publicó *Pedro Páramo*, leemos:

Sin embargo había esperanza. Nuestros libros de texto afirmaban: Visto en el mapa México tiene forma de cornucopia o cuerno de la abundancia. Para el impensable año dos mil se auguraba -sin especificar cómo íbamos a lograrlo- un porvenir de plenitud y bienestar universales. Ciudades limpias, sin injusticia, sin pobres, sin violencia, sin congestiones, sin basura. Para cada familia una casa ultramoderna y aerodinámica (palabras de la época). A nadie le faltaría nada. Las máquinas harían todo el trabajo. Calles repletas de árboles y fuentes, cruzadas por vehículos sin humo ni estruendo ni posibilidad de colisiones. El *paraíso* en la tierra. La utopía al fin conquistada (Pacheco 2019: 11).

Como se aprecia claramente en las citas, la problematización literaria y ensayística que hacen Spota, Fuentes Macías y Pacheco del período en que se publicaron las obras de Rulfo sugiere que la modernización iba acompañada de una suerte de promesa de un paraíso terrenal. La relevancia que adquiere la consideración de lo religioso en *Pedro Páramo* se torna aún más evidente si agregamos que, por sus impresionantes cifras macroeconómicas, el período en que el escritor jalisciense hizo sus principales contribuciones narrativas recibió algunos años después el nombre de “Milagro Mexicano”. Pareciera ser, pues, que el contexto político y económico en que se publicó la novela implicaba que los procesos de modernización adquirirían connotaciones religiosamente positivas.

Por consiguiente, es relevante aclarar en qué consiste el carácter infernal de Comala, puesto que el infierno es precisamente la antítesis de lo paradisiaco y de lo milagroso. Para hacerlo, es prudente recordar la vacilación del propio Rulfo, renunciar a precisar cuál es exactamente el “ámbito simbólico” de Comala y tratar de ver de qué manera funcionan en la obra distintos “ámbitos simbólicos” cuya injerencia puede colegirse a partir del texto. Se trata precisamente de la postura que adopta Martín (2001), y Brugnolo y Luche (2010). De acuerdo con la primera autora, Comala es una mezcla del purgatorio y del infierno, puesto que “es muy probable que estas dos lecturas coexistan sin perder ninguna de ellas validez o legitimidad” (Martín 2001: 134).

Lo señalado por Brugnolo y Luche merece un párrafo aparte. Sobre la base de *El nacimiento del purgatorio*, de Jacques Le Goff —más adelante volveremos sobre este importante estudio acerca de esa región escatológica—, plantean que “la Comala muerta de Rulfo es un purgatorio ‘infernalizado’ [...], es decir, un purgatorio sin esperanza” (Brugnolo y Luche 2010: 126). Mediante este “pueblo muerto”, como agregan correctamente estos críticos italianos, se aludiría al “efecto de una modernización forzada y errónea” (Brugnolo y Luche 2010: 131). Sin negar el valor de esta propuesta interpretativa, lo cierto es que tiene al menos tres aspectos problemáticos. El primero de ellos tiene que ver con que, de acuerdo con lo que plantean, la desesperanza de los comaltecos se debe a que “los vivos y los muertos se han vuelto culpables de culpas irremediables, de culpas demasiado ‘vergonzosas’” (Brugnolo y Luche 2010: 128). La culpabilidad de los personajes sería consecuencia de haber “destruido una tierra que era próspera, benévola, materna. Han malgastado una gran ocasión: la de habitar en paz en una especie de paraíso terrenal” (Brugnolo y Luche 2010: 129). Resulta difícil estar de acuerdo con este planteamiento porque supone universalizar una culpa que en *Pedro Páramo* es más bien particular: el gran responsable de la transformación de lo que otrora fue un lugar edénico en un páramo desolado no fue el pueblo en su conjunto, sino el personaje epónimo, el temible cacique que, por medio de engaños

y agresiones, se adueñó de Comala y del alma de sus habitantes. El segundo aspecto problemático consiste en que se omite el importante hecho de que la culpabilidad que experimentan los personajes es consecuencia de creencias religiosas distorsionadas que se han generado y perpetuado como consecuencia del escaso interés que la “Revolución hecha gobierno” tuvo por los pueblos olvidados en los que Rulfo parece haberse inspirado. El tercero se relaciona con el hecho de que Brugnolo y Luche no le brindan la debida atención a que el ámbito simbólico de Comala haya sido un purgatorio infernalizado en vez del infierno: si la culpa es irremediable, ¿por qué evocar el purgatorio? Es el bátrato el que tiene que ver con lo que no se puede remediar, no el purgatorio.

Más allá de estas críticas, la lectura de estos autores es muy útil. De hecho, al menos parcialmente, coincide con la propuesta interpretativa que aquí desarrollaremos: aunque Comala no remite simbólicamente al infierno, sino al purgatorio, sí posee al menos un rasgo característico de aquel: la desesperanza; es plausible decir, por tanto, que, desde el punto de vista simbólico, el pueblo en cuestión es un purgatorio infernalizado. Este concepto, contra lo que alguien podría creer, no es una elucubración retórica, sino una noción acuñada por uno de los estudiosos más importantes del purgatorio —Jacques Le Goff—. Permite, asimismo, explicar satisfactoriamente lo que ocurre en *Pedro Páramo*, una novela que implica una crítica del proceso de modernización económica que algunos años después se conocería como “Milagro Mexicano” de dos formas. La primera tiene que ver con la infernalización misma del purgatorio. Sabido es que, dentro de la tradición católica, este lugar escatológico surgió a partir del infierno, que durante mucho tiempo no fue sino parte de él (algo así como un piso superior del bátrato) y que, conceptualmente, con el paso del tiempo, empezó a vincularse cada vez más al cielo. La construcción de un espacio que simbólicamente remite a un purgatorio que posee características infernales (y que por tanto se aleja del cielo) supone una involución, un retroceso a estadios previos en el desarrollo de dicha región de ultratumba. Con ello, serían contravenidas las esperanzadoras pretensiones desarrollistas

asociadas a la forma que adoptó la modernización capitalista que tenía lugar en México cuando la novela se publicó: contra la idea de que, eventualmente, el país se desarrollará hasta convertirse en una imagen del paraíso terrenal, la novela problematiza la situación de amplios sectores de la población rural mexicana mediante el regreso a un purgatorio más cerca del infierno que del cielo. Dicho con otras palabras: si en la novela de Spota México está *ad portas* de ser el paraíso, si es “casi el paraíso”, Comala es un purgatorio simbólicamente próximo al infierno. En segundo lugar, por medio de la desesperanza —elemento que, de acuerdo con lo señalado recién, es lo que hace que el purgatorio adquiera un carácter infernal—, *Pedro Páramo* evidencia la contradicción de gobiernos preocupados principalmente de los intereses asociados al desarrollo industrial: aunque oficialmente decían combatir la “ignorancia” y el “fanatismo” —más adelante veremos que son, como decía Pacheco en *Las batallas en el desierto*, “palabras de la época”—, en la práctica, hicieron bien poco por revertir el abandono educacional en que se hallaban los pueblos que, por decirlo de algún modo, le sirvieron a Rulfo de inspiración, por culpa de lo cual eran presa de creencias religiosas trastocadas que se traducían en una desoladora sensación de condena eterna.

Antes de desarrollar las ideas anunciadas, es importante aclarar que nuestra propuesta de ninguna manera implica atribuirle una *intención* a Rulfo. Es un hecho que, desde el punto de vista de tres importantes intelectuales mexicanos del siglo XX —Spota, Fuentes Macías y Pacheco— la modernización capitalista de México adquirió connotaciones religiosas positivas, así como también lo es que el período en que se publicó *Pedro Páramo* sería conocido pocos años después como “Milagro Mexicano”. También se puede afirmar con cierta seguridad que Comala es simbólicamente un espacio que evoca el purgatorio, aunque encarna ciertas connotaciones infernales. Asimismo, sobre la base de su producción narrativa, resulta plausible pensar que Rulfo tuvo una actitud más bien crítica frente a la forma en que México se modernizaba bajo la conducción de la Revolución hecha gobierno. Estos datos, sin embargo, no nos parece que puedan cruzarse y dar origen a la afirmación de que

el escritor jalisciense construyó un espacio que simbólicamente remite a un purgatorio infernalizado porque buscaba de un modo deliberado o consciente contravenir la idea de que México sería eventualmente la imagen donde se refleja el paraíso terrenal. Lo que proponemos es una interpretación menos arriesgada (aunque no por ello nos parece que sea menos interesante): que los elementos simbólicos y religiosos presentes en *Pedro Páramo* contrastan de un modo decisivo con el clima de connotaciones religiosamente positivas que varios intelectuales mexicanos le atribuyen al proceso de modernización que Rulfo problematiza en su novela. Nuestra propuesta, asimismo, le da una gran importancia a la desesperanza, afecto que se aleja considerablemente del desarrollismo que alentaron sucesivos gobiernos priistas.

RULFO: CRÍTICO DEL LLAMADO “MILAGRO MEXICANO”

Como dijimos más arriba, *Pedro Páramo* se publicó en 1955, es decir, a mediados de lo que, algunos años después, sería conocido como el “Milagro Mexicano”. La importancia que reviste la consideración de este aspecto contextual se aprecia mejor si recordamos que, como asevera Ruffinelli (2009) en el prólogo a las *Obras completas* de Juan Rulfo, la lectura de sus relatos exige tomar en cuenta dos momentos clave de la historia de México: “los últimos años de la Revolución Mexicana” y “los períodos presidenciales de Miguel Alemán [...] y Adolfo Ruiz Cortines” (Ruffinelli 2009: 13). En relación con el segundo hito, el intelectual uruguayo sostiene que

Quando *El Llano en llamas* y *Pedro Páramo* se publicaron a mediados de la década del cincuenta, México había cumplido un largo camino desde los inicios de la Revolución y esta ya estaba institucionalizada en los mecanismos del poder. Ambos libros aparecen en el período presidencial de Ruiz Cortines (1952 – 1958), pero la época ya estaba señalada por el directo antecedente del alemanismo (1946 – 1952), que no solo adoptó una doctrina desarrollista, también alentó las inversiones extranjeras y una muy grande centralización estatal (Ruffinelli 2009: 17).

De manera similar, Rivera (2017) afirma que la vida de Rulfo se vio “marcada por el así llamado Milagro Mexicano de corte alemanista” (Rivera 2017: 14): “su contexto vital, su contemporaneidad, no fue ni la Revolución Mexicana de 1910 ni la Guerra Cristera de 1926 – 1928, sino el proceso de modernización de tintes claramente urbanos de mediados de siglo” (Rivera 2017: 95).

Lo que posteriormente se conocería como “Milagro Mexicano” corresponde al período que se extiende aproximadamente entre 1940 y 1970. De acuerdo con Buchenau y Joseph (2013), recibe ese nombre a causa del espectacular rendimiento que tuvo la economía del país: mientras que el PIB per cápita se duplicó entre 1950 y 1973, el promedio de las tasas de crecimiento anual fue del 6,4%. En aquel período, a causa de las muchas corporaciones multinacionales que instalaron sus plantas de ensamblaje en México, la producción industrial tuvo un impresionante incremento (Buchenau y Joseph 2013: 156). Otro factor que influyó positivamente fueron los atractivos incentivos que, según Hansen (1980), entre 1935 y 1960, ofreció el gobierno mexicano para la aparición de grandes granjas comerciales. Asimismo, se modificaron las leyes sobre tenencia de tierra con el propósito de beneficiar a productores comerciales privados (Hansen 1980: 60).

La estrategia que posibilitó un desempeño macroeconómico tan sorprendente dependía de la capacidad del sector privado para responder a los estímulos del Estado mediante la inversión y el ahorro (Hansen 1980: 64). El resultado consistió en que quien cosechó los frutos del crecimiento económico fue fundamentalmente el empresariado mexicano. Los programas y políticas gubernamentales que buscaban la promoción del desarrollo económico abultaron considerablemente las cuentas bancarias de las élites agroindustriales y políticas. En cambio, fueron más bien anémicos los esfuerzos destinados a asegurar el bienestar de amplios sectores de la población mexicana. La causa de esto radica en que las medidas económicas implementadas suponían la concentración del gasto público principalmente en proyectos vinculados con el incremento de la producción, en desmedro de programas sociales. Implicaban

también impuestos regresivos, ahorro obligado a través de la inflación y bajos salarios, que contrastaban con las altas utilidades (Hansen 1980: 164).

En relación con Rulfo y su obra, existen dos aspectos que resultan especialmente relevantes respecto de nuestra lectura de *Pedro Páramo*. El primero de ellos consiste en que el escritor jalisciense asumió ante la Revolución mexicana y sus mitos un espíritu crítico. Esto ha sido ampliamente observado por varios autores. José Carlos González (1997), por ejemplo, sostiene que “el mundo que describe Rulfo es el mundo fallido de la Revolución”. Esto se debe a que la “distribución de tierras que [los campesinos] esperaban fue más difícil de lo que parecía”, de ahí que “esos campesinos, protagonistas de sus narraciones, [...], seguirán empobrecidos”. Por ello, el escritor de Jalisco no es precisamente “un cantor de las glorias de la Revolución”: en sus historias, la frustración que sienten los personajes es motivo de “duras críticas a un gobierno, nombrado así, genéricamente, sin que se aluda a si es antes o después de la Revolución, pues para ellos nada ha cambiado” (González Boixo 1997: 652). Carlos Monsiváis (1997), por su parte, estima que Rulfo es heredero de esa rama de la narrativa mexicana que “ve con rechazo y amargura a la Revolución”, que entiende que el “intento liberador fracasó, los mejores murieron y los peores quedaron en la cima”; de ahí que, “en el mundo rulfiano, la revolución poco significa y poco altera” (Monsiváis 1997: 938). En sintonía con estas lecturas, Evodio Escalante (1997) sostiene que las narraciones rulfianas evidencian el fracaso de la Revolución “hecha gobierno” a través de “la persistencia de la miseria, la incapacidad de la sociedad para proporcionar empleo y un nivel de vida decoroso a los individuos que la componen” (Escalante 1997: 671). Similarmente, Gordon Brotherston (1997) sostiene que, para Rulfo, “el fracaso de sucesivos gobiernos mexicanos en adelantar programas revolucionarios en el campo es una causa de ira” (Brotherston 1997: 914).

En relación con el cuestionamiento de la Revolución y los gobiernos que engendró, el análisis de Klahn (1997) resulta aquí especialmente iluminador:

Desvanecido el sueño que había generado la efervescencia regeneradora que siguió a la Revolución, sobrevino el desengaño: el país quedó sujeto a un nuevo equilibrio de fuerzas, una nueva modalidad de servidumbre, una nueva burguesía [...]. Para un espíritu sensible, como el de Rulfo, esto no podía quedar disfrazado por los oropeles desarrollistas desplegados durante los regímenes presidenciales de [...] Ávila Camacho [...] y [...] Alemán [...]. Sobre el carácter de su obra pesa tanto o más la circunstancia de este momento que la de sus años infantiles (Klahn 1997: 527).

Aunque Rulfo no parece haber explicitado en instancias como entrevistas o ensayos su disconformidad frente a la forma que adoptó la modernización capitalista de México, cuesta no estar de acuerdo con los autores citados, que coinciden en que el escritor jalisciense asumió una actitud crítica ante la Revolución mexicana hecha gobierno y sus relatos legitimadores. El elemento narrativo que da cuenta más elocuentemente de ello es quizá Comala, un pueblo que, desde el punto de vista social, es terriblemente miserable. Allí, Juan Preciado se encuentra con seres que remiten a las personas menos afortunadas de la sociedad mexicana, a aquellas cuya existencia transcurre en medio de la inopia más ignominiosa.

Si bien es cierto que Comala es un pueblo fantasma, un pueblo de muertos, allí también hay personas vivas. Esto se patentiza en el siguiente diálogo entre el protagonista y la mujer que tiene una relación incestuosa con su hermano Donis:

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

—Eso cree usted; pero todavía hay algunos. [...] Lo que acontece es que se la pasan encerrados” (Rulfo 2015: 119).

Por medio de la situación de estos hermanos, el lector puede apreciar la miseria de los comaltecos vivos. En relación con ellos, lo que ha captado principalmente la atención de los estudiosos de *Pedro Páramo* son las connotaciones míticas que encarnan (suelen ser asociados a Adán y Eva); el hecho de que son gente tan pobre que apenas pueden conseguir alimento, por el contrario, ha sido

más bien descuidado. Cuando el protagonista despierta en su arruinada casa, solo tienen para ofrecerle un poco de café. Entonces, la mujer le dice: “perdone lo poco. Estamos tan escasos de todo, tan escasos...” (Rulfo 2015: 118). Y, poco después, el hermano —que desconfía de Juan Preciado porque podría ser un timador— le dice a la mujer que está equivocado si piensa que va a obtener algo en Comala porque allí “no va a encontrar ni quien le quite el hambre” (Rulfo 2015: 122). La inopia vuelve a hacerse patente cuando la hermana le dice a Juan Preciado que ha “dejado en la cocina algo sobre las brasas. Es muy poco; pero es algo que puede calmarle el hambre” (Rulfo 2015: 123).

Al parecer ninguno de los hermanos trabaja. La única actividad que se le ve realizar a Donis es “buscar un becerro cimarrón que anda por ahí (sic) desbalagado” (Rulfo 2015: 118). Por su parte, la mujer, debe ingeniárselas para conseguir alimento: por ejemplo, la comida que Juan Preciado halló en la cocina no la obtuvo en un almacén, sino mediante un trueque con su hermana: para poder comer, la hermana de Donis tuvo que desprenderse de “dos sábanas limpias que [...] tenía guardadas desde el tiempo de [su] madre” (Rulfo 2015: 123).

Por último, la casa que habitan deja en evidencia una precariedad brutal: lo que Juan Preciado ve es “una casa con la mitad del techo caída. Las tejas en el suelo” (Rulfo 2015: 114). La crítica ha visto en este pasaje aspectos míticos: por ejemplo, Marie-Agnès Palaisi-Robert (2009) sostiene que esta casa es un lugar “doble: es el génesis y el apocalipsis, y es normal que Juan Preciado muera y vuelva a nacer aquí” (Palaisi-Robert 2009: 410). Este tipo de interpretaciones son frecuentes y necesarias; no obstante, no deben impedir apreciar algo que quizá sea más prosaico, pero no menos significativo: los hermanos carecen incluso de un techo bajo el que guarecerse.

Ahora bien, sería una equivocación leer estos pasajes como si *Pedro Páramo* fuera una suerte de novela realista en la que se formula una determinada denuncia de aspectos problemáticos de la sociedad mexicana. La intención de Rulfo no parece haber sido provocar indignación en sus lectores, exhibiendo situaciones puntuales de la

miseria que descubrió en alguna zona rural de México. Como ha señalado González-Boixo,

Más allá de reflejar una realidad de ciertas zonas de Jalisco, Rulfo crea un ambiente de negación que solo se explica en relación con el resto de elementos que completan ese mundo angustioso, cuya imagen el lector obtiene del conjunto de toda la obra narrativa de Rulfo, dada la profunda unidad temática de la misma (González Boixo 1997: 652).

Similarmente a lo ocurre en una porción considerable de los cuentos del autor jalisciense, la misérrima situación de los hermanos incestuosos mina el discurso triunfalista que acompaña la modernización impulsada por la Revolución Mexicana “hecha gobierno”: como sostiene Escalante, las obras de Rulfo se sitúan “de una manera oblicua [...] frente a los discursos dominantes de nuestra época. Ubicación oblicua, [...] sobre todo, frente a [...] la Revolución [...]. Y, de modo subsecuente, frente a los discursos legitimadores de dicha revolución convertida en gobierno” (Escalante 1997: 665). Más allá de dichos discursos, la situación de los habitantes del mundo rural de México no parece haber experimentado mejoras significativas. Los gobiernos priistas no solo no se preocuparon de distribuir de un modo menos injusto la riqueza producida en el país², sino que forzaron en cierta forma a esas personas a tornar posible lo que poco más tarde sería conocido como “el milagro mexicano”:

By using the force of law to prevent the prices of basic staples from rising, even in the face of shortages, the entire Mexican industrialization push of the 1940s was based upon a major transfer of

² *Grosso modo*, de acuerdo con Hansen, los años cuarenta en México se caracterizaron por el veloz incremento de los ingresos del sector empresarial, el lento aumento de los salarios y del ingreso per cápita, y una caída de las tasas reales de ingreso. A causa de la conjugación de estos tres factores, la distribución de la riqueza fue cada vez más desigual y el aumento de la calidad de vida en general fue lento (Hansen 1980: 72). Esta situación se mantuvo en las décadas posteriores: durante los años cincuenta y sesenta, el coeficiente Gini en México era 0,56, es decir, el segundo más alto en América Latina (Joseph y Buchenau 2013: 156).

resources from rural population to the investors, private and public (Mediante el uso de la fuerza de la ley para impedir que los precios de los productos básicos aumentaran, incluso cuando había escasez, todo el impulso de la industrialización mexicana en la década del cuarenta se basó en una importante transferencia de recursos de la población rural a los inversores, tanto privados como públicos [traducción propia]) (Niblo 1999: 5).

En el 2000, *Letras libres* publicó la respuesta de Rulfo —hasta entonces al parecer inédita— a un cuestionario que le había enviado el periodista argentino Máximo Simpson. En ella, leemos:

“Hay ocasiones en que uno desearía saber dónde se oculta aquello que causa a veces tanto daño; Por ejemplo, ignoramos cómo se produce y cunde la pobreza; quién o qué la causa y por qué. Yo no me preguntaría por qué morimos [...]; pero sí quisiera saber qué es lo que hace tan miserable nuestra vida. Usted dirá que ese planteamiento no aparece nunca en *Pedro Páramo*; pero yo le digo que sí, que allí está desde el principio y que toda la novela se reduce a esa sola y única pregunta: ¿dónde está la fuerza que causa nuestra miseria? Y hablo de miseria con todas sus implicaciones” (Rulfo 2000: 68).

A la luz de lo que hemos venido discutiendo aquí, la miseria en que se hallan sumidos los hermanos incestuosos puede interpretarse como ocasionada por las decisiones económicas y políticas tomadas por esas “fuerzas del poder” que “permanecen en la oscuridad” de las que habla Rulfo; están relacionados con esa sucesión de gobiernos que impulsaron políticas económicas que propiciaron un impresionante crecimiento económico; pero que hicieron bien poco por distribuir de manera más equitativa sus frutos por medio de una reforma social efectiva.

COMALA: PURGATORIO INFERNALIZADO

En la sección anterior, desarrollamos el primer aspecto de nuestra propuesta interpretativa, a saber, que, sobre la base de ciertos aspectos narrativos, se puede inferir que Rulfo adoptó una actitud

crítica frente a la manera en que se desarrolló la modernización capitalista de México a mediados del siglo pasado.

El segundo aspecto de nuestro argumento tiene que ver con algo que ha sido ampliamente observado por la crítica, a saber, que Rulfo incorporó en *Pedro Páramo* elementos propios de las representaciones de los reinos de ultratumba (González 1997: 651; Fuentes Macías 1997: 933; Stanton 1997: 964; Escalante 1997: 681; Buxó 1997: 712; Monsiváis 1997: 941). Ahora bien, como señalamos en la introducción, los estudiosos de la novela no han logrado ponerse de acuerdo respecto de si el “ámbito simbólico” de Comala es el infierno o el purgatorio. González Boixo (1997) opta por lo primero: el pueblo en cuestión se ha “convertido en una imagen del infierno” (Boixo 1997: 652), “un pueblo calcinado, semejante a un infierno” (Boixo 1997: 660). Similarmente, Ortega (2010) sostiene que “en este infierno los muertos están presos, encadenados al lugar”, donde “prolongan el sufrimiento de sus vidas”. Ahora bien, este infierno no tendría un carácter religioso porque “los muertos de Comala no lamentan el no estar en algún cielo cristiano: lamentan sus propias vidas”. Luego, “el infierno es [...] la misma vida que determina este más allá de la muerte” (Ortega 2010: 10). La lectura que hace Rodríguez-Alcalá es más específica: Comala se construye a partir del “arquetipo dantesco” (Rodríguez-Alcalá 1997: 773):

Sin duda el *Inferno* de Dante es el arquetipo configurador del mundo de *Pedro Páramo*; lo es inequívoca e incontestablemente. [...] Los personajes de Rulfo [...] son, en rigor, sombras, espíritus como los condenados de Alighieri, prisioneros en su infierno por toda la eternidad (Rodríguez-Alcalá 1997: 775).

Para este académico, al igual que el “Infierno” dantesco, *Pedro Páramo* trata acerca del “*status animarum post mortem*, y el suplicio que el escritor les atribuye consiste en el recordar incesante de la vida pasada, llena de frustraciones y de culpa”. Por esta y otras razones, la novela de Rulfo sería “una moderna versión del infierno. Acaso la más ‘fiel’” (Rodríguez-Alcalá 1997: 776).

No todos los estudiosos de *Pedro Páramo* compartirían esta interpretación. De hecho, hay críticos que incluso rechazan que el pueblo en cuestión sea una imagen del infierno. Uno de ellos es Alzaga (2010), que lo niega tajantemente por dos razones: por una parte, en Comala no hay demonios —y “el diablo o los diablos pueblan toda referencia literaria o gráfica al infierno en el imaginario católico”—; por otra, desde el punto de vista de la doctrina tradicional católica, el infierno se caracteriza “por lo definitivo de sus penas”, “y es precisamente esa característica la que falta en las referencias que se hacen al más allá en el texto de *Pedro Páramo*” (Alzaga 2010: 79). Desde el punto de vista de este crítico, la región escatológica que verdaderamente proyecta su sombra no es el infierno, sino el “lugar que la tradición católica llama purgatorio”, vale decir, el espacio de ultratumba “donde se realiza [el] intercambio entre sufrimiento y culpa” (Alzaga 2010: 81). Mucho antes de Alzaga, Benedetti (1967) hablaba ya de “Juan Rulfo y su purgatorio a ras de suelo” (Benedetti 1967: 125). Escalante, por su parte, escribió que Comala acabó convirtiéndose “en un pueblo fantasma, en una suerte de purgatorio habitado por los espíritus de los muertos (Escalante 1997: 679). De manera similar, a Buxó le “parece evidente [...] que el ámbito simbólico que corresponde a los personajes de *Pedro Páramo* no es otro que aquel canónico lugar subterráneo en que las almas de los pecadores deben acrisolarse en el ‘fuego purificador’ antes de alcanzar la bienaventuranza” (Buxó 1997: 714), donde “quizá [la] mayor pena resida en [la] actividad moral de la memoria” (Buxó 1997: 715). Para este académico, el pueblo en cuestión sería una especie de purgatorio, ya que, a través de una pena que consiste en evocar sus pecados, sus espectrales habitantes se encuentran expiando las faltas que realizaron mientras vivían.

Pero así como se ha impugnado la asociación de Comala con el infierno, también se ha cuestionado su vinculación con el purgatorio. Sabugo (1985), por ejemplo, aunque en un principio sostiene que el pueblo en cuestión “es un purgatorio por donde merodean las ánimas”, un lugar donde “las ánimas visitan a los vivos para pedir

ayuda” (Sabugo 1985: 419), casi al término de su ensayo afirma que “Comala no es un purgatorio donde se exculpen pecados veniales. En el purgatorio hay arrepentimiento y esperanza. En Comala se respira fatalismo” (Sabugo 1985: 431). Como se puede apreciar, si bien no impugna tajantemente la asociación de Comala con el purgatorio, este crítico subraya que dos aspectos clave —la esperanza y la contrición— han sido desplazados por la fatalidad, algo más bien propio del infierno.

Como creemos haber evidenciado, no existe consenso respecto de cuál es el ámbito simbólico de Comala. De acuerdo con lo expuesto en la introducción, siguiendo parcialmente al propio Rulfo, así como a Martín (2001), Brugnolo y Luche (2010), nuestra propuesta consiste en que el pueblo en cuestión se relaciona simbólicamente con un purgatorio infernalizado. Para fundamentar esta interpretación, resulta útil apoyarse en lo que dice el narrador de “Luvina”: “San Juan Luvina. Me sonaba a nombre de cielo aquel nombre. Pero aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio” (Rulfo 2016: 207). Si en el imaginario rulfiano el lugar escatológico en cuestión se asocia con lo muerto, lo despoblado, lo silencioso y lo vacío, entonces, Comala, que reúne e incluso intensifica todas esas características, también debería ser caracterizado de tal forma.

Más adelante aduciremos otras razones que permiten justificar por qué, al menos en parte, Comala remite simbólicamente al purgatorio. Por ahora, es necesario realizar la siguiente precisión. Hay un aspecto de la obra que, desde nuestro punto de vista, no debería utilizarse —como hace más de un crítico— para fundamentar que el ámbito simbólico de Comala sea el purgatorio: las ánimas en pena. Ciertamente, allí encontramos este tipo de entidades. Sin embargo, eso no significa que el pueblo en cuestión sea (simbólicamente) el purgatorio. Lo que ocurre es que la creencia en torno a este lugar de ultratumba implica la idea de que las ánimas de los difuntos pueden aparecerse en este mundo para solicitar favores a los vivos. Que se aparezcan allí, por tanto, no significa que el pueblo en cuestión sea el lugar donde están purgando sus faltas.

Hecha esta precisión, podemos recordar que la novela misma sugiere que el ámbito simbólico de Comala es el purgatorio. Para demostrarlo, basta con recordar el sueño que Dorotea le cuenta a Juan Preciado. En él, la mujer se ve a sí misma en el Cielo, donde se asomó “a ver si entre los ángeles reconocía la cara de [su] hijo” (Rulfo 2015: 127). Luego agrega:

Tú sabes cómo hablan raro allá arriba; pero se les entiende. [...] otro de aquellos santos me empujó por los hombros y me enseñó la puerta de salida: “Ve a descansar un poco más a la tierra, hija, y procura ser buena para que tu Purgatorio sea menos largo” (Rulfo 2015: 128).

Ahora bien, es importante aclarar cuál es la versión del purgatorio que se proyecta en el imaginario rulfiano. Sin duda, Comala no se parece mucho al purgatorio que hallamos en la *Divina comedia*, donde es descrito como una ciudad fortificada que surgió a partir de la tierra que Satán movió en su caída desde el cielo. En el poema de Dante, tiene la forma de una montaña cónica y, por consiguiente, es lo contrario del infierno, que es una concavidad vacía. La montaña es tan elevada que supera el reino sublunar de germinaciones y corrupciones, de ahí que sea un lugar inmutable y eternamente fértil (Schnapp 1998: 193).

El “ámbito simbólico” de Comala parece corresponder a otra versión del purgatorio, una que podría denominarse como “oficial”. Hacia fines del siglo XIX, el sacerdote jesuita F. X. Schouppe (1893) consignaba en *The Dogma of Purgatory* que

although faith tells us nothing definite regarding the location of Purgatory, the most common opinion, that which most accord with the language of Scripture, and which is the most generally received among theologians, places it in the bowels of the earth, not far from the Hell of the reprobates (Aunque la fe no nos proporciona información definitiva sobre la ubicación del Purgatorio, la opinión más común, la más acorde con el lenguaje de las Escrituras y que goza de mayor aceptación entre los teólogos, lo sitúa en las entrañas de la tierra, no muy lejos del infierno de los réprobos [traducción propia]) (Schouppe 1893: 5).

La misma proximidad que establece el sacerdote jesuita entre el bátrato y el purgatorio la hallamos en von Wobeser (2015), que sostiene que los rasgos más importantes de este última derivaban

del lugar del cual fue originario: el infierno. De allí procede su ubicación subterránea y su naturaleza cavernosa, oscura y húmeda. Los monjes carmelitas, que vivían obsesionados con el purgatorio, por ejemplo, lo ubicaban “en las entrañas de la tierra, no lejos del centro y cerca del infierno. En el que no llega luz alguna de ninguna estrella... Dios dejó el calor [del fuego] pero quitó la luz para que permaneciese el purgatorio como tierra de tinieblas” (von Wobeser 2015: 155).

Ha sido necesario extenderse tanto en la cita anterior porque los temores de los carmelitas de “Nueva España” sirven para fundamentar mejor que es el purgatorio con lo que parece estar más simbólicamente vinculado Comala, pueblo que, como le dice Abundio a Juan Preciado, también “está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del Infierno” (Rulfo 2015: 75).

Una arista relevante de la cuestión que intentamos aclarar se vincula con la definición misma de purgatorio. De acuerdo con Le Goff (1989), cuando se fija como creencia de la cristiandad (por allá por los siglos XII y XIII), el purgatorio era “un más allá intermedio en el que algunos muertos sufren una prueba que puede llegar a acertarse gracias a los sufragios —a la ayuda espiritual— de los vivos” (Le Goff 1989: 14). Entre los diversos factores que hacen que esta región escatológica sea “intermedia”, importa aquí el espacial. El purgatorio

se desliza y se extiende entre el Paraíso y el Infierno. Pero la atracción de los dos polos se ha ejercido por largo tiempo también sobre él. A fin de llegar a existir el Purgatorio, [...] tendrá sobre todo que despegarse del Infierno, del que seguirá siendo durante mucho tiempo un departamento poco distinto, la gehena superior. [...] al final el Purgatorio no llegará a ser un intermedio verdadero ni perfecto. Como reservado a la purificación completa de los futuros elegidos, se inclinará hacia el Paraíso. Un tanto dislocado, no se

situará en el centro sino en una posición vacilante desviada hacia lo alto³ (Le Goff 1989: 16).

A partir del Concilio de Trento (1545), en el marco de la Contrarreforma, el purgatorio fue alejándose cada vez más del infierno y acercándose al cielo. El lugar en cuestión, así, “fue considerado entonces antesala del cielo”; en este contexto, “se fortaleció la creencia de que la Virgen y los santos descendían a él para apoyar y consolar a las almas. Las penas ya no se concibieron primordialmente como castigo sino como purificación” (von Wobeser 2015: 158). También se creía que los ángeles de la guarda entraban al purgatorio para consolar a las almas penitentes y que la sangre de Cristo tenía el poder de apagar las llamas del Purgatorio (von Wobeser 2015: 171). Todos estos factores, sumados a la conciencia de que “ya estaban glorificadas y se encontraban a un paso del paraíso”, hacían que se creyera que las ánimas “toleraban sus penas con paciencia y resignación” (von Wobeser 2015: 167)⁴.

Esta descripción de la inclinación del purgatorio hacia el cielo debería servir para comprender por qué algunos estudiosos de *Pedro Páramo* han sostenido que el “ámbito simbólico” de Comala es el infierno y por qué también otros han negado que sea el purgatorio: como acabamos de ver, tradicionalmente, la balanza de este lugar se inclina del lado del cielo, no del infierno; esto, sin embargo,

³ Un testimonio importante de la tendencia a separar el purgatorio del infierno corresponde a *De resurrectione* de Alberto Magno 1193/1206 – 1280). Allí, aunque es “un lugar situado cerca del Infierno”, el purgatorio no es tan terrible como aquel: desde el punto de vista de Alberto Magno, “las almas del Purgatorio no sufren las penas inferiores porque se benefician de la luz de la fe y de la luz de la gracia; lo que les falta en cambio es, provisionalmente, la visión beatífica, pero semejante privación no debe asimilarse a las tinieblas exteriores” (Le Goff 1989: 296). Y es que, para Alberto Magno, fue decisivo diferenciar ambos lugares: en *De resurrectione*, “el Purgatorio es un intermedio descentrado, vuelto hacia el bien, lo alto, el cielo y Dios. Porque el mal que implica es un mal venial, no mortal, mientras que el bien, como todo bien, es el de la gracia” (Le Goff 1989: 298).

⁴ Invitamos a buscar en Internet “pinturas de ánimas”, género pictórico muy cultivado en el mundo novohispano. Quien lo haga encontrará imágenes en las que se puede apreciar todo lo descrito: la proximidad del purgatorio y el cielo expresada por medio de escaleras, santos, vírgenes y ángeles que descienden a las almas del purgatorio para asistirles y reconfortarlas, etc.

no ocurre en *Pedro Páramo*, en donde todos aquellos elementos que expresan el nexo entre el purgatorio y el cielo están ausentes. En consecuencia, el “ámbito simbólico” que se puede inferir es un purgatorio inclinado hacia el infierno; aquello que proyecta su sombra en Comala es un purgatorio infernal.

Rulfo no fue el primero en “inclinarse” el purgatorio hacia el infierno. Antes de que, en el marco de la Contrarreforma, la balanza se cargara del lado del cielo, se había dado lo que Le Goff llama “infernalización del purgatorio”. En este fenómeno, dos aspectos fueron especialmente relevantes. El primero corresponde a la influencia de San Agustín, que definió muy rigurosamente el fuego de purgación y sus características: “se aplicará a un pequeño número de pecadores, será muy doloroso, será una especie de infierno temporal [...], infligirá sufrimientos superiores a cualquier dolor terreno imaginable” (Le Goff 1989: 100). El segundo aspecto corresponde a la pastoral del miedo, que hizo que el purgatorio basculara del lado del infierno (Le Goff 1989: 237). Le Goff ilustra esta tendencia por medio de los *exempla* de Esteban de Borbón, un inquisidor dominico del siglo XIII. En ellos, “la atmósfera del Purgatorio ha cambiado. Ya no es de esperanza, sino la del temor” (Le Goff 1989: 356); con él, “estamos en un cristianismo del temor, en el que el Purgatorio queda embutido en un contexto de temor escatológico que orilla muy cerca del Infierno” (Le Goff 1989: 357).

Ahora bien, dado que Rulfo no es un teólogo ni un predicador inquisitorial, resulta lógico que su “infernalización” del purgatorio obedezca a propósitos diferentes de los de San Agustín y de Esteban de Borbón: su fin no es salvar almas a través del miedo, sino develar críticamente aspectos siniestros de aquello que, pocos años después, sería conocido como el “Milagro Mexicano”. Como vimos más arriba, cuando apareció *Pedro Páramo*, la industria y el comercio mexicano eran mucho mejores para los estándares regionales; por consiguiente, se pensaba que el país era un líder del llamado Tercer Mundo (Brushwood 1989: 55). Contra esa creencia, a través de la infernalización del purgatorio, la obra de Rulfo sirve para explorar de un modo crítico la otra cara de la modernización que impulsaron

ciertos gobiernos mexicanos, una modernización que, de acuerdo con lo expuesto anteriormente, dependió de la implementación de políticas económicas que permitieron alcanzar impresionantes cifras macroeconómicas; pero que, al mismo tiempo, *condenaban* a la pobreza y al olvido a una parte del mundo rural de México.

Parte de esa condena tiene que ver con un rasgo típicamente infernal: la desesperanza. Como explicamos más arriba, la doctrina tradicional vinculada al purgatorio implica la creencia en que las ánimas soportaban optimistamente el tormento del fuego purificador porque *esperaban* que, eventualmente, podrían ingresar al cielo. En *Pedro Páramo*, lo que acontece es exactamente lo opuesto: tanto los muertos como los vivos son víctimas de un sentimiento de desesperanza que hace que sientan que, para ellos, lo celestial y los valores que lo rodean sean algo prohibido: eso es precisamente lo que sentía Dorotea.

Desde luego, son varios los estudiosos de la novela de Rulfo que han destacado la importancia que tiene el hecho de que Comala sea un pueblo cuyos habitantes sienten que no existe esperanza de salvación. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el aporte más iluminador lo hace González Boixo (1985) cuando señala que:

Rulfo ha creado un mundo, una sociedad, marcados por la desesperanza, fruto de una serie de violencias que se han ejercido sobre esa comunidad. Es la violencia física encarnada en la novela por Pedro Páramo, por el propio Estado como institución que tiene abandonadas esas tierras, por una revolución en la que tantas esperanzas habían depositado los campesinos y que no les ha solucionado sus problemas; es también la violencia espiritual de la Iglesia como institución que les niega la absolución de sus pecados. Este último punto es [...] muy importante, porque la Iglesia aparece como cooperadora de las otras violencias, bien porque esté unida a los ricos, bien porque contribuya al mantenimiento de ese tipo de sociedad. Si, como resultado de todas estas violencias, el mundo creado por Rulfo carece de esperanza, el autor ha querido evidenciar [...] que no debe aspirarse a una falsa salida de tipo espiritual: las injusticias que han llevado a Comala a ser una imagen del infierno no pueden olvidarse para dar paso a una salvación espiritual después de

la muerte y de carácter individual, la aspiración a un “mundo feliz” con el que sueñan los personajes de la novela debe concretizarse en la realidad de sus vidas y debe tener un carácter comunitario” (González Boixo 1985: 168).

Si bien la lectura de González Boixo es muy valiosa, omite un aspecto importante, a saber, que el olvido estatal no solo tiene que ver con una cuestión de tierras, sino que también se dio en la esfera educativa, como consecuencia de las políticas públicas que, pocos años más tarde, harían que se hablara del “Milagro Mexicano”. En 1934, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas —con quien se considera que la Revolución Mexicana hecha gobierno alcanzó sus cotas más progresistas—, se introdujo en la Constitución un artículo que rezaba lo siguiente: “la educación que imparta el Estado será socialista y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en formas que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto de universo y de la vida social” (en Greaves 2008: 36). Doce años después, durante la presidencia de Ávila Camacho, se llevó a cabo una reforma constitucional que eliminó ciertos aspectos introducidos por el cardenismo. No obstante, mantuvo la idea de que la educación pública estaría orientada por “los resultados del progreso científico” y que lucharía “contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios” (Greaves 2008: 64). Sin embargo, parece haber importado bien poco el combate contra la “ignorancia” y los “fanatismos”: en la práctica, la enseñanza estaba puesta al servicio de la satisfacción de las necesidades industriales del país. Esto fue especialmente cierto durante el alemanismo, período en el que la prioridad no era la educación primaria, sino “contar con personal capacitado para satisfacer las demandas del desarrollo económico” (Greaves 2008: 65). El enfoque utilitarista siguió imperando durante el sexenio de Ruiz Cortines; pero, oficialmente, en el plano discursivo, los principios rectores de la educación brindada por el Estado eran revolucionarios. Así, en el mismo año en que se publicó *Pedro Páramo*, el jefe de la cartera de Educación declaró en un acto oficial

que, junto con la religión, la ciencia tenía la obligación de “combatir la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, el fanatismo y los prejuicios” (Greaves 2008: 67).

Rulfo fue sensible a estos temas. En un encuentro con estudiantes caraqueños, a propósito de “Talpa”, dijo que “no solo se trata de atacar el fanatismo y la ignorancia de las gentes. [...] El fanatismo es terrible y naturalmente que es falta de cultura, de educación; es ignorancia” (Rulfo 1997: 457); Y, en otra oportunidad, señaló que la “ignorancia” es quizá la causa de que exista la miseria, la pobreza y la falta de ambición” (en Fuentes Szichman 1997: 474). Estas declaraciones son significativas porque ayudan a entender mejor *Pedro Páramo*: en esta novela, como bien dice González Boixo, actúan personajes que hacen referencia a individuos que, desde la perspectiva del autor, se caracterizan “por su bajo nivel cultural, que [han] vivido al margen de todo progreso, [apegados] a tradiciones ancestrales” (González Boixo 1997: 172). En función de todos estos elementos, sus creencias religiosas estaban “trastocadas”; en la entrevista que le hizo Joseph Sommers, Rulfo recuerda:

yo fui criado en un ambiente de fe, pero sé que la fe allí ha sido trastocada —a tal grado que aparentemente se niega que estos hombres crean, que tengan fe en algo. Pero en realidad precisamente porque tienen fe en algo, por eso han llegado a ese estado. Me refiero a un estado casi negativo. Su fe ha sido destruida. Ellos creyeron alguna vez en algo, los personajes de *Pedro Páramo*, aunque siguen siendo creyentes, en realidad su fe está deshabitada. No tienen un asidero, una cosa donde aferrarse. [...] la fe fanática produce precisamente la anti-fe, la negación de la fe (en Sommers 1973: 106).

A la luz de las ideas expuestas, resulta difícil estar de acuerdo con Alzaga. Según este crítico,

la religión a la que tenemos acceso a través del texto de Juan Rulfo está significativamente limpia de superstición, entendiendo por ello prácticas o doctrinas aún no o ya no aceptadas por la iglesia institucional. Si nos atenemos a la Comala asentada en el tiempo, todo lo que se dice y se hace en ella está dentro de la más acendrada ortodoxia. La doctrina que sirve de trasfondo a las conversaciones

de los diferentes personajes es doctrina que parece estar tomada de cualquier libro de dogmática [...]. Y de las prácticas a las que se hace referencia podemos decir otro tanto: [...] quedan dentro del campo de la “sana doctrina cristiana”. [...] La religión que aparece en Comala es el catolicismo tal como se practicaba a principios del siglo XX en México y como se ha seguido practicando hasta los años sesenta en muchos lugares y hasta la actualidad en algunos (Alzaga 2010: 92).

Cuesta considerar con Alzaga como algo “sano” que, tal como ocurre en *Pedro Páramo*, los sacerdotes les nieguen a los fieles el perdón de los pecados, especialmente porque, de acuerdo con la doctrina cristiana, la única falta imperdonable corresponde a aquella que es contra el Espíritu Santo: “por tanto os digo: todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el espíritu no les será perdonada” (Mateo 12:31). Quien parece tener la razón al respecto es Thomas Lyon (2016), que explica que “la escatología de los personajes en *Pedro Páramo* no es lo que se propone a un fiel creyente en el catolicismo mexicano o en ninguna religión” (Lyon 2016: 108). Las creencias “adulteradas” que profesan los personajes los dejan expuestos a la tormentosa idea de que están condenados inexorablemente. Resulta evidente, por consiguiente, que la desesperanza que padecen devela críticamente la contradicción que supone que, por una parte, oficialmente, un gobierno declare que combatirá la “ignorancia” y el “fanatismo”; pero que, por otra, en la práctica, no luche por medio de la educación para erradicar el fanatismo en que se halla sumida una parte de la población, debido a que privilegia principalmente solo ciertos intereses económicos.

Así, acaso de un modo involuntario, *Pedro Páramo* logra enriquecer la problematización existente en torno al fanatismo, la ignorancia y el avance de la modernidad en México. En el siglo XIX, la postura anticlerical defendía apasionadamente la educación laica y liberal frente a la que impartía la Iglesia, que se decía que “deseaba mantener a la población sumida en la ignorancia y el fanatismo” y que era vista como un obstáculo para el progreso y la moder-

nización” (Pérez-Rayón 2004: 120); tras la Revolución, en 1914, el gobernador de Nuevo León denunciaba que la Iglesia Católica mexicana “siempre ha procurado evitar que se haga luz en los cerebros de los oprimidos y ha procurado remachar las cadenas de los que sufren” (en Palomera 1997: 234). Contra estas visiones, que ven en la Iglesia el único responsable de la “ignorancia” y el fanatismo”, la novela de Rulfo invita a pensar estos problemas también como consecuencia de la negligencia de los gobiernos engendrados por la Revolución que, en la práctica, hacían bien poco por combatirlos.

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo es contribuir al debate inconcluso que existe en torno al ámbito simbólico de Comala. De acuerdo con la lectura que desarrollamos, el pueblo en cuestión no remite simbólicamente al infierno, sino al purgatorio. No obstante, este adquiere un carácter evidentemente infernal, en función de la desesperanza (algo más bien propio de los condenados al bátratro) que padecen los comaltecos. Para defender esta interpretación, no solo nos apoyamos en *Pedro Páramo* y en el cuento “Luvina”, sino también en la conceptualización que existe sobre purgatorio. Según ella, esta región de ultratumba habría surgido a partir del infierno —recordemos que, durante buena parte de su historia, el purgatorio no fue sino una zona superior del bátratro— y con el paso de los siglos fue aproximándose cada vez más al cielo. Este acercamiento a lo celestial no operaría en *Pedro Páramo*, sino que por el contrario, el purgatorio que simbólicamente es Comala está más cerca del infierno. Con ello, la novela implicaría una contravención de las connotaciones religiosamente positivas que, en la pluma de tres importantes escritores mexicanos del siglo XX —Spota, Fuentes Macías y Pacheco—, adquirió la modernización capitalista que tenía lugar en México cuando *Pedro Páramo* vio la luz: contra la idea de que el país pronto se convertiría en el paraíso, de que era “casi el paraíso”, Comala está próximo al bátratro, está “en la mera boca del infierno”. La causa de la concomitancia de este pueblo con el infierno sería

la desesperanza, que padecen los comaltecos es consecuencia del abandono en que los tiene la Revolución mexicana hecha gobierno, que veló principalmente por los intereses agroindustriales, pero que, desde el punto de vista de Rulfo, hizo bien poco por rescatar a amplios sectores de la población de la ignorancia y del fanatismo.

Un aspecto de nuestra propuesta interpretativa que puede no terminar de convencer se relaciona con las siguientes preguntas: si lo infernal en Comala implica una contravención de las connotaciones religiosas positivas que envolvían la modernización capitalista del México de mediados del siglo XX, ¿por qué no construir un espacio que remita simbólicamente al infierno de un modo directo?, ¿por qué no seguir la estrategia retórico-discursiva que adoptaron Miguel Ángel Asturias en *El Señor Presidente*, José Donoso en *El lugar sin límites* y José Miguel Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*?, ¿por qué el rodeo que supone la infernalización del purgatorio? Quizá esto se deba a que a Rulfo el infierno le parecía demasiado drástico, a que consideraba demasiado insoportable la sevicia que dicha región de ultratumba implica: en general, no hay escapatoria del bátrato; por el contrario, el purgatorio implica la idea de salida y, por tanto, no está reñido con la esperanza. Se trata de una explicación plausible, puesto que lo problematizado por Rulfo en su novela es precisamente el fanatismo de ciertos sectores de la población, por culpa del cual se sienten inexorablemente condenados. Además, si lo que está en cuestión es la ilusa creencia de que es factible construir un paraíso terrenal, sería inconsecuente hacerlo mediante un infierno simbólico: como argumenta convincentemente Eagleton (2016), el antídoto contra el optimismo simplón no es el pesimismo, sino la esperanza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALZAGA, Ángel

2010 “«Ya de por sí la vida se lleva con trabajo». Reflexiones en torno a algunos componentes religiosos en la novela *Pedro Páramo*”. En *Tras los murmullos. Lecturas mexicanas y escandinavas* de Pedro Páramo. Copenhague: Museum Tusulanum Press.

BENEDETTI, Mario

1967 “Juan Rulfo y su purgatorio a ras de suelo”. En *Letras del continente mestizo*. Montevideo: Arca.

BROTHERSTON, Gordon

1997 “Provincia de almas muertas”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

BRUGNOLO, Stefano; y LUCHE, Laura

2010 “Los muertos que no mueren en *Pedro Páramo* y en *Cien años de soledad*”. *Taller de letras*. 46, 125-148.

BRUSHWOOD, John

1989 *Narrative Innovation and Political Change in Mexico*. Nueva York: Peter Lang.

BUCHENAU, Jürgen; y JOSEPH, Gilbert

2013 *Mexico's Once and Future Revolution. Social Upheaval and the Challenge of Rule since the Late Nineteenth Century*. Durham: Duke University Press.

BUXÓ, José Pascual

1997 “Juan Rulfo: los laberintos de la memoria”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

EAGLETON, Terry

2016 *Esperanza sin optimismo*. Buenos Aires: Taurus.

ESCALANTE, Evodio

1997 “Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitario.

FINOL, Jorge

2020 “Imaginario de la corporeidad: cuerpo, silencios y tiempos en *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo”. *Revista chilena de Literatura*. 101, 223-244.

FUENTES MACÍAS, Carlos

1978 “Radiografía de una época: 1953-1963”. En *Tiempo mexicano*. Ciudad de México: Editorial Joaquín Mortiz.

FUENTES MACÍAS, Carlos

1997 “Rulfo, el tiempo del mito”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

FUENTES SZICHMAN, Sylvia

1997 "Juan Rulfo. Inframundo". En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

GONZÁLEZ Boixo, José Carlos

1985 "El factor religioso en la obra de Juan Rulfo". *Cuadernos hispanoamericanos*. 421, 423, 165-177.

GONZÁLEZ Boixo, José Carlos

1997 "Lectura temática de la obra de Juan Rulfo". En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

GREAVES, Cecilia

2008 *Una visión de la educación en el México contemporáneo (1940 - 1964)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

HANSEN, Roger

1980 *The Politics of Mexican Development*. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press.

KLAHN, Norma

1997 "La ficción de Juan Rulfo: nuevas formas del decir". En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

LE GOFF, Jacques

1989 *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.

LYON, Thomas

2016 "Juan Rulfo o no hay salvación ni en la vida ni en la muerte". *Revista chilena de Literatura*. 39, 97-118.

MARTÍN, Marina

2001 "Espacio urbano y espacio 'Psíquico' en Juan Rulfo". *Revista hispánica moderna*. 54, 1, 126-139.

MONSIVÁIS, Carlos

1997 "Sí, tampoco los muertos retoñan, desgraciadamente". En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

NIBLO, Stephen

1999 *México in the 1940s. Modernity, Politics and Corruption*. Wilmington: SR Books.

ORTEGA, Julio

2010 *La imaginación crítica. Prácticas de innovación en la narrativa contemporánea*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

PALAIISI-ROBERT, Marie-Agnès

2009 “Las huellas prehispánicas en *Pedro Páramo*”. En *Ecos críticos de Rulfo. Actas de las jornadas del Cincuentenario de Pedro Páramo*. Ciudad de México: RILMA.

PALOMERA, Esteban

1997 *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586 – 1986*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana.

PACHECO, José Emilio

2019 *Las batallas en el desierto*. Ciudad de México: Era.

PÉREZ, Diego

2020 “La modernidad latinoamericana y sus abismos: la metáfora del infierno en *Cubagua* de Enrique Bernardo Núñez, *El Señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo”. Tesis Doctoral. Universidad de Chile.

PÉREZ-RAYÓN, Nora

2004 “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”. *Sociológica*. 19, 55, 113-152.

RIVERA, Cristina

2017 *Había mucha neblina o humo o no sé qué*. Santiago de Chile: Penguin Random House.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Hugo

1997 “Miradas sobre *Pedro Páramo* y la *Divina Commedia*”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

RUFFINELLI, Jorge

2009 “Prólogo”. En *Obras completas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

RULFO, Juan

1997 “Juan Rulfo examina su narrativa”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.

RULFO, Juan

2000 “Pedro Páramo, cacique”. *Letras libres*. 2, 24, 64-65.

- RULFO, Juan
2015 *Pedro Páramo*. Madrid: Cátedra.
- RULFO, Juan
2016 “Luvina”. En *El Llano en llamas*. Madrid: Cátedra.
- SABUGO, Amancio
1985 “Comala o una lectura en el infierno”. *Cuadernos hispanoamericanos*. 421-423, 417-432.
- SCHNAPP, Jeffrey
1998 “Introduction to Purgatorio”. En *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOUPE, F. X.
1893 *The Dogma of Purgatory*. Londres: Burns & Oats.
- SOMMERS, Joseph
1973 “Juan Rulfo”. *Hispanía*. 2, 4/5, 103-107.
- SPOTA, Luis
2018 *Casi el paraíso*. Ciudad de México: Planeta.
- STANTON, Anthony
1997 “Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*”. En *Toda la obra*. Santiago de Chile: Universitaria.
- VON WOBESER, Gisela
2015 *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Ciudad de México: UNAM.

Recepción: 14/03/2023

Aceptación: 19/06/2023