

## «LUVINA» Y LA TEORÍA POLÍTICA DE JUAN RULFO

PEDRO GARCÍA-CARO  
*University of Oregon*

*Para Carmen Arcas,  
que me llevó a Comala*

### RESUMEN:

Este ensayo traza las tensiones ideológicas que subyacen al relato «Luvina» de Juan Rulfo y que muestran el legado secularizante de la Revolución mexicana enfrentado a las ruinas del proyecto colonial hispano: la iglesia católica. Proveniente del ambiente cristero de Jalisco, Rulfo marcó distancias con el legado de destrucción de la cristiada y «Luvina» esboza su capacidad para escenificar el cinismo postrevolucionario de ambos bandos del conflicto: el maestro derrotado y los (des)creyentes abandonados.

### PALABRAS CLAVE:

Luvina, cristiada, cristeros, Revolución mexicana, Juan Rulfo, José Revueltas, Cristo Rey, educación, maestro, cinismo.

### ABSTRACT:

This essay traces the ideological tensions underlying the short story «Luvina» by Juan Rulfo, which portrays the secularizing legacy of the Mexican Revolution at loggerheads with the ruined landscape of the Hispanic colonial project symbolized by the Catholic church. Originally from a Cristero family in Jalisco, Rulfo denounced the legacy of destruction of the Cristero rebellion and the story «Luvina» demonstrates his ability to stage the resulting political cynicism on both sides of the war: the defeated teacher and the abandoned (dis)believers.

### KEYWORDS:

Luvina, cristiada, Cristero rebellion, Mexican Revolution, Juan Rulfo, José Revueltas, Christ King, education, teacher, cynicism.

En la tarde del quince de febrero de 1969, en medio de una concurrida calle metropolitana, Juan Rulfo afirmaba con la honda y discreta ironía que le caracterizaba que México poseía «dos industrias pesadas: la fábrica de desiertos y la de niños». (Meyer, 56). Esta enigmática despedida al final de una larga entrevista con el historiador Jean Meyer muestra bien la constante visión crítica que acompañó a Rulfo durante gran parte de su vida creativa: México no se figura como el espacio nacional de las celebraciones y el orgullo patrio sino como el objeto de la broma sagaz,

del albur espontáneo cotidiano. Las devastaciones del primer tercio del siglo XX, primero con la convulsa Revolución mexicana entre 1910 y 1917 e inmediatamente después con las beligerancias regionales englobadas bajo la «cristiada» a finales de la década posterior (1926-1929), constituyen el violento marco en el que Rulfo había vivido su propia infancia. Nacido tan sólo tres meses después de la aprobación de la Constitución revolucionaria de febrero de 1917, Rulfo sufrió en carne propia esa «fábrica pesada» de niños y desiertos sobre la que bromeaba de manera mordaz medio siglo más tarde. La muerte violenta de su padre en 1923 en el contexto de la impunidad rural del Jalisco postrevolucionario (Barrientos del Monte, 12-13), y posteriormente la de su madre en 1927 (16) dejó a Rulfo y sus hermanos huérfanos en pleno conflicto cristero.

No es arriesgado afirmar que la tensión entre estas dos «fábricas» de despoblación y de sobrepoblación anima la trama de la novela de Rulfo, *Pedro Páramo* (1955) y constituye el centro temático del relato «Luvina» en *El llano en llamas* (1953). En *Pedro Páramo* Juan Preciado, el hijo en busca de un padre por el pedregal desierto de Comala, comienza el relato aludiendo al juramento frente al lecho de muerte de su madre, donde Preciado promete encaminarse a cobrar las viejas deudas del padre. En ese viaje Juan Preciado encuentra una sociedad descompuesta y fantasmal por la que han pasado los caballos revolucionarios y contra-revolucionarios devastando el paisaje rural. El recuerdo del periodo revolucionario y la posterior guerra regional cristera se entremezclan en las figuras enfrentadas de Miguel Páramo, Pedro Páramo y el padre Rentería, símbolos de los movimientos políticos y bélicos del primer tercio del siglo. Incapaz de perdonar al revolucionario Miguel Páramo, pero al mismo tiempo dependiente de la financiación del cacique Pedro Páramo, el padre Rentería representa una iglesia hipócrita y derrumbada resuelta a mantener su monopolio sobre la ética pública del periodo postcolonial. Ante la emergencia del estado secular republicano post-revolucionario, el padre Rentería enarbola el estandarte cristero, la bandera de Cristo Rey.

La declaración de Cristo como «rey inmortal de la nación mexicana», el 11 de enero de 1923 con la consagración del monte de El Cubilete, constituye una afrenta directa en el contexto de un México postcolonial y republicano renovado tras la reciente Revolución (Bailey, 33). Así lo entendieron sucesivos gobiernos durante toda la década y en particular la administración de Plutarco Elías Calles, bajo cuyo gobierno se articularon de manera estricta las políticas secularizantes y se produjo el levantamiento cristero.<sup>1</sup> A lo largo de los años veinte la simbólica escultura del

<sup>1</sup> En junio de 1926 la iglesia mexicana reacciona ante las medidas secularizantes del gobierno de Calles, en particular el «registro obligatorio» de los sacerdotes en Gobernación (Meyer, *La guerra de los cristeros*, 19).

Cristo Rey se elevó en la cima de El Cubilete, en el estado de Guanajuato, desafiando las crecientes regulaciones laicas y secularizantes de sucesivos gobiernos revolucionarios. Para finales de la década, el 30 de octubre de 1928, el gobierno federal mandó dinamitar la efigie en plena guerra contra los cristeros. La estatua moderna data de la década de los años cuarenta, reconstruida con apoyo del gobierno de Ávila Camacho. Esta historia acerca de las luchas por el espacio simbólico del monumento tiene un paralelo temporal directo con el devenir de la efigie del Cristo de Monteaugudo en Murcia, promovido durante la última década de la monarquía alfonsina, derruido la siguiente década durante el periodo republicano, para ser elevado de nuevo durante el ensangrentado régimen nacionalcatólico de Franco. Los avatares religiosos y políticos de la antigua metrópolis ibera y de la Nueva España independiente se muestran tercios en sus recios paralelismos.

El concepto del cristo monarca es antiguo y se puede hallar en la irónica sentencia romana «INRI» sobre el ajusticiado, sin embargo, la reclamación del concepto de la monarquía perpetua y su correlato, la iglesia como estado vertebrador del país en competencia con el estado secular, es una acción claramente política en el contexto de lucha por la hegemonía educativa, organizativa y social en el estado postcolonial mexicano. El cura Rentería defiende pues la monarquía simbólica postcolonial del modelo conservador católico panhispano, una teocracia local para la que el estado no puede emerger como exterior o separado del estamento religioso. Sacerdote alzado contra el estado secular modernizante, Rentería es un cura trabucaire al estilo de los sacerdotes carlistas peninsulares que habían combatido a punta de pistola y de excomuniones el liberalismo secularizante a lo largo del siglo XIX. Los paralelismos entre carlistas y cristeros nos permiten visualizar las continuidades postcoloniales entre México y España, reforzadas con el apoyo militar a la República durante la guerra civil por parte del gobierno de Cárdenas, y la acogida posterior del gobierno republicano en el exilio y de decenas de miles de republicanos. Al mismo tiempo, estas sinergias nos invitan a reflexionar sobre la materialidad postcolonial, panhispanica, la vertebración regional y rural de las estructuras socio-políticas que subyacen a la oposición armada de la iglesia católica al modelo socio-económico de la Revolución y a sus frágiles reformas agrícolas y educativas. El debate de los historiadores sociopolíticos acerca de la influencia de las estructuras caciquiles en el movimiento cristero aún no parece resuelto (Butler, 94), pero es claro para los críticos y los historiadores culturales, que en el centro de las representaciones de la cristiada se halla una sociedad apegada a sus estructuras jerárquicas de propiedad, de autoridad moral y espiritual, y de organización territorial feudal.

*Pedro Páramo* ofrece una vuelta de tuerca estética a la quiebra de este orden social rural. La constatación de que los «murmillos» sobre los que está constituida

la historia, son voces y susurros de fantasmas alude a la quiebra del orden espiritual: la posibilidad de salvación ha quedado anulada o al menos suspendida. Como ha estudiado Bong-Seo Yoon, pese a partir de un contexto profundamente cristero, Rulfo mantenía una actitud crítica y equidistante ante ambos espacios políticos habiendo llegado a la conclusión en una entrevista que «tanto saqueaban los federales como los cristeros» (Yoon, 217). Infierno o purgatorio en la tierra, la estética fantasmagórica con la que Comala emerge a lo largo de la novela presupone la creencia en el alma y un más allá de la muerte, de manera que como trasfondo de esa actitud crítica encontramos la base de una ideología metafísica alterada por los conflictos revolucionarios.

Es obvia la conexión genética entre «Luvina» y *Pedro Páramo*. Como Comala, Luvina es un pueblo en apariencia abandonado, despoblado por esa costumbre industrial de crear desiertos en el territorio, y al mismo tiempo poblado por seres desconfiados, atemorizados y cínicos. En el centro de los recuerdos de juventud, un maestro evoca su llegada a la inhóspita plaza del pueblo con su esposa y tres hijos, donde se pregunta «¿en qué país estamos?». «¿Qué país es este?» repite poco después entre las ruinas de la iglesia. Luvina escenifica un México postrevolucionario fantasmagórico en el que la comunidad ha desaparecido de la médula espacial del pueblo – el zócalo o plaza central – y en el que la iglesia ha sido desacralizada y convertida en un «jacalón» vacío donde no hay «nadie a quien rezarle» (Rulfo, 120). Sin embargo, la ambigüedad sostenida en *Pedro Páramo* que termina confirmándose en existencia fantasmal, es aún más cercana al suspense gótico en «Luvina». En la iglesia abandonada en que se instala la familia del maestro a pasar la noche en aquel pueblo desierto, entre el «aletear de murciélagos en la oscuridad» y tras el silencio de los niños que lloraban «porque no les dejaba dormir el miedo» (121), emergen de repente las mujeres de Luvina «con su cántaro al hombro, con el rebozo colgado de su cabeza y sus figuras negras sobre el negro fondo de la noche». (122) La presencia de estas mujeres misteriosas en busca de agua en la madrugada nos retrotrae literariamente al cuento (anti)cristero por excelencia que precede a la obra de Rulfo: «Dios en la tierra» de José Revueltas, publicado en 1944. El pueblo desértico de Luvina adquiere otra dimensión al releer el paisaje árido en que se desenvuelve la historia de Revueltas: «La población estaba cerrada con odio y con piedras [...] era el odio de Dios» (Revueltas, 41). El agua como elemento central de la lucha por la vida es el arma – al enemigo ni agua – con la que los cristeros resisten al ejército federal en el relato de Revueltas. Los cristeros de Revueltas aparecen como una masa enfurecida, como una extensión del mismo dios terrible que castiga la tierra con su odio infinito: «una masa que de lejos parecía blanca, estaba ahí compacta, de cerca brutal, porfiada

como una maldición. “¡Cristo Rey!” Era otra vez Dios, cuyos brazos apretaban la tierra como dos tenazas de cólera». (46)

En el centro de esa masa de adoradores del rey crucificado, el representante de la educación laica, del estado secular: el maestro perseguido y torturado al que empujan y obligan a gritar su consigna de monarquía sin fin antes de proceder a sacrificarlo por empalamiento. Su traición, haber dado agua a los soldados revolucionarios. El cuento termina con la imagen grotesca del hombre ensartado que «parecía un espan-tapájaros sobre su estaca» (47). Usando este eco visual agudo de la crucifixión y del martirio, Revueltas consigue relativizar y burlar el objeto sagrado de la adoración y proponer su humanidad radical frente a la abstracción asesina del ideal metafísico: «agitándose como si lo moviera el viento, el viento que ya corría, llevando la voz profunda, ciclópea, de Dios, que había pasado por la tierra» (47).

Si la alusión al agua que las mujeres de Luvina acarrean a escondidas es un índice político además de un eco literario, el viento que Luvina padece constantemente hay que leerlo también con este subtexto de Revueltas: «Ya mirará usted ese viento que sopla sobre Luvina» (117) dice el maestro a un visitante que se dirige a Luvina en la conversación que hace de marco narrativo al relato de un pasado de desafíos y fracasos. El maestro no vive ya en Luvina y recuerda desde una decadente cantina y en un creciente estado de embriaguez sus primeras experiencias del pueblo. Un viento personificado «como si tuviera uñas», constante, «sin descanso», ofrece el preámbulo a su descripción de un pueblo azotado siempre: «Es pardo. Dicen que porque arrastra arena de volcán; pero lo cierto es que es un aire negro. Ya lo verá usted. Se planta en Luvina prendiéndose de las cosas como si las mordiera» (117). Si el maestro de Revueltas ha cometido el trágico pecado de la compasión humana (también cristiana) al dar agua al sediento, el maestro de Rulfo ha sido vencido por la pasividad y el aburrimiento hostil de un pueblo que no cree en la educación que da el gobierno sino en la supersticiosa religión que todo lo explica con simpleza. El viento, para ellos «dura lo que debe de durar. Es el mandato de Dios» (124).

La alternativa revolucionaria, la escuela secular pública representada por el joven maestro que llegan con nuevas ideas («usted sabe que a todos nosotros nos infunden ideas» (124) no acaba de establecerse ante la hostilidad de aquellos campesinos cínicos, vencidos, escépticos y reacios a aceptar la legitimidad del gobierno revolucionario, y la veracidad de sus relatos. De entre lo poco que sabemos de sus creencias e identidades que los postrados y empobrecidos habitantes de Luvina muestran, destaca la abierta oposición hacia el gobierno: «de lo que no sabemos nada es de la madre del Gobierno» (123) le dicen al maestro recién llegado. La imagen de un gobierno desmadrado, descastado y sin moral ni origen reconocible es una severa crítica a las reformas revolucionarias que ambicionaron transformar profundamente

el espacio postcolonial rural mexicano. Ante la respuesta patriótica, obligatoria, del maestro, los cristeros vencidos ofrecen humor crítico, la risa: «Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron» (123). El maestro recuerda aquella escena como la «única vez que he visto reír a la gente de Luvina», y en el centro de la hilaridad repentina de los habitantes de Luvina, el albur, la ironía circular y devastadora, el chiste cínico: «me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre» (123). La ausencia de una patria evacuada, vaciada, sirve para criticar al mismo tiempo la temporal autoridad del gobierno doblemente bastardizado – sin madre ni patria – y evocar de manera indirecta el posible retorno del rey perpetuo en la particular cosmovisión del espectro ideológico cristero.

En «Luvina», Rulfo nos ofrece pues un marco temprano para analizar la crisis de la instauración de un concepto de patria consensual en el México post-revolucionario. Ese único momento de humor de los habitantes de Luvina es también el momento de rechazo de la relación de paternidad o maternidad, de la identificación entre la patria y el gobierno. Si el gobierno «no tiene madre», su profunda y doble bastardía se debe a que no es producto ni expresión de la patria: la ecuación entre gobierno, estado, y nación se volatiliza con una doble actitud de rebeldía, por un lado, el descrédito, la risa, por otro la anomia, la pasividad civil y política. La disyunción entre estado y nación, que lo es también entre el discurso estatal sobre la identidad nacional mexicana y la emergente sociedad civil, no ha hecho más que incrementarse a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Si el nostálgico escritor (post)cristero desenfundaba su pluma para vengarse de la desestabilización del mundo rural que había marcado su vida, numerosos escritores mexicanos posteriores han ahondado en esa grieta abierta entre la ausente o espectral patria del gobierno y la patria de la calle, entre la patria oficial y la nación cotidiana, lo que Fuentes denominó en *Valiente Mundo Nuevo* la nación legal y la nación real.

Al evocar años más tarde esa situación frente al nuevo maestro recién llegado, «me parece recordar el principio», recuerda también cómo el cinismo de los habitantes de Luvina, ese «lugar donde habita la tristeza» (118) pudo con él, cómo llegó «con [sus] ilusiones cabales y volví viejo y acabado» (119). Ahíto de alcohol, tirado sobre una mesa llena de comején, podrida, el final del maestro es un cinismo trágico que no le permite la estatura heroica del empalado de Revueltas, sino una derrota cotidiana y un fracaso antiheroico – borracho, gritando y espantando a los niños callejeros, abandonados – que desdice sus ilusiones y arrasa los ideales educativos revolucionarios.

## Bibliografía

Bailey, David C., *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the church-state conflict in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1974.

Barrientos del Monte, Fernando, *Juan Rulfo: el regreso al paraíso*. Guadalajara: Universidad Universitaria de Guadalajara, 2007.

Butler, Matthew, «God's Caciques: *Caciquismo* and the *Cristero* Revolt in Coahuila», *Caciquismo in twentieth-century Mexico*, Eds., Alan Knight and W. G. Pansters, London, Institute for the Study of the Americas, 2005, págs. 94-112.

Meyer, Jean, «Juan Rulfo habla de la cristiada», *Letras libres*, Mayo 2004, págs. 54-56.

---. *La guerra de los cristeros*, México, Siglo Veintiuno Ed., 1999.

Revueltas, José, «Dios en la tierra», *Lo fugitivo permanece*, Ed. Carlos Monsiváis, 1ª ed., México D.F., Cal y Arena, 1989, págs. 41-47.

Rulfo, Juan. *El llano en llamas*. Ed. Carlos Blanco Aguinaga, 13ª ed., Madrid, Cátedra, 2001.

Yoon, Bong-Seo, «Revolución mexicana y guerra cristera en la obra de Juan Rulfo», *Revista Iberoamericana*, 13, 2002, págs.199-225.