



Connnotas. Revista de crítica y teoría  
literarias  
ISSN: 1870-6630  
connnotas@unison.mx  
Universidad de Sonora  
México

NAVARRO GÁLVEZ, JESÚS ABAD; AVECHUCO CABRERA, DANIEL  
Filosofía natural y mito en “Nos han dado la tierra” y “¡Diles que no me maten!”, de Juan  
Rulfo  
Connnotas. Revista de crítica y teoría literarias, núm. 10, 2008, pp. 135-149  
Universidad de Sonora

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=672671031007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

## Filosofía natural y mito en “Nos han dado la tierra” y “¡Diles que no me maten!”, de Juan Rulfo

JESÚS ABAD NAVARRO GÁLVEZ\*

DANIEL AVECHUCO CABRERA\*

### *Resumen:*

Al margen de la evidente relación conflictiva entre los personajes de *El Llano en llamas* y la naturaleza, es posible advertir otro tipo de vínculo, el cual, lejos de fundamentarse en la hostilidad, se configura como el último reducto donde el hombre ha de refugiarse para soportar, en la medida de lo posible, la precariedad de los demás componentes del mundo. A este vínculo le subyace un horizonte ético-epistemológico particular que Gilbert Durand, antropólogo y filósofo francés, ha denominado “hombre tradicional”. Tanto en “¡Diles que no me maten!” como en “Nos han dado la tierra”, el tipo de relación que el campesino rulfiano establece con la naturaleza permite, por un lado, dar relativa solución a un marco de contradicciones alusivas al concepto de justicia y, por otro, contribuye a esbozar una explicación de las diferencias históricas entre hombres que habitan el mismo espacio pero que lo experimentan de modos opuestos.

### *Palabras clave:*

Hombre tradicional, naturaleza, mito, racionalismo, Rulfo, Gilbert Durand.

\* Ambos, Universidad de Sonora.

El antropólogo Gilbert Durand dice que, al menos en la cultura occidental, el hombre, fundamentalmente, se ha relacionado con el mundo de dos formas distintas. Por un lado, está aquel ser que experimenta *el* mundo, y por el otro, aquel que experimenta *con* el mundo. A éste se le ha denominado hombre moderno, civilizado, racional, filosófico, entre muchos otros calificativos, y es el que hoy por hoy domina los discursos oficiales. Al primero se le ha llamado hombre tradicional.

Si bien la filosofía del hombre tradicional ha perdido legitimidad debido a una multitud de motivos que van desde la coronación y predominio del pensamiento lógico hasta la concepción de una forma de ver el mundo monolítica, es innegable que, en tanto que es parte constitutiva de todo ser humano, sigue teniendo vigencia, y aprovecha cualquier intersticio del discurso dominante para manifestarse. En este sentido, por más que la historia de las ideas tienda a encumbrar las potencialidades del hombre de ciencia y a colocarlo en la vanguardia de lo que se considera la línea del progreso de la humanidad, se ha documentado con suficiente constancia y convicción que la filosofía del pensar tradicional no obedece a esquemas historicistas. De este modo, las teorías evolucionistas, que mucho van en detrimento de cosmovisiones alternas, no han podido eliminar esa propiedad del hombre que, por encima de milenios de ‘civilización’, se mantiene: a saber, su relación con la naturaleza en tanto es concebida como la experiencia con las causas últimas entre el ser humano y el entorno que le rodea.

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 en tanto que se relacionan entre sí: la flora, la fauna, el ambiente, las piedras, los astros. Al respecto dice Sanguinetti: “La aspiración de lo múltiple a su unificación es también una aspiración a la totalidad, en la que ninguna de las partes queda aislada, menoscabando la integridad y la perfección del todo” (164). Esta inte-

gración del ser con el mundo, descalificada por la pedagogía “segregadora” de la lógica, da fundamento, por ejemplo, al pensamiento religioso pagano, el cual, en vez de reducir su operación a ideas monistas como de un único Dios, una sola materia, un Centro, apela a la totalidad de los cuerpos que componen el universo, desde un grano de arena hasta el mismo sol, en los cuales percibe espiritualidad. Así pues, 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”.

De esta manera integral de relacionarse con el universo se deriva entonces su manera de conocerlo. Mientras que el hombre racionalista procura descomponer y dividir el mundo en diversos objetos para su estudio, el hombre tradicional concibe el conocimiento como uno solo, y a la naturaleza como un único gran fenómeno, cuyos componentes, todos ellos, están conectados unos con otros. De modo que las categorías necesarias para aprehender su realidad no son elaboradas estrictamente desde la abstracción que discrimina, clasifica y organiza las cosas separadas de la subjetividad. El hombre tradicional, dicho en otras palabras, se expone a la totalidad del mundo, busca el conocimiento a la intemperie siempre en relación a su subjetividad. La búsqueda de este conocimiento se logra no sólo a través de procesos mentales, de racionalización, sino también mediante experiencias sensitivas más allá de las visuales. Experimenta de manera integral la naturaleza a la cual huele, siente y escucha.

La cosmovisión del hombre tradicional no establece relación alguna de dependencia entre el tiempo y la idea de progreso; por consecuencia, su forma de concebir a aquél adquiere ciertas particularidades. Por un lado, se rechaza la idea hegeliana de que el tiempo es uno solo y que los acontecimientos que lo conforman son irrepetibles. El idealismo matemático que busca contabilizar el comportamiento natural del entorno no es para el hombre tradicional un proceso que explique sus inquietudes. Para él, por el contrario, no hay un único y gran tiempo irrepetible, sino muchos tiempos, tiempos “locales”, como los llama Durand. En otras palabras se

diría que cada quien vive su tiempo desde la interioridad, que funciona más en virtud de las emociones que de la ajena caminata de los segundos. El cronometraje, pues, no es otra cosa que la conceptualización de la experiencia directa ante la temporalidad. Los medidores del tiempo categorizados como días, meses y años, sólo cumplen, en este sentido, una función organizativa, nunca experiencial.

De esta manera, la filosofía natural del hombre tradicional entra en fuerte conflicto con la monopolizante filosofía científica que ha dominado en Occidente y que siempre ha buscado deslegitimar las concepciones del mundo de aquél. Así pues, el incesante intento de dominar la naturaleza por parte de Occidente significa para el hombre tradicional la desfiguración del verdadero rol del hombre en el universo, esto es, el ser parte de él, y no pretender explicarlo desde afuera, sin vivirlo desde dentro.

Estas ideas sobre el hombre tradicional conforman los fundamentos filosóficos de muchos de los personajes de los cuentos de Juan Rulfo. En “Nos han dado la tierra”, cuatro hombres caminan de regreso a su pueblo sobre un enorme trozo de tierra árida, mientras cavilan sobre el llano y su utilidad. En términos generales, la acción es mínima, pero a través de breves analepsis el lector se entera de ciertas situaciones que, de alguna manera, han determinado el estado de ánimo actual de los personajes. Los campesinos se han entrevistado con un delegado, el mismo que les entregó ese “duro pellejo de vaca” por el que ahora caminan, del cual, según dice el narrador, no se levantarán ni los zopilotes. El delegado, como representante del gobierno, establece una relación de poder con los campesinos, representantes a su vez del pueblo. En este sentido, el conflicto central del cuento se circunscribe sin mayor inconveniente en un marco de lucha política, y si consideramos las significativas alusiones a las carabinas y los caballos –“Antes andábamos a caballo y traíamos terciada una carabina. Ahora no traemos ni siquiera la carabina” (38)–, podemos concluir que esta lucha política es la de la posrevolución; específicamente la Reforma agraria.

Al igual que otros cuentos de *El Llano en llamas*, “Nos han dado la tierra” plantea el problema de la falta de comunicación. En el caso concreto del relato que nos ocupa, tal incomunicación es pro-

ducto de la distancia que media entre las necesidades del pueblo, una tierra para sembrar, y los intereses del gobierno, no ceder tierras útiles. Desde esta perspectiva, los campesinos encarnan el agente explotado: los de abajo sólo disponen de la libertad que los de arriba ofrecen. Esta lectura, me parece, constituye el nivel superficial de la propuesta de “Nos han dado la tierra”, ya que, como bien señala Francoise Perus, es dudoso que Rulfo se dedique “al descubrimiento de lo que la tradición realista no se había cansado de denunciar, a saber, la miseria campesina y la colusión de las autoridades agrarias con los terratenientes” (577). Existen ciertos elementos del texto que, sin entrar en contradicción con la, digamos, lectura histórica del cuento, ofrecen una interpretación más profunda al apelar a aspectos menos literales.

En otros textos de *El Llano en llamas*, la falta de comunicación es principalmente el resultado de una negación del diálogo. En “La herencia de Matilde Arcángel”, entre Euremio grande y Euremio chico hay atravesado un duro resentimiento que sella los labios e impide el flujo de la palabra. En “La Cuesta de las Comadres” y “¡Diles que no me maten！”, según vemos en sus respectivas escenas finales, el diálogo sólo es posible después de la muerte. En “Macario”, el estado mental –calificado desde la racionalidad– del protagonista menoscaba la legitimidad de su palabra, y entonces Macario opta mejor por hablar con las ranas. No existe, repetimos, el diálogo; se niega por rencor, por pereza, por egoísmo, por falta de vida.

En cambio, en “Nos han dado la tierra”, la falta de comunicación no es el efecto de la ausencia de diálogo, que sí lo hay, sino de la articulación discursiva de dos registros culturales opuestos. La incomunicación, dicho en otras palabras, más que obedecer a simples intereses particulares, es producto del enfrentamiento de dos formas de ver el mundo esencialmente complementarias pero históricamente irreductibles. Por un lado está la cosmovisión de los campesinos, cuyos principales fundamentos están ilustrados en la simplicidad de sus anhelos: sólo buscan tierra fértil. Por el otro, está el marco epistemológico del delegado, quien, detrás de un escritorio, plantea un procedimiento complejo para un proceso que debe-

ría ser muy simple. Ambas posturas quedan muy bien expresadas en el siguiente extracto del relato:

—Pero, señor delegado, la tierra está deslavada, dura. No creamos que el arado se entierre en esa como cantera que es la tierra del Llano. Habría que hacer agujeros con el azadón para sembrar la semilla y ni aun así es positivo que nazca nada; ni maíz ni nada nacerá.

—Eso manifiéstelo por escrito.<sup>1</sup> Y ahora váyanse. Es al latifundio al que tienen que atacar, no al Gobierno que les da la tierra.

—Espérenos usted, señor delegado. Nosotros no hemos dicho nada contra el Centro. Todo es contra el Llano... No se puede contra lo que no se puede. Eso es lo que hemos dicho... Espérenos usted para explicarle. Mire, vamos a comenzar por donde íbamos...

Pero él no nos quiso oír. (Rulfo 40)

En esta cita se puede notar cómo, aunque ambos dialogantes estén aludiendo a un mismo referente, utilizan diferentes registros.<sup>2</sup> Y a estos diferentes registros, a fin de cuentas, les subyace una cosmovisión que es irreconciliable con la otra. Si para el delegado, para el gobierno, las tierras pueden medirse y clasificarse con nom-

<sup>1</sup> Para Francoise Perus, la dicotomía oralidad/escritura constituye un grado más en la profunda oposición entre la cosmovisión de los campesinos y la del delegado: “en los relatos de Rulfo, la ‘oralidad’ no se reduce a una mera cuestión de estilo, de ritmo o de entonación [...]. En él, la asunción de la ‘oralidad’ ataña a la configuración misma del objeto de la representación artística y al valor ético-cognoscitivo de ésta, y como tal, redefine también sus propias relaciones con la tradición letrada hasta entonces existente” (578).

<sup>2</sup> Thomas Lyon hace una lectura muy interesante sobre los diferentes registros inmiscuidos en el diálogo que citamos: “La sede del gobierno (del latín *sedere*, estar fijo en un lugar) no se mueve por nada ni nadie; el hombre de pie (del latín *stare*, estar de pie) tiene que ceder el paso, hacer la voluntad del gobierno, caminar de un lugar a otro” (307). Como puede constatarse, Lyon enfoca las diferencias al carácter sedentario del gobierno en contra del carácter nómada de los campesinos del cuento.

bres que explican razonalmente la naturaleza del llano, para los cuatro caminantes, en cambio, en tanto hombres tradicionales, hacen caso omiso de esas formalidades porque su experiencia con el mundo es producto de una relación directa, inmediata y concreta. Ellos han caminado sobre la tierra, la han oido y percibido en su justa medida. Para ellos no tiene medida, pues el Llano es un “camino sin orillas.” El hombre tradicional se siente parte de la naturaleza, y para conocerla hace uso de todos sus sentidos; desde esta perspectiva, cobran particular sentido las siguientes descripciones:

Conforme bajamos, la tierra se hace buena. Sube el polvo desde nosotros como si fuera un atajo de mulas lo que bajara por allí; pero nos gusta llenarnos de polvo. Nos gusta [...] Nos sentimos muy a gusto envueltos en aquella cosa que brinca sobre nosotros y sabe a tierra.

Por encima del río, sobre las copas verdes de las casuarinas, vuelan parvadas de chachalacas verdes. Eso también es lo que nos gusta. (Rulfo 41)

Sobre esta parte del cuento, escribe Jaime Concha: “Es la tierra de la vida y el polvo de la muerte lo que entrevemos en el misterio gozoso de la barranca” (208). Por su parte, opina María Luisa Ortega: “el polvo aparece [...] como signo de esperanza y como síntesis de todo lo que la tierra representa para el campesino” (48). En ambos señalamientos encontramos una tierra que adquiere valor trascendente; no sólo representa una zona de siembra, lo que le daría un carácter meramente racional a la relación entre el ser y la naturaleza, sino que además la tierra se vuelve uno con el hombre, encarna la vida, simboliza el origen. El gusto por la adhesión de la tierra a la piel, en sentido experiencial, constituye ni más ni menos que el sustrato más primordial del hombre tradicional, del *anthropocosmos*, como lo denomina Durand. Resulta congruente esta lectura del cuento porque desde las primeras líneas tiene especial relevancia el uso particular de los sentidos: los campesinos se comunican mediante el viento, huelen a la gente, miden las distancias a través de los ladridos de los perros.

Una parte de la crítica ha visto en *El Llano en llamas* la representación de los conflictos sociopolíticos que se suscitaron durante los años posteriores a la revolución mexicana: “es a través de esa realidad descarnada, tal como la siente Rulfo, el modo como llega a crear una literatura vinculada con la realidad concreta. Por eso puede decirse que hay en la obra de Rulfo una denuncia del momento histórico concreto de la revolución en México” (González 41). Ana María López es más arriesgada cuando apunta que los personajes de *El Llano en llamas* “manifiestan sus sentimientos en monólogos interiores, cuya técnica, muy acusada en Juan Rulfo, es aprovechada por el autor para intercalar escenas de la problemática político-social que existe en Méjico (sic), dándonos así una visión del problema del trabajo brutal del campesino pobre” (173). Por su lado, Gabriela Mora niega cualquier noción de “ahistoricidad” y “subjetivismo” en la obra cuentística de Juan Rulfo, ya que –arguye– nunca deja de haber un telón de fondo histórico muy concreto: la revolución mexicana (124).

No puede negarse que, en efecto, “Nos han dado la tierra” construye un mundo ficcional que tiene como referente concreto la Reforma agraria. Incluso puede decirse que el motor de su argumento se relaciona directamente con la problemática de la repartición de las tierras. No obstante, creemos que la intención de Juan Rulfo es tomar como “pretexto” una realidad extratextual para desarrollar el drama del hombre en todos sus tiempos, en todos sus espacios. De manera que estoy más de acuerdo con González Alonso cuando dice que “la historia tiene cabida dentro [de la narrativa de Rulfo] como factor decisivo de la anécdota a narrar pero no como entelequia absoluta a la que ha de subordinarse la acción narrativa” (55). Entendida así la narrativa de Rulfo, no cabe duda de que la ruptura de la comunicación que observamos en “Nos han dado la tierra” va más allá de la problemática sociopolítica que suscitó la Reforma agraria: revela dos formas de ver el mundo por mucho tiempo opuestas, el pensamiento mítico y el pensamiento racional, que, acaso por mera casualidad, en el caso específico de México se ilustra en el transcurso de su Historia.

Por su parte, en “¡Diles que no me maten!”, el protagonista, Juvencio Nava, asesina a su compadre, Don Lupe Terreros. Casi cuarenta años después, el hijo de éste último, convertido en coronel, espera y encuentra al asesino de su padre y lo manda fusilar. De principio, el cuento trata sobre la venganza como una modalidad particular del sistema judicial en tanto que el vengador, debido a su cargo de autoridad institucional, opera desde un ámbito legal. En ese sentido, Juvencio Nava se revela como un criminal que, a fin de cuentas, cumple su condena. No obstante, la composición del relato arroja luz sobre algunos aspectos que, de alguna manera, ponen en perspectiva el acto ‘criminal’ del protagonista del relato y lo inserta en un marco si no de justificación, al menos sí de explicación. La lectura que aquí se propone tiene como objetivo desmontar puntos de vista éticos que sólo toman como marco de referencia la cosmovisión racional y occidental que el cuento construye. Se busca un marco, más bien, que integre el carácter mítico y racional del hombre tradicional y que, en virtud de esta integración, se relativicen juicios como el de Ana María López, quien dice que Juvencio Nava es un “espectacular modelo de inhumanidad, venganza y crimen” (182).

Este marco, en primer lugar, comienza a configurarse a partir del contexto en que ocurre el asesinato de Don Lupe Terreros: la sequía. Ésta, como desastre natural, es una circunstancia extrema que posiciona a los personajes de “¡Diles que no me maten!” en una situación coyuntural, la cual redimensiona el comportamiento de los personajes principales. Esta situación perfila los acontecimientos de modo que Juvencio Nava y Don Lupe Terreros manifiestan sus cosmovisiones antagónicas.

El cuento, sin mayores detalles, configura a Don Lupe Terreros como un terrateniente. Desde una mirada sociológica, este personaje establece con Juvencio Nava una relación de autoridad en tanto que aquél es dueño de las tierras. De esta manera, su estratificación social contribuye al modo en que se vincula con el mundo, pues siendo terrateniente, la concepción que Don Lupe tiene de las tierras es la de la propiedad privada, es decir, una concepción de la tierra como un objeto o cosa que hay que dominar o manipular.

Además, cuenta con su *propia* agua, su *propio* pasto. En este sentido, para él los elementos de la naturaleza no sólo significan posesión, también constituye un objeto medible y administrable a conveniencia. La puesta en movimiento de esta cosmovisión suscita el conflicto entre Don Lupe y Juvencio Nava, pues para aquél, éste viola los principios de la propiedad privada.

Por su parte, Juvencio Nava, en la situación coyuntural de sequía, al no contar con las pertenencias propicias para la sobrevivencia de su ganado, abre un agujero en la cerca de las tierras de Don Lupe para que sus animales pasten. Sin embargo, a pesar de las condiciones extremas de sequía y de que los personajes antes mencionados tengan una relación de compadrazgo, la idea de necesidad de la comunidad frente a los beneficios de propiedad privada produce el conflicto entre Don Lupe Terreros y Juvencio Nava: “—Mira, Juvencio, otro animal más que metas al potrero y te lo mato”. Y como Juvencio Nava sigue violando la propiedad privada, Don Lupe cumple la amenaza y le mata una vaca. Esto desencadenó que Juvencio Nava matara a su compadre.

Desde esta perspectiva, la conducta del protagonista pareciera obedecer a la de un criminal común que, motivado por una situación hostil, decide reaccionar en una primera instancia por instinto en busca de equilibrio, un cierto orden sin saber de qué tipo. En el ámbito de lo jurídico, la muerte de Don Lupe Terreros sería condenada y dictaminada como delito penal. De hecho, en la conciencia de Juvencio Nava está presente la idea de que la muerte de su compadre exige cumplir una pena, que él arguye haber cumplido a su modo. Sin embargo, el texto ofrece una serie de elementos que permiten dilucidar la cosmovisión del protagonista, la cual da coherencia a su comportamiento y aleja un tanto la idea de que la muerte de don Lupe sea estrictamente un delito; o por lo menos explica una forma legítima de actuar y ser en el mundo que hace repensar lo que se entiende en ciertos contextos por justicia.

La forma de vivir la situación de sequía por parte de Juvencio Nava es distinta a la de su compadre. Desde la óptica de aquél, el desastre natural exigiría una respuesta solidariamente humana que lo contrarrestara. Sin embargo, tal respuesta que Juvencio hubiese

esperado por parte de Don Lupe está minada en virtud de su noción de propiedad privada, la cual debe ser defendida, por principio racional, a expensas de situaciones coyunturales de desastre. Por consiguiente, la esperanza de Juvencio Nava de encontrar respaldo en su compadre sufre un colapso. Para éste la idea de comunidad no está por encima de su noción de propiedad privada. Para aquél, no sólo la idea de comunidad, sino más aún la idea de solidaridad para respaldar la sobrevivencia, están por encima de la noción de propiedad privada y reglas de cortesía:

Primero se aguantó por puro compromiso. Pero después, cuando la sequía, en que vio cómo se le morían uno tras otro sus animales hostigados por el hambre y que su compadre Don Lupe seguía negándole la yerba de sus potreros, entonces fue cuando se puso a romper la cerca y a arrear la bola de animales flacos hasta las paraneras para que se hartaran de comer. Y eso no le había gustado a don Lupe, que mandó tapar otra vez la cerca para que él, Juvencio Nava, le volviera a abrir otra vez el agujero. (Rulfo 105)

Para Juvencio Nava, entonces, los animales están en pleno derecho de alimentarse del pasto pues la naturaleza y todos sus elementos forman parte de la comunidad en tanto institución previa o más básica que la idea de propiedad privada. Es filosofía natural que prima el libre curso de la vida y la muerte y que está por encima de construcciones culturales que organizan la vida desde la perspectiva de la propiedad privada. Desde esta perspectiva de filosofía natural, resulta significativa la comunión entre el protagonista de “¡Diles que no me maten!” y la naturaleza:

Sus ojos, que se habían apeñuscado con los años, venían viendo la tierra, aquí, debajo de sus pies, a pesar de la oscuridad. Allí en la tierra estaba toda su vida. Sesenta años de vivir sobre ella, de encerrarla entre sus manos, de haberla probado como se prueba el sabor de la carne. Se vino largo rato desmenuzándola con los ojos, saboreando cada pedazo como si fuera el último, sabiendo casi que sería el último. (Rulfo 108)

No parece ser gratuita la comparación que Juvencio Nava hace de la tierra con la carne. Su filosofía natural configura al hombre en relación con la naturaleza como si provinieran de la misma esencia. Si para Don Lupe las tierras son útiles en la medida en que le otorgan cierto poder y le retribuyen ganancias materiales, para Juvencio Nava, en cambio, la tierra es valiosa en tanto que proporciona la vida y se alimenta de ella. Así, la decisión para el asesinato está sustentada en una cosmovisión que siente como obstáculo la propiedad privada, por un lado, y el individualismo, por el otro. Estos dos factores, en el mundo ficcional del cuento, entorpecen el libre fluir de la vida. Esto explica por qué Juvencio Nava nunca experimenta remordimiento después del asesinato.

De este cuento, Amaryll Chanady propone una lectura sociopolítica: “[La] alternancia entre dos perspectivas que ilustran las posiciones de los representantes de dos grupos sociales (los propietarios y los pobres sin tierras) podría ser interpretada como una actitud ambigua hacia el compromiso político a favor de los marginados por parte del autor implícito” (263). Sin embargo, posibles lecturas que sitúen la oposición de las moralidades de Juvencio Nava y Don Lupe, como concretizaciones de los hombres tradicional y moderno, respectivamente, ponen en perspectiva los criterios distintos de acercarse a lo que se entiende por justicia. Si bien jurídicamente el acto de Juvencio merece cárcel, desde un punto de visto ético el asesinato cumple una función significativa según el mundo que aquél concibe. Visto así, la propuesta de Rulfo ilustra la expresión plural del hombre no sólo en su manera de entender la justicia, sino también en el modo en que el ser humano se relaciona con la naturaleza.

Este conflicto entre los hombres tradicional y moderno también puede ser explicado en relación a los conceptos de tiempo mítico y cronológico, respectivamente. Éstos, a su vez, pueden ser traspuestos en el proceso de la lectura a los conceptos narratológicos de los tiempos de la historia y del discurso. En primer término, el hombre lógico, moderno, asume el tiempo como una línea ordenada de un punto X a un punto Y. Este orden lineal es esencial para entender los esquemas de causalidad a los que apela el ser historicista. En

cambio, el hombre tradicional establece una relación subjetiva con el fenómeno temporal. De modo que si pudiésemos proyectar el tiempo subjetivo y mítico del hombre tradicional al análisis de los dos niveles del uso del tiempo en la historia y el discurso permitirían hacer una posible lectura de la estructura del cuento “¡Diles que no me maten!” en términos míticos. El lector de este cuento sabe, porque así lo explicita el tiempo de la historia, que desde el asesinato de Don Lupe Terreros hasta la captura y fusilamiento de Juvencio Nava transcurren más de treinta y cinco años. Pero al mismo tiempo se sabe que gracias al tiempo del discurso, la distribución de la información hace parecer que el tiempo no pasa de una manera lógica, sino subjetiva, en la medida que los actos cometidos por los personajes, y sobre todo sus más contiguas implicaciones, han permanecido en el interior de los personajes.

Las elipsis hechas en el tiempo de la historia en relación con la temática del cuento orientan la idea de que el tiempo cronológico está estancado. Juvencio Nava huye de la misma manera y en el mismo estado emocional desde que asesinó a su compadre hasta que es aprehendido por los soldados del Coronel, hijo del finado Don Lupe Terreros. Por su parte, éste venga a su padre, y todo el proceso emocional desde el sentimiento de orfandad hasta los deseos de satisfacer su sed de sangre, el tiempo del discurso los presenta como ubicados inmediatamente después del asesinato de su padre. En ambos personajes la idea de tiempo está circunscrita a la experiencia que cada uno de ellos tiene con eventos relevantes en sus vidas.

Luis Garagalza propone la homología como oposición al carácter causal del tiempo cronológico: “Dos acontecimientos separados en el tiempo por mil años pueden presentarse como contemporáneos, por cuanto que cada uno en su momento se manifiesta en la misma situación (relativa) y tiene *un sentido exactamente correspondiente*” (139). Visto así el tiempo, los eventos narrados en el cuento se relacionan entre sí más por el peso moral que representan para los personajes que por el tiempo cronológico que los separa. En cambio, cuando se quiere leer el tiempo de este relato en términos cronológicos, no podría no respaldarse afirmaciones como la de

Amaryll Chanady, quien dice que en “¡Diles que no me maten!” la venganza es deconstruida por la relativa falta de justificación del acto, pues ya han transcurrido treinta y cinco años desde el asesinato (261). Sin embargo, ya se dijo que este tiempo cronológico está de alguna manera estancado en la mente de los personajes principales.

Así vista la estructura del cuento, los eventos que la componen obedecen a una lógica en donde un crimen sangriento exige ser saldado con sangre también, y en donde el criminal se entrega a la ley. El mismo protagonista, Juvencio Nava, cree que después de tanto tiempo ya se habría olvidado el asunto de la muerte de su compadre. Baja a decirles a los soldados que vienen a buscarlo que no pisen su siembra; él mismo sabe que no se va a lograr porque no ha llovido. De alguna forma, la escena puede leerse como si el protagonista mismo se entregara a las autoridades de las que toda su vida huyó. Son estos eventos básicos vividos desde sus propios tiempos locales, en conflicto con la concepción del tiempo cronológico del hombre moderno, los que permiten pensar en una posible lectura mítica de “¡Diles que no me maten!”.

## Bibliografía

Chanady, Amaryll. “La reterritorialización de los temas ‘universales’ en la narrativa de Juan Rulfo.” *Revista canadiense de estudios hispánicos* 22.2 (1998): 253-264.

Concha, Jaime. “Lo local en los cuentos de Rulfo.” *Revista canadiense de estudios hispánicos* 22.2 (1998): 203-213.

Durand, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona, Paidós, 1992.

Garagalza, Luis. “La gnosis de los Eranos. G. Durand.” *El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas*. Ed. Alain Verjat. Barcelona: Anthropos, 1998.

González Alonso, Javier. “Sísifo campesino: ‘Nos han dado la tierra.’” *Hispanofilia* 110 (1994): 53-70.

González Boixo, J. C. *Claves narrativas de Juan Rulfo*. España: Universidad de León, 1983.

López, Ana María. “Presencia de la naturaleza, protesta sociopolítica, muerte y resurrección en ‘El llano en llamas’, de Juan Rulfo.” *Anales de la literatura hispanoamericana* 4 (1975): 173-190.

Lyon, Thomas E. “Motivos ontológicos en los cuentos de Juan Rulfo.” *Anales de la literatura hispanoamericana* 4 (1975): 305-314.

Mora, Gabriela. “El ciclo cuentístico: *El Llano en llamas*, caso representativo.” *Revista de crítica literaria latinoamericana* 17.34 (1991): 121-134.

Ortega, María Luisa. *Mito y poesía en la obra de Juan Rulfo*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, 2004.

Perus, Francoise. “Caminos de la vida: ‘Nos han dado la tierra’ de Juan Rulfo.” *Revista Iberoamericana* 49.204 (2003): 577-595.

Rulfo, Juan. *El Llano en llamas*. 14<sup>a</sup> ed. Madrid: Cátedra, 2003.