"NO OYES LADRAR LOS PERROS":
LA EXCEPCIONALIDAD Y EL FRACASO

POR

WILLIAM H. KATRA
Washington State University

Juan Rulfo nos presenta en "No oyes ladrar los perros"¹, como en los demás cuentos de *El llano de llamas* (1953), un mundo narrativo complejo y multidimensional a través de una aparente sencillez de estilo y situación. La semejanza con un guión cinematográfico, del cual capta movimiento y voz, nos priva en gran parte del enfoque omnisciente que, sin duda, ayudaría a entender mejor los sentimientos y motivaciones del bien-intencionado padre y las del hijo, un malvado criminal. El diálogo casi sin vida, que progresivamente se transforma en un monólogo del padre, nos proporciona la única información sobre el drama subjetivo de cada uno. El padre, un pobre campesino mexicano, camina con dificultad, a media noche, por un árido cauce, cargando sobre la espalda a su hijo herido. El espera oír ladrar a los perros, que les habrían de indicar que estaban llegando al pueblo donde encontrarían ayuda médica. Al final del cuento, sobreviene—se supone—la muerte del hijo y la reafirmación de la esperanza de vivir del padre.

La crítica sobre la obra de Rulfo en general, y en particular sobre "No oyes ladrar los perros", ofrece perspectivas radicalmente diferentes. Mientras que muchos críticos han visto en Rulfo el predominio de la desesperación, la tragedia, la irracionalidad y el sufrimiento², otros, debido a la prevalencia de la inocencia, la compasión y el amor, han opinado que el mundo hostil de los personajes sirve

¹ Quisiera agradecer a Sara Lavayen Katra, Julia Cruz y Roberto Sidoine por su penetrante crítica de los borradores del ensayo, y a Jim Grūnewald y Juan Carlos Olivares por su ayuda en traducirlo al español.

² Véase, por ejemplo: Fernando Alegría, "Introducción", en *Novelistas contemporáneos* (Boston: D. C. Heath, 1964); Lanin A. Gyurko, "Rulfo's Aesthetic Nihilism: Narrative Antecedents of *Pedro Páramo*", *Hispanic Review*, 40 (1972), 451-66; Joseph Sommers, *After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel* (Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1968); y Elena Soriano, "Tres escritores de un mundo", *Indice*, 18 (1965), pp. 22-24.

como fondo para resaltar un orden afirmativo en la vida del hombre³. Un distinto eje de diferencias tiene que ver con los temas tratados. Mientras que unos críticos han interpretado el énfasis de Rulfo en una población rural, marginada y esencialmente mexicana en su retorno al "regionalismo tradicional", característico de la literatura hispanoamericana de hace décadas⁴, otros han indicado que el juego de luchas, intereses y pasiones presentado por Rulfo bien podría caracterizar la vida humana sin relación a una geografía o historia en particular⁵. Con respecto a la crítica escrita sobre "No oyes ladrar los perros", Mario Benedetti⁶ y Hugo Rodríguez Alcalá⁷ han puesto el acento sobre el amor del padre, el impacto emotivo del sacrificio y la afirmación ética implícita en la conclusión del relato; mientras Ángel Rama propone que el simbolismo cristiano y filosófico asume un carácter monstruoso en el contexto del cataclismo que ha subvertido el orden social y la sucesión natural de la familia⁸.

Desde un punto de vista filosófico, nuestra lectura de este cuento demuestra que estas diversas perspectivas, aunque aparentemente contradictorias, no son irreconciliables. De tal manera, analizamos desde dos perspectivas la lucha del

³ Véase, por ejemplo: Alan S. Bell, "Rulfo's *Pedro Páramo*: A Vision of Hope", *Modern Language Notes*, 81 (1966), pp. 238-45; Ihab Hassan, *Radical Innocence: Studies in the Contemporary American Novel* (Princeton: Princeton University Press, 1961); José Luis Martínez, "La literatura mexicana actual (1954-1959)", *Revista de la Universidad de México*, 14, No. 4 (1959); Elena Poniatowska, "Montes de Oca y Rulfo", *México en la Cultura* (Novedades), No. 509 (1958); y Arthur Ramírez, "Juan Rulfo: Dialectics and the Despairing Optimist", *Hispania*, 65 (1982), pp. 580-85.

⁴ Luis Harss y Barbara Dohmann, *Into the Mainstream: Conversations with Latin American Writers* (Nueva York: Harper and Row, 1967), p. 246.

⁵ Graciela B. Coulson, "Observaciones sobre la visión del mundo en los cuentos de Juan Rulfo: a propósito de 'Talpa' y 'No oyes ladrar los perros,'" *Nueva Narrativa Hispanoamericana*, 1, No. 2 (1971), pp. 159-66, por ejemplo, sugiere que los cuentos ofrecen dos planos de interpretación: el de lo anecdótico (lo particular o lo regional), y el de lo universal. Con respecto a una significación universal, sugiere que "No oyes ladrar los perros" presenta una situación "primordial" y una "revelación existencial", pero no la explica en detalle.

⁶ "Juan Rulfo y su purgatorio a ras del suelo", en *Letras del continente mestizo*, 2da. ed. (Montevideo: Arca, 1969), pp. 125-34.

⁷ "En torno a un cuento de Juan Rulfo: 'No oyes ladrar los perros'", *Papeles de Son Armadans*, No. 122 (1966), pp. 35-50; también en Helmy F. Giacomani, *Homenaje a Juan Rulfo: variaciones interpretativas en torno a su obra* (Long Island, N.Y.: Anaya-Las Américas, 1974), pp. 121-33.

⁸ "Una primera lectura de 'No oyes ladrar los perros' de Juan Rulfo", *Revista de la Universidad de México*, 29, No. 12 (1975), pp. 1-8.

padre, quien afirma la bondad y la salud en un medio dominado por la maldad y la destrucción. En primer lugar, su lucha es similar a la de Jesucristo cargando la cruz, que representa la humanidad caída que El trata de salvar. En segundo lugar, la lucha del padre representa el compromiso hacia la vida, recordándonos al héroe existencialista, quien intenta dar significado a un mundo donde reina el derrotismo. Hacia el fin del cuento, ambos conflictos convergen, pero sin ser ni resueltos ni neutralizados. Son, más bien, planteados como la extensión del texto con el fin de perturbar el mundo del lector.

El primer conflicto narrativo tiene carácter esencialmente moral: el buen padre intenta salvar al hijo malo. Su actitud cambiante entre la compasión y el reproche sugiere las dos posiciones extremas que la humanidad asume tradicionalmente al enfrentarse con los individuos que han violado las reglas legales o sociales: la "asimilación" y la "disociación"⁹. Cuando el padre trata a su hijo de "tú", él se expresa con la ternura del progenitor que protegería a su hijo, sin importarle las circunstancias o las consecuencias de su complicidad. Está dispuesto a mostrar compasión y perdonar. Más abstractamente, está dispuesto a asimilar el mal, o absorberlo, para restaurar el equilibrio en el universo. Pero cuando se dirige a su hijo con la formalidad del "usted", asume simbólicamente su papel paterno de severo orientador, implementando el código de su sociedad antes que cualquier acto de piedad. Rechaza a su hijo por ser ladrón y asaltante. Inconscientemente reconoce un universo dividido, en el cual el bien prospera sólo cuando está segregado, y en consecuencia, protegido de la dañina influencia del mal¹⁰.

⁹ C[laude] Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trad. John Russell (Nueva York: Criterion Books, 1961), p. 386, habla de dos tipos de sociedades: Primero, las que practican el "canibalismo" —que creen que la única manera de neutralizar a individuos que son los repositorios de ciertos poderes terribles es absorberlos en su propio cuerpo. En segundo lugar están las que, como la nuestra, adoptan el procedimiento que se podría llamar antropoemia (del griego *emein*, vomitar). Enfrentados al mismo problema, han escogido la solución opuesta. Destierran a estos seres formidables del cuerpo público, aislándolos durante un tiempo o para siempre, negándoles todo contacto con la humanidad en establecimientos creados para esos fines expresos. Los términos "asimilación" y "disociación", que usamos en el ensayo para nombrar estas dos tendencias generales, son de nuestra propia aplicación.

¹⁰ Walter B. Redmond, "Recent Themes in Catholic Social Thought in Latin America", en *Religion In Latin American Life and Literature*, eds. Lyle C. Brown y William F. Cooper (Waco: Markham Press, 1980), p. 46, sugiere que la imagen constante en la Biblia es un mundo dividido entre las fuerzas del mal y del bien: "El mundo está dividido todavía entre los Caínes y los Abeles", y que el Dios bíblico continúa tomando lados; Dios es un 'dualista moral'".

La idea de asimilación es característica del espíritu de perdón, engendrado en un acto de amor y de entendimiento en el Nuevo Testamento, como también de la "unidad inseparable" de vida y muerte en la cosmología del México precolombino¹¹. Por lo general, la asimilación del mal caracteriza un humanismo que se manifiesta todavía en muchas comunidades rurales a través de Latinoamérica. En ambas, la visión católica y la visión precolombina, el mito y el rito son formas de mediación que le ayudan al individuo a vivir períodos de privación o miseria. Según ellos, el individuo acepta el sufrimiento como si resultara de la voluntad del Ser Supremo y como si constituyera una etapa que hay que aguantar, para más tarde recibir la bendición y aceptación del reino de Dios. En las dos visiones, el mundo está en equilibrio según un plan divino de causa y efecto¹². La familia, la comunidad religiosa, o la tribu, absorbe el comportamiento disidente e impone sus propias reglas estrictas para la conformidad del grupo. El mal "se internaliza", o bien, como dice Levi-Strauss, "se canibaliza", para neutralizar su poder¹³. Similar es la fiesta mexicana que, según Octavio Paz, "es una experiencia cósmica: la experiencia del Desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida"¹⁴.

Cuando se analiza "No oyes ladrar los perros" desde la perspectiva asimilacionista, se lo asemeja a la dramatización conmovedora de la redención cristiana. Física y simbólicamente, el padre sufre bajo el peso del hijo. Es como Cristo, que cargó la cruz como demostración de su deseo de asumir los pecados de una humanidad débil. Pero, a diferencia del mito cristiano, el padre no espera la absolución—ni para su hijo, ni para sí mismo. Su empeño es mucho más difícil porque tiene que manifestarse ante un Dios silencioso y un mundo en el cual la piedad ha dejado de existir. Incluso su hijo lo resiste. Contrariado por la hostilidad y la suprema indiferencia, su empeño adquiere dimensiones aún más heroicas. El padre acepta la responsabilidad de los crímenes de su hijo, porque instintivamente reconoce que aún más importante que la violación de la moral social es la salud de su linaje. Como jefe de familia tiene que defender a su hijo, inclusive si éste ha errado. La familia, entendida como la extensión en el tiempo y el espacio de cada

¹¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), p. 49, señala que "Para los mexicanos antiguos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito Espacio y tiempo estaban ligados y formaban una unidad inseparable".

¹² Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return* (Nueva York: Pantheon Books, 1954), discute el papel del ritual en la función asimilacionista, en su capítulo "El terror de la historia."

¹³ Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, p. 386.

¹⁴ Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 46.

individuo, garantiza la sobrevivencia de la raza. Consecuentemente, la salvación de su hijo es su máxima responsabilidad en la vida¹⁵.

El padre ha luchado contra toda clase de obstáculos. Su obstinada dedicación en este empeño es la razón de su progresiva espiritualización. Una y otra vez enfatiza su misión exigente: "Te llevaré a Tonaya a como dé lugar Te llevaré a Tonaya Me derrengaré, pero llegaré con usted a Tonaya ..."¹⁶. El padre comprometido nos hace recordar a Cristo en su pasión final, sobre cuyo cuerpo—según el testimonio de San Lucas—llovió "sudor como grandes gotas de sangre" (Lucas 22:44). En la transposición de Rulfo, las lágrimas son de Ignacio: "Sobre su cabello sintió que caían gruesas gotas, como de lágrimas" (p. 118). Asociada con esto, parece haber una espiritualización de la luna, en su cambio de color de rojo a azul. Dice la narración cerca del principio del cuento: "Allí estaba la luna. Enfrente de ellos. Una luna grande y colorada que les llenaba de luz los ojos y que estiraba y oscurecía más su sombra sobre la tierra" (p. 115). Pero más adelante: "La luna iba subiendo, casi azul, sobre un cielo claro. La cara del viejo, mojado en sudor, se llenó de luz" (p. 116). La iluminación de la luna y su cambio de color, también comunican la progresiva espiritualización del padre. Bíblicamente, la sangre roja, la cual disuelve el pecado, cede al celeste, color que simboliza el bien y la paz. Cristo también fue instrumento en la absolución del pecado y en la asimilación de la humanidad a Su hato divino.

La fluctuante ideología moral del cuento se revela cuando el padre cambia de "tú" a "usted" al hablar con su hijo. Si la forma familiar sugiere una ideología de asimilación, entonces la forma más formal es una indicación de la ideología disociacionista. De acuerdo con la primera ideología, las fuerzas del bien aceptan una interpretación lineal de la historia, según la cual todos los diversos elementos se desarrollan bajo un signo uniforme hacia la armonía universal. De acuerdo con la ideología de la disociación, sin embargo, el universo no se desarrolla; mas bien está en una tensión permanente entre las fuerzas del bien y del mal que constantemente se atacan y se rechazan. Una victoria definitiva no es posible, y tampoco una concordia de asociación. La misión del bien es tener idea clara de la amenaza del mal, y constantemente buscar la oportunidad para tomar ventajas y repeler los ataques de su contrario.

¹⁵ Angel Rama, "Primera lectura", p. 5, provee una perspectiva parcial cuando pone en duda la pertinencia en el cuento del mito cristiano de la salvación, sin darse cuenta de que la imagen de la salvación ofrecida por Rulfo descansa sobre la figura del padre, y no en la del hijo.

¹⁶ Juan Rulfo, "No oyes ladrar los perros", *El llano en llamas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 116. Referencias posteriores a esta edición serán indicadas por el número de la página en el texto.

La ideología disociacionista nos hace recordar el trato que los antiguos mitos hebreos dan sobre la creación y también sobre la caída del hombre en el Viejo Testamento, según los cuales la humanidad es considerada como pecadora por naturaleza y merecedora de la ira de Dios¹⁷. En estos textos se destaca la visión de un cosmos dividido entre poderes opuestos y un severo criterio para el comportamiento del débil ser humano, quien fácilmente podría errar y cruzar los límites prescritos. La disociación también prevalece en el pensamiento europeo medieval, evidenciado por una iconología siniestra y violenta¹⁸, una preocupación mórbida para el decaimiento y la muerte¹⁹, y prácticas del aislamiento y la expulsión de los leprosos, o “los sucios”²⁰. La visión disociacionista también prevalece en las ideas religiosas en la América Latina de hoy día. Observadores hay que han llamado la atención sobre el “dualismo moral” en el pensamiento católico: el mundo se concibe como si estuviera dividido entre Caínes y Abeles, con Dios favoreciendo a éstos²¹. Irónicamente, Octavio Paz ha opinado que los mexicanos contemporáneos que dejan atrás las creencias del catolicismo tradicional todavía ven la vida como un juego de fuerzas irreconciliables. Opina que éstos ya no aceptan la idea —como las creencias pre-colombinas prometían—, de que la muerte es culminación y plenitud de la vida. Una consecuencia es que los mexicanos modernos experimentan una separación radical entre sus valores y motivaciones. Ya son seres atormentados por el conflicto irresoluto entre una sentida libertad que consume su energía vital, y una potencialidad sin sentido para la muerte²².

¹⁷ S.G.F. Brandon, *Comparative Study containing the Wilde Lectures in Natural Religion Delivered in the University of Oxford, 1954-1957*, (Great Britain: Manchester University Press, 1962), en el capítulo titulado “Christianity, Salvation by Divine Grace of a Fallen Humanity”, pp. 194-236.

¹⁸ Erwin Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, (Nueva York: Oxford University Press, 1939).

¹⁹ J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, (Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1924), en el capítulo once trata de las actitudes y prácticas acerca de la muerte.

²⁰ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trad. Richard Howard (Nueva York y Toronto: Random House, Pantheon, 1967), afirma: “Lo que dudosamente quedó más tiempo que la lepra, y que permanecería cuando las casas de los leprosos estuvieran vacías durante años, eran los valores e imágenes asociados con la figura del leproso, tanto como el significado de su exclusión, la importancia social de esa figura insistente y temida, que no fue alejado antes de ser inscrito dentro de un círculo sagrado” (p. 17).

²¹ Walter B. Redmond, “Recent themes in Catholic Social Thought in Latin America”, in *Religion in Latin American Life and Literature*, ed. Lyle C. Brown y William F. Cooper (Waco: Markham Press, 1980), p. 46.

²² Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 42-48.

Cuando el padre asume momentáneamente una actitud de disociación hacia su hijo, está llevando a cabo las actitudes de su comunidad. Su sentido de moralidad es guiado por aquel código racional del bien y del mal de la sociedad y sólo por un momento éste ejerce una influencia sobre su generosidad innata. La ley social hubiera demandado el castigo de Ignacio; el padre, a su vez, intenta distanciarse de él -un tipo de expulsión de lo íntimo. Incluso, maldice la sangre que su hijo heredó de él: "Todo esto que hago, no lo hago por usted ... porque para mí usted ya no es mi hijo. He maldecido la sangre que usted tiene de mí. La parte que a mí me tocaba la he maldecido" (pp. 114-115). Pero al final su papel de padre de familia prevalece sobre cualquiera obligación social. Es de suponer que él haya considerado las posibles consecuencias de su complicidad al ayudar a su hijo criminal, pero esto es para él de segunda importancia ante un instinto más inherente y persuasivo: el amor. Este amor nos recuerda las palabras de Nietzsche: "Lo que se hace por amor se lleva a cabo más allá del bien y del mal"²³.

Como se postuló al comienzo de este ensayo, la tensión dramática de la naturaleza moral del cuento (la asimilación vs. la disociación) es secundada por otro conflicto de tipo existencial. Para entender este segundo conflicto es conveniente considerar brevemente las ideas de Jean-Paul Sartre. Su articulación de una ambigüedad fundamental en el pensamiento contemporáneo²⁴ tiene una obvia relación con la tensión narrativa en "No oyes ladrar los perros." El hombre, según Sartre, es tironeado entre dos identidades: la *en-soi* y la *pour-soi*. La *en-soi*, o "ser en-sí" es la vida estacionaria de pasividad y objetividad. La *pour soi*, en contraste, es el "ser para-sí" y actúa constantemente para realizarse en el tiempo y el espacio. El ser humano, dice Sartre, es el único para quien la existencia viene antes de la esencia. Quiere decir que el hombre existe antes de poder ser definido: "El hombre no es nada menos que lo que él mismo hace de su vida"²⁵. Sin embargo, la tarea de definirse por medio de sus actos lleva una terrible responsabilidad, y es, en consecuencia, la causa de su angustia. Muchos seres tratan de evitar esta obligación de dar significado a la vida por medio de un retorno al "ser en-sí". El intento de refugiarse en una realidad independiente del pensamiento y de la acción por necesidad fracasa, ya que el "ser en-sí" niega la vida histórica. En el pensamiento sartriano, el "ser en-sí" es equivalente a la nada: "La nada en el

²³ Friedrich [Wilhelm] Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trad. Helen Zimmern (Londres y Edinburgo: T. N. Foulis, 1914), p. 98.

²⁴ Jean Wahl, *Historia del existencialismo seguido de discusión y Kafka y Kierkegaard*, trad. Bernardo Guillén, (Buenos Aires: Editorial Dédalo, 1960), p. 44.

²⁵ Ernst Breisach, *Introduction to Modern Existentialism* (Nueva York: Grove Press, 1962), p. 98, cita a Sartre. La traducción al español es nuestra.

pensamiento sartriano quiere decir la destrucción total. La nada no es una ayuda al desarrollo del Ser, sino la aniquilación pura. El hombre en su vida, se disuelve hacia la nada que es la muerte”²⁶. Este contacto con la destrucción es lo que estimula al hombre en su búsqueda de lo afirmativo, y le hace abrir puertas para encontrar una vida del “ser para-sí”. Éste es el aspecto idealista del pensamiento sartriano. Asume que el ser es libre e independiente en cuanto a sus acciones, no obstante lleva una responsabilidad terrible. Tiene que actuar a solas en el proceso de definirse. “La libertad no es un derecho bendito, sino un castigo y un yugo”. El hombre, dice Sartre, “está condenado a ser libre”²⁷.

La dualidad existencialista en el cuento de Rulfo se deriva de las distintas disposiciones manifestadas por Ignacio y el padre. Ignacio representa la negación de la vida que es característica del “ser en-sí”. Por medio de sus actos, ha tratado de destruir la confianza mutua sobre la cual se construye la comunidad. Ha violado las normas más sagradas de su propia familia en el asalto y la matanza de su padrino Tranquilino, el que había bautizado a Ignacio y le había dado su nombre. Además, el padre es consciente de la ruina que le habría traído a su madre si ella hubiera sobrevivido al parto del segundo hijo: “Tú la hubieras matado otra vez si ella estuviera viva a estas alturas” (p. 118). Según la acción narrativa, Ignacio demuestra el mismo desdén por su propia vida que por la de los otros. Representa la inercia del “ser en-sí”, a través de los años, en su incapacidad de sufrir estoicamente y con dignidad los rigores de la pobreza. Antes, se dejaba llevar por sus malas inclinaciones. Ahora, en el momento del transcurso del cuento, su precaria condición física es un factor más que contribuye a su carácter negligente y abúlico. Habla como un niño indulgente: “Quiero acostarme un rato.” “Tengo sed.” “Dame agua.” “Tengo mucha sed y mucho sueño” (pp. 114-115). El padre, quizás bien acostumbrado a la débil voluntad de su hijo, repite, “Aguántate.” Ignacio, ahora, no tiene el deseo ni de vivir. Insiste en que lo dejen al lado del camino, ya sea para morir solo o, como cree su padre, para ser víctima de los perseguidores no identificados: “Bájame” (p. 114). “Apéame aquí Déjame aquí Vete tú solo” (p. 115). “Bájame padre Bájame” (p. 116), dice la letanía. En este contexto, Ignacio ejemplifica lo que Octavio Paz ha identificado como un rasgo esencial en el carácter del mexicano, que concuerda con el nihilismo existencialista. Esto, según Paz, se manifiesta como la “indiferencia del mexicano ante la muerte [que] se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir”²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 98.

²⁷ *Ibid.*, p. 99.

²⁸ Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 52.

En contraste con el hijo, el padre representa la voluntad afirmativa de la vida, la del "ser para-sí". Aunque le cause un dolor profundo tener que estar ligado a valores corroídos y revivir amargos recuerdos, su implícito optimismo entabla batalla contra la destrucción. Caminando con el peso de su hijo herido, continúa con determinación, a pesar de una fatiga agobiante, de las protestas verbales de su hijo, y de la inminente persecución de las autoridades. Cumplirá su misión a pesar de que está convencido de que Ignacio, si recobra la salud, volverá tarde o temprano a sus hábitos criminales.

El padre está comprometido en un drama en el cual el fracaso no es una posibilidad. A esta altura de la vida su optimismo tiene un fundamento de sufrimiento y de desilusión superados. Ya queda en el pasado la muerte de su esposa durante su segundo parto, la degeneración moral progresiva y ahora física de Ignacio, y las circunstancias de culpa en el asesinato de su compadre. Por consiguiente, ya ha experimentado las dudas con respecto a la lógica de las circunstancias humanas y la justicia del diseño providencial del mundo. Es evidente que el sufrimiento del pasado no ha afectado sustancialmente su implícito optimismo por existir; más probable aún es que el sufrimiento vivido ha ya servido de alguna manera para fortalecer su orientación afirmativa. Su empeño es un tipo de "sacrificio meritorio" que se cumple así el hijo sobreviva o no²⁹. Por esta razón, no estamos de acuerdo con la conclusión de ciertos críticos, quienes han visto en este cuento la evidencia de "una búsqueda frustrada terminando en la futilidad"³⁰.

Es paradójico que el empeño del padre, que transcurre en circunstancias tan negativas y termina en el fracaso, todavía sirva para llenar su vida de significación. Encontramos una contradicción similar en la tragedia clásica³¹. En esencia, el cuento de Rulfo puede ser visto como la incorporación de un conflicto trágico al mundo popular y marginal mexicano. Es una tragedia popular porque, en contraste con el héroe de la clase noble en el teatro griego, el padre aquí viene de la clase más pobre de la sociedad. En vez de tratar de una sociedad metropolitana y dominante, el cuento de Rulfo se enfoca sobre los miembros de una clase marginal en una

²⁹ Roland Forgues, "La técnica del *suspense* dramático en un cuento de Juan Rulfo: 'No oyes ladrar los perros'", *Letras de Deusto*, 6, No. 11 (1976), pp. 175-85.

³⁰ Margaret V. Ekstrom, "Frustrated Quest in the Narratives of Juan Rulfo", *The American Hispanist*, 12 (1976), 13-16.

³¹ El pensamiento existencialista de la pos-guerra tiene fuertes vínculos con el pensamiento clásico. Albert Camus, una de las presencias más importantes en la literatura existencialista de ese período, escribió una tesis para su título de *études supérieures* en la cual relacionó el pensamiento helénico con la moralidad cristiana. Entre muchos de sus escritos que reflejan una familiaridad con el pensamiento clásico se destaca *El mito de Sísifo*, que se basa en un cuento homérico.

sociedad relativamente subdesarrollada. Pero este drama de pobres campesinos mexicanos se asemeja a la tragedia griega de la época clásica en el sentido de que los dos ocurren dentro de un universo polarizado entre las fuerzas de la significación y la nada. Como varios héroes de la tragedia clásica, el padre de Ignacio está condenado a la pobreza material por las fuerzas ciegas del destino. Ambos, el héroe antiguo y el padre mexicano, luchan por la dignidad y la decencia, sin esperar ganarlas del todo³².

En contraste con el héroe griego, sin embargo, el padre apenas articula en términos intelectuales (eso queda para el lector) esta confrontación —sea existencialista, sea trágica— entre su idealismo y el determinismo del medio. En ningún momento de su triste vida hubiera tolerado una duda acerca del orden del universo y la lógica del destino. Ahora, con Ignacio herido sobre su espalda, tendría una razón para blasfemar de su suerte, pero no lo hace. Se puede entender el esfuerzo por salvar a su hijo como una forma de catarsis, o mediación psicológica, que le da ánimo para seguir luchando.

No hay ninguna indicación textual de que el padre acepte conscientemente, ni la ideología existencialista (con la variante trágica), ni la ideología cristiana. Sin embargo, su voluntad de salvar la vida a su hijo está cargada de significación para ambas interpretaciones ideológicas: por una parte, es como Jesucristo, quien ofrece promesa de salvación al hombre viviendo en el cataclismo del mundo contemporáneo; por otra parte, es como un héroe existencialista o trágico, quien insemna esperanza en un mundo de derrotismo.

La conclusión del cuento tiene especialmente fuertes implicaciones para ambas interpretaciones ideológicas. Primero, la interpretación cristiana. Durante su largo caminar, el padre ha estado tratando de penetrar dentro de los sentimientos

³² Es instructivo notar que el padre ante el mundo hostil del cuento es como "No oyes ladrar los perros" ante la obra narrativa de Rulfo en su totalidad: es decir, vemos una débil nota de esperanza ante un fondo mayormente pesimista. Utilizando las ideas de Eleanor Widner, *Gathering the Winds: Visionary Imagination and Radical Transformation of Self and Society* (Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1975) p. 171, podemos especular si la visión trágica en la obra de Rulfo atestigua la definitiva muerte de la visión apocalíptica en la sociedad mexicana (las promesas de una sociedad redentora asociadas con la Revolución) y el progresivo agotamiento del orden estable que surgió como resultado de la Revolución: "If the social order becomes too recalcitrant, not sufficiently susceptible of renewal, if the fully human individual continues to outgrow the old structure, then the tragic vision may begin to color the comic structure of rebirth and societal integration in which it is set, to bleed, as it were, over the lines, so that the tragicomic or ironic vision may begin to replace the tragic, as both the limits of the old system and the possibilities of renewal within it are called into question."

de su hijo, avergonzándolo, haciéndolo sentir culpable de sus malas acciones. Esto sería el primer paso para hacerle dejar la mala vida de antes y asumir un camino más positivo. También sería una demostración de que Ignacio todavía guardara una inclinación humana y de que se preservara su inocencia original, a pesar de los años de vida criminal. Como Cristo, el padre puede perdonar, no importa la severidad del pecado, en cuanto haya un sincero arrepentimiento de parte de su hijo. El relato parece confirmar esta posibilidad:

Sintió que el hombre aquel que llevaba sobre sus hombros dejó de apretar las rodillas y comenzó a soltar los pies, balanceándolos de un lado para otro. Y le pareció que la cabeza, allá arriba, se sacudía como si sollozara.

Sobre su cabello sintió que caían gruesas gotas, como de lágrimas.

—¿Lloras, Ignacio? Lo hace llorar a usted el recuerdo de su madre, ¿verdad? (p. 116).

Es ambiguo si las "gruesas gotas" son de lágrimas o de sangre, o una combinación de las dos. Si son las lágrimas de Ignacio las que untan la cabeza del padre, entonces pueden significar que Ignacio está llorando de arrepentimiento y remordimiento. Interpretado así, el cuento termina con el triunfo del padre, no importa si Ignacio sobrevive o no: si el padre no logra salvar el cuerpo herido de su hijo, mejor aún, logra la salvación de su alma.

Sin embargo, el lector no tiene que inscribir el cuento dentro del marco ideológico del catolicismo para entender el fuerte mensaje de afirmación. Esto es evidente si interpretamos la conclusión del cuento según el enfoque existencialista. Lo más probable es que el ladrar de los perros al fin del relato —que en un nivel literal indicaría la llegada del padre y del hijo a Tonaya— sugiere en un modo simbólico el pacto cumplido con la muerte. El padre, según esta interpretación, no logra su objetivo declarado de devolver la salud a su hijo. Pero quedó explicado anteriormente que el mismo empeño del padre —no importan las consecuencias— tiene la función psicológica de relacionar el pasado con el presente y el futuro, y por consecuencia, reconciliar su destino individual con las circunstancias históricas de su vida.

Con respecto a Ignacio, el final del relato sugiere una interpretación distinta del de lágrimas de auto-piedad, en vez de lágrimas de remordimiento o miedo ante la muerte, entonces el cinismo de Ignacio sería mucho más negativo que la indiferencia de Meursault, el protagonista de *El extranjero* de Alberto Camus. La comparación es instructiva, desde que las respectivas situaciones de Meursault y de Ignacio son sorprendentemente similares. El drama ficticio de ambos es un

reconocimiento intelectual de la muerte próxima, la cual puede ser interpretada a un nivel de retribución criminal presente o pasada. Ambos protagonistas—según esta interpretación—parecen carecer de compasión y remordimiento. Ambos rehusan a un arrepentimiento formal. Ignacio, sin embargo, es el más egoísta de los dos, y su nihilismo, en contraste con el del protagonista francés, se nutre del sacrificio de su prójimo. A Ignacio ni le importaban los demás ni tenía respeto por sí mismo. El padre llevaba a su hijo herido a cuestras con la esperanza de que un deseo por la vida, por pequeño que fuera, pudiera brotar de nuevo en el seno de su hijo. Pero, concluyó entristecido, “No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza.”

Nos queda un aspecto más del cuento por ser clarificado a la luz de estas interpretaciones filosóficas: el simbolismo de la relación entre el padre y el hijo. Angel Rama nos hace pensar que el mero hecho de que el padre intente salvar al hijo, y no vice versa, es evidencia de la “naturaleza aberrante del universo de las formas” (p. 3). Su justificación principal es que esta relación se rompe con el mito tradicional del hijo-padre en Europa, del cual Eneas con su padre Anchesis, son las figuras más representativas. Pero, ¿por qué elegir la imagen de Eneas-Anchesis como base de la comparación? Con resultado diferente, podríamos contrastar la imagen ofrecida por Rulfo de Saturno devorando a su hijo (bien conocida por la pintura de Goya). Otro contraste, esta vez de la tradición mexicana, podríamos encontrar en Cortés y la Malinche, unidos en su amor ilícito sobre el cuerpo caído de su hijo mestizo, como nos lo ofrece José Clemente Orozco. En contraste con estas otras dos representaciones de la relación hijo-padre, la imagen proyectada por Rulfo adquiere un aspecto generoso y no “monstruoso” —Rama, (p. 3)— que armoniza bien con las interpretaciones filosóficas expuestas anteriormente.

Sin embargo, esta clarificación no pone en duda el argumento básico de Rama, de que la imagen del hijo malvado con su padre, en este cuento, sugiere el cataclismo que ha subvertido el orden occidental y nos hace revivir las heridas, sólo en apariencia cicatrizadas, de los grandes conflictos que han dado nacimiento a la cultura mexicana. Pensamos en otras dos imágenes tomadas de la cultura mexicana contemporánea que tienen una similar significación. La primera es el retrato de Charles Lindberg, el perplejo aviador, ante una escena que muestra las promesas y horrores de la nueva tecnología, pintado por Diego Rivera³³. La segunda es la relación textual que existe entre Octavio Paz y el Mexicano (o, en forma más descarnada, “El Pachuco”) en *El laberinto de la soledad* (1950, 1959). Fundamental en estas dos imágenes, tanto como en la de Rulfo, es el vasto espacio histórico y moral, el que separa al “autor” de su “progenie”. En los tres casos se puede

³³ *El hombre domina el Universo mediante la técnica*, Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México.

observar el rechazo o el silencio de éste como contestación a la dialéctica entre el afecto y el desdén por parte de aquél. Y finalmente, se nota en las tres instancias el amor profundo del "padre" que está presente debajo de todos los posibles factores divisorios. Es un amor extraño, casi primordial. Con Lindberg, ese amor promueve la modernización técnica, y con Paz motiva la producción del discurso; ambos —discurso y progreso— se caracterizan tanto por su hiriente y brutal configuración, como por su ambigua promesa humanista. En el caso del padre retratado por Rulfo, el amor se manifiesta en un acto de piedad que apenas brilla en un medio en el que predomina el rencor, el desprecio y el fiero olvido. No obstante, su afirmación a la vida es tan básica como el aire que respira. En su lucha humanista, engendra una esperanza significativa en un mundo novelístico de desesperación.