

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]

BALÚN CANÁN COMO DOCUMENTO HISTÓRICO Y NOVELA

TESTIMONIAL

by

Walter Rada

**A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian
Literatures in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of
Philosophy, The City University of New York.**

2004

UMI Number: 3115283

UMI[®]

UMI Microform 3115283

Copyright 2004 by ProQuest Information and Learning Company.
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

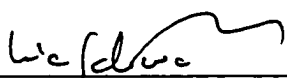
ProQuest Information and Learning Company
300 North Zeeb Road
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346


This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures and Languages in Satisfaction of the dissertation requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

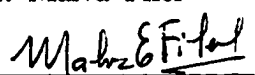
12.10.03
Date


Chair of Examining Committee

12/10/03
Date


Executive Officer

Dr. Lía Schwartz


Dr. Malva Filer


Supervisory Committee

The City University of New York

Abstract

**BALÚN CANÁN COMO DOCUMENTO HISTÓRICO Y NOVELA
TESTIMONIAL**

By

Walter D. Rada

Advisor: Professor Susana Reisz

One of the most important structuring elements of **Balún Canán** is the social-political context of Mexican society, which Rosario Castellanos artistically incorporates into her novel. In this dissertation, the author seeks to elucidate the conflict between the indigenous and white worlds that Castellanos' prose portrays as divided and opposed. The novel shows how the pain, the suffering and the solitude -- the main themes of this work-- not only have their genesis in the peculiar sensibility of the writer, but emerge from the same reality of Mexican society.

The Introduction of this dissertation examines the many concepts of intertextuality, and presents the methodology used in the analysis of each chapter of this study. The First Chapter presents Rosario Castellanos' biography, and the relationship between her life and her fiction.

The Second Chapter focuses on Mexico's socio-historical problems. Through intertextuality, the author carries out an analysis of the historic problems of tenancy of the land: starting with the Formative Period, continuing with the Colonial and the Independence, until the arrival of the Mexican Revolution and the Agrarian Reform.

The Third Chapter centers on the socio-historic context of **Balún Canán**; it presents an historic view of how the socio-historic conflict explained in Chapter II is portrayed in Castellanos' prose fiction.

The Fourth Chapter presents a detailed intertextual analysis of **Balún Canán** and other "indigenista" works of Rosario Castellanos, **Ciudad Real** and **Oficio de tinieblas**. Emphasis will be made on those themes of the novels that arise from the first encounter between Indians and whites: marginality, discrimination, violation, solitude, etc., that constitute the dominating themes of the three novels.

The Fifth Chapter shows a profound intertextual relationship between **Balún Canán** and the "indigenista" works of José María Arguedas. Taking into consideration the structure, the deep-felt emotions of the writers, the dynamic of the general process of each narration, the author shows the similarities between the two narrative worlds of these two writers, and how both writers are witnesses and victims of the historic problems of their respective countries.

Finally, the Conclusion centers on the universal relevance of Rosario Castellanos' "indigenista" fiction. The author demonstrates, through intertextuality, that Castellanos' novel not only elucidates her own experiences and the events of an important historical period in Mexico -- the Cardenas' agrarian reforms from 1934 to 1940 --, but shows the transcendence of the text itself, which encompasses a universal view of the world.

A mi madre, Raquel Rada,

quien con mucho sacrificio y humildad sacó a todos sus hijos adelante.

AGRADECIMIENTOS

Quiero aprovechar esta oportunidad para expresar mis más sinceros agradecimientos a todas las personas que, de alguna manera u otra, hicieron posible que mi sueño se hiciera realidad: a la *Dra. Susana Reisz*, por su paciente labor de orientación y crítica durante la redacción de este estudio; a las doctoras *Lía Schwartz* y *Malva Filer*, por sus observaciones y recomendaciones; a mis compañeros de cátedra: *Patricia Iñiguez*, *Rosa Velázquez*, *Carmen Clemente*, *Orlando José Hernández*, porque en los momentos difíciles me estimularon a seguir adelante con este trabajo; a la Dra. Daisy Cocco De Filippis, que asentó las bases de mi formación académica mediante su enseñanza inapreciable y sus generosos consejos; a la profesora Magda Vasillov, que con su gran bondad, paciencia y sabiduría, me brindó un apoyo invaluable; al Dr. Michael C. Mbabuike, por su persistente motivación y su apoyo imponderable; a mis hijos: Alexandra, Walter Jr, Nery, quienes han sido la fuente de mi inspiración; a mis hermanos: Betty, Efrén, Iván, Jazmín, Rodolfo, Edilsa, Oscar, por su apoyo incondicional; a los amigos Ramón Fernández, Alberto Bird, Jairo Jiménez, Gustavo Ochoa, Andrés Charris, Héctor Mielles, Alvaro Cervantes, por brindarme un respaldo imprescindible; a mis compañeros y estudiantes en general, por su paciencia y entendimiento; y, por último, a Wendy Pimentel, por la inestimable ayuda que me prestó, siempre recordaré su paciencia.

TABLA DE CONTENIDO

I. Introducción	p. 1
I. Relación entre la vida y la obra de Rosario Castellanos	p. 7
II. Problemas socio-históricos de México.	p.16
Introducción.	p.16
A. Historia de la tenencia de la tierra.	p. 16
a.) El período formativo.	p. 17
b.) La base colonial de la tenencia de la tierra.	p. 18
c.) El problema de la tierra durante la independencia.	p. 26
d.) La presidencia de Porfirio Díaz (1876-1910)	p. 29
B. La Revolución Mexicana y la reforma agraria.	p. 33
a.) El levantamiento armado de 1910.	p. 34
b.) La cruzada constitucionalista de 1911 a 1917.	p. 35
c.) La revolución institucional de 1917 – 1934.	p. 36
d.) Cárdenas y la revitalización de la reforma (1934 – 1940)	p. 42
III. Contexto socio-histórico de Balún Canán .	p. 47
Introducción.	p. 47
A. Percepción del indígena en Balún Canán .	p. 48
a.) La cosmovisión mesoamericana.	p. 48
b.) Períodos históricos: pre-colonial y colonial.	p. 53
c.) El sistema latifundista.	p. 59

d.) La reforma agraria.--	-p.61
B. La problemática generada por las leyes de la reforma en Balún Canán.	p. 64
a.) El problema de la tierra.--	p. 64
b.) El plan de alfabetización para las masas.--	p. 66
c.) El surgimiento del líder laboral del campesinado.--	p. 69
d.) La caída del sistema latifundista.--	-p. 73
e.) El surgimiento de una nueva clase social. --	-p. 92
IV. Balún Canán: relación intertextual con las otras obras indigenistas de Rosario Castellanos.	p. 96
Introducción.--	p. 96
A. Temas que surgen del primer encuentro de dos culturas diferentes.	p. 98
a.) El encuentro de dos mundos.--	p. 98
b.) El poder de la palabra.--	-p.101
c.) La concientización del indio.--	-p. 104
B. Temas que surgen de la relación entre el ladino y el indio (valores culturales).	p. 107
a.) La marginación y la discriminación.--	p.108
b.) La doble moral y las violaciones.--	p.114
c.) El abuso físico.--	p. 118
C. Temas relacionados con los conflictos existenciales.	p. 122
a.) La incomunicación.--	p. 122
b.) La soledad. --	p.125
D. Temas que indican cambios sociales.	p.132

a.) El surgimiento de una nueva clase social. -- -- -- -- --	p. 132
V. Balún Canán: intertextualidad con la obra de José María Arguedas. --	p. 138
Introducción. -- -- -- -- --	p. 138
A. Intensificación y crecimiento del mundo representado.-- -- --	p. 139
B. La doble dinámica.-- -- -- -- --	p. 141
C. Preocupación por la integración nacional.-- -- -- -- --	p. 144
D. El autor (autora) y su relación con el universo indígena.-- -- -	p. 147
E. Balún Canán: relación intertextual con Agua .-- -- -- -- --	p. 150
a.) El narrador (narradora)—protagonista.-- -- -- -- --	p. 151
b.) El universo fragmentado.-- -- -- -- --	p. 153
c.) El héroe o líder indígena.-- -- -- -- --	p. 154
d.) La disgregación y el factor religioso.-- -- -- -- --	p. 162
F. Balún Canán: relación intertextual con otros textos indigenistas de Arguedas.-- -- -- -- --	p. 172
a.) El trasfondo histórico.-- -- -- -- --	p. 172
b.) El colapso del feudalismo y el surgimiento del capitalismo. p.	180
c.) La universalidad de la obra.-- -- -- -- --	p. 190
Conclusión. -- -- -- -- --	p. 199
Bibliografía -- -- -- -- --	p. 205

INTRODUCCIÓN

Desde su muerte el 7 de agosto de 1974, a la edad de 49 años, Rosario Castellanos ha ido conquistando la apreciación que se merece como una de las mejores escritoras de México y América Latina, por su gran originalidad. Sus novelas, **Balún Canán** (1957) y **Oficio de tinieblas** (1962), al igual que su libro de cuentos **Ciudad Real** (1961), son reconocidos por su temática indigenista.

La primera novela de Rosario Castellanos, **Balún Canán**, quizás su mejor obra, ha sido poco estudiada. Algunos estudios críticos que se han realizados sobre la misma se han centrado en sus personajes y en el mito indígena de la obra. La mayoría de estos estudios tienden a calificarla como texto indigenista y regionalista: la consideran como mal modelo indigenista, porque se sale de lo tradicional en el género; y, regionalista, porque se limita al estado de Chiapas, región donde se desarrolla la trama.

Este estudio girará en torno a los dos mundos (indígena y blanco) que la obra presenta como escindidos y contrarios. Se propone demostrar cómo el dolor, el sufrimiento y la soledad, que son los temas dominantes en **Balún Canán**, no sólo tienen su génesis en la peculiar sensibilidad de la autora, sino brotan de la realidad misma de la sociedad mexicana. Ilustrará cómo el núcleo del conflicto novelesco se remonta a hechos

históricos, que se iniciaron con la Conquista, se prolongaron con la Colonia y se perpetuaron con la República. Luego, de ese primer encuentro de los indígenas con los invasores hispanos, comenzó un proceso de dominación que ha mantenido segregados los valores culturales de las masas indígenas.

Consideramos que para realizar este trabajo es necesario hacer un estudio detallado del texto, su intertexto (la inserción de textos míticos en el interior del texto) y su contexto (el contexto histórico). Dado que cuando se habla de la intertextualidad se alude a un fenómeno muy amplio y complejo, procederemos a dar una explicación preliminar de los términos más importantes que usaremos en este estudio.

El concepto de *intertextualidad* procede de las teorías bajtinianas. Se origina en la idea del enunciado dialógico o polifónico, y ha recorrido ya un largo camino desde que Julia Kristeva hizo muy popular el término en el muy conocido artículo publicado en 1967, “Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”. Luego, fue incorporado dos años después a su *Semiotiké* (1969). El concepto ha sido variadamente reelaborado, hasta el punto de que se puede trazar su evolución diacrónica¹, como indica el título de uno de los trabajos de Limat-Letelier: “Histoire du concept d’intertextualité” (1998)

Kristeva, considerando a Bajtin como pionero, concibe el texto literario como interpenetrado de voces o palabras ajenas:

¹En relación con este punto, véase a José Enrique Martínez Fernández, *La intertextualidad literaria*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 56.

Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle *d'intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, como *double* (145-146).

La *intertextualidad* es en este modelo un componente ineludible de la textualidad². “El texto tiene un carácter dinámico y heterogéneo, no es algo único ni autónomo, ni cerrado en sí mismo, sino abierto a otros textos; Kristeva habla de *l'infinité potentielle* de las palabras y del carácter híbrido de los textos”³.

Se ha escrito tanto sobre el tema de la intertextualidad en las últimas décadas, que sólo podremos incluir aquí algunos aspectos de la reflexión. Riffaterre, por ejemplo, además de contribuir al enfoque estilístico y retórico del fenómeno intertextual uniendo equilibradamente teoría y crítica, incluye en su modelo la descripción del proceso de lectura. Su método de análisis intertextual se orienta hacia la recepción, revalorizando el saber literario en la lectura e interpretación de los textos⁴.

²D. Navarro, en “Intertextualité: treinta años después”, considera que el concepto de “intertextualidad” era nuevo, pero “ya desde la antigüedad, en todos los tiempos había habido términos y conceptos para determinadas formas de relaciones concretas entre un texto y otro(s) –parodia, centón, palinodia, paráfrasis, travesti, pastiche, alusión, plagio, collage, etc. --, pero el inmediato éxito del nuevo término generalizador demuestra que éste hizo posible la clara visualización de una nueva problemática teórica independiente, que interconecta desde el punto de vista semiótico no sólo las formas tradicionales y modernas de intertextualidad ya aisladamente descritas y bautizadas, sino también las que están siendo creadas por la praxis literaria viva” (1997, VI).

³ José Enrique Martínez Fernández, pág. 57.

⁴ Ibid., pág., 61.

Desiderio Navarro, en *Intertextualité: Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, realiza una revisión histórica de la *intertextualidad*. Enfoca el término, el desarrollo y la interpretación del concepto desde su origen en la dialogicidad bajtiniana, pasando por la aportación kristeviana, hasta llegar al concepto de Genette. Su conocida obra *Palimpsestos* redefine el objeto de la poética, no el texto, sino la *transtextualidad* o trascendencia textual del texto. Explica los cinco tipos existentes de relaciones transtextuales: 1) la *intertextualidad*, definida como una relación de copresencia entre dos o más textos; sus formas más conocidas son: la cita, el plagio y la alusión; 2) la *paratextualidad* o relación que el texto mantiene con su paratexto: título, subtítulo, prólogos, epílogos, notas al margen, al pie, sobrecubiertas, fajas, etc.; 3) la *metatextualidad* o relación de un texto con otro que habla de él; 4) la *hipertextualidad* o relación que une un texto B (hipertexto) a un texto anterior A (hipotexto) en el que se injerta de una manera que no es el comentario; hipertexto es todo texto derivado de otro anterior por transformación simple o transformación indirecta; 5) la *architextualidad* o conjuntos de categorías generales o trascendentes de las que depende todo discurso (tipos de discursos, modos de enunciación, géneros literarios, etc.).

Teniendo en cuenta todos estos conceptos, nuestro trabajo utilizará algunos de ellos, dependiendo del tema que estemos enfocando y del proceso de la escritura que estemos analizando. Documentaremos, además, nuestro análisis con algunos textos de antropología social y de historia, así como con entrevistas y otros textos de la autora y de otros autores indigenistas.

En el primer capítulo hablaremos de las relaciones entre la vida y la obra de la autora de **Balún Canán**. Poniendo en juego los conceptos de la intertextualidad externa⁵ e interna⁶, veremos cómo la novela remite a una realidad verificable, es decir, analizaremos hasta qué punto la escritora conoció y vivió la dinámica del mundo que recrea.

En el segundo capítulo nos dedicaremos a estudiar el problema socio—histórico de México. En lo que consideramos la intertextualidad externa de la obra analizaremos la problemática histórica de la tenencia de la tierra. Comenzaremos con el período formativo y pasaremos por el período colonial y la independencia, hasta llegar a la Revolución Mexicana y la reforma agraria.

El capítulo tercero tratará el contexto socio—histórico inmediato de **Balún Canán**. En él estudiaremos el despojo que sufrieron las masas indígenas y la problemática generada por la implementación de las leyes de reforma agraria. Veremos cómo los discursos sociales que nos presenta la novela no sólo están estrechamente relacionados, directa o indirectamente, a los indígenas, sino también son exposiciones y alocuciones que tienen una relación, extra-textual, con el proceso de transformación de la economía nacional mexicana. Analizaremos, además, cómo el problema arcaico del latifundio y el surgimiento de la nueva clase social o burguesa, se proyectan en el universo ficcional de la novela.

⁵ “Relación intertextual de un texto con otro texto de autores diferentes”, Martínez Fernández, pág. 60.

⁶ “Relación entre los elementos del propio texto o de un texto consigo mismo” Ibid.

El capítulo cuarto estará consagrado al análisis temático de **Balún Canán** y a su relación con las otras obras narrativas de Rosario Castellanos. Por un lado, se tratarán los problemas que surgen de ese primer encuentro y de la relación entre dos culturas diferentes: los temas de la concientización del indio, la marginación y la discriminación, la doble moral de los ladinos, las violaciones y el abuso físico. Por otro lado, se tratarán los temas relacionados con los conflictos existenciales: la incomunicación y la soledad.

El último capítulo enfocará la intertextualidad entre **Balún Canán** y las obras indigenistas de José María Arguedas. Pondremos de relieve cuán estrechamente relacionados se encuentran los universos narrativos de ambos autores. Tomando en cuenta el sentido, la estructura y la dinámica del proceso general de cada narrativa, estableceremos paralelismos significativos (relación intertextual) entre estas obras. Veremos, además, cómo ambos escritores son testigos, autores y víctimas de la problemática nacional de sus respectivos países, y cómo están inmersos en los conflictivos universos contrapuestos del blanco y el indio.

CAPITULO I

LA INTERRELACIÓN DE VIDA Y OBRA DE ROSARIO CASTELLANOS

Introducción.

La historia personal de Rosario Castellanos nos la cuenta ella misma. En una entrevista que le concedió a Gunter W. Lorenz, en 1969, la autora habla de su nacimiento, sus años de infancia y su adolescencia:

Nací en México, en la ciudad de México, el 25 de mayo de 1925. Pero mi familia era de origen chiapaneco y un mes después de mi nacimiento nos trasladamos a su sitio habitual de residencia, Comitán, un pueblo en la frontera de México con Guatemala, en el que predomina el elemento indígena maya, la rama lingüística tzeltal. Mi familia era criolla y dueña de extensos latifundios. (...) Mi infancia transcurrió en Comitán y en una de las fincas de mi padre, "El Rosario", que en **Balún Canán** se llama "Chactajal". Los acontecimientos más importantes de entonces: la muerte de mi hermano menor, en circunstancias muy similares a las que se narran en **Balún Canán** y la reforma agraria que inició el gobierno de Lázaro Cárdenas y que determinó a mi padre a desmembrar y repartir sus posesiones y a emigrar a la

ciudad de México⁷.

Como se puede ver, Rosario Castellanos, a pesar de haber nacido en México, pasa toda su infancia en Comitán, municipio del estado de Chiapas, donde los indios eran explotados por los ricos hacendados que habitaban en la región. Así transcurre el tiempo de su niñez y adolescencia, en contacto directo con los indios tzeltales, comunidad indígena de esa zona, y, además, con los ladinos, clase social a la cual ella pertenecía. A sus dieciséis años, su familia se ve forzada a regresar a México, después de quedar semi-arruinada, a causa de la reforma agraria implementada por el gobierno de Lázaro Cárdenas.

En México, Rosario Castellano ingresa en la Universidad Autónoma de México, y allí llega a obtener su título de Maestría en Filosofía. Seguidamente, tomará cursos de post-graduado en la Universidad de Madrid. Luego, se destacará como educadora en diversas universidades de su país y del exterior. La muerte de su hermano menor contribuyó en alguna medida a su formación intelectual. Ella misma así lo confiesa, al hablar de su madre:

El hecho de que su familia careciera de un heredero varón
y la peculiar experiencia de mi madre respecto al matrimonio la
inclinó a educarme para otro destino que no es habitual en las

⁷ Gunter W. Lorenz, **Diálogo con Latinoamérica: Panorama de una literatura del futuro**, Santiago de Chile, Pomaire, 1972, págs. 191,192.

mujeres latinoamericanas. No me preparó para ser esposa, madre, ama de casa. Confiaba en que, por milagro, se presentaría una vocación religiosa. Como no aconteció así y para alejarme del trato con los jóvenes de mi edad, se me permitió hacer una carrera. Mi desarrollo intelectual fue precoz y sin tropiezos y está claro en la bibliografía⁸.

Rosario Castellanos comenzó su labor literaria cultivando la poesía lírica. Su primera publicación fue un poema extenso llamado **Trayectoria del polvo** (1948). A partir de ese momento, publicó diversos poemarios que fueron recibidos favorablemente por la crítica: **Apuntes para una declaración de fe** (1949), **De la vigilia estéril** (1950), **El rescate del mundo** (1952), **Poemas 1953-1955** (1957), **Al pie de la letra** (1959) y **Lívida luz** (1960).

La primera creación prosística de Rosario Castellanos es **Balún Canán** (1957). **Balún Canán** significa “Nueve estrellas”, nombre que le asignaron los antiguos pobladores mayas al lugar donde se encuentra en la actualidad Comitán. Antes de esta novela, sólo había escrito algunos artículos de crítica literaria, unos ensayos y dos cuentos. Una de estas narraciones cortas, titulada “Primera revelación”, sería la que daría origen a su primera novela. Ella misma explica la gestación de esta obra:

⁸ Ibid.

Escribí dos cuentos: uno de ellos, “Primera revelación”, es un germen de **Balún Canán**. Deseaba contar sucesos que no fueran esenciales como los de la poesía: sucesos adjetivos. Supuse que la prosa podría encaminarme al teatro: mis piezas pararon en el fracaso. A la novela llegué recordando sucesos de mi infancia. Así, casi sin darme cuenta, di principio a **Balún Canán**: sin una idea general del conjunto; dejándome llevar por el fluir de los recuerdos. Después, los sucesos se ordenaron alrededor de un mismo tema⁹.

Después de **Balún Canán**, Rosario Castellanos escribiría dos obras más que tendrían temas indigenistas: **Ciudad Real** (1960) y **Oficio de tinieblas** (1962). Todas estas obras están muy relacionadas entre sí: se desarrollan en la región de Chiapas y presentan los conflictos y problemas sociales de los ladinos e indígenas.

Balún Canán, como se verá más adelante en el capítulo V, es una novela autobiográfica. Presenta la historia de las experiencias de una niña de siete años, quien recrea la decadencia de una familia patriarcal latifundista, su familia. La niña, hija de terratenientes, narra la primera y tercera partes de la novela, mientras que la segunda parte, que contiene el núcleo de la

⁹ Emmanuel Caraballo, **Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX**, México, Empresas Editoriales, 1965, pág. 419.

acción, se nos presenta a través de un narrador omnisciente, la autora en tercera persona.

La historia de la niña gira en torno a dos conflictos mayores: el contexto socio-político de la sociedad mexicana y el de su familia¹⁰. El primer conflicto, el socio-político está relacionado con la implementación de las reformas propuestas por la Revolución Mexicana. El segundo, se conecta con la familia primaria. Ambos forman dos estructuras concéntricas que se enredan en la historia de la niña. Además, dentro de estos dos conflictos, aparecen otros secundarios, de carácter interracial o interpersonal.

En **Balún Canán** Rosario Castellanos recrea los valores culturales predominantes en la sociedad feudal durante el período de la reforma agraria mexicana, establecida bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas. Muestra cómo ese mundo de explotación empieza a derrumbarse cuando los indios, estimulados por las leyes de reforma, se sublevan y les piden a sus patrones un mejor trato.

Todo se inicia con la alocución que les hace el “tío David”¹¹ a la niña y a su hermano, resaltando los acontecimientos exteriores de las nuevas leyes (del salario mínimo) que se deben aplicar en el campo. Seguidamente, un poco más adelante, aparece el latifundista Jaime Rovelo, llevándole la noticia a don César Argüello sobre las nuevas leyes de

¹⁰ Laura Lee Pérez habla sobre este tema, en La significación del mito indígena en la estructura narrativa de **Balún Canán**, 1983, pág. 7.

¹¹ Los niños le llamaban cariñosamente tío David por recomendación de sus padres, para que éste no se sintiera solo, aunque no era parientes de ellos.

educación. Le enseña un documento que instruye a los hacendados a educar a los indios.

Luego, en la segunda parte de la novela se da la transformación del sistema feudal. Después de la visita del inspector agrario, los indios empiezan a reclamar sus derechos. Empiezan a exigir un maestro que esté preparado. Pero como el hacendado, don César Argüello, no cumple la ley, sino que los amenaza con un revólver, éstos incendian el trapiche. Con el incendio del trapiche y de toda la hacienda de don César Argüello, máximo representante del latifundio, se vislumbra el desplome del antiguo sistema feudal de las haciendas y el surgimiento de un nuevo período de restauración económica y social.

Dentro de este nuevo orden social no tienen cabida los valores arcaicos del orden anterior. Los máximos representantes de ese nuevo orden, ahora, son los hijos de los mismos latifundistas: la hija de don César Argüello y el hijo de don Jaime Rovelo. La niña desde un principio muestra su desdén por su padre: *“Mi padre despide a los indios con un ademán y se queda recostado en la hamaca, leyendo. Ahora lo miro por primera vez. Es el que manda, el que posee. Y no puedo soportar su rostro y corro a refugiarme en la cocina”* (16). El hijo de don Jaime, por su parte, simpatiza con las nuevas leyes de reforma agraria implementadas por el Presidente, *“opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo”* (46).

Al final de la novela, en la tercera parte, vemos que los cambios propiciados por las reformas del cardenismo permiten el desarrollo de una nueva clase social, que es la que va a mejorar la economía de la región. Al mismo tiempo que se derrumba el sistema feudal, se produce el surgimiento de estos nuevos personajes. Estos individuos son personas que viven en “*el barrio San Sebastián*”, son “*gentes ricas –fabricantes de aguardiente, plateros, dueños de tiendas--*, pero no se les considera de buenas familias” (289).

En la historia personal de la niña, uno de los aspectos interesantes que se pueden apreciar al principio de la obra reside en la identificación de ella (personaje- autora) con la cosmovisión indígena. Esto le permite tener una visión más amplia de ambos mundos, el del blanco y el del indio. Desde un principio se puede apreciar una relación afectiva entre la niña y la nana indígena. La nana es una especie de guía que, a través del discurso mítico de sus historias del pasado, introduce a la niña en lo real-maravilloso de ese mundo. Con las explicaciones de la nana, la niña no sólo se familiariza con los valores culturales (mitos, creencias) de los indios, sino empieza a adquirir una imagen de la real situación del indio. A través del discurso mítico de la nana, “*la niña vislumbra el sufrimiento del pueblo indígena, despojado de sus tierras y derechos por los latifundistas blancos que se asentaron en la región*”¹².

¹² Aura N. Román López, **Conflicto cultural y existencial en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos**, págs. 13-14.

Esta relación entre nana y niña se mantendrá durante el desarrollo de toda la obra. Si no está presente la nana, la comunicación se mantiene a través del recuerdo. Así se aprecia una noche en Chatajal, cuando la niña no puede conciliar el sueño:

La figura se aproxima y se sienta al borde del lecho.
No me toca, no acaricia mi cabeza como mi nana lo hacía siempre para arrullarme, no me echa su aliento sobre la mejilla. Pero sopla a mi oído estas palabras: Yo estoy contigo, niña. Y acudiré cuando me llames como acude la paloma cuando esparcen los granos de maíz. Duermes ahora. (74)

En la sociedad patriarcal de **Balún Canán** las mujeres no cuentan. La niña siempre se encuentra en completo abandono, por eso su apego a su nana india. Su madre a cada momento le demuestra su preferencia por su hermano menor. En una oportunidad que la encuentra leyendo la memoria¹³ de los Argüellos, su madre le dice: “*No juegues con estas cosas –dice al fin-. Son la herencia de Mario. Del varón*” (60).

En la última parte, con la muerte de Mario, el hermano de la niña e hijo de don César Argüello, sucesor de la estirpe de los Argüellos, Rosario Castellanos señala la posible terminación del sistema feudal. Esa muerte,

¹³ Documentos de propiedad de la tierra.

además de la renuncia a su herencia por el hijo de don Jaime Roveló (la niña no cuenta), revela que no hay futuro para el sistema de explotación latifundista.

En resumen, el derrumbamiento del poder económico de la familia de don César Argüello, máximo representante de la clase terrateniente, simboliza la caída del sistema feudal latifundista. Este sistema, sin duda, es afectado por los cambios socio-políticos causados por las reformas económicas instauradas por el cardenismo durante la década de los cuarenta. Los cambios presenciados por don César Argüello en Tuxtla, además de mostrar el surgimiento de la nueva clase social, son manifestaciones de un nuevo sistema económico capitalista, evidencias de la modernidad, que va a transformar la economía mexicana.

CAPITULO II

PROBLEMAS SOCIO-HISTÓRICOS DE MÉXICO

Introducción.

Para comprender mejor el contexto socio-político en el que se sitúan los acontecimientos de la diégesis de **Balún Canán**, que históricamente se desarrolla en los años treinta (1934-1940), cuando el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas trata de implementar la reforma agraria, haremos un breve análisis sobre la tenencia indígena de la tierra desde sus orígenes hasta llegar al momento de la reforma agraria de los años 40's que es la parte que realmente nos interesa a nosotros.

A. Historia de la tenencia de la tierra.

Sin duda es difícil interpretar todo el pasado de la región mexicana, menos aún el presente. Sin embargo, es de conocimiento general que existen tres períodos importantes en la historia de México: el primero de todos es el formativo, que corresponde a la prehistoria o preconquista, cuyos mayores testimonios provienen de la arqueología, hasta llegar a la conquista española; el segundo comienza con la llegada de Hernán Cortés en 1519 y la caída del imperio azteca e imperios nativos, donde se establece la base colonial de la tenencia de la tierra; y

el tercero se lleva a cabo tres siglos después durante el período de independencia, a partir de 1821, donde hay una toma de conciencia, empiezan los reclamos y empiezan los problemas por la posesión de la tierra.

a.) El período formativo.

Culturalmente hablando, el período formativo es comparable con la etapa neolítica del viejo mundo desarrollada unos 5000 años antes de Cristo. Durante esta época se da la transformación de neolíticos, que normalmente se dedicaban a la cacería, seminómadas, a agricultores, transición que llegó a realizarse alrededor del 3000 B. C¹. De esta especie surgió la gran civilización nativa que los españoles encontraron en México.

Durante ese período de formación, la población nativa creció, mejoró la calidad de sus productos agrícolas (el maíz y otras plantas) y, como resultado, su sistema de vida cambió. La gente, mejor alimentada, se concentró en pueblos agrícolas y desarrolló a mediados del siglo XII antes de Cristo una de las primeras naciones mesoamericanas: la olmeca. El profesor Eugenio Chang – Rodríguez, en **Latinoamérica su civilización y su cultura**, asegura que luego ésta se multiplicó:

A ésta le sucedieron dos civilizaciones más: la maya
preclásica (conocida también con el nombre de Antiguo

¹ Howard F. Cline, **México. Revolution to Evolution 1940-1960**, London: Oxford University Press, 1962, p., 4.

Imperio Maya) y la de Monte Albán, en el valle de Oaxaca, en el sur de México. En el siguiente período, el clásico, la influencia olmeca es muy visible en otras dos civilizaciones: en la de Teotihuacan y en la maya clásica (también conocida con el nombre de Nuevo Imperio Maya), que se prolonga hasta la época posclásica. En el posclásico los toltecas, los mixtecas de Monte Albán y los aztecas heredan rasgos culturales olmecas (33).

b). La base colonial de la tenencia de la tierra.

La construcción del indio aparece cuando los españoles llegan a América. Con la llegada de Hernán Cortés en 1519 y la subsiguiente caída del Imperio Azteca empieza el período colonial. La conquista (1519-1525) y la posterior colonización propició que se crease la imagen del indígena por parte de los españoles. Sin embargo, a diferencia de los colonizadores anglosajones, los españoles no exterminaron sistemáticamente a la población aborigen, sino que intentaron su incorporación a la organización colonial mediante su europeización.

“Después de 1520, cuando terminó la Conquista, los españoles iniciaron el proceso de convertir una cultura indígena madura en europea”².

Los propósitos originales de la Corona y de la Iglesia eran convertir a la población indígena en ciudadanos españoles que gozaran de todos los derechos civiles³. Sin embargo, con el paso del tiempo, el individualismo europeo se abrió paso a través de su sistema legislativo y los conquistadores blancos cambiaron su política hacia los aborígenes. En un principio, le ofrecieron protección a la población indígena, le salvaguardaron sus instituciones y le permitieron mantener la propiedad comunitaria de las grandes extensiones de tierra: bajo la dominación española no se reconoció la antigua propiedad comunal de la tierra, pero *“los nobles y los funcionarios aztecas quedaron adscritos a las tierras que ocupaban. Los cabecillas que habían disfrutado del uso de las tierras comunales se convirtieron en dueños de extensas propiedades de las cuales podían disfrutar sus descendientes”⁴*. Toda la tierra no específicamente donada con cédulas reales era propiedad de la Corona española y las tierras que pertenecían a las comunidades de indios eran sujetas a restricciones por parte de los españoles, pero en la práctica, tomas de tierras inautorizadas con títulos de tenencia auto-proclamados eran maneras bastante comunes de adquirir propiedades de tierras.

A finales del siglo XVI y a principios del siglo XVII, en la colonia de la Nueva España, afuera del Valle Central, las grandes extensiones de tierra eran

² George C. Vaillant, *La civilización Azteca*, (México: Fondo de Cultura Económica, S. A., 1999), pág. 224. En adelante citaremos esta edición e indicaremos entre paréntesis la abreviatura FCE.

³ *Ibid.*, pág. 224.

⁴ *Ibid.*, pág. 225.

inmensas: por un lado, la población indígena se encontraba en su punto más bajo debido al colapso demográfico; y, por otro, el desarrollo de la industria minera absorbió a miles de indígenas, atraídos a trabajar por su pitanza en condiciones insalubres que les produjeron enfermedades y a veces la muerte⁵. Además, en las áreas al norte del Valle existían extensas tierras deshabitadas, sólo esporádicamente pobladas por indios no-pacificados que en su mayoría eran sedentarios.

Con el paso del tiempo, las tierras desocupadas desaparecían y los títulos se multiplicaban, y todo esto se daba con el beneplácito de las respectivas autoridades. Los españoles adinerados, la Iglesia y algunas órdenes religiosas adquirieron enormes propiedades de tierra⁶. La Corona veía con claridad la naturaleza ilícita de estas apropiaciones, pero por su necesidad constante de dinero no intentó en ningún momento cancelar los títulos ilegales sino, muchas veces, trataba de sacar provecho de la situación para aliviar su situación económica.

A partir de 1591 la Corona expidió varios decretos exigiendo pagos o multas por las usurpaciones ilegales de las tierras. En un principio los usurpadores se resistieron porque consideraban estos pagos como una forma más de impuestos, pero con el paso del tiempo empezaron a verlos como una excelente oportunidad de legalizar sus títulos. En el proceso de legalización las usurpaciones crecían porque los oficiales reales carecían de instrumentos para

⁵ Ibid., pág.226.

⁶ Ibid., págs., 225-227.

realizar mediciones exactas. Los más afectados en todo este proceso eran los indígenas de las comunidades, porque eran los que más perdían y sufrían. Francois Chevalier, en **Land and Society in Colonial México: The Great Hacienda**, considera estos pagos sobre las tierras usurpadas uno de los hechos más relevante de la época colonial:

The settlement tax constitutes one of the most important events in the seventeenth century. Its consequences were far-reaching. The country was impoverished, to be sure; but at the same time, the great estates attained their definitive boundaries and were ensured continuing, even heightened, predominance. The new title deeds were like a Magna Charta for the rural hacienda; its status had been strengthened and its territory considerably enlarged. (277)

Durante el siglo XVII, el crecimiento de las haciendas trae consigo la integración de la mano de obra indígena a las mismas. Para los primeros hacendados la mano de obra era mucho más indispensable que los títulos de sus tierras. Sus propiedades no podían existir sin mano de obra, y como el servicio de los esclavos negros era muy caro, acudieron al servicio gratuito de los indígenas, el sistema de “encomienda”. Asegura Chevalier que *“that was probably the reason why some owners established haciendas in close*

proximity to the colonies; one of Urdiñola's estates, Mota said, was situated so near the village of Parra that it seemed to form a part of it" (27).

La incorporación de los indios en las haciendas puede considerarse como un proceso de "campesinar" (peasantization) a los aborígenes. Durante la época colonial las comunidades indígenas hasta cierto punto estaban protegidas por la Corona, por lo tanto social y jurídicamente estaban separadas del mundo de los blancos. Esta incorporación a las haciendas los integraba más a la economía y a la sociedad colonial. Pero esta integración no se daba de forma voluntaria. Según Enrique Florescano, los indios que quedaron en las haciendas como residentes, es decir como peones acasillados, eran indios que habían perdido sus tierras, eran nacidos sin tierra, eran recientemente liberados de esclavitud, y/o ya tenían experiencias en las haciendas bajo los sistemas forzados de trabajo (encomienda o repartimiento)⁷.

La consolidación de las haciendas trae consigo la expansión del sistema de endeudamiento de los indígenas. Para algunos indios vivir en éstas significaba un mejoramiento, en comparación con la inseguridad de ganarse la vida como trabajadores migrantes ("gañanes", "laboríos") o en la esclavitud. Sin embargo, es bastante cuestionable la forma como muchos de ellos terminaban necesitados y endeudados. Algunos indios se volvían peones sin querer: a algunos se les ofrecía dinero que gastaban inmediatamente sin comprender las

⁷ Enrique Florescano, **Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821**, México, Ediciones Era, 1976, pág. 105.

implicaciones de la transacción⁸, y otros heredaban deudas imposibles de pagar de sus antepasados. En ambos casos, se encontraban atados a la hacienda. Asegura Chevalier que los propietarios recurrían a todos los medios que tenían a su alcance para lograr su objetivo, incluso hasta despojarlos de sus tierras:

The proprietors of the largest haciendas, while utilizing money advances and perpetual debts to procure needed labor, had other means at their disposal. One convenient procedure was to take the Indians' own land away from them, thus obliging the Indians to work for hire, or to become sharecroppers or farmers on the great estates, capable of supplying sufficient manpower in seasons of heavy field work. (285)

Para la hacienda, la mano de obra atada a la tierra era prácticamente una condición *sine qua non*, y el endeudamiento de los peones era una forma de asegurarla. Con el paso del tiempo, los peones endeudados se veían como parte de la propiedad de la hacienda, a pesar de ser considerados legalmente trabajadores libres. La Corona tomó cartas en el asunto y *“the King formally prohibited mention of Indians in documents concerning sales or donations of lands, haciendas, or any other enterprises where Indians might be working; their status of freemen, he declared, protected them for detention against their will”*⁹.

⁸ Chevalier, pág. 282.

⁹ Chevalier, pág., 282.

A mediados del siglo XVII, la Corona expidió un decreto donde se mencionaba que el período máximo que se podía detener a un trabajador en las haciendas por deudas era cuatro meses: “*Between 1630 and 1650, the Viceroy's authorized Spaniards to detain for four months workers who could not pay them back their tribute*”¹⁰. Sin embargo, esta práctica era tan común, aceptable socialmente, que para las autoridades fue difícil de hacerla cumplir¹¹. Los hacendados siempre encontraban flaquezas en los decretos que les permitían no cumplir las restricciones. Usaban el sistema de impuestos a su favor: pagaban por adelantado el impuesto real a que era sujeto cada indio, silenciando así a la Corona y atando al trabajador.

A finales del siglo XVII y principios del XVIII, conforme más indios iban naciendo en las haciendas más se consideraban naturalmente atados a las mismas. Incluso, incuestionablemente, eran considerados como parte de éstas. Especialmente, aquellos que habían nacidos en ellas:

By the end of the seventeenth century or the beginning of the eighteenth, it was common practice to refer to *gañanes* o *naboríos* as estate property, in conformity with a custom so firmly established that it would have been a breach of etiquette to question it. Especially, the increasing numbers of Indians being born on the haciendas, and designated as Creoles, were regarded as naturally

¹⁰ Ibid., p. 284.

¹¹ Ibid., p. 284.

bound to the land 12.

Durante el siglo XVIII, el sistema de hacienda, con sus peones atados a la tierra, quedó firmemente establecido¹³. Stavenhagen confirma lo anterior al considerar que “*indeed, peonaje as a system of labor was the very foundation of the hacienda*”¹⁴. Silvio Zavala, en **The Evolving Labor System**, va un poco más allá y afirma que una vez institucionalizado este sistema fue “*el verdadero precursor de la hacienda mexicana de los tiempos más recientes*” (79).

La llegada al poder de los Borbones no alteró el sistema de las haciendas. Las reformas económicas que éstos implementaron no afectaron en nada las estructuras de la Nueva España. Los Borbones no estaban comprometidos o tan interesados en los derechos de los indígenas como lo habían estado los Habsburgos con sus colonias. Como consecuencia, ayudaron a fortalecer el sistema de las haciendas al permitir (la Corona) la venta de peones junto con las tierras, como parte de la propiedad¹⁵. De esta manera le dieron el último toque a la hacienda como propiedad.

Hacia finales de la época colonial, el endeudamiento de los peones disminuyó. Una causa justificada parece ser el aumento de la mano de obra

¹² Chevalier, pág. 285.

¹³ Chevalier, págs. 282-285, Florescano, págs. 106-108.

¹⁴ Rodolfo Stavenhagen, “Social Aspects of Agrarian Structure in Mexico”, **Agrarian Problems & Peasant Movements In Latin America**, New York, Anchor Books inc., 1970, 227.

¹⁵ Florescano, pág., 108.

libre: el número de castas se incrementó tanto como la de los indígenas, que se habían recuperado del colapso del siglo anterior. Por lo tanto, la costumbre de mantener a los peones atados a la tierra por medio de sus deudas no fue una práctica necesaria. Además, durante esta época se desarrolló otro tipo de agricultura, la agricultura arrendataria: cuanto más grande la hacienda más probable era que el hacendado abandonara la producción directa y se hiciera un propietario ausente, alquilando toda la hacienda en parcelas a arrendatarios individuales, quienes a su vez, de cuando en cuando, empleaban mano de obra de temporada¹⁶. Este sistema les abrió a los indios de las comunidades nuevas oportunidades ya que éstos al ofrecer su mano de obra lo consideraban más lucrativo porque les permitía adquirir algún tipo de ingreso monetario. Este orden relativo de las fuerzas rurales de producción se mantuvo estable por un largo período, dejando un buen espacio a la renovación y expansión de la hacienda para la República.

c). El problema de la tierra durante la independencia.

El México recién independizado de la corona española (1821) va a tener metas menos claras para los indios que la colonia. La sociedad criolla independiente acaba con el proteccionismo existente hacia estas comunidades. El liberalismo económico aparece y no respeta la cultura indígena: por una parte,

¹⁶ David Brading, "Hacienda profits and tenant farming in Mexican Bajío, 1700-1860", **Land and Labour in Latin America**, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 32,33.

desarticula a las comunidades indígenas privatizando sus tierras comunales¹⁷; y por otra, hace crecer el individualismo y el concepto de nación mestiza.

En las primeras décadas de la independencia las condiciones agrarias se deterioraron. El tratamiento de los indígenas (independientes, arrendatarios o peones) empeoró con relación al trato recibido durante la colonia. Como resultado, la hacienda no pudo sacar provecho de los recursos básicos de la tierra y la mano de obra. Aunque, esporádicamente, la hacienda tenía la capacidad de utilizar mercados locales y regionales con éxito¹⁸, había otros factores que impedían el desarrollo del sector agrario realmente comercial, (basado en grandes propiedades de la tierra): la falta de capital y crédito, los mercados internos pequeños e inestables, la mala infraestructura de transporte¹⁹, etc. Además de lo anterior, habría que agregar los daños inmensos que le causaron a la agricultura las guerras de independencia.

Esta inestabilidad rural de las primeras décadas de la independencia se debió también, más que todo, al descontento y desconfianza de los indígenas en el nuevo estado liberal que constantemente atacaba sus derechos comunales y los de la Iglesia²⁰. Para los campesinos o indígenas la nueva amenaza no provenía tanto de los grandes latifundistas sino del estado liberal, cuya prioridad era el

¹⁷ Womack, págs., 42,43.

¹⁸ Brading, págs., 32-35.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Simon Millar, "Land and Labour in Mexican Rural Insurgency and the Revolution", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 10:1, pp.65-67.

concepto de la propiedad privada como requisito necesario para motivar la economía en general y modernizar la economía nacional²¹.

En junio de 1856 los liberales en la nueva Asamblea Constitucional promulgaron la Ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedades de las corporaciones civiles y religiones, cuya finalidad era suprimir la tenencia de la tierra de las corporaciones, es decir de la Iglesia y las comunidades indias o campesinas. Esta ley, conocida como Ley Lerdo, además, "abrió la vía para la expropiación legal de las tierras comunales o, a veces, para la afirmación legal de expropiaciones que de 'facto' ya existían"²². Sin embargo, ésta no se pudo hacer cumplir completamente: primero, porque los indígenas de las comunidades se rebelaron en muchas partes del país; y segundo, porque estalló una guerra civil entre liberales y conservadores en 1858 que terminó tres años después.

En enero de 1861, Benito Juárez logró restablecer el gobierno liberal en la capital, mientras que la guerra continuaba en otras partes de la nación. Esta situación impidió el desarrollo económico del país, llevándolo a la quiebra. Se suspendieron los pagos de las deudas externas a los británicos, franceses y españoles, quienes como respuesta mandaron sus tropas a México. Al final, en

²¹ Ibid.

²² José Velasco Toro, **Política y legislación agraria en México**, Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, págs., 38,39.

1864, el país terminó como parte del reino francés con Maximiliano de Austria como emperador²³.

La transitoria monarquía de Maximiliano trató de resolver la precaria situación del campo. Elaboró una legislación para proteger a los indígenas: estableció una autoridad real, Junta Protectora de las Clases Menesterosas, para asegurar que los derechos de las comunidades indias, de los peones y de los jornaleros, fueran respetados²⁴. Sin embargo, estas leyes nunca fueron implementadas fuera de la región que controlaban las tropas francesas. Es más, fueron eliminadas por los liberales, así como Maximiliano²⁵, quien fue capturado, juzgado y fusilado por las tropas de Juárez en Querétaro, tan pronto terminó la monarquía en 1867.

d.)La presidencia de Porfirio Díaz (1876 – 1910).

Las estructuras agrarias empezaron a cambiar mucho más sistemáticamente durante la presidencia de Porfirio Díaz (1876-1910). Díaz, originalmente un liberal, estableció una férrea dictadura conservadora. Durante su régimen las fuerzas que promovieron la privatización cobraron un ímpetu sin precedentes. Las grandes oportunidades que se les ofrecían a los hacendados para obtener

²³ Ibid., págs. 45-48.

²⁴ Ibid., págs., 47,48.

²⁵ “Under diplomatic and domestic political pressure, Napoleon III withdrew first the subsidies that propped up the phantom throne, then in 1867 most of the French troops. Resurgent Republican armies swept back into Mexico City. They captured Maximilian, who was shot with his chief generals, despite international pleas for mercy”, Cline, p. 20.

ganancias constantes anunciaban un nuevo mundo y generaron nuevas tendencias sociales. Asegura John Womack Jr, en **Zapata y la Revolución Mexicana**, que las haciendas se convirtieron en “*pueblos de la compañía*” con poblaciones que oscilaban entre 250 y 3000 individuos:

Los hacendados organizaron sus propios servicios médicos y eclesiásticos, sus propias tiendas, escuelas, policía e instalación de energía eléctrica y formaron sus propios cuerpos regulares de albañiles, carpinteros, herreros, electricistas y mecánicos. Para manejar sus nuevas máquinas, importaron técnicos extranjeros. Llegaron inclusive a montar laboratorios de investigación y a contratar químicos. Y para dirigir sus empresas trajeron a nuevos administradores profesionales. (42)

La plutocratización del régimen de Díaz en la década de 1880 allanó el camino de los hacendados y dio inicio a un acelerado proceso de crecimiento de los grandes latifundios. El estado apoyaba la expansión de sus haciendas no sólo con los mejoramientos infraestructurales sino también cediéndoles tierras públicas tanto usadas como vírgenes. En Morelos, “*el Ministro de Fomento les vendió casi todas las tierras públicas que quedaban en el*

*estado y les concedió resoluciones favorables en sus peticiones de títulos limpios a otras adquisiciones*²⁶.

Es importante resaltar que las leyes liberales anteriores, como la Ley Lerdo, no sólo se mantuvieron en vigor sino que fueron implementadas con más energía durante los primeros años del Porfiriato. *“La nueva legislación federal suprimió muchos títulos de tierras y derechos de agua, previamente reconocidos, a muchos pueblos*²⁷. Los más afectados fueron los pequeños poblados rurales que eran independientes y las comunidades indígenas, cuya economía de naturaleza re-distributiva beneficiaba a todos sus miembros *Y cuando los hacendados quisieron sacar ventaja de estos hechos fortuitos, acomodaticios tribunales locales aprobaron las expropiaciones*²⁸.

Estos actos, legalizaron la situación actual. Las muchas usurpaciones de tierras comunales trajeron como consecuencia el pánico que muchas veces resultó en las ventas de las parcelas de indios más pobres a terratenientes más poderosos (blancos, mestizos o caciques). Sin tierra, muchos campesinos se convirtieron en trabajadores acasillados, jornaleros u otros. Stavenhagen considera que cuando todas estas grandes extensiones de tierra de la Iglesia y de las comunidades indígenas pasaron a manos de los latifundistas, “éstos necesitaron de la mano de obra, y para conseguirla, acudieron a todos los medios:

²⁶Womack Jr., pág., 42.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., pág., 43. Para un análisis de este proceso como política nacional, véase Wistano Luis Orozco: **Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos**, 2 vols., (México, 1985), I, 337-85, y Andrés Molina Enríquez: **Los grandes problemas nacionales**, México, 1909, 165-96.

The hacienda needed, above all, an adequate supply of labor, and in order to obtain this, it began to expropriate, through various means, the land of the small landowners and especially of the Indian communities, thus forcing the peasant population to work for it (228).

Hacia 1890 era evidente que, en medio de este auge novedoso, los ranchos, pequeños poblados rurales que eran independientes, pero que no tenían categoría de pueblo, rodeados de grandes haciendas, habían dejado de crecer. En Morelos, *“en 1891, quienes analizaron el reciente censo estatal fijaron la fecha de la extinción legal de 44 ranchos en la generación anterior, cerca de un tercio de los mismos en el distrito de Tetecala”*²⁹.

Incluso, comenzaron a desaparecer los pueblos. Los que se encontraban aislados en las montañas de la parte norte del estado permanecieron bastante seguros, pero los que se encontraban en las regiones boscosas accesibles, cercanas a los ferrocarriles, o de los valles bien regados fueron muy vulnerables³⁰. “En 1876, año en que Díaz tomó el poder, estaban registrados 118 pueblos en Morelos. Hacia 1887, a pesar de un pequeño aumento de la población del estado, había únicamente 105³¹.

²⁹ José María Pérez Hernández: *Cartilla de la geografía del estado de Morelos*, (México, 1876), pág., 23.

³⁰ Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, México, Urbana, 1963, 127.

³¹ Pérez Hernández, pág., 23

Entre 1867 y 1910 se repartieron cuarenta millones de hectáreas, la quinta parte del territorio mexicano, y frecuentemente los afectados fueron los pequeños agricultores y los dueños de las tierras comunales³². Estas nuevas condiciones reforzaron la economía de las haciendas que empezaron a crecer desenfrenadamente³³, la mayoría de las veces a costa de la economía campesina. Especialmente, las haciendas que se dedicaban a la agricultura comercial³⁴, las cuales encontraban condiciones más favorables, debido a las crecientes demandas internas a causa del crecimiento de la población. Sin duda, la transferencia de tierras campesinas a los grandes terratenientes fue un proceso estructural que afectó a la sociedad rural profundamente y, además, el combustible principal de la Revolución Mexicana.

B. La Revolución Mexicana y la reforma agraria.

La revolución mexicana surgió como un movimiento constitucionalista dentro del campo liberal, liderado por Madero. Esta transformó el sistema político y social creado por Porfirio Díaz y contribuyó a formar el México contemporáneo.

La revolución no tuvo un carácter homogéneo, consistió en una serie de revoluciones y conflictos internos (protagonizados por distintos jefes

³² Moisés González Navarro, "The Social Transformation of México", **Modernization and Revolution in México: A Comparative Approach**. The United Nations University, 1989, pág. 3.

³³ Alan Knight, en **Mexican Peonaje: What Was It and Why Was It?**, asegura que a lo largo del Porfiriato el sector exportador creció como promedio seis por ciento por año, pág., 47.

³⁴ Es decir, a la agricultura dirigida a los mercados internacionales, nacionales y regionales.

políticos y militares) que aún no han terminado. Estos conflictos han ido desenvolviéndose por etapas: primero, el levantamiento armado de 1910; segundo, la cruzada constitucionalista de 1911 a 1917; tercero, las reformas implementadas de 1917 hasta 1934; y, cuarto, el nuevo levantamiento y la subsiguiente revitalización de los proyectos revolucionarios de 1934 a 1940. En 1940 empezó la institucionalización de la Revolución que llegó a cristalizarse en 1946, año en que Miguel Alemán fue elegido presidente.

a.) El levantamiento armado de 1910.

El levantamiento armado de 1910, que comenzó sin ningún tipo de plan socio-político preconcebido, terminó transformando al país en un nuevo sistema social. La esencia agraria de esta Revolución reclamaba la restauración de un sistema de tenencia de la tierra aún más balanceado que el que prevalecía antes de que los liberales llegaran al poder, y nuevos líderes con ideas más avanzadas:

With no important preconceived plans, the Mexicans who had launched a relatively mild political protest in 1910 ended by working out a whole new social system. They and their descendents have sought to mould their land and people to new ideals. These include many of the

Liberal doctrines of the nineteenth century together with new dogmas concerning property, the role of social classes, and the obligations of the state³⁵

Para los conservadores, así como para algunos miembros de la clase privilegiada de la época de la revolución, la Revolución fue un desastre³⁶. Sin embargo para la mayoría de los mexicanos ésta fue el comienzo de una esperanza: *“to the majority of Mexicans, their Revolution is the beginning of hope, the dawn of a new era destined to provide panaceas for the ills that chronically afflicted Mexico throughout its earlier history”*³⁷.

b.) La cruzada constitucionalista de 1911 a 1917.

El período de 1911 a 1917 ha sido considerado como uno de los más oscuros en la historia del país. Madero como se esperaba fue elegido presidente junto con un congreso que, aunque sin experiencia, prometía grandes cosas. Sin embargo sus planes socio-económicos utópicos no se cumplieron. La falta de planificación impidió que se cumplieran todos sus proyectos y cada uno de los grupos que lo apoyaron le retiró su apoyo. Uno de los primeros grupos en desertar fue el de los campesinos, liderados por Zapata. Luego, siguieron otros:

³⁵Howard F. Cline, “The Mexican Revolution, 1910-40”, **México. Revolution to Evolution**, London: Oxford University Press, 1962, p.24.

³⁶ Ibid., p. 24.

³⁷ Ibid., p. 24.

One of the first groups to defect were the peasants the followers of Zapata. They branded Madero as a Judas who had failed to grapple with the problem of giving land to those who tilled it, and came out in armed rebellion against the Government. Pascual Orozco, another ex-Maderista general, claimed that the “Apostle” had sold Mexico out for ‘Washington gold’, and was betraying the Revolution by failing to give in to demands of the few organized workers³⁸.

Luego, los diversos grupos revolucionarios empezaron a combatir entre ellos mismos, hasta terminar en una guerra civil. Este complicado período de la Revolución de 1910, llegó a su fin el 5 de febrero de 1917. Ese día se proclamó el documento más importante de la Revolución, la constitución de 1917, donde se incorporaron las metas y propósitos por los cuales habían estado combatiendo seguidamente desde 1910³⁹.

c.) La revolución institucional de 1917-1934.

En la convención constitucional realizada en 1917 uno de los temas principales aprobados fue el artículo 27 de la reforma agraria⁴⁰, el cual fue

³⁸ Ibid., p. 27.

³⁹ Ibid., p. 30.

⁴⁰ En concreto, el artículo 27 de la Constitución de 1917 permitía la expropiación por parte del gobierno de la tierra infrautilizada a favor de pequeños propietarios o comunidades reconstituidas. Igualmente, limitaba

creado originalmente el 6 de enero de 1915, y con el que se iniciaba un proceso de reajuste de las viejas disputas sobre la tierra que se habían agudizado durante el programa de privatización porfiriana y con la Revolución de 1910. Durante los debates primó la conciencia social por encima de la propiedad privada. Como el malestar producido por los principios liberales fue parte del germen revolucionario, los constituyentes decidieron apartarse de las corrientes económicas de éstos y compensar a los obreros rurales y urbanos.

Otros artículos importantes aprobados fueron el 3, el 28, el 123 y el 130: el primero, declaraba libre la enseñanza, que sería laica en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la primaria, secundaria y universitaria que se impartiera en los establecimientos particulares; el segundo, estaba dirigido contra los monopolios; el tercero, asentó las nuevas condiciones del trabajo: derecho de huelga, jornada de ocho horas, salario mínimo, etc.; y, el último, establecía que para ejercer el ministerio de cualquier culto se necesitaba ser mexicano de nacimiento.

De 1917 a 1934 es considerado como un período de estabilización, en el que la Revolución se convierte en un proceso a largo plazo en vez de luchas armadas inmediatas. La muerte de Carranza en 1920, marca el final de la revolución armada. La subsiguiente elección de Alvaro Obregón, como presidente en 1921, inicia el proceso de consolidación de la Revolución y muestra beneficios palpables a las masas mexicanas:

el tamaño máximo de las haciendas con el fin de frenar el aumento de los latifundios. Además, declaraba que todos los recursos hidráulicos y los depósitos del subsuelo eran pertenencia del estado.

Obregón was able to make a start towards consolidating the Revolution and bringing its tangible benefits to the Mexican people. His term was notable, among other things, for the strong support given mass education under his great Secretary of Education, José Vasconcelos, and for the encouragement of art that gave the world the Mexican fresco school in which Diego Rivera, José Clemente Orozco, and David Siqueiros played outstanding parts⁴¹.

La reforma agraria en México no ha sido un proyecto político para realizarse en un corto período de tiempo sino, a largo plazo, así como se han ido dando los cambios de la Revolución en un largo proceso social que aún continúa en nuestros días⁴². Esta ha pasado por varias etapas y ha tenido diferentes orientaciones, ya que los líderes mexicanos no siempre han estado informados o realmente conscientes de los objetivos y características de ésta. Marco Antonio Durán, en **El agrarismo mexicano**, asegura que muchos de estos líderes lo que han hecho es cometer los mismos errores de sus antepasados:

There was no other alternative than to adopt the same agriculture inherited from the past with all of its backwardness, all its deficiencies, its impressively low productivity, despite the fact that agrarian reform was expected, rather nebulously, to

⁴¹ Cline, p. 31

⁴² Stavenhagen, p.226.

promote agricultural progress. But this could not be achieved overnight, a lengthy and painful process was necessary in order to create the resources necessary for the progressive improvement of the productivity of the land (19).

Sin embargo, algunas decisiones importantes se tomaron con relación a la reforma agraria. Se crearon instituciones, como la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), y organizaciones, como El Registro Agrario Nacional (RAN)⁴³.

Las facultades que le confiere la legislación agraria al Registro Agrario Nacional son: el control de la tenencia de la tierra, las modificaciones que sufra la propiedad y los derechos sobre las tierras ejidales, comunales y de sociedades rurales, así como la seguridad jurídica y documental. Para cumplir con la función del resguardo documental, el RAN cuenta con el Archivo General Agrario (AGA)⁴⁴, cuya información sirve para ser proporcionada a las instituciones públicas, municipales, estatales y federales, privadas y de investigación, así como a los particulares en materia de tenencia de la tierra. Además, también proporciona estos acervos a los estudiosos y a los usuarios para que éstos puedan

⁴³ El Registro Agrario Nacional (RAN), es un órgano desconcentrado de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), que fue creado para el control de la tenencia de la tierra de carácter social y el resguardo de la documentación que sustentó la transformación de la propiedad agraria de México, como producto de la Revolución Mexicana y de la aplicación de las leyes agrarias.

⁴⁴ El Archivo General Agrario es donde se materializan las acciones de custodia, acopio, archivo y análisis de los acervos documentales del Sector Agrario, por lo que sus tareas son de gran importancia. En el AGA se encuentra valiosa documentación de índole administrativa que data desde 1915 hasta nuestros días.

realizar sus investigaciones con documentación de primera mano, que es con la que cuenta el archivo y el propio Sector Agrario.

El más importante resultado de la reforma agraria, sin duda, ha sido la redistribución de la tierra, lo cual permitió terminar con el sistema semi-feudal de las haciendas y el trato inhumano de los peones, que se había establecido hacía más de cien años. Durante el régimen de Porfirio Díaz, el porcentaje de tierras cultivables en manos de campesinos a nivel nacional se redujo de manera alarmante, de casi un 25 al uno por ciento. Mientras que el porcentaje general del total de la tierra era aún peor, ya que el uno por ciento de la población era dueño del 97 por ciento de la tierra, mientras que el 96 por ciento de la población poseía el uno por ciento de la misma:

The principal result of agrarian reform has been the redistribution of land ownership. Some figures will make this clear. In 1910, the last year of Díaz dictatorship, 1 per cent of the population owned 97 per cent the total land, while 96 per cent of the population owned only 1 per cent of the land. The agrarian structure of that period is well known and need not be described in detail here. It was a typically latifundist organization based on haciendas, many of which covered many thousands of hectares, whose owners made up the social, political and economic

aristocracy of the country⁴⁵.

Durante los años de 1924 a 1933 se dio un período de recesión en todo lo referente a reforma agraria. Obregón fue reelegido presidente en 1928, pero fue asesinado antes de tomar posesión del mando, lo que causó una crisis política. Plutarco Elías Calles, imposibilitado de reelegirse presidente, fundó un partido político unificado con los hombres de la Revolución, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), llamado más tarde Partido Revolucionario Institucional (PRI), que él manejaba a su antojo. Pero, conforme él y sus subordinados envejecían se fueron convirtiendo en conservadores y los proyectos de tierra, trabajo y educación se fueron olvidando:

Calles, unable to succeed himself in the presidency, developed the single 'official' party which he became the power behind the throne. As he and his cronies grew older, and richer, they also became more conservative. The expected reform -land, labor, education- languished. The tempo of Revolution slowed down so much that the great experiment seemed to have failed, leaving Mexico with puppet Presidents, hardly distinguishable from any other Latin American country of the period⁴⁶.

⁴⁵ Stavenhagen, p. 227.

⁴⁶ Cline, p. 33.

d.) Cárdenas y la revitalización de la reforma agraria (1934-1940).

La llegada de Lázaro Cárdenas, de 1934 a 1940, al poder, permite revitalizar los ideales de la Revolución. Este, considerado como uno de los más doctrinarios presidentes surgido del movimiento revolucionario, fundamentó su gobierno en el poder de las bases populares. Ignorando consecuencias económicas inmediatas y la opinión pública mundial, puso en práctica varios principios de la Revolución, nacionalizó los ferrocarriles y las compañías de petróleo. Pero el más importante de todos ellos fue, sin duda, la re-implementación de las leyes agrarias:

Ignoring immediate economic consequences and the reaction of the outside world, Cárdenas redistributed land at an astonishing pace, established labour in a strategic bargaining position, developed a functional official party, extended education to the remotest parts of the country, and in many other ways rekindled the sparks of hope of 'los de abajo' - the underdogs for and by whom the Revolution had initially been fought. As a climax, Cárdenas at a stroke expropriated the foreign petroleum holding, long a symbol to Mexicans of exploitation⁴⁷.

El 'ejido'⁴⁸ es considerado generalmente como el más importante logro alcanzado por la reforma agraria, no sólo porque responde a las necesidades de

⁴⁷ Cline, p. 33.

tierra de los campesinos sino porque es una institución social que en gran medida satisface las necesidades de justicia tanto para los empleados rurales como para los miembros del gobierno. Sin embargo, la implementación de los ejidos les ha acarreado algunos problemas a las instituciones agrarias, especialmente en lo relacionado a la extensión, la legalización, y la seguridad de los mismos.

Uno de los problemas que han encontrado las autoridades agrarias en la repartición de los *ejidos* tiene que ver con el tamaño de las parcelas individuales repartidas. Por ejemplo, en algunas áreas como el estado de Tlaxcala, donde hay muchos campesinos y poca tierra, cada ejidatario recibió sólo una hectárea. En otras regiones, donde hay suficiente tierra, como en Laguna, en el norte, los campesinos recibieron de cuatro a diez hectáreas de tierra cultivable, pero sólo había agua suficiente para irrigar una sola hectárea⁴⁹. El resto de la tierra desértica generalmente no tiene ningún uso para los *ejidatarios*, ya que no sirve para sus siembras.

Otro de los problemas encontrados tanto por las autoridades agrarias como por los campesinos tiene que ver con la lentitud del proceso de legalización de las tierras. El procedimiento de las autoridades que administra la formación de los ejidos es lento e inmanejable. Muchas veces los campesinos tienen que tomar las iniciativas ellos mismos e iniciar los diferentes tipos de contactos con las agencias gubernamentales para agilizar el proceso. A

⁴⁸ "The legal size of the newly-created *ejido* plots has varied over the years. It began with 4 cultivable hectares, and is at the present 20 hectares of seasonal land, or 10 hectares of irrigated land or their equivalent in other kinds of land. In fact, many *ejido* farmers have much less than what the law grants them", Stavenhagen, p. 237.

⁴⁹ Stavenhagen, p. 237.

veces, debido al poco estudio y conocimiento que éstos tienen, acuden a intermediarios sin escrúpulos que abusan de su ignorancia. El largo período de espera y lo costoso del mismo hacen que este procedimiento se parezca más a un proceso judicial que al cumplimiento de una ley establecida⁵⁰. Hay solicitudes de *ejidos* que han estado en proceso por casi treinta años en el Registro Agrario Nacional y sólo una pequeña parte de ellos se ha resuelto favorablemente en menos de cinco años⁵¹.

Además de la extensión y la legalización, otro de los problemas que han encontrado los campesinos de los *ejidos* ha sido la seguridad de los mismos. El *ejido*, por ley, no es considerado propiedad privada, por lo tanto no puede ser vendido, rentado, hipotecado o transferido a ninguna otra parte, excepto en casos específicos aprobados por las leyes. Algunas personas, expertas en cuestiones de reforma agraria, aseguran que la razón por la cual muchas personas no invierten capital ni tratan de mejorar los *ejidos* es por no ser éstos propiedad privada⁵².

Por otro lado, la parte positiva de esta desventaja tiene que ver con la seguridad de los mismos *ejidos*. Precisamente, por no ser propiedad privada, éstos están protegidos contra cualquier tipo de robo o despojo ilegal de la propiedad. Sin embargo, la poca productividad en estas parcelas es más bien debido a la poca inversión en éstas y no al estado legal de las mismas. Cuando el *ejido* se encuentra en una zona productiva con muchos recursos a su alcance, es tan

⁵⁰ Ibid., p. 238.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

productivo como cualquier hacienda privada, pero cuando se encuentra en regiones pobres se convierte en improductivo así como la misma hacienda⁵³.

Ahora, existen personas que siempre encuentran un camino para no cumplir las reglas estrictas de los *ejidos*. Algunos buscan las formas de comprar tierra adicional a la asignada en los *ejidos*, rentan alguna parcela o se dedican a otras actividades que no tienen relación con la agricultura para beneficiarse económicamente. El problema no es que la institución del *ejido* impida el progreso de los individuos dedicados a estas actividades sino que unos pocos *ejidatarios* se benefician a costa de los demás y de la comunidad, incluso llegando a violar las leyes agrarias. Aunque estas prácticas son muy bien conocidas, son ignoradas porque de alguna forma ayudan a la producción agraria. Con todas estas irregularidades, Stavenhagen asegura que *“the present legislation, despite its many violations, is still in principle a security for the poor ejidatario who finds himself at a low technical and cultural level. The ejido plot is still in principle an unalienable property”* (239).

La reforma agraria mexicana no ha sido fácil de implementar. Algunos críticos consideran que a pesar de todas las dificultades, ha cumplido con su objetivo principal, o sea la redistribución de la tierra: la destrucción del sistema de hacienda semi-feudal, y del sistema inhumano de explotación de los peones que se había establecido hacía más de cien años. El latifundio⁵⁴ y el

⁵³ Ibid.

⁵⁴ El sistema de latifundios, o sea el sistema socio-político donde los propietarios de inmensas fincas rústicas controlan la de la población en constante crecimiento. “In this sense one may still speak of the continuing process of agrarian reform”.

tratamiento inhumano de los peones han desaparecido del campo. Sin embargo, todavía quedan algunos otros objetivos que mejorar o implementar. Tanto la repartición de tierra para aquellos que carecen de ella como la distribución de pequeñas parcelas para ejidos o propiedad privada necesitan constante atención, debido al rápido crecimiento de la población en los últimos años. Por eso, la reforma agraria se considera como un proyecto a largo plazo que necesita constantemente revisarse para actualizarse y adaptarse a las nuevas necesidades de los campesinos.

CAPITULO III

CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO DE **BALÚN CANÁN**

Introducción.

Vamos a realizar nuestra interpretación del mundo indígena y el problema de la tenencia de la tierra en **Balún Canán** mediante el proceso de la *intertextualidad externa* (relación de un texto con otro texto). No pretendemos someter el texto literario a un proceso de verificación, o sea, si refleja o no la realidad del indio en su mundo. Tampoco tratamos de fotografiar o fotocopiar la realidad indígena. Creemos que es importante leer cuidadosamente el texto, y darles un seguimiento minucioso a los discursos sociales históricamente producidos sobre el indio en éste. Nuestro trabajo consistirá en tratar de clarificar la textualización y dar sentido al significado del texto.

La relación de un texto con otro, ya sea de forma interna o externa, es normalmente conocida como intertextualidad. Es evidente que **Balún Canán** guarda relación intertextual con otros textos, algunos como parte de la novela y otros no. Esta relación la podemos apreciar en cada uno de los epígrafes que anteceden a cada una de las tres partes, además de las inserciones de textos míticos que encontramos en el interior del relato.

El intertexto es además fundamental para la interpretación de la novela. Muchas veces éste (epígrafe, mito, etc.) nos remite a un contexto mucho más amplio. En el caso de *Balún Canán*, éste no sólo nos permite presenciar la

historia de la familia Arguello y de los cambios de la sociedad mexicana, sino nos lleva a comprender el contexto de la cultura indígena y de su cosmovisión, más específicamente todo lo relacionado con su historia, su religión y sus literaturas.

A. Percepción histórica del indígena en **Balún Canán**.

Nuestro estudio enfocará, como mencionamos anteriormente, la parte histórica de **Balún Canán**: la cosmovisión mesoamericana, los períodos pre-colonial y colonial, el sistema latifundista y la reforma agraria. Sin embargo, como en el análisis de la novela es difícil separar completamente las interpretaciones del intertexto mítico¹ y la mitología e historia indígena (en los epígrafes), comentaré juntos estos dos aspectos cuando sea necesario.

a.). La cosmovisión mesoamericana.

“---...Y ENTONCES, coléricos, nos desposeyeron nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días”(9). Este inicio de **Balún Canán**, un comienzo de elipsis, acompañado de palabras y actos misteriosos, nos lleva a otro tiempo, a otro mundo. Este fragmento narrativo se refiere a un tiempo pasado que no tiene nada que ver con el tiempo de la diégesis en el que se encuentra la niña del relato. Por la falta de

¹ Para informarse más sobre este tema, ver la tesis doctoral La significación del mito indígena en la estructura narrativa de **Balún Canán**, de Laura Lee Pérez, 1983.

relación temática con el resto del texto, creemos que es imprescindible relacionarlo con la historia mítica de la cosmovisión mesoamericana.

Hay varios factores que nos ayudan a situar este relato, que la niña llama “*cuento*”, en la cosmovisión mesoamericana. Aunque las palabras son desconocidas y no sabemos en qué contexto se están utilizando, nos damos cuenta de que son pronunciadas por la nana india. Estas primeras palabras, “...y *entonces*”, nos indican que forman parte de un contexto de una época anterior, pero que luego se refieren a un tiempo posterior, desconocido por nosotros pero no para la indígena que está contando la historia, “su historia”; las siguientes palabras, “*nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorados: la palabra, que es el arca de la memoria*”, aluden a una comunidad, o un grupo del cual ella forma parte, que ha sido desposeído de algo, de la palabra.

¿Cómo se arrebata la palabra? Para contestar esta pregunta tenemos que tener en cuenta que este acto se refiere a una acción mítica que no tiene una realidad concreta, que no puede tener una respuesta objetiva como si se tratara de quitar unos bienes materiales. Asegura Laura Lee Pérez que esta acción es una expresión simbólica que tiene muchas formas a nivel literal:

En las diversas imágenes, metáforas o arquetipos que intentan expresar el paso de un tiempo primordial y mítico a un tiempo histórico e imperfecto, encontramos ciertos patrones constantes en la mitología: la caída del cielo; el hombre arrojado del paraíso;

la pérdida irrecuperable de la inmortalidad; (...); la pérdida de la palabra o de la escritura. Puede entenderse “la palabra” en sentido figurado (y sinecdóquico) como lenguaje e identidad cultural, pero mucho más que sólo eso. Es memoria, sabiduría, dignidad, permanencia y ser. (136-137)

Esta clarificación, nos permite comprender mejor la pérdida de la palabra. Pero, ¿Quién les ha podido arrebatar la palabra a los indígenas? En *Balún Canán* se puede apreciar ese despojo inicial desde varias perspectivas: desde una visión mítica², desde un pasado prehispánico y desde un presente histórico.

Hay implícita una posición mítica cuando se habla de que fueron los dioses originales los que despojaron a los hombres de la palabra y del conocimientos después de haberlos creados. Específicamente, en el **Popol Wuj**, se menciona que “grande fue la sabiduría de los primeros hombres, vieron todo cuanto en el mundo había y acabaron por saberlo todo. No les pareció bien a los Creadores ver que los hombres sabían tanto”³.

Otra posición mítica de despojo que puede interpretarse proviene de una perspectiva histórica, de las crónicas mesoamericanas prehispánicas. Uno de los actos concretos llevados a cabo por los clanes triunfadores después de las invasiones intertribales era la destrucción de sus códices y tradiciones, como

² Para mayor información sobre la parte mítica ver la tesis doctoral de Laura Lee Pérez, La significación del mito indígena en la estructura narrativa de Balún Canán.

³ **Popol Wuj: Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala**, México, Porrúa, 2001, pág. 105.

signo de dominación⁴. Miguel León-Portilla, en **Los antiguos mexicanos**, indica que “*el cuarto rey de México-Tenochtitlan, Izcóatl, y su consejero supremo Tlacaélel, después de vencer a sus antiguos dominadores, los tepanecas de Azcapotzalco, mandaron quemar los viejos códices, para iniciar la nueva versión de su historia*” (76). Este acto, en el plano de la realidad histórica, equivale al mítico y simbólico de “arrebatar la palabra” que se explicó anteriormente.

Una última interpretación histórico-mítica del “despojo de la palabra” tiene que ver con la destrucción del pueblo indígena durante la Conquista. La conquista y posterior colonización trajo consigo una catástrofe cultural en México: los indígenas no sólo sufren la caída de un pueblo y la pérdida de sus dioses, sino la aniquilación total de su sistema de vida y la imposición de otro modo, “moderno” y “civilizado”, que sigue afectándoles hasta en nuestros días.

Estas diferentes percepciones de la “pérdida de la palabra”, en **Balún Canán**, pasan por varios estados: empieza desde un tiempo mítico pleno y eterno, pasa por uno fragmentado e incompleto, hasta llegar al actual. Después de “coléricos, nos desposeyeron” y “nos arrebataron” la palabra, sigue a continuación “desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo...” (9). En estas líneas no comprendemos con claridad quiénes son los

⁴ Para mayor información sobre este tema, ver “Itoloca y Xiuhámatl”, **Los antiguos mexicanos** de Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, págs. 50-72.

“coléricos”, quiénes “arden” o quiénes “se consumen en el leño de la hoguera”. Sin embargo, entendemos que ellos fueron destruidos y lo que sólo les queda es “ceniza sin rostro”.

Ahora, bien, en este párrafo inicial vemos dos realidades, una mítica y otra cotidiana: la mítica la apreciamos en el discurso de la nana y la cotidiana en el discurso de la niña. En el discurso mítico de la nana vemos dos simbolismos importantes de la cultura mesoamericana, “*fuego*” y “*soplo*”, que nos pueden ayudar a interpretar mejor este pasaje tan complejo: por un lado, el Dios del Fuego, el Dios Viejo, era considerado por los mesoamericanos como la madre y el padre de todos los dioses y señor de los cambios⁵; por otro lado, el “*soplo*” o “*viento*” también era considerado como el Dios Creador, el símbolo de la vida y la creación. Si interpretamos los aspectos simbólicos de estas palabras nos damos cuenta que la nana por medio de su discurso nos trata de revelar los acontecimientos que se están dando: o sea, sus antepasados fueron destruidos, ahora sólo “*queda la ceniza sin rostro*”, pero el fuego (“*arden*” y “*hoguera*”) presagia que vendrán cambios, y el viento (“*soplo*”) divino sugiere la posibilidad de una nueva creación⁶, de volverse a levantar otra vez. (Este presentimiento se materializa al final de la obra con el incendio de la hacienda de

⁵ Para mayor información sobre este tema, ver el ensayo de Alfredo López Austin, “El cosmos según los mexicas” en *Atlas histórico de Mesoamérica*. México, Larousse, pág. 169.

⁶ “Para el pensamiento indígena, el mundo había existido, no una, sino varias veces consecutivas. La que se llamó “primera fundamentación de la tierra”, había tenido lugar hacía muchos milenios. Tantos, que en conjunto habían existido ya cuatro soles y cuatro tierras, anteriores a la época presente. En esas edades, llamadas “Soles” por los antiguos mexicanos, había tenido lugar una cierta evolución “en espiral”, en la que aparecieron formas cada vez mejores de seres humanos, de plantas y de alimentos. Las cuatro fuerzas primordiales –agua, tierra, fuego y viento (curiosa coincidencia de estas dos últimas con **Balún Canán**) – habían presidido esas edades o soles, hasta llegar a la quinta época, designada como la del ‘Sol de movimiento’. (...) Tales son los rasgos que parecen caracterizar el mito indígena de los soles. Cada edad o sol termina siempre con un cataclismo”, Miguel León-Portilla, en *Los antiguos mexicanos*, págs. 15, 16.

los Arguellos). Toda esta relación nos indica que indudablemente “*la historia y los conocimientos contenidos en las tradiciones indígenas eran valiosos y sagrados, y daban un sentido al mundo y a la existencia del hombre*”⁷. Sin éstos, el mundo les sería oscuro e incomprensible.

Ahora, este discurso mítico de la nana, de la tradición oral indígena, es interrumpido por el de la niña que refleja sus percepciones de la realidad cotidiana. Ese lamento de la niña, “no me cuentes ese cuento, nana”, además de causar la ruptura con el tiempo mítico también disuelve el ambiente del mismo.

b.) Períodos históricos: pre-colonial y colonial.

Luego de este primer análisis, y a través de una lectura exhaustiva de *Balún Canán*, nos ha sido posible encontrar relaciones textuales con otros discursos (sobre percepciones de la realidad) que articulan períodos históricos distintos: el período pre-colonial, anterior a la conquista; y el período colonial.

El período pre-colonial se nos presenta como un verdadero paraíso terrenal donde existe una armonía entre el hombre y la naturaleza:

Los que por primera vez nombraron esta tierra la tuvieron entre su boca como suya. Y era un sabor de mazorca que dobla la caña con su peso. Y era la miel espesa y blanca de la guanábana. Y la

⁷ Laura Lee Pérez, pág. 139.

pulpa lunar de la anona. Y la aceitosa semilla del zapote. Y el lento rezumar del jugo en el tronco herido de la palmera. Pero también hálito, niebla madrugadora que deja seña de su paso en el follaje. Y el caliente jadeo de la bestia pacífica y el furtivo aliento del animal dañino. Y la acompasada respiración de las llanuras por la noche. Pero también signo: el que traza el faisán con su vuelo alto, el que deja el reptil sobre la arena. (192)

Esta descripción del paraíso de *Balún Canàn*, nos recuerda a muchos de los detalles de las crónicas de Cristóbal Colón, el primer cronista europeo. Leemos en sus escritos minuciosas descripciones de la fauna y la flora, y detallados esquemas de los pacíficos habitantes del nuevo mundo. Colón al describir la naturaleza que observaba lo hacía desde una perspectiva subjetiva, matizada por el asombro:

Dice el Almirante que nunca tan hermosa cosa vido, lleno de árboles, todo cercado el río, hermosos y verdes y diversos de los nuestros, con flores y con su fruto, cada uno de su manera. Aves muchas y pajaritos que cantaban muy dulcemente; había gran cantidad de palmas de otra manera que las de Guinea y de las nuestras, de una estatura mediana y los pies sin aquella camisa y las hojas muy grandes, con las cuales

cobijan las casas; la tierra muy llana⁸.

Este paraíso de *Balún Canán*, no es el producto del esfuerzo de ningún ser humano. “*Los que por primera vez nombraron esta tierra...*”, “*los que por primera vez se establecieron*”, nos indica que era una tierra virgen e inexplorada. “*Y era la miel espesa y blanca de la guanábana . Y la pulpa lunar de la anona. Y la aceitosa semilla de zapote*”, todos estos elementos mencionados nos hablan de cultivos, de abundancia, de afluencia, de exuberancia, de prosperidad, de riqueza, de bienestar. “*Pero también hálito, niebla madrugadora que deja seña de su paso en el follaje. Y e caliente jadeo de la bestia pacífica y el furtivo aliento del animal dañino*”, nos deja ver que tanto la flora, como la fauna y los animales (racionales e irracionales) vivían en armonía en medio de una naturaleza fraternal.

Ahora, esos “*los que por primera vez conocieron*”, “*los que por primera vez nombraron*”, “*los que por primera vez se establecieron*”, también implican que esas personas no eran naturales o nativos de esa región. Esas primeras evocaciones están implicando indirectamente la caída del imperio maya y su sumisión a los aztecas, o la conquista de los españoles. Tanto los unos como los otros invadieron ese territorio conocido como paraíso por los primeros cronistas y por muchos historiadores. Sabemos, además, que muchos de esos actos de dominación cometidos durante la época prehispánica tienen una similaridad o un paralelismo con las destrucciones cometidas durante la Conquista. En ambos

⁸ Ver *Diario de Colón*, del domingo 28 de octubre.

casos se cometieron atrocidades que directa o indirectamente tienen que ver con “*la pérdida de la palabra*”, tanto la destrucción de los códices y tradiciones por unos como la destrucción de un sistema de vida y de una civilización por otros tienen el mismo significado.

La evocación del paraíso llega a su fin sin ningún tipo de transición y con una transgresión que anuncia cambios en el sistema de vida de los nativos. La pérdida del sistema de vida de esa civilización nos lleva a la reinterpretación de otro hecho histórico, la Conquista:

Los que vinieron después bautizaron las cosas de otro modo. Nuestra Señora de la Salud. Este era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno. Como la casa grande. Como la ermita. Como el trapiche.

Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío. Y alzaron su casa sobre una colina favorecida de los vientos. Y dejaron la ermita allí, al alcance de sus ojos. Y para el trapiche calcularon una distancia generosa que fue cubriendo, un año añadido al otro año, la expresión del cañaverl. (193-194)

“*Los que vinieron después*” nos indica que este período es diferente al anterior, al de “*los que por primera vez...*”. La palabra “*después*” afirma que fue

posterior. La relación entre el hombre y la naturaleza cambia, se pierde esa armonía existente en el paraíso terrenal. Se destruye el orden anterior, (tradicción, cultura). . El estado cambia de asociación a dominación: “*bautizaron las cosas de otro modo*”, implica que le cambiaron el nombre a las cosas que ya lo tenían; “*Nuestra Señora de la Salud. Este era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno*”, por supuesto este nombre no tenía relación con la cultura indígena, no significaba nada para ellos, les era impuesto y quizás por eso no lo “*sabían pronunciar*”. Así, “*como la casa grande*”, así, “*como la ermita*”, así, “*como el trapiche*”, todas estas cosas eran desconocidas para ellos y por eso no podían asociarse con ellas.

“Los que vinieron después” no sólo les cambiaron el nombre a las cosas sino también se fueron apoderando de ellas. “*Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío*”. Leopoldo Zea señala con acierto en **Latinoamérica Tercer Mundo**, que “*dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra (...) es un instrumento para imponerse*”(17). Por un lado les imponen sus costumbres y por otro les despojan de sus pertenencias, las tierras.

Este cambio de estado, por supuesto, transforma el sistema de vida de los indígenas. De un sistema económico natural donde todo se los proveía en abundancia cariñosamente la madre naturaleza, “*la miel espesa y blanca de la guanábana*”, “*la pulpa lunar de la anona*”, “*la aceitosa semilla del zapote*” (192), pasan a otro orientado hacia el dinero y el capital:

El trapiche pesó sobre la tierra después de haber pesado sobre el lomo vencido de los indios. (...) Y el trapiche permanecía allí, mudo, quieto como un ídolo, mirando crecer a su alrededor la caña que trituraría entre sus mandíbulas. Pero en el día de su actividad se desperzaba con un chirrido monótono, mientras a su alrededor giraban dos mulas viejas, vendadas de los ojos, y en el cañaveral los indios ondeaban sus machetes, relampagueantes de velocidad entre las filudas hojas de la caña.

El calambre se les enroscaba a los indios en los brazos, en el torso asoleado y sudoroso. La vigilancia de César, que montado en su caballo recorría las veredas abiertas en el sembradío, los obligaba a disimular su cansancio, a hacer el montón de caña cortada. (194)

En este nuevo sistema económico, donde *“los ladinos midieron la tierra y la cercaron, y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío”* (193), hay una gran diferencia entre los indígenas y los ladinos, entre los que viven de la tierra y los que la hacen producir. Los indígenas que anteriormente vivían de la tierra pasan a ser mano de obra de los blancos para hacerla producir, para beneficio de éstos. En este sistema, “inocentemente”, los indios pasan de seres independientes a explotados y de seres libres a dominados.

c.) El sistema latifundista.

Uno de los dueños de las grandes extensiones de tierra, de los más importantes latifundistas que aparecen en *Balún Canán*, es César, personaje principal, en quien se enfoca la mayor parte de la narración. Su hacienda se encuentra localizada en Chactajal⁹, en el municipio de Ocosingo, una región aislada, de difícil acceso por su posición geográfica. En el viaje que realiza César y su familia, en la novela, hacia ese territorio podemos verificar lo arduo que es el terreno:

Tardan para acabar los llanos. Y cuando acaban se alza el cerro, con sus cien cuchillos de pedernal, con su vereda difícil. Mido la altura de lo que vamos subiendo por el jadeo del indio que me carga. (...) Avanzamos ahora entre la neblina que juega a cegarnos. Los animales se desbarrancan en las laderas flojas o con sus cascos rayan la superficie de las lajas produciendo un sonido desagradable y áspero. Los indios calculan bien antes de colocar el pie. (...) De pronto un rumor domina todos los demás y se hace dueño del espacio. Es el río Jataté que anuncia su presencia desde lejos. Viene crecido, arrastrando ramas desgajadas y ganado muerto. (64-67)

⁹“Es un campo plegado por las cordilleras al norte y al sur. Este valle se halla a una altura de 600 a 900 metros sobre el nivel del mar; tiene amplias planicies con pequeños bosques e innumerables corrientes de agua y campos de pastoreo, aunque hay muchas milpas y aún caña de azúcar, algunas pequeñas plantaciones de café y platanares”, Roberta Montagu, “Autoridad, control y canción social en las fincas tzeltales”, en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, estudios recopilados por Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, traducción de Daniel Cazes, México, I.N.I., 1970, pág. 346.

Ese aislamiento geográfico, que hemos mostrado anteriormente, es uno de los elementos determinantes para la formación y perpetuación de los latifundios¹⁰. En el caso de César, en **Balún Canán**, su hacienda era tan extensa que llegó a ocupar toda la región de Chactajal. Afirma el mismo César que sólo *“fue hasta después en el testamento de mis padres, que Chactajal se partió. Una lástima. Pero con tantos herederos no quedaba más remedio”* (78).

La hacienda de César no sólo era reconocida por su extensión sino constituía todo un próspero complejo económico reconocido en toda la región. El mismo César se jactaba en asegurar que *“Chactajal es la mejor hacienda de estos contornos”* (87): era un centro de explotación azucarero, en cuyo cañaveral *“las cañas se alzaban en un haz apretado y verde rasgando el aire con el filo de sus hojas”*(86); era un rancho ganadero, criadero de ganado fino, cruza de cebú y toros bravos, que cuando se encontraban en la pradera, *“apenas sobresalía la cornamenta y el dorso de las reses que pastaban diseminadas en la extensión”* (82); y era una finca agrícola, productora de milpa, cuyas *“semillas –dice César– me las mandan especialmente de los Estados Unidos”* (87).

Dada esta diversidad de explotación, el hacendado, además de necesitar forzosamente del uso de grandes extensiones de tierra, también necesitaba de la mano de obra. En **Balún Canán**, César, además de heredar la parte más importante de Chactajal, el casco de la hacienda, también recibió *“la indiada*

¹⁰ Asegura Victorien Lavou, en su tesis doctoral **Mujeres e indios, voces del silencio. Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos**, que “se trata de hacer obra de civilización no sólo conquistando sino también domando a la naturaleza bárbara”, University de Pittsburg, 1991, págs. 95-96.

para desempeñar el trabajo” (78). En esta conversación entre Ernesto y César, nos damos cuenta de que los indígenas no sólo eran considerados como parte de la propiedad, sino también de las muchas vicisitudes que padecen:

---Conté los jacales. Hay más de cincuenta.

---Muchos están abandonados. Dicen que el primer Argüello que vino a establecerse aquí, encontró una población bien grande. Poco a poco ha ido mermando. Las enfermedades —hay mucho paludismo y disentería— diezman a los indios. Otros se desperdigan. Se meten al monte, se huyen. Además yo regalé algunas familias a los otros Argüellos. Bien contadas no alcanzan ni a veinte las que quedaron. (78-79)

d.) La reforma agraria.

Así como anteriormente encontramos alusiones a la cosmovisión mesoamericana, a los períodos pre-colonial y colonial, y al sistema latifundista, nos parece que en **Balún Canán** hay una clara evocación de la reforma agraria. El texto presenta varios pasajes, explícitos o implícitos, que nos hablan de ese período histórico mexicano. Vemos obvios indicios de los cambios instaurados durante el gobierno del presidente Cárdenas, período al cual alude esta novela. Tenemos que recordar que las leyes de reforma agraria implementadas por la

administración de Cárdenas en los años de 1934 a 1940 obligaron a muchos hacendados, específicamente a terratenientes de la región de Chiapas, a repartir sus tierras.

Ahora bien, nos parece que todas esas “apropiaciones” de grandes extensiones desproporcionadas de tierras y de la “*indiada para desempeñar el trabajo*”, que se dan en **Balún Canán**, colocan a todos esos propietarios dentro de la problemática de la reforma agraria. Esta situación en la novela, como es de esperarse, va a provocar diferentes reacciones entre los terratenientes: por un lado encontramos a aquellos que se oponen tajantemente a todo lo que tenga que ver con cambios, quienes se oponen a la reforma por considerarla como un quebrantamiento del sistema (oligárquico) natural; mientras que por otro lado se encuentran los “sensatos” que ven los nuevos cambios agrarios como algo irreversible y que no les queda otra alternativa que adaptarse a los mismos.

Uno de esos latifundistas “sensatos” es Jaime Rovelo. Cuando él muestra el documento que indica que “*se aprobó la ley según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio a un maestro rural*” (45), muestra su preocupación sobre esa nueva disposición que va en contra de sus intereses. Sin embargo, a pesar de todos los argumentos negativos expuestos por César Arguello y su mujer en contra de la

reforma, parece estar de acuerdo con su hijo quien *“opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo”* (46).

César Argüello, por su parte, pertenece a ese primer grupo de renegados. Su actuación, dentro del sistema de oposición que establece el texto, lo distingue como uno de los hacendados que más se opone a los cambios de la reforma. Desde un principio le resta importancia a la disposición gubernamental y empieza a *“encontrarle flaquezas”*: *“¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo”* (45).

Zoraida, también, trata de justificar el no cumplimiento de las leyes, usando el elemento de la degradación social. Justifica la ignorancia de los indígenas por considerar que éstos son incapaces de entender las explicaciones que les dan: *“¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español”* (45).

Una de las deficiencias encontradas a las leyes de reforma, por César, tiene que ver con los requisitos específicos o necesarios del maestro rural. Este siempre trata de encontrar vacíos o espacios no muy claros para no cumplir con la disposición gubernamental. Esto se lo explica a Jaime Rovelo de la siguiente manera: *“la ley no establece que el maestro rural tenga que ser designado por las autoridades. Entonces nos queda un medio: escoger nosotros a la persona que nos convenga. ¿Te das cuenta de la jugada?”*(46).

B. La problemática generada por la implementación de las leyes de reforma en **Balún Canán**.

El análisis de esta parte enfocará, directa o indirectamente, la problemática general de la novela: la modernización de la economía nacional mexicana, o sea la transformación o erradicación de los viejos modos de producción y de explotación, y el surgimiento de un nuevo sistema capitalista. Se estudiarán algunos aspectos de esos cambios: la repartición de las tierras, y la pérdida del control sobre ellas por parte de los terratenientes; el plan de alfabetización para las masas; el surgimiento del liderazgo laboral dentro del campesinado; la caída del sistema latifundista y el afloramiento de una nueva clase social.

a.) El problema de la tierra.

En **Balún Canán**, todas estas posiciones antagónicas que preceden la implementación de las leyes de la reforma son un preámbulo de la problemática que acarrearía la llegada de las mismas. Lo que en un principio se consideraba como simples rumores sobre el agrarismo: “--¿Y qué hay de cierto en todos esos rumores que corren por ahí?, (...) --Dicen que va a venir el agrarismo, que están quitando las fincas a sus dueños y que los indios se alzaron contra los patrones” (35), se oficializa, se materializa, pese al aislamiento geográfico de Chiapas. César es uno de los primeros en recibir la visita oficial de uno de los inspectores, quien por cosas del destino resulta ser su ex – ahijado, Gonzalo Utrilla:

--- ¿En qué consiste tu trabajo?

--- Soy inspector agrario.

--- Y ¿vienes a Chactajal... oficialmente?

--- Estoy haciendo el recorrido reglamentario por toda la zona fría. He encontrado muchas irregularidades en la situación de los indios. Los patrones siguen abusando de su ignorancia. Pero ahora ya no están indefensos.

--- ¿Y qué sucede cuando encuentras esas irregularidades?

--- Eso lo verá usted, padrino. (134)

El problema de la tierra trae otras vicisitudes circundantes. *“He encontrado muchas irregularidades en la situación de los indios. Los patrones siguen abusando de su ignorancia”*, es una manera indirecta de sugerir que los indígenas siguen siendo víctimas de la explotación y que aceptan cualquier tipo de humillación con tal de sobrevivir. La falta de tierra productiva o fértil es una tragedia para los indígenas, ya que éstos no disponen de ningún medio de producción que los pueda abastecer. En **Balún Canán**, las grandes extensiones de tierras productivas la acaparan los latifundistas. En el caso de César, nos enteramos de la gran extensión de su propiedad por medio de Ernesto, quien ha necesitado de un caballo para familiarizarse con la misma.

La llegada del inspector agrario es un indicio de que el sistema latifundista está entrando en crisis. Esto lo podemos notar por el fortalecimiento moral que

éste le proporciona a la oposición. En la novela, cuando Gonzalo Utrilla, el inspector, congrega a los indígenas el día de su visita a Chactajal y les informa de sus derechos, está debilitando el poder de los dueños de los latifundios:

--- Les dijo... Les dijo que ya no tenían patrón. Que ellos eran los dueños del rancho, que no estaban obligados a trabajar por nadie. Y les hizo una seña, levantando el puño cerrado. (136)

b.) El plan de alfabetización para las masas.

Uno de los primeros problemas que encuentran los latifundistas en **Balún Canán** es el plan de alfabetización para las masas. Desde un comienzo, de la primera parte de la novela, aparecen las referencias de lo que tienen que hacer los terratenientes para cumplir con las exigencias del gobierno: “*los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio a un maestro rural*” (45).

César, en un principio, descarta el plan de alfabetización como algo insignificante. Sin embargo, se da cuenta de su precaria situación como latifundista debido al sistema social cambiante. “*las políticas del gobierno favorecen cada vez más al indígena y menos al terrateniente*”¹¹. A pesar de

¹¹ Laura Lee Pérez, pág. 12.

que muchas veces había encontrado la manera de no cumplir con las leyes establecidas, esta vez halla un mecanismo para cumplir con el mínimo que establece la ley, sin que ésta le afecte su patrimonio económico ni su dominio sobre los indígenas. Acude a su sobrino Ernesto, que sólo había llegado hasta cuarto de primaria y desconoce el lenguaje de los indígenas, para que desempeñe la función de maestro. Veamos la propuesta:

--- Pero como todas las cosas en México andan de cabeza, nos mandan que consumamos un artículo del que no hay existencia suficiente. Así que nosotros debemos surtirnos de donde se pueda. Y ya que no hay yacimientos de maestros rurales no queda más remedio que la improvisación. Desde el principio pensé que tú podrías servir.

--- ¿Yo?

--- Sabes leer y escribir. Con eso basta para llenar el expediente. Y en cuanto a lo demás...

--- No hablo tzeltal, tío.

--- No necesitarás hablarlo. (54-55)

Los indígenas, por su parte, aunque no se les comunique oficialmente sobre estos cambios que se avecinan, se enteran de todos modos. El discurso del indio Felipe indica que él está muy bien informado sobre los proyectos de reforma agraria del gobierno. Su discurso revela algunos detalles de las

disposiciones gubernamentales que hicieron muy popular al presidente Cárdenas con los campesinos indígenas:

Felipe contó entonces lo que había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del Cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras (102).
 (...) El Presidente de la República quiere que nosotros tengamos instrucción. Por eso mandó al maestro, por eso hay que construir la escuela. (102)

En **Balún Canán**, César no es el único que no está cumpliendo con las leyes de educación. La escuela del pueblo, donde envían a sus hijos todos los hacendados de la región, tampoco las cumple. Cuando llega el inspector de la Secretaría de Educación Pública, éste encontró un sinnúmero de irregularidades: al preguntar por los documentos que autorizaban a tener abierta la escuela, la respuesta de la maestra fue “*no tengo ningún papel, mis abuelos enseñaban aquí las primeras letras, y luego mis padres y ahora.... (yo)*” (50); al informarle el inspector que el Estado impartía gratuitamente la educación mientras ella cobraba, ella contestó “*--- una miseria, señor, doce reales al mes*” (51); al preguntarle por su plan de estudios, ella respondió “*les enseño lo que puedo, señor, las primeras letras, las cuatro operaciones...*” (51); al preguntarle qué materias abarcaba la asignatura, “*la señorita Silvina con su*

vestido negro, con su azoro, con su pequeñez, parecía un ratón cogido en una trampa” (51); al preguntarle si el edificio reunía las condiciones sanitarias para dar alojamiento a una escuela, la respuesta fue “*¿Para qué me lo pregunta? Está usted viendo que es un cascarón viejísimo que de un momento a otro va a caérsenos encima*” (52). Pero, sin duda la respuesta que más le molestó al inspector fue la que le dieron cuando preguntó sobre la religión. Cuando preguntó, “*son católicas. ¿Verdad?*” y nadie contestó, volvió a preguntar “*¿No son católicas? ¿No rezan todos los días antes de empezar y al terminar las clases?*” Alguien de la clase respondió “*rezamos un Padre Nuestro, Ave María y Gloria.*”. Inmediatamente, respondió: “*todo lo demás podía pasarse. Pero ésta es la gota que colma el vaso. Le prometo señorita profesora, que de aquí saldré directamente a gestionar que este antro sea clausurado*¹²” (52). (Esta actuación quizá tenga alguna relación con la represión gubernamental en contra de la iglesia Católica).

c.) El surgimiento de un líder laboral dentro del campesinado.

El discurso del indígena Felipe Carranza Pech, además de indicar que éste está muy bien informado sobre los proyectos de reforma agraria del gobierno, lo muestra también muy consciente de la problemática que está enfrentando. El

¹² Esta actuación o comportamiento quizás tenga alguna relación con la represión sufrida por los miembros de la iglesia Católica durante el gobierno de Calles (1926). El gobierno consideraba que la iglesia se había aliado con los hacendados, ya que ella misma era propietaria de grandes extensiones de tierra y sus intereses convergían. Por eso, utilizaban la religiosidad de las masas para su propio beneficio, defendiendo los privilegios que el nuevo régimen ponía en peligro.

está muy consciente del poder de la palabra y de sus derechos como ciudadano. Cuando reflexiona sobre su situación, la de sus familiares y la de sus compañeros, muestra seguridad y relajamiento:

Felipe estaba riendo a carcajadas. Su mujer lo miró con espanto como si se hubiera vuelto loco.
--- Me estoy acordando de lo que vi en Tapachula. Hay blancos tan pobres que piden limosna, que caen consumidos de fiebre en las calles.

Los demás endurecieron sus ojos en la incredulidad.
--- En Tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos. (101)

El mismo César, ya en Chactajal, tratando de contrarrestar la degradación en curso de su autoridad sobre los indios y del control sobre sus tierras, se da cuenta por sí mismo de que la situación no es tan fácil como pensaba. Su primera impresión de la actitud de Felipe, quien había sido escogido como vocero para expresar los deseos de los indígenas, fue chocante. Felipe no tenía un comportamiento sumiso como el que él estaba acostumbrado a ver en todos los indios. El impacto fue tan grande que todos los que estaban allí sentados comiendo alrededor de la mesa quedaron turbados:

De pronto, la puerta se abre para dar paso a un indio. Sus facciones se distinguen mal a la fluctuante claridad de las velas.

Ernesto había levantado la cuchara rebosante de caldo de frijol y esperó, para llevársela a la boca, que el indio se inclinara en la reverencia habitual. Pero el tiempo transcurre sin que el indio haga el menor movimiento de sumisión. Ernesto vuelve a depositar cuidadosamente la cuchara en su plato. Zoraida muestra a César un rostro contrariado y que exige una explicación. César habla entonces al intruso dirigiéndole una pregunta en tzeltal. Pero el indio contesta en español.

--- No vine solo. Mis camaradas están esperándome en el corredor.

--- Zoraida se replegó sobre sí misma con violencia, como si la hubiera picado un animal ponzoñoso. ¿Qué desacato era éste? Un infeliz indio atreviéndose, primero, a entrar sin permiso hasta donde ellos están. Y luego a hablar en español. Y a decir palabras como “camarada”, que ni César —con todo y haber sido educado en el extranjero— acostumbra emplear. (97-98)

Para Zoraida, y todos aquellos allí presente, ésta fue una experiencia desagradable: primero, Felipe entra a la casa grande de los Arguellos sin pedir permiso; segundo, se dirige a ellos en español como si fuera de su misma clase social; tercero, demanda que la ley del gobierno se cumpla al pie de la letra, sin ningún tipo de impedimento; y, finalmente, todo esto lo hace con una actitud segura, directa y sin rodeos:

---- Me escogieron a mí, Felipe Carranza Pech, para que yo fuera la voz. (...)

--- Mis camaradas me mandaron a preguntar cuándo vas a abrir la escuela.

Ernesto mira a César con unos ojos desorientados y como quien pide auxilio. César está mondando parsimoniosamente una naranja. Sin dignarse a levantar los ojos hacia el indio, interroga:

--- ¿Les interesa mucho el asunto?

--- Sí.

--- ¿Por qué?

--- Para que se cumpla la ley. (98-99)

El proceso de la degradación de César continua su curso. A pesar de todos sus esfuerzos no logra detenerlo. La causa del reclamo de Felipe ante César es sin duda un proceso, respaldado y justificado, irreversible: “*lo manda la ley*” (98). Esta gradual pérdida del poder sugiere la posible

pérdida del control de sus tierras y de dominio sobre los indígenas, lo cual significaría también el debilitamiento de su posición social.

Felipe Carranza Pech, por su parte, para ganarse la confianza de sus compañeros y darles fuerza moral, les relata lo acontecido en la casa grande del patrón cuando fue a exigir el maestro que estipulaba la ley para su gente. Cuestiona la autoridad de César y los invita a luchar, a movilizarse. Les relata todo lo que habló con él, con relación a la escuela rural: *“Yo me presenté hoy delante de César y le hablé en su propia lengua. Mira: nada malo me ha sucedido”* (103). En otros tiempos, esto hubiera sido imposible de realizar: del patrón se podía recibir órdenes pero no dialogar con él.

d.) La caída del sistema latifundista.

Dentro del contexto social de **Balún Canán** y como heredero principal de la familia Arguello, es evidente que César pertenece a un orden social que representa las estructuras de un sistema prácticamente feudal (amo-esclavo). No comunica, da órdenes, y cuando lo hace, las realiza desde una posición de poder. Es el amo y señor de su territorio, por eso es temido tanto por la servidumbre como por sus mismos familiares: a los indios, *“mi padre --(les)-- grita una orden en tzeltal al tiempo que descarga un fuetazo sobre el anca de su caballo”*, y éstos apresuran la marcha (65); a los vaqueros, *“César gritó a uno de los vaqueros. – Ey, vos, mirá aquel becerrito, el negro con la estrella en la*

frente, como que tiene gusanera ”(85), y el vaquero procedió a curarlo; a Ernesto, su sobrino, “*ásperamente*”, lo regaña, “*aquí no eres tú quien va a disponer nada, sino yo, y si yo mando que desquites tu comida dando clases, las darás*”(100); a Matilde, su prima, pidiéndole que acompañara a los niños, “*de hoy en adelante tú los llevarás al río*”, y ella no sabe que hacer, “*¿Cómo replicar*” (...) “*No sabía cómo escapar a esta obligación penosa*” (153). Sin embargo, las nuevas leyes sugieren una creciente pérdida de control sobre sus dominios y esa posible degradación es la que César trata de evitar a toda costa.

Está bien claro que ni César ni su mujer, Zoraida, están preparados psicológicamente para afrontar los cambios profundos de las estructuras sociales que se avecinan. Ambos están muy bien informados sobre las nuevas leyes aprobadas: ambos presenciaron el reclamo del indígena Felipe y ambos presenciaron la visita del inspector agrario; sin embargo, ambos se resisten a creer que la pérdida del control de sus dominios se pueda dar.

Una de las personas que más se resiste a ese fenómeno social de ruptura es Zoraida. Ella que siempre había considerado a los indígenas como entes de una raza inferior, es una de las primeras en sufrir en carne propia el efecto de esos cambios, es la primera en darse cuenta de que los indígenas ya no los respetaban ni los temían. Su experiencia más desagradable no fue el reclamo del indio Felipe, sino el incidente que ella tuvo con un grupo de jóvenes indígenas durante el paseo que realizaba con los niños y las otras mujeres al río. Allí, quiso imponer el

respeto dentro de un concepto de jerarquías sociales. Consideraba que ella tenía preferencia sobre unos muchachos indios que iban a bañarse al río:

--- No te muevas, Matilde. Aprende a darte tu lugar.
Sean quienes sean los que vienen tendrán que esperar.
Saben que nadie tiene derecho ni a coger agua del río
ni a bañarse mientras los patrones están aquí. (149)

Este comportamiento de los muchachos indígenas representa un desafío a las viejas estructuras sociales en las que cree y a las que se aferra ciegamente Zoraida: le habían faltado “el respeto”, los indígenas habían llegado al río sin esperar que ellos, “los patrones”, se hubieran retirado; creían en “la igualdad de derecho” para bañarse libremente allí, sin ningún tipo de permiso, en la que Zoraida consideraba “nuestra poza”; hacían uso “del derecho a la libre expresión”, al expresarse en varios idiomas, sin temor a ser reprochados, sin importarles que a Zoraida le molestara que hablaran de “camaradas” (151), y lo gritaran en español.

A pesar de las exageraciones de Zoraida, ya que *“ni los indios se habían desnudado delante de ella, ni las habían insultado obligándolas a salir del río antes de terminar de bañarse”* (152), es obvio que el comportamiento de éstos, “risa fuerte y grosera”, “gritos”, “carcajadas”, es prueba de que los valores de las estructuras sociales a las que ella se aferra están en decadencia.

Esos valores del poder y la fuerza que antes caracterizaban al poder latifundista se estaban derrumbando, ya no servían, no formaban parte de esa nueva realidad que se estaba gestando.

Para Zoraida, aferrada a un pasado glorioso donde los Argüellos eran imponentes y poderosos, sólo la violencia puede solucionar el conflicto entre su esposo y los indios. César, por su parte, quien trata de entender las circunstancias de los nuevos tiempos, cree sin embargo, que sólo son tiempos de alteración y no de transformación nacional:

--- No podemos hacer nada. Estas cosas son, ¿cómo diré?, detalles. Te molestan. Pero si los acusas ante la autoridad no encontrarían delito.

Zoraida enarcó las cejas en un gesto de sorpresa exagerada.

--- ¡Ah, habías pensado recurrir a la autoridad! Y luego, sarcástica.

--- Es la primera vez. Antes arreglabas tus asuntos tú solo. César azotó el periódico contra el suelo, irritado.

--- Tú lo has dicho: antes. Pero, ¿no estás viendo cómo ha cambiado la situación? Si los indios se atreven a provocarnos es porque están dispuestos a todo. Quieren un pretexto para echársenos encima. Y yo no se los voy a dar. (129)

El conflicto entre César y los indígenas se agudiza cuando estos últimos no soportan más la incompetencia del maestro impuesto por su patrón y deciden rechazarlo. Ellos lo habían tolerado por un tiempo, pero cuando se dieron cuenta de que su nombramiento había sido una farsa, no titubearon en pedir su destitución y traer un reemplazo. El mismo “incompetente” maestro, Ernesto, es el encargado de llevarle la noticia a César: *“Tienen abandonado el trabajo. Dicen que no se moverán de ahí hasta que venga el maestro”* (186). César trata inmediatamente de convencerlos, mientras los indígenas exigen se les respeten sus derechos:

--- El maestro no sirve. Cuando fuimos a hablar contigo en la casa grande te dijimos por qué queremos que lo cambies por otro.

--- Claro. (...) Lo que Ernesto hizo fue una muchachada. Pero ya me ha prometido que no volverá a suceder. (...) Felipe movió la cabeza, negando obstinadamente.

--- Tú maestro no sirve. No sabe enseñar. (189)

Ese rechazo, sin duda, representa un paso más en el hundimiento de las viejas estructuras sociales a las cuales César se aferra. Esa presión constante de los indios además lo llevará a dar declaraciones a Ernesto que a nuestro juicio podrían ejemplificar los planteos de Rodolfo Stavenhagen¹³ y

¹³ Para mayor información sobre este tema, ver “Private ownership has been favored”, de Stavenhagen.

Ramón Fernández y Fernández¹⁴ sobre la problemática entre los dueños de la propiedad privada y los dueños de los ejidos:

--- Podríamos traer peones de Ocosingo.

--- ¿Qué cosa? ¿Ir a buscar quien trabaje teniendo yo mis propios indios? Ese día no lo verán tus ojos, Ernesto.

--- Pero si los indios se niegan....

--- ¿Y quiénes son ellos para negarse? Estás muy equivocado si crees que les he consentido sus bravatas por miedo. Está bien. Ellos tienen razón al exigir ciertas cosas. Pero son tan imprudentes como los niños. Hay que cuidarlos para que no pidan lo que no les conviene. ¡Ejidos! Los indios no trabajan si la punta del chicote no les escuece en el lomo. ¡Escuela! Para aprender a leer. ¿A leer qué? Para aprender español. Ningún ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio. (187-188)

Independiente del paternalismo patente, el discurso de César responde a otro discurso (ausente) que sin lugar a dudas está a favor del proceso de diversificación de las clases rurales y de la expansión del capitalismo agrícola: ejidos, educación de las masas, salario mínimo, etc. Ese discurso reprimido o ausente es el de las reformas implementadas por la revolución mexicana, y

¹⁴ Para mayor información sobre los conflictos entre la propiedad privada y los ejidatarios, ver **La propiedad privada versus ejidos** de Ramón Fernández y Fernández.

reactivadas luego más tarde por el cardenismo. Esas reformas tienden a impulsar el desarrollo de un capitalismo agrícola en los campos de México.

Además del discurso de César, relacionado con las reformas dictadas por el estado, también hay otra alocución que resalta los acontecimientos exteriores de los procesos de transformación que se están dando en los campos. Los podemos apreciar en el canto que el “tío” David¹⁵ les hace a los muchachos:

--- Quietos, niños. Voy a cantar.

Tiempla la guitarra, carraspea con fuerza y suelta su voz cascada, insegura:

Ya se acabó el baldillito

de los rancheros de acá ...

--- ¿Qué es baldillito, tío David?

--- Es la palabra chiquita para decir baldío. El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patrones no tienen la obligación de pagar.

--- ¡Ah!

--- Pues ahora se acabó. Si los patrones quieren que les siembren la milpa, que les pastoreen el ganado, su dinero les costará. ¿Y saben qué cosa va a suceder? Que se van a arruinar. Que ahora vamos a ser todos igual de pobres. (24-25)

¹⁵ Los niños lo llamaban cariñosamente tío David por recomendación de sus padres, para que éste no se sintiera solo, a pesar de que no era pariente de ellos.

Ese dinero, al cual se refiere “el tío”, es, sin duda, el salario mínimo que exigía la ley durante la administración del presidente Cárdenas. Por supuesto que para César estas disposiciones eran absurdas. Aunque, anteriormente había “*encontrado la manera de no pagarlo*” (45). Ahora, se daba cuenta de que la implementación de estas leyes implicaba el final del **status quo ante** (el final del modo de producción feudal).

Dentro de ese contexto, César simboliza un “anacronismo histórico”. En **Balún Canán**, encontramos algunos pasajes que sugieren, directa o indirectamente, ese arcaísmo que él representa. Empecemos por su hacienda, veamos lo que Ernesto piensa sobre el tipo de vida que él lleva en “la casa grande”:

Los ricos son los que viven en palacios; los que ordenan a lacayos vestidos de librea; los que comen viandas deliciosas en vajillas de oro. Pero aquí no había más que un caserón viejo. En el cuarto de Ernesto había goteras y sobre las vigas del techo corrían, toda la noche, las ratas y los tlacuaches. Más valía no hablar de la servidumbre. Las criadas y los mozos eran indios. Harapientos. Y no había modo de entenderse con ellos. Se apresuraban a cumplir las órdenes. Pero como no las entendían siempre las cumplían mal. Los platos eran de peltre, estaban descascarados por el uso. (...)

De modo que esto era ser rico. (87)

Esta descripción de Ernesto es un ejemplo palpable de la inadecuación del sistema de vida de César. Zoraida complementa este sentir al quejarse también de la extemporaneidad que padece en su vida doméstica: *“Estas mecedoras de mimbre ya están muy viejas. ¡Y cómo las ha comido la polilla! Deberíamos comprar un ajuar moderno, como ese que tiene en su sala don Jaime Roveló y que le dicen pulman”* (88).

Una de las formas más llamativas de inadecuación con que se puede identificar el sistema que César representa, en **Balún Canán**, es la del trapiche. Sin duda, el modo de explotación azucarera que éste usa en su hacienda es uno de los más anticuados:

--- Aquél es el trapiche.

Bajo un cobertizo de teja estaba la máquina del modelo más antiguo, de las que todavía se mueven por tracción animal.

--- En caso de necesidad puede engancharse un indio.

Naturalmente que César había oído hablar de aparatos más modernos, más rápidos. Los había visto en sus viajes. Pero como éste aún daba buen rendimiento, César no veía ningún motivo para cambiarlo. (86)

Los nuevos tiempos, sin embargo, traen nuevas ideas y, aunque César se resiste a aceptar las reformas, su actitud “cambia”. En **Balún Canán** podemos presenciar que el poder y la fuerza, los valores que antes eran esenciales para la integración del sistema latifundista, ya no sirven, no corresponden a la nueva realidad que se está produciendo. Esa actitud, que se caracterizaba por el rechazo a las reformas, por la valorización de la violencia, sufre una transformación al considerar César “la prudencia”. La reflexión de Zoraida nos muestra esa crisis del sistema que su esposo defiende:

Todavía no has acabado de entender que los Arguellos ya no son los de antes. Daba gusto servirles cuando tenían poder, cuando tenían voz. Pero ahora andan sobre la punta de los pies, aconsejando prudencia, escatimando el dinero. Nos arrimamos a un mal árbol, Ernesto, a un árbol que no da sombra. (146)

La actitud de César, de “prudencia”, de una persona abierta al diálogo, es sólo una estrategia para tratar de convencer a los indígenas a que vuelvan a sus labores. Esto lo vemos cuando ellos rehúsan hacer sus tareas y él “*no tiene otra alternativa*” que usar la violencia. Su incapacidad de persuasión agrava la situación. En vez de encontrarle solución al problema lo complica. Actúa de manera amenazante y agresiva: “*No estoy jugando. Al que se levante lo clareo aquí mismo a balazos*” (191).

El uso de la violencia “justificada” es una constante de la familia Argüello en **Balún Canán**. La violencia no sólo se plantea como algo necesario frente a cierta situación determinada sino que es vista como algo “natural”. Este acto “esencial” es algo orgánico, que ha sido heredado de generación en generación. Es una práctica que han ejercido los Argüellos sobre los indios por muchos años. Lo podemos comprobar a través del discurso mítico del hermano mayor en su memoria:

Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos. (...) Vino primero el que llamaban Abelardo Arguello. Ese nos hizo poner los cimientos de la casa grande y suspender la bóveda de la ermita. En sus días, una gran desolación cubrió nuestra faz. Y el recién nacido amanecía aplastado por el cuerpo de la madre. Pues no queríamos llevar más allá nuestro sufrimiento. (...)

José Domingo Arguello se llamaba el que siguió. Este hizo ensanchar sus posesiones hasta donde el río y el monte ya no lo dejaron pasar. (...)

Josefa Arguello, su hija. Sombría y autoritaria, impuso la costumbre del látigo y el uso del cepo. (...)

A Rodolfo Arguello no lo conocimos. Delegó su capacidad en otro y con mano ajena nos exprimió hasta la última gota de

sudor. (58,59)

La violencia de Francisca no se justifica, como la de César. Sin embargo, ella sigue la tradición de los Arguellos. César se siente orgulloso del comportamiento de su prima, por ser una “*Arguello de las meras buenas*”; pero, sin embargo, lo considera “*muy arriesgado*”: “*Un día esos mismos indios que tanto respeto le tienen por andar ella aparentando que es bruja la machetean y ya no cuenta el cuento*” (185).

La agresividad de César, sin embargo, es la que trae consecuencias que lamentar. Su comportamiento agresivo y amenazador hacia los indígenas trajo repercusiones irreparables. Al amedrentarlos a punta de revólver, ellos responden con el incendio del cañaveral:

El fuego anunció su presencia con el alarido de una fiera salvaje. Los que estaban más próximos se sobresaltaron. Las mulas pararon sus orejas tratando de ubicar el peligro. El caballo de César relinchó. Y César, pasado el primer momento de confusión, empezó a gritar órdenes en tzeltal.

Los indios se movieron presurosamente, pero no para obedecer sino para huir. (195)

La destrucción del cañaveral significa, simbólicamente, el final del orden colonial que César representa. Ahora, si volvemos una vez más al enfoque de

la cosmovisión mesoamericana que habíamos comentado anteriormente nos damos cuenta de que este incendio tiene un sentido de mucha más transcendencia: viene a ser una respuesta legítima a una agresión anterior, a la cual la nana llama la pérdida de “la palabra”. Es un acto de justicia restauradora que les permite a los indígenas recuperar lo perdido, “la palabra”: “*Todo Chactajal habló en su momento*” (198), sugiere el silenciamiento anterior. El fuego, como mencionamos anteriormente, presagia nuevos cambios y éstos son los que se dan precisamente en la novela.

César, por su parte, ante la catástrofe del incendio queda aturdido e impotente. Por un lado, reconoce que toda su propiedad quedó destruida: “*Cuando la lluvia cesó pudo medirse la magnitud del desastre. Los potreros destruidos y, desperdigados en el campo, los esqueletos negruzcos de los animales*” (199). Por otra parte, se da cuenta de que perdió todo el control sobre los indígenas y que ya éstos no lo obedecen. Cuando Ernesto sugiere que el incendio hubiera podido ser el resultado de un accidente, contesta:

--- ¡Un accidente! El fuego empezó en el trapiche.

Ardió primero el montón de bagazo. Los indios estaban cerca. Me acuerdo como si lo estuviera yo mirando.

Estaban sentados batiendo el posol.

--- Felipe no estaba con ellos. Se quedó aquí. Acarreando agua para la casa grande. Yo mismo lo vigilé.

--- Felipe no tenía necesidad de hacerlo con sus propias

manos. Bastaba con que lo hubiera mandado. Los demás le obedecen como nunca me obedecieron a mí. (202)

Ante esta circunstancia, con su hacienda destruida y sin control sobre los indios, César recurre a la ayuda de un posible aliado, a su compadre el Presidente Municipal de Ocosingo. Pero al reflexionar se da cuenta de que él puede negarle la ayuda. Reconoce que éste puede alegar que se compromete ayudándolo, ya *“que las órdenes vienen de arriba y que la política de Cárdenas está muy a favor de los indios”* (185). De todos modos decide hacerlo, le encomienda a Ernesto la misión de llevar la carta y de explicarle a su compadre la coyuntura en que se encuentra, e incluso que le dé detalles:

--- Quiero que cuentes lo que sucedió, con todos los detalles. Y dile que no me voy a conformar mientras no se haga justicia. El culpable lo va a pagar muy caro. Si ellos no lo castigan, lo castigaré yo. (206)

Los intentos de César de conseguir ayuda fracasan y sus preocupaciones en torno a la política favorable del gobierno hacia los indígenas se confirman. La muerte de Ernesto a manos de un desconocido, antes que éste entregue el mensaje, impide que los Arguellos reciban ayuda y no les deja otro camino que regresar a Comitán fracasados, humillados y asustados. El abandono de sus

tierras, en las circunstancias en que ellos se encuentran, implica las pérdidas de sus posesiones y su resignación a los cambios que se avecinan. Pero, César decide “luchar”, “*apegándose a la ley*” (220), por supuesto. Ahora, los “beneficiados” de estas nuevas implementaciones de las reformas agrarias del cardenismo son los indios y las masas populares:

--- Eso es lo que Cárdenas buscaba con sus leyes.

Allí está ya el desorden, los crímenes. No tardará en llegar la miseria. Es muy cómodo tener ideales cuando se encierra uno a rumiarlos, como mi hijo, en un bufete. Pero que vengan y palpen por sí mismos los problemas. No tardarán en convencerse de que los indios no merecen mejor trato que las bestias de carga. (220)

Estas expresiones del latifundista Jaime Roveló, por un lado ratifican la existencia de un nuevo orden social y, por otro, muestran a los indios como los beneficiados. En este nuevo orden, sin embargo, los llamados “beneficiados” de las reformas de Cárdenas no tienen voz ni voto. No tienen la representación (ideológica) de la historia que se les atribuye, se les deja al margen de los procesos de negociación que se desarrollan. Los diálogos se dan entre el gobierno (el mediador) y los terratenientes. Roveló lo confirma al afirmar, “*César no quiere desengañarse. Pero en realidad el gobierno tiene el deliberado propósito de no escuchar nuestras protestas. Podremos tener la razón de nuestra parte.*”

Hasta la ley. Pero ellos tienen la fuerza y la emplean a favor de los que prefieren” (234). La siguiente expresión, los representantes del gobierno “*se están haciendo los Bartolomé de las Casas, los protectores de indio, del desvalido*” (234), tiene un doble sentido: de ironía, al establecer el paralelismo entre las autoridades y Bartolomé de las Casas; y de justicia, por reconocer la necesidad de solucionar el problema de explotación que sufre el indio.

La difícil situación en que se encuentra César después del incendio, no le deja otra alternativa que aceptar los nuevos cambios que se están dando. Reconoce que todo está en su contra: primero, porque representa y defiende un sistema anticuado; y segundo, porque las autoridades no simpatizan con su causa. A pesar de todo, decide viajar hasta Tuxtla, capital de Chiapas, para entrevistarse con el Gobernador y tratar de recuperar sus tierras, pero antes hace un pacto con Jaime Rovelo: “*Tenemos que luchar. Tenemos que luchar juntos. Tú irás conmigo. ¿No es verdad, Jaime? --- Sí*” (223).

Ese pacto que realizan los dos latifundistas es un último esfuerzo desesperado para tratar de salvar parte de sus propiedades: “*!Quién iba a decir que llegaríamos hasta este punto! ¡Admitir el arbitraje! Si los dueños somos nosotros*” (221). La difícil situación en que se encuentran los hacendados César Arguello y Jaime Rovelo es un reflejo de la precaria posición en que se encuentran los “poderosos” de la región de Chiapas. Ahora tienen que acudir a las autoridades de la capital (la burocracia de Tuxtla) y reconocer las nuevas reformas que éstas respaldan.

Todos los esfuerzos de César, los de recuperar sus pertenencias, resultan frustrados. Sus intentos de entrevistarse con el Gobernador son aplazados continuamente. Así se lo comunica él a su esposa en una carta: *“Hasta ahora no nos ha sido posible conseguir una audiencia con el gobernador. Jaime y yo hemos ido todos los días a Palacio. Nos sientan a esperar en una sala estrecha y sofocante donde hay docenas de personas, venidas desde todos los puntos del estado para arreglar sus asuntos”* (232). El mismo hacendado Jaime Rovelo se regresa desilusionado a Comitán, al no ver ninguna posibilidad de solución: *“César no quiere desengañarse. Pero en realidad el gobierno tiene el deliberado propósito de no escuchar nuestras protestas”* (234).

Estos resultados negativos en sus intentos por ver al Gobernador ayudan a confirmarle a César su precaria situación como miembro de la clase terrateniente. En la carta que le envía a su esposa muestra su inconformidad con los nuevos cambios que se están dando en el país.. Su crítica a las políticas agrarias de Cárdenas y a la burocracia del gobierno así lo confirman: *“No nos llaman según la importancia de lo que queremos tratar. Y para el criterio de los políticos de ahora es mucho más urgente remendar los calzones de manta de un ejidatario que hacerle justicia a un patrón”* (232).

La novela concluye sin resolver los reclamos de César sobre sus propiedades. No se nos clarifica qué obtiene al fin como resultado de sus esperas. Sin embargo, podemos asumir que un desenlace posible es la degradación de la clase terrateniente y la desarticulación del latifundio: la manifiesta inadecuación del

sistema que César representa lo condena a desaparecer y a ser remplazado con un nuevo sistema moderno que revitalice la economía mexicana¹⁶.

En **Balún Canán**, también encontramos varios pasajes claros que muestran la imposibilidad de que el sistema latifundista, de explotación feudal o semi-feudal, se perpetúe: primero, por la muerte de Mario Argüello, el hijo de César, quien fue condenado por los brujos de la tribu indígena de Chactajal porque en sus sueños escucharon unas voces que les decían: “*que no prosperen, que no se perpetúen. Que el puente que tendieron para pasar a los días futuros, se rompa*” (230); segundo, porque el hijo de don Jaime rechazó su herencia, por considerarla mal lograda, él mismo sorprendió a su padre diciéndole “*que él renunciaba a la parte que le correspondía en ese botín de ladrones que son los ranchos*” (235); y, tercero, porque a la niña, en una sociedad patriarcal¹⁷, no la toman en cuenta. Así se lo recuerda su madre, Zoraida, cuando la encuentra leyendo la memoria de los Argüellos: “*No juegues con estas cosas –dice al fin- . Son la herencia de Mario. Del varón*” (60).

Ese contexto de la novela, sobre el sombrío estado de los herederos de los latifundistas: la muerte de Mario y la renuncia a la herencia del hijo de Jaime (la

¹⁶ “Varias son las implicaciones políticas-económicas de la reforma agraria. En forma breve, éstas pueden ser consideradas las principales. En primer lugar, es una respuesta a las demandas de los campesinos. Se trata de darles lo que piden; pero dárselo según condiciones organizativas, técnicas y políticas establecidas por el gobierno. (...) En segundo lugar, la redistribución de tierras afecta principalmente latifundios en los cuales es posible reorganizar y dinamizar las fuerzas productivas. En tercer lugar, la redistribución de tierras implica la reorganización de la agricultura, posibilitando el aumento de la producción de géneros alimenticios y materias primas (...) En cuarto lugar, con la redistribución de tierras amplios contingentes de campesinos y sus familias ingresan en el mercado interno y se rearticulan las relaciones dinámicas entre la agricultura y la industria, el campo y la ciudad. En quinto lugar, y en síntesis, la reforma agraria permite acelerar la formación de capital, capital que sirve para la expansión de otros sectores económicos, principalmente industria y público”, Octavio Ianni, **El estado capitalista en la época de Cárdenas**, México, Serie popular Era, cuarta edición, págs. 93-94.

¹⁷ Para mayor información sobre este tema, ver la tesis doctoral de Victorien Lavou.

niña no cuenta), nos presenta un panorama desolador para el futuro del sistema de explotación latifundista. Lo que los ancianos de la tribu de Chactajal consideraban “el puente” o la futura generación de latifundistas, queda fragmentado, sin ninguna posibilidad de continuar.

En **Mujeres e indios, voces del silencio**, Victorien Lavou asegura que el comportamiento del hijo del hacendado Jaime Roveló, quien renunció a su herencia, aunque a algunos les parezca una traición, *“en el fondo es una expresión de un sentimiento de culpa que otros personajes en la novela comparten (la niña por ejemplo)”*, y que ese sentimiento pudiera también relacionarse con la propia experiencia de la autora Rosario Castellanos, quien *“para ‘rescatar’ la culpa, tuvo que restituir su herencia a quienes ella consideraba los dueños legítimos, es decir a los indios”* (138).

Como hemos visto, Rosario Castellanos plasma en **Balún Canán** el desplomamiento de todo un sistema de explotación arcaico, cuyos valores no se ajustan a los nuevos cambios que requiere el país. La desgracia de César Argüello es la catástrofe del latifundio. Su posición intransigente en defensa del sistema latifundista representa una elaboración textual de los conflictos de intereses que surgen a causa de las reformas implementadas por el cardenismo. Para los terratenientes, el triunfo de la reforma agraria significaría el final de todos sus privilegios y la pérdida del poder. Por eso, César no tiene ningún interés en apoyarla, la combate, hace todo lo imposible para que no se implemente, pero al final fracasa.

e.) El surgimiento de una nueva clase social.

Los cambios propiciados por las reformas del cardenismo permiten el afloramiento de nuevos sectores sociales que van a revitalizar la economía de la región. Al mismo tiempo que se produce la decadencia de la clase terrateniente en la novela, también se genera el surgimiento de una nueva clase social. Estas personas que viven en “*el barrio San Sebastián*” son “*gentes ricas – fabricantes de aguardiente, plateros, dueños de tiendas--*, pero no se les considera de buenas familias” (289). Los valores de los nuevos ricos son cuestionados por algunos de los personajes. Zoraida considera que estas personas llegaron a esa posición de prestigio “porque ahora son los que tienen dinero”:

¿Quién era ese Golo Córdoba? Un pileño desgraciado que empezó a escupir en rueda desde que instaló su fábrica clandestina. Le cayeron los inspectores del Timbre, pero les untó bien la mano y ahora está podrido en pesos. (201)

Lo más lamentable de todo este proceso de cambio, es que el antiguo sistema social, dominado antes por la clase terrateniente, ahora va a depender de la nueva clase social, la burguesía. En esta nueva sociedad, el dinero va a ser lo primordial, lo esencial (el sistema capitalista). Zoraida lamenta que su esposo haya acudido a pedir ayuda a Golo Córdoba, por considerar que los Argüellos estaban socialmente por encima de éste:

Con él – Golo Córdoba – vendió César la cosecha de caña. Yo le aconsejé que no lo hiciera, que no recibiera la paga adelantada. Pero él me dijo que tenía que solventar otros compromisos y total no me hizo caso. A ver ahora, bonita deuda se echó encima. Y ni con qué responder. El ganado gordo fue el primero que se soasó trabado en los alambres. El Golo será capaz de querer quedarse con la finca. No por el negocio, porque cuál negocio es tener un hervidero de indios sobresalidos, sino para presumir que pisa donde pisaban los Argüellos. (201)

En **Balún Canán**, además, hay otros indicios que dan evidencia del proceso de transición que se está dando en la sociedad mexicana. Una muestra de ello se ve en el pasaje en el que César se encuentra en Tuxtla reclamando sus derechos. Allí él se da cuenta de los contrastes existentes entre la estructura de la sociedad de Comitán y la de Tuxtla. Mientras su sociedad, la de Comitán, se sumerge en los valores feudales que él defiende, la de Tuxtla avanza con las “contradicciones” del capitalismo. En una de sus cartas le comenta a su esposa sobre la diferencia del clima, la igualdad de la gente y su práctica indumentaria:

Por otra parte es difícil distinguir, a primera vista, a un señor de un cualquiera. El clima no permite más que ropa muy ligera y todos andan igual de desguachipados. De poco me sirven aquí los chalecos que me pusiste en la maleta.

No he tenido oportunidad de usarlos ni una sola vez. Pero aparte del clima y la ropa, aquí no hay propiamente señores. (233)

Estas diferencias entre las ciudades de Comitán y Tuxtla, no se limitan solamente a las condiciones del clima y al vestido sino también a aspectos de la vida pública. La posición social a la cual César pertenece en Comitán no tiene ningún valor en Tuxtla. Se da cuenta de que el “título” de “señor” con el que era conocido en su ciudad no tenía ningún significado social en la otra región. Además, se le hace imposible comprender la burocracia de Tuxtla: *“Casi todos los habitantes de Tuxtla viven a expensas del erario, a base de empleos y sueldos miserables”* (233). Sin embargo, piensa sacar provecho de las deficiencias de las instituciones “democráticas”, piensa en la corrupción de éstas: *“No ha de ser difícil sobornarlos para lograr que nos ayuden a que se solucionen favorablemente nuestros problemas”* (233).

En resumen, la historia de la familia Arguello, protagonizada por César como máximo representante de la clase terrateniente, muestra cómo el sistema social latifundista es afectado por los cambios socio-políticos instaurados por las reformas económicas implementadas por el cardenismo durante el período de 1934-1940. Los inconclusos trámites realizados por César en Tuxtla y la muerte de su hijo, son indicios del desmoronamiento de un sistema socio-económico feudal. El surgimiento de los nuevos grupos sociales y los cambios que César

presencia en Tuxtla, son, por su parte, muestra de la modernidad y de un nuevo sistema económico capitalista que va a transformar la economía mexicana.

CAPITULO IV

**BALÚN CANÁN: RELACIÓN INTERTEXTUAL CON LAS OTRAS OBRAS
INDIGENISTAS DE ROSARIO CASTELLANOS**

Introducción.

Las tres primeras obras narrativas de Rosario Castellanos, **Balún Canán**, (1957), **Ciudad Real**, (1960) y **Oficio de tinieblas** (1962), se caracterizan por presentar la problemática de los conflictos sociales (violencia, racismo) entre blancos e indios que históricamente han sostenido y aún mantienen los habitantes de la zona chiapaneca. Esta problemática social nos permite establecer paralelismos significativos, una relación intertextual, entre ellas. Las tres nos remiten a un mundo latifundista, durante un período de transición (de las reformas de Lázaro Cárdenas).

En **Balún Canán**, Rosario Castellanos, basada en recuerdos de su niñez, recrea los valores culturales prevalecientes en la sociedad del estado de Chiapas durante el período de la reforma agraria bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas. Estructuralmente, como mencionamos en el primer capítulo, esta obra está dividida en tres partes: la primera y tercera narradas en primera persona desde el punto de vista de una niña de siete años; y la segunda parte por un narrador ajeno a la situación relatada. El tema principal de esta novela es el rompimiento con el antiguo sistema feudal de las haciendas y el comienzo de una época de reestructuración económica y social, donde se

destruirán aquellos valores que perjudiquen tanto al desarrollo y crecimiento de los indios como de los ladinos.

Ciudad Real, antiguo nombre de San Cristóbal de las Casas, es un conjunto de relatos (diez cuentos) que Rosario Castellanos dedicó al Instituto Nacional Indigenista, por los esfuerzos que esta institución había realizado por mejorar la vida del indígena mexicano. Esta es la segunda obra de contenido indigenista que publica la autora. Estos cuentos relatan diversas situaciones de injusticia social que marcan la compleja relación entre indios y blancos. Responden a las observaciones de la escritora mientras trabajaba en el Centro Coordinador de San Cristóbal de las Casas. De ahí, la precisión con que describe la idiosincrasia de ladinos e indígenas. En esta obra la autora pone de relieve lo paradójico y contradictorio de las relaciones humanas entre ambas razas, además de analizar las muchas facetas de corrupción que existe entre las mismas.

Oficio de tinieblas es la tercera y última obra narrativa de tema indigenista de Rosario Castellano. En esta obra la autora profundiza en la naturaleza de las relaciones entre indios y blancos, penetrando en los mecanismos de estos dos mundos cerrados, que aunque se relacionan superficialmente están constantemente en conflicto. Está basada en el levantamiento de los indios chamulas en San Cristóbal de las Casas durante el año de 1869. La autora traslada el acontecimiento a los años de 1930, época de la presidencia de Lázaro Cárdenas, durante los decisivos cambios provocados por la Reforma Agraria en México.

Recrea la degradación de dos culturas hostiles e impenetrables: la de los blancos, por sus prejuicios de casta a través del apoyo de fuerzas institucionales; y la de los indios, que intentan conseguir su liberación a través de un sacrificio idolátrico.

A. Temas que surgen del primer encuentro de dos culturas diferentes.

Mediante el análisis de estas tres obras, (**Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**), podemos darnos cuenta que Rosario Castellanos ha penetrado de lleno en el cosmos de los blancos e indios que habitan la región de Chiapas. Con su enfoque, o vista de cerca, la autora recrea minuciosamente los problemas que surgen de la convivencia de ambos grupos: empezando desde los momentos históricos de la conquista, pasando por las dificultades que surgen de la relación entre el indio y el blanco, hasta llegar a los de los conflictos existenciales que padecen cada uno de los miembros de ambos grupos.

a.) El encuentro de dos mundos.

Las tres obras de Rosario Castellanos que tratan sobre la temática indigenista, enfocan el tema del conflicto entre indios y ladinos. Desde las primeras páginas de las mismas se observa que ese primer contacto entre estos dos grupos étnicos se origina desde un pasado histórico y bajo unas condiciones

infrahumanas. El indio aparece como víctima de las estructuras mentales del hombre blanco quien se declara su superior desde el momento de los primeros contactos hace siglos.

Balún Canán comienza con el relato mítico de la nana: una posición mítica de despojo que no tiene nada que ver con el tiempo en que se encuentran los personajes del relato. Ese “*coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria*” (9), refleja el sentir de los indígenas hacia los invasores del pueblo indígena por sus actos de arrasamiento después que se dio ese primer encuentro en la época prehispánica, o de la conquista.

“En la muerte del tigre”, primer cuento de **Ciudad Real**, se vuelve a repetir esa misma imagen de despojo con que se inicia **Balún Canán**. Es una especie de prefacio donde se establecen las circunstancias histórico-culturales que determinaron la relación entre ladinos e indios en esa región de Chiapas. Desde la primera página de este cuento, por medio del relato histórico de la autora, se observa la actitud crítica de Rosario Castellanos hacia ese comportamiento pasivo del indio. La comunidad indígena de los Bolometric, cuyo espíritu protector era el tigre, que en tiempos precolombinos se había destacado por “*su bravura y por su audacia*”, que se había establecido y prosperado en la región montañosa de Chiapas, que con frecuencia “*descendía a cebarse en las posesiones de las tribus próximas*”, paradójicamente se dejó

despojar con relativa facilidad, sin ofrecer mucha resistencia, por los conquistadores:

Cuando la llegada de los blancos, de los *caxlanes*, el ardor belicoso de los Bolometric se lanzó a la batalla con un ímpetu que --- al estrellarse contra el hierro invasor --- vino a caer desmoronado. Peor que vencidos, estupefactos, los Bolometric resintieron en su propia carne el rigor de la derrota que antes jamás habían padecido. Fueron despojados, sujetos a cárcel, a esclavitud. Los que lograron huir (...) buscaron refugio en las estribaciones del cerro. Allí se detuvieron a recontar lo que se había rescatado de la catástrofe. Allí iniciaron una vida precaria en la que el recuerdo de las pasadas grandezas fue esfumándose, en la que su historia se convirtió en un manso rescoldo que ninguno era capaz de avivar. (15)

En **Oficio de tinieblas** Rosario castellanos comienza el primer capítulo de la misma manera que comenzó **Balún Canán**, con un relato mítico. Desde la primera página, una vez más, Rosario Castellanos nos habla de ese primer encuentro entre blancos e indios, “del descubrimiento del Nuevo Mundo”, de la región de los Chamulas específicamente:

Todo les fue balbuceo confuso, párpados abatidos, brazos

desmayados en temeroso ademán. Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley. Porque ¿cómo sino en castilla, se pronuncia la orden y se declara la sentencia? ¿Y cómo amonestar y cómo premiar sino en castilla?. (9)

b.) El poder de la palabra.

El comienzo de estas tres obras narrativas de Rosario Castellanos, como hemos visto, trata del encuentro de dos mundos, de dos razas diferentes, y el subsiguiente “despojo de la palabra”¹ de los vencidos. Todas ellas se desarrollan cronológicamente en el período de la reforma agraria del gobierno de Lázaro Cárdenas. En éstas imperan básicamente las mismas perspectivas en cuanto a la relación de los personajes: el dominio del terrateniente sobre el indígena y del hombre (tanto ladino como indio) sobre la mujer. Ahora, debemos tener en cuenta que, cronológicamente, **Balún Canán** precede a **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**, por lo tanto las características de la primera obra deben considerarse como antecedentes de las dos últimas. Por

¹ Leopoldo Zea señala con acierto que “carecer de la palabra es carecer de Humanidad”, *Latinoamericana*, pág. 17, 1977.

eso algunos críticos consideran a **Balún Canán** menos eficaz, menos realizada que **Oficio de tinieblas**².

Como se ha dicho, uno de los problemas que trae como consecuencia el encuentro entre el mundo del blanco y el indio, y que se mantiene a través de la reforma, es el de “la pérdida de la palabra” del vencido. Aunque “carecer de la palabra” puede referirse a una acción mítica, como lo explicamos anteriormente en “La cosmovisión mesoamericana”, en estas obras el término alude a una realidad concreta: además de referirse al lenguaje e identidad cultural, también “es memoria, sabiduría, dignidad, permanencia y ser”³.

En **Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**, los indígenas (tzeltal-tzotziles) después de ese primer encuentro con los ladinos quedan sin palabra, (poder, memoria, sabiduría, dignidad, etc.). Sin embargo, los personajes indios de estas obras reconocen el poder de la misma y se dan cuenta de que ésta es el instrumento para sobreponerse a sus opresores:

En **Balún Canán**, Felipe Carranza Pech al reflexionar y darse cuenta del poder de la palabra, les cuenta a sus compañeros: “*Me estoy acordando de lo que vi en Tapachula. Hay blancos tan pobres que piden limosna, que caen consumidos de fiebre en las calles*” (101). Reconoce que el lenguaje es el instrumento para combatir el enemigo, y les cuenta a sus camaradas: “*En*

² Phyllis Rodríguez- Peralta, “Images of Woman in Rosario Castellanos’ Prose”, **Latin American Literary Review**, 1 (1977), pp. 68-80.

³ Para mayor información sobre este tema, ver la tesis doctoral de Laura Lee Pérez, pág. 136-137.

Tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos” (101).

En **Ciudad Real**, en “La muerte del tigre”, cuando Juvencio Ortiz, “el enganchador”⁴, contrata a cuarenta chamulas, Bolometric, para llevarlos a trabajar a la Finca Cafetera “El Suspiro” de Tapachula, los lleva a donde su socio y les hace firmar un documento para poder identificarlos en caso de que se escapasen de la finca sin satisfacer sus deudas. Pero los Bolometric, a pesar de que los asustaron diciéndoles que el tipo era brujo, tienen conocimiento del poder de las palabras, se niegan a entregarle sus nombres propios al socio del enganchador y firman con nombres falsos, “*Pablo Gómez Bolom, Daniel Hernández Bolom, José Domínguez Bolom*” (23), con el nombre de un pueblo que no existía (Bolom), para no ser identificados. El socio de don Juvencio se dio cuenta pero no les dio importancia porque “*sus conocimientos de lengua indígena no eran suficientes como para permitirle ensarzarse en una una discusión*” (24) y, además, no iban “*a aguantar el clima de la costa*” (23) y muchos de ellos morirían. Y así fue, “*los sobrevivientes de aquel largo verano no pudieron regresar. (...) Del tigre en el monte nada se volvió a saber*” (25). Así terminó la estirpe de los Bolometric. El título de este cuento simboliza la muerte de una raza bravía, cuyo “nahual” o alter ego era el tigre.

En **Oficio de tinieblas**, cuando Pedro González Winiktón, el ex-juez, por padecer problemas económicos llega a San Juan para formar parte de una

⁴ La persona encargada de emplear braceros indios en gran número para que trabajen en algún centro de trabajo.

cuadrilla y colocarse como peón en una finca, él también, al igual que los Bolometric en **Ciudad Real**, se niega a entregarle al blanco “enganchador” esos mismos detalles, su último apellido y su lugar de origen: *“Cuando le preguntaron cómo se llamaba dijo nada más Pedro González. Calló el nombre de su chulel, salvaguardó su alma del poder de los extranjeros, dejó al margen de este trato lo más profundo y verdadero de su ser”* (51).

c.) La concientización del indio.

En la lucha de supervivencia indígena, el simple conocimiento del castellano no es suficiente para liberarse del opresor blanco. Se necesita aún un poco más, un poco de conciencia. Leopoldo Zea asegura que es necesario hacer una declaración en el mismo lenguaje de los opresores *“para que éstos la entiendan y se vean obligados a aceptarla”* (17). Esto es precisamente lo que sucede en las obras de Rosario Castellanos. Tanto Felipe Carranza Pech en **Balún Canán** como Pedro González Winiktón en **Oficio de tinieblas**, hacen esa declaración, se apoderan de la lengua del opresor y defienden sus derechos. Ambos logran mostrarse seguros de sí mismos y se comportan como seres humanos iguales a sus opresores:

En **Balún Canán**, Felipe se apodera de la lengua del opresor blanco. En Tapachula aprende, además de hablarla, a leerla y a escribirla. Regresa a su pueblo para convertirse en portavoz de su gente. Esto le da satisfacción y

cuando les cuenta a sus camaradas “*estaba riendo a carcajadas*”. Les dice: “*En Tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos*” (101). Comprende que el presidente tiene un poder superior al de los hacendados, y que hay unas leyes que éstos (los terratenientes) tienen que respetar. Por eso, al dirigirse a su patrón lo hace con seguridad: “*Mis camaradas me mandaron para preguntar si éste es el maestro que vino de Comitán. (...) Mis camaradas me mandaron a preguntar cuándo vas a abrir la escuela*” (98). Cuando César Argüello, el patrón, se impacienta “y da un manotazo enérgico sobre la mesa” (99), por no querer construir la escuela, “*el semblante de Felipe no se altera*” y contesta calmadamente: “*Voy a hablar con mis camaradas para que entre todos resolvamos lo que es necesario hacer*” (99). Este comportamiento de Felipe no pasa desapercibido para el terrateniente blanco y su esposa. Para César “*esto no puede ser verdad. Está soñando. Es una de esas pesadillas horribles que le amargan las noches cuando despierta, cerniéndose de miedo, porque ha soñado que alguien le arrebatara a sus hijos*” (99). Para Zoraida, la esposa de César, esto era un desacato. “*Un infeliz indio atreviéndose, a entrar sin permiso hasta donde ellos están. Y luego a hablar en español. Y a decir palabras como “camarada”, que ni César--- con todo y haber sido educado en el extranjero --- acostumbra emplear*” (98).

En **Oficio de tinieblas** Pedro aprovecha la escuela que el dueño alemán ha creado para educar a sus peones. Como Felipe, él también se apodera del lenguaje del blanco. “*Se desvelaba con los ojos fijos en la cartilla de San Miguel, contemplando aquellos signos que lentamente penetraban en su*

entendimiento” (58). Aprende, además de hablarlo, a leerlo y a escribirlo. Este aprendizaje causa en él una gran satisfacción que llega a transformarlo: “*¡Qué emoción descubrir los nombres de los objetos y pronunciarlos y escribirlos y apoderarse así del mundo! ¡Qué asombro cuando escuchó, por vez primera, ‘hablar el papel!’*” (58). Luego de escuchar la palabra “justicia” en el discurso del Presidente Cárdenas en Tapachula y la facilidad como las mujeres blancas se prostituían, se dio cuenta que los blancos “*ya no eran aquellos seres míticos hechos de una substancia diferente a la suya*” (61). “*Tales descubrimientos dieron a Winiktón una perspectiva diferente de las cosas. Ya no se sentía inferior a nadie*” (62). Esta diferencia la descubre el cura cuando estuvo a punto de ser linchado y la voz de “-- *¡Quietos!*” evita que los principales lo golpearan. Luego, cuando le ordena: “*Levántate, cura*”, éste se da cuenta que se trataba de Pedro González Winiktón: “*La voz correspondía a la figura. Firme, decidida, varonil. Y había hablado en español, correcto, fácil, sin esa entonación aflautada, ese ‘canta-castilla’ del que tanto se burlan los ladinos*” (124).

A través de estas obras podemos ver que es evidente que hay una progresiva concientización por parte de los indígenas. En **Balún Canán**, Felipe Carranza Pech toma conciencia de la problemática de su gente. Cuando los indígenas se sublevaron e incendian el trapiche y el cañaveral, él no está presente. Sin embargo, César, el dueño, el terrateniente, cree que Felipe es el culpable porque aunque él no había participado, directamente, sabía que “*Felipe no tenía necesidad de hacerlo con sus propias manos. Bastaba con que lo hubiera mandado. Los demás le obedecen como nunca me obedecieron a mí*” (202). En

Oficio de tinieblas, Pedro Winikón, por su parte, toma conciencia de su humanidad. Sin embargo, cuando los indios se sublevan, la rebelión es encabezada por varios ladinos. Por eso, cuando los hacendados buscan a un culpable, piensan que el cabecilla fue Fernando Ulloa, no se imaginan que un indio como Pedro sea capaz de organizar una sublevación.

B. Temas que surgen de la relación entre el blanco y el indio (valores culturales).

En **Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**, podemos ver constantemente la presencia del problema de la cultura patriarcal, con relación a los indios, enfocado específicamente desde la perspectiva económico-social. Rosario Castellanos enfoca su atención en los males sociales que impiden el desarrollo de los tzeltales y tzotziles. Vemos cómo a pesar de que tanto los blancos como los indios coexisten en un mismo espacio geográfico, ambos grupos se mantienen completamente aislados. Existe entre ellos grandes diferencias raciales, ya sea por creencias o valores culturales que hacen imposible una relación cordial entre ellos. Todo esto tiene una explicación en el profundo etnocentrismo que caracteriza a los blancos, quienes se consideran a sí mismos superiores a los indígenas. Pisotean los derechos individuales y colectivos de las comunidades indígenas: los marginan y discriminan, violan a sus mujeres, etc. Este comportamiento trae como consecuencia reacciones violentas de ambas partes, que afecta a todos por igual.

a.) La marginación y la discriminación.

La trama de **Balún Canán** se desarrolla en Comitán y Chactajal (un poblado indígena del municipio de Ocosingo), región de haciendas de Chiapas, durante la época de la reforma agraria de Cárdenas. En este lugar los indios realizan todas las labores del campo. Los terratenientes, por su parte, combaten las reformas porque el gobierno no sólo reducirá sus grandes extensiones de tierras sino también porque corren el riesgo de perder a los indígenas, la fuerza trabajadora, si éstos optan por cultivar los ejidos.

Uno de los rasgos del sistema feudal latifundista es el uso inhumano que les dan a los indígenas. Algunos de los malos tratos predominantes en **Balún Canán** son el de la marginación y el de la discriminación. Estos se pueden apreciar en el tratamiento avasallador que da el blanco al indio, por considerarlo inferior. Aquí hay varios pasajes que ilustran estas injusticias de un sistema de explotación, arcaico e injusto: la primera en manifestar sus sentimientos es la niña cuando la nana la peina: *“¿Sabe mi nana que la odio cuando me peina? No lo sabe. No sabe nada. Es india, está descalza y no usa ninguna ropa debajo de la tela azul del tzec. No le da vergüenza. Dice que la tierra no tiene ojos”* (10). Luego, César, el padre de la niña, denigra a los indígenas al manifestar su inconformidad con el gobierno por las nuevas leyes aprobadas: *“el mismo gobierno azuza a los indios contra los patrones, regalándoles derechos que los indios no merecen ni son capaces de usar”* (95). Zoraida, la esposa de César, es tan etnocentrista como él. Ella desprecia

abiertamente a los indios y aprovecha cualquiera oportunidad para humillarlos: según ella, éstos “*apestan a suciedad y a trago*” (46), son ingratos y haraganes. “*! Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos!*” (46). “*Y yo --- dice— hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras*” (46).

Los cuentos de **Ciudad Real** se desenvuelven alrededor y en las altiplanicies de San Cristóbal de las Casas. El marco temporal es posterior al de **Balún Canán**, después de la reforma agraria, cuando “*la agricultura está en su mayor parte en manos indígenas, mientras que los ladinos se dedican principalmente a la artesanía y al comercio*”⁵.

En “La suerte de Teodoro Méndez Acubal”, de **Ciudad Real**, Rosario Castellanos continúa con el problema del etnocentrismo en la región de Chiapas. La discriminación racial y la marginación se evidencian durante varios pasajes del cuento: la historia comienza cuando Teodoro Méndez Acebal, el indígena, mira al suelo “*Al caminar por las calles de Jobel (con los párpados bajos como correspondía a la humanidad de su persona)*” (51). A los indígenas no se les permite caminar por las aceras. “*A ningún ladino se le pierde la cara de un chamula cuando lo ha visto caminar sobre las aceras (reservadas para los caxlanes)*” (53). Se les permite hacer transacciones comerciales en ciertos sectores, pero se les tiene vedados otros: “*Que un indio adquiriera en la Calle Real de Guadalupe velas para sus santos, aguardiente para sus fiestas, aperos para su*

⁵ Ulrich Kohler, **Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas**, trad. Waltraud Hangert (México: Instituto Nacional Indigenista, 1970), p. 30.

trabajo, está bien. La gente que trafica con ellos no tiene sangre ni apellidos ilustres, no ha heredado fortunas y le corresponde ejercer un oficio vil" (54). Pero, que un indígena se pare "*frente a una joyería... Y no cualquier joyería, sino la de don Agustín Velasco, (...) era ---por lo menos--- inexplicable. A menos que...*" (54), sea un robo o una provocación. Así interpreta don Agustín Velasco la presencia del indio ante su vitrina, nunca se imagina que éste piense comprar una imagen de la virgen con la moneda que se encontró.

En "Aceite guapo", de **Ciudad Real**, también se puede apreciar la doble marginación del indígena en la imagen de Daniel Castellanos Lampoy, quien es rechazado tanto por los blancos como por los indios. El pecado de Daniel es haber llegado a la vejez⁶, por eso "*tuvo que admitir que era viejo porque se lo probaron las miradas torvas de sospecha, rápidas de alarma, pesadas de desaprobación de los demás*" (39). Un camino de escape que él considera es tratar de encontrar a alguien que lo proteja, por eso opta hacerse mayordomo de la imagen de Santa Margarita. Sin embargo, su fatalidad es tan grande que ni en la religión puede hallar paz. Allí, también es discriminado. El sacristán le indica que la virgen por ser blanca no puede escuchar sus oraciones: "*Fíjate en la cara de Santa Margarita. Es blanca, es ladina, lo mismo que San Juan, que Santo Tomás, que todos ellos. Ella habla castilla. ¿Cómo vas a querer que entienda el tzotzil?*" (47). En su empeño por ser aceptado como mayordomo, y por su ignorancia, se deja embaucar de que el "aceite guapo" le ayudaría a aprender español, pero éste lo único que logra es que lo expulsaran de la iglesia por "*una embriaguez solitaria*

⁶ La persona anciana en la cultura tzotzil se evita y se aparta por creencia de que porta consigo la desgracia, razón por la cual no cuenta ni con la protección de su propia familia.

y sin motivo, mancillando así la dignidad de su cargo y el respeto debido a la iglesia” (48).

El espacio temporal de **Oficio de tinieblas** es el mismo de **Balún Canán**, o sea, la época de la reforma agraria, durante la década de los treinta. En esta obra los terratenientes también rechazan las reformas de Lázaro Cárdenas. Pero, a pesar de que predominan los valores de las sociedades patriarcales, contrario a **Balún Canán**, en esta obra no tiene trascendencia la relación paternalista de la primera. La relación de amo-patrón cambia: el trato del diálogo, que se aprecia en la primera obra, cambia en esta última al del “cepo” y el látigo, por parte del patrón.

En **Oficio de tinieblas** Rosario Castellanos presenta una vez más el problema del etnocentrismo que caracteriza al grupo ladino, en la región de Chiapas. Los indios, específicamente las mujeres, son víctimas de las injusticias y valoraciones limitantes del sistema arcaico latifundista. Las mujeres indígenas, al llevar sus productos al centro de Ciudad Real para venderlos, tienen que enfrentar un sinnúmero de abusos. En las afueras de la ciudad, antes de entrar, enfrentan el peligro de las “atajadoras” (quienes normalmente son mestizas o ladinas):

Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, mal vestidas, se abalanzan sobre Catalina y sus compañeras. Sin pronunciar una sola palabra de amenaza, sin enardecerse con insultos, sin explicarse con razones, las ladinas forcejeaban tratando de apoderarse de las

redes de huevos, de las ollas de barro, de las telas, que las indias defendían con denodado y mudo furor. (...) Mientras tanto las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las “atajadoras” quienes, triunfantes, se apoderaban del botín. Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre que la otra recogía, llorando, de entre el polvo. (16)

Las indígenas que logran superar estos obstáculos o peligros luego pasan por otras humillaciones. Por ejemplo, Marcela Gómez una de las que logra escapar de este asalto, cuando llega a la ciudad, tiene que caminar “*con su fardo a cuestras, en medio del arroyo, porque a las personas de su raza no les está permitido transitar en las aceras*” (17).

Otro caso trágico es el de la india Teresa Entzín López, quien vivía en la finca de los Cifuentes. Esta mujer tuvo la desgracia de dar a luz al mismo tiempo que Isabel, la esposa de Cifuentes, (hermano de Leonardo, el segundo esposo), quien tenía problemas para amamantar a su criatura por tener sus pechos secos. Teresa se niega a amamantar a la hija de su patrona porque ella tenía su propia criatura que alimentar y huye de la hacienda. Pero Isabel no entiende la situación de la indígena y así le cuenta la historia a Julia, la mujer de Fernando Ulloa:

No quiso. Era flaca, entelerida. Alegaba que su leche no iba a alcanzar para dos bocas. Hasta se huyó de la finca. Pero yo di

órdenes a los vaqueros de que la buscaran. Batieron el monte, como en las cacerías. Hallaron a Teresa zurdida en una cueva, con su criatura abrazada. No hubo modo de llevarla a la casa grande más que arrastrándola. (...) En la majada de la casa había un cepo. Allí la tuve, a sol y sereno. Y ella nos engaño a todos. Para que la soltáramos se fingió conforme con lo que se le mandaba. Después descubrí que le estaba mermando la leche a Idolina para dársela a su hija. Tuve que separarlas. (...)

--- ¿Y la otra criatura?

--- Murió. (140)

El trato inhumano recibido por Teresa no impide que ella continúe con los Cifuentes. No sólo ella acepta los abusos de los patronos sino que llega a rechazar a sus hermanos indígenas. Isabel, quien desprecia a los indios, después de usarla como nodriza, la separa de su hija porque ella no era *“partidaria de que los niños se críen pegados al tzeq de las indias. Los mal enseñan. Idolina ---vergüenza me da decirlo--- aprendió a hablar la lengua antes que la castilla”* (141). Por eso, la separa de su hija y se la da a otros patronos. Pero, justifica su traída: *“Sólo cuando Idolina se nos vio tan grave y no hubo sirviente que aguantara el trote, volvimos a traerla”* (142).

b.) La doble moral de los ladinos y las violaciones.

Según podemos percibir, el comportamiento de las personas de San Cristóbal de las Casas no ayuda al mejoramiento de la estructura social de la región. Rosario Castellanos no encuentra valores positivos, en términos de moral social e individual, que justifiquen su conducta. En la juventud tampoco vislumbra oportunidades de cambio, ya que ésta *“se nutre de las creencias, de las prácticas, de las aspiraciones lícitas, de las prohibiciones inflexibles; de la moral, en suma. Y la moral de los coletos (ladinos) es muy peculiar”*⁷. La personalidad de los miembros de la sociedad chiapaneca presenta una dualidad que se caracteriza por su decadencia moral y sus falsas apariencias. *“En las relaciones con los individuos de su propio núcleo mantienen verticalidad en la aplicación del reglamento ético, sin embargo, transgreden las normas más elementales de respeto y de justicia en el trato con los indios”*⁸. En sus tratos mutuos se consideran personas virtuosas, pero al indio lo abusan:

Son escrupulosos hasta la exageración, hasta la gazmoñería, en sus tratos mutuos. Quieren conservar limpia su fama de comerciantes íntegros, de profesionistas cabales. Pero ese mismo comerciante íntegro, ese profesional cabal, no vacila un instante si se le presenta la ocasión de robar a un indio. Es más, se enorgullece de ello, lo narra después como una anécdota

⁷ Oficio de tinieblas, pág. 105.

⁸ Para mayor información sobre este tema, ver la tesis doctoral de Aura N. Román López, Conflicto cultural y existencial en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos, Universidad de Tulane, 1981.

divertida que no deja de causar regocijo en sus oyentes⁹.

Esta dualidad que caracteriza la conducta moral de los ladinos tiene su explicación en su agudizado etnocentrismo. Esta percepción de superioridad no sólo les permite explotar y humillar a los indígenas, sino también los faculta a violar a las mujeres indias sin que nadie los castigue: *“En los altos de Chiapas la violación de indias, especialmente sirvientas, hecha por los ladinos, se reputa como cosa frecuente y hay ladinos que la racionalizan o expresan su modo de pensar calificando estas prácticas como mejoradoras de la sangre o raza indígena”*¹⁰. Estas imágenes las plasma muy detalladamente Rosario Castellanos en **Balún Canán, Ciudad Real y Oficio de tinieblas**.

En **Balún Canán**, el hacendado César Argüello se distingue por su “educación”, fue educado en Francia. Sin embargo, la violación de las indias para él es algo natural. No sólo la plantea como una justa necesidad o justo remedio frente a una situación determinada sino también como normal, como algo orgánico y biológico. Algo que inclusive es esencial para el desarrollo económico de la hacienda, ya que los hijos bastardos producen más y son muy apegados a la misma. El mismo le confirma a su sobrino Ernesto que tiene “hijos regados entre ellas”:

Les había hecho un favor. Las indias eran más codiciadas

⁹ **Oficio de tinieblas**, pág. 105.

¹⁰ Julio de la Fuente, **Relaciones interétnicas**, (México: Instituto Nacional Indigenista, 1965), págs. 209-210.

después. Podían casarse a su gusto. El indio siempre veía en la mujer la virtud que le había gustado al patrón. Y los hijos eran de los que se apegaban a la casa grande y de los que servían con fidelidad. (80)

Este acto inmoral, degradante y reprochable del terrateniente César Argüello parece ser no sólo aceptado sino también bien visto tanto por los miembros de la comunidad como por su familia: para Ernesto, su sobrino, *“los señores tenían derecho a plantar su raza donde quisieran”*(80); además su rudimentario sentido de justicia *“quedaba sofocado por la costumbre, por la abundancia de estos ejemplos que ninguna conciencia encontraba reprochables”* (80); Zoraida, su esposa, *“habría necesitado ser estúpida para ignorar un hecho tan evidente. Además toda mujer de ranchero se atiene a que su marido es el semental mayor de la finca”* (81).

En “Modesta Gómez”, de **Ciudad Real**, Rosario Castellanos hace énfasis, una vez más, en la decadencia moral de los ladinos. La abusada en esta ocasión es Modesta Gómez, una ladina de escasos recursos económicos, quien fue recogida y luego usada como sirvienta por una familia de “caxlanes”. La violación de una mujer de estrato inferior, ladina o india, no es reprochable ni conlleva castigo alguno en Ciudad Real. Una noche fue violada por el hijo de los señores: *“una mano cayó brutalmente sobre su cuerpo. Quiso gritar y su grito fue sofocado por otra boca que tapaba su boca. Ella y su adversario forcejeaban*

mientras las otras mujeres dormían. (...) En una cicatriz del hombro Modesta reconoció a Jorgito” (64). El muchacho se acostumbró y todas las noches hacía lo mismo. La madre sospechaba algo, “pero decidió hacerse la desentendida. Al fin y al cabo Jorgito era un hombre, no un santo; estaba en la mera edad en que se siente la pujanza de la sangre” (64). Ahora, cuando la muchacha salió embarazada, la mujer la echó a la calle: “¿Y qué te creíste? ¿Qué te iba yo a solapar tus sinvergüenzadas? Ni lo permita Dios. Tengo marido a quien responder, hijas a las que debo dar buenos ejemplos. Así que ahora mismo te me vas largando a la calle” (65).

La doble moral de las mujeres ladinas es uno de los temas preferidos por Rosario Castellanos. Con su comportamiento lleno de falsas apariencias con las que éstas pretenden “*dar buenos ejemplos*” (65), la autora “*desnuda irónicamente a una sociedad cimentada en una escala de falsos valores*”¹¹.

En **Oficio de tinieblas**, don “*Leonardo Cifuentes, una de las varas altas de Ciudad Real, un señor tan bien visto y tan aseado, al que le bastaría alzar un dedo para que se le rindieran las adonisas más pretenciosas, es un codicioso de indias*” (20). Este individuo es un experto violando indígenas. La alcahueta, doña Mercedes, siempre le consigue “*muchachas medio limaditas, que siquiera estén limpias*” (20). Su última adquisición es Marcela Gómez Oso, quien después de escapar de las garras de las atajadoras, cae en las suyas. Doña Mercedes la engaña, le hace creer que alguien le va a comprar sus Cántaros y la lleva a la habitación de su patrón, donde éste la viola.

¹¹ Aura N. Román López, pág. 56.

Lo novedoso de la descripción de esta violación que Rosario Castellanos hace en **Oficio de tinieblas** no es la temática, ya que ésta es muy común en la literatura indigenista, sino el estado psicológico del personaje violado al enfrentar la acción brutal del agresor. Marcela logra suprimir su nivel consciente por eso no recuerda con claridad nada de lo que pasó, sólo guarda una imagen confusa de la violencia que había sufrido:

Detrás de los gestos autoritarios y voraces de Cifuentes (a los que se resistió como lo hacen las bestias, por instinto; y se resistió de manera salvaje, a mordiscos, a arañazos) Marcela vislumbró algo. No lo que tantas mujeres de su condición: el orgullo de ser preferida por un caxlán. No lo que otras hembras: el peligroso deleite de suscitar un deseo brutal. No, Marcela había adivinado un paraíso: la suprema abolición de su conciencia. (24)

c.) El abuso físico.

Como podemos ver en las obras de Rosario Castellanos, ella no sólo conocía a fondo el problema de la explotación (marginación y discriminación) del indígena, ni los problemas morales de los ladinos, sino además supo captar las diferentes reacciones (violentas) de los protagonistas en las diversas regiones de Chiapas, en las diferentes etapas históricas en que desarrolló estas obras narrativas. Por eso, el tema del maltrato físico, uno de los temas predominantes

de su novelística, exhibe matices diferentes en **Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**.

En **Balún Canán**, el tema de la violencia física aparece como algo “normal”, como parte de un sistema que precisamente se caracteriza por usar la violencia permanente como mecanismo para su buen funcionamiento. Este acto aparece en muchas partes de la novela, ya sea esparcido o diluido en el contexto costumbrista o insertado al azar. En uno de estos pasajes, César Argüello reconoce que en otras fincas el medio de inducir al indio a trabajar se fundamenta en la violencia física: “*Jaime Roveló, por ejemplo. En su finca no se anduvo con contemplaciones. Al primero que se le quiso insubordinar le dio su buena ración de azotes y asunto que se terminó. Ahí los tiene mansos como un cordero*” (182). Él mismo, como terrateniente, justifica la violencia cuando ésta es necesaria. Por ejemplo, cuando los indios se niegan a trabajar hasta que no le sustituyan al maestro rural, él los obliga a trabajar amenazándolos con un revólver: “*No estoy jugando. Al que no se levante lo clareo aquí mismo a balazos*” (191). Ahora, dentro de su familia, la violencia es una práctica natural que siempre ha sido usada por todos sus antepasados. Así lo indica el discurso mítico del hermano mayor quien recoge la historia de los Argüellos, donde indica: “*Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos*” (58). Esa actitud arrogante e imponente de los hacendados siempre había sido aceptada con humildad y pasividad por los indígenas. Las pocas veces que ellos responden al autoritarismo

del patrón, terminan en una situación más humillante y degradante que en la que se encontraban. La nana, por ejemplo, termina golpeada y en la calle cuando le dice a Zoraida que *“Los brujos no quieren dinero. Ellos quieren al hijo varón, a Mario. Se lo comerán, se lo están empezando a comer”* (231).

En **Ciudad Real** la violencia no aparece como una particularidad exclusiva de los ladinos. La autora evita las tipificaciones simplistas donde los personajes se dividen en buenos y malos, teniendo en cuenta sólo su etnicidad. En “La tregua”, el tema de la violencia se muestra de forma insólita, forma muy particular de Rosario Castellanos de ver la contradictoria relación que se vive en San Cristóbal de las Casas entre víctima y victimario. En este cuento, los papeles se invierten, la víctima que normalmente es un indígena es ahora un ladino. Esta historia recoge el tema de las creencias (ignorancia y superstición) del pueblo indio. Rominka Pérez Taquibequet, del paraje de Mukenjá, se encuentra a un ladino en malas condiciones y herido. Cuando el blanco trata de pedirle ayuda, agua del cántaro para calmar su sed, ella se asusta, no entiende su lengua, y lo confunde con un “pukuj”¹². Cree que éste es un espíritu maligno, y en vez de asistirlo, incita a los miembros de su caserío a darle muerte: *“Entonces la furia se desencadenó. Garrote que golpea, piedra que machaca el cráneo, machete que cercena los miembros. Las mujeres gritaban, detrás de la pared de los jacales, enardeciendo a los varones para que consumaran su obra criminal”* (35). Tanto Rominka, como los otros indígenas, identifican a los espíritus

¹² De acuerdo con la cosmogonía del indio, “el pukuj, es un espíritu. Invisible, (...). Y cuando quiere hacer daño vuelve el corazón de unos contra otros, tuerce las amistades, enciende la guerra. O seca las entrañas de las paridoras, de las que crían. O dice hambre y no hay bocado que no se vuelva ceniza en la boca del hambriento”, en **Ciudad Real**, pág. 30.

malignos con los blancos. Cuando los varones de Mukenjá se enteran de la aparición del “pukuj”, no lo ponen en duda, porque los ladinos son los que maltratan a los indios, especialmente los fiscales que persiguen a los indios por destilar aguardiente: *“A cerros tan inaccesibles como éste, sólo podía llegar un ser dotado de los poderes sobrenaturales del pukuj o de la saña, de la precisión para caer sobre su presa de un fiscal”* (34).

En **Oficio de tinieblas**, las creencias supersticiosas y fatalistas que normalmente crean en los indígenas pasividad y conformismo, hermetismo, por el contrario, los conducen a violentarse contra el blanco. Influidos por éstas se levantan en armas y los resultados no cambian, fracasan. Históricamente, dice el ingeniero Ulloa: *“Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre, como hoy, en la embriaguez, en la superstición”* (308).

Aquí se observa la actitud crítica de Rosario Castellanos con respecto al indio. Justifica la rebelión, pero no le ve un propósito claro y definido más que el de la venganza inspirada en motivos supersticiosos. Por eso, ésta estaba condenada al fracaso. El ingeniero Ulloa así lo confirma:

Tienen todas las ventajas de su parte, hasta la justicia.
Y sin embargo fracasan. Y no por cobardía, entiéndame. Ni por estupidez. Es que para alcanzar la victoria se necesita algo más que un arrebato o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer. (308)

Otro elemento determinante en el comportamiento violento del indígena en **Oficio de tinieblas**, además del hermetismo de su carácter, es su dependencia del alcohol. Bajo la influencia de éste, arreglan sus disputas o protagonizan grandes enfrentamientos que sólo sirven para crear un distanciamiento hostil entre ellos mismos: “*A machetazos se marcaban los límites entre las propiedades; a machetazos se castigaba el hurto y la maledicencia; sangre bebía la fidelidad conyugal*” (31).

C. Temas relacionados con los conflictos existenciales.

En las obras de Rosario Castellanos podemos ver que la atmósfera moral y existencialmente asfixiante de Chiapas atrapa y destruye tanto a los ladinos como a los indios. A pesar de que ambos núcleos sociales se mantienen espiritualmente aislados, hay ciertas emociones que ambos comparten. En **Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**, algunos individuos de ambos grupos reaccionan de la misma forma cuando se enfrentan al aislamiento, ya sea éste por causa de la incomunicación o la soledad.

a.) La incomunicación.

En **Balún Canán** uno de los grandes problemas que afrontan los personajes, indios y blancos, es el de la incomunicación. Sin embargo, ninguno

de los personajes ladinos hace nada por remediarlo. Al contrario, tratan de impedir que los indios aprendan español o muestran su desagrado cuando lo hablan: primero, para cumplir con la ley de educarlos, César Argüello contrata a un maestro que sólo llegó a “*cuarto año de primaria*” (54) y no habla tzeltal; segundo, su mujer considera que ellos no tienen el deseo o la habilidad de aprender, “*ellos – dice —son tan rudos que no son capaces de aprender a hablar español*” (96); tercero, y cuando éstos lo aprenden, los ladinos muestran sus prejuicios raciales: “*Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?*” (38). Por otro lado, tampoco existe la posibilidad de que el ladino aprenda tzeltal. Entonces, la incomunicación es una enorme barrera que usa el ladino (o sistema patriarcal) para su beneficio, para mantener al indio marginado.

La trama que se desarrolla en “La tregua”, de **Ciudad Real**, es un ejemplo claro de los efectos negativos que produce la ignorancia por causa de la incomunicación. Cuando la indígena “*Rominka Pérez Taquibequet, del paraje de Mukenjá, iba con su cántaro retumbante de agua recién cogida*” (29), se encuentra al *caxlán* (blanco) herido, se asusta. Cuando éste trata de pedirle ayuda, agua para calmar su sed, ella no lo entiende: “*hacía ademanes que Rominka no lograba interpretar. Y a las tímidas, pero insistentes preguntas de ella, el intruso respondía no con palabras, sino con un doloroso estertor*” (29). Esta incomunicación produce un mal agüero en la india, quien lo confunde con un *pukuj*, un espíritu malo. Rominka no puede creer que un blanco necesite su ayuda, por eso en vez de ayudarlo, lo delata e instiga a su gente a darle muerte:

“Las mujeres gritaban, detrás de la pared de los jacales, enardeciendo a los varones para que consumaran su obra criminal. Cuando todo hubo concluido los perros se acercaron a lamer la sangre derramada” (35).

Uno de los personajes masculinos del mundo ladino que posee un contradictorio comportamiento, que responde a la escala de valores de la sociedad ladina, es, sin duda, el cura Manuel Mandujano. Esta figura eclesiástica introvertida, de valoraciones prejuiciadas y etnocentristas, practica la incomunicación. Desprecia todo lo que se encuentra a su alrededor, incluyendo a su hermana quien fue la que lo crió y lo cuidó, y a causa de esto nunca se casó. No tiene comunicación con ella porque *“el trato con su hermana lo cohibía. Al fin y al cabo era una mujer y con las mujeres no se puede hablar”* (102). No sólo odia a las mujeres sino también a los indios. Por eso, no puede comunicarse con el sacristán indígena: *“Cada torpeza de Xaw le irritaba como si el otro la hubiese deliberado. Indio bruto, se repetía, indio animal, indio desgraciado. ¡Y hay quién te quiere considerar persona!”* (120). Se enorgullece de ser ladino, *“una condición que compartía con los ricos y los poderosos”*, además de ser un privilegio ambiguo que *“suscitaba entre los inferiores desconfianza, temor y agresividad”* (116). El obispo lo conoce muy a fondo y se da cuenta de que no tiene vocación sacerdotal: *“Eres coletto antes que sacerdote y de ahí tienes la costumbre de despreciar a los indios”* (108). Sin embargo, así como los otros grandes personajes de la novela, el cura también siente miedo y soledad. El enfrentarse con el mundo impenetrable de los indígenas le atemoriza. Y por su falta de vocación, ni siquiera un crucifijo de Marfil, que siempre lo acompañaba

desde que terminó su primer año de estudios en el Seminario, “*le hacía al sacerdote más llevadera la soledad, menos punzante el desamparo*” (116).

b.) La soledad.

Otro de los problemas que enfrentan algunos de los personajes, en **Balún Canán**, tanto ladinos como indios, es el de la soledad. Casi todos claudican enajenados por las pautas de conducta que impone el sistema patriarcal en el cual se desenvuelven. Matilde Argüello, la prima de César Argüello, es un buen ejemplo de esto, es una de las víctimas de los valores tradicionales de una sociedad patriarcal y opresora. Con la muerte de su madre, durante su nacimiento, le corresponde vivir bajo el cuidado de su hermana mayor, Francisca, y su otra hermana Romelia, en la finca ganadera de Palo María heredada de sus padres. Los comentarios negativos que le hacían sus amistades la desmoralizan: “*Esta niña se va a criar a la buena de Dios, igual que el zacate. Porque Francisca, la segunda madre, es muy joven todavía, se casará. Y la criatura vendrá a ser como un estorbo. ¿Y si Francisca no se casa? Peor. En esta familia no habrá un respeto de hombre*” (17). A causa de esto desarrolla un sentimiento de soledad, aislamiento, desamparo e incomunicación, casi “enfermizo”. Por eso, busca un armario, donde se encuentra la ropa de su madre muerta, que le sirve de refugio y protección:

Matilde buscaba aquel lugar cuando estaba triste. Cuando

Francisca la regañaba por haber hecho alguna travesura. Cuando llegaban visitas a pronosticarle desgracias. Iba, abría el armario, se metía, se encerraba. Y se estaba allí horas y horas, mientras los demás la llamaban a gritos, la buscaban en la huerta, en la cocina, en los corrales. Y se estaba allí horas y horas respirando aquel olor a desinfectante, bien guardada contra las amenazas de afuera, bien protegida por aquel regazo oscuro. (118)

Ahora bien, en **Balún Canán**, no sólo Matilde Argüello, personaje representante del grupo ladino, sufre este tipo de problema existencial, los indios también son víctimas de los patrones limitantes de esta sociedad patriarcal. Felipe Carranza Pech y su mujer Juana son los protagonistas de esta problemática social. Mientras Felipe se entrega por completo a tratar de buscar justicia social para su gente, su mujer permanece al margen de las luchas de su esposo, sumergida en su soledad. Vive afligida, martirizada, preocupada, porque es estéril y piensa que *“un brujo le había secado el vientre”* (107). (...) *“Pero a pesar de todo Felipe no había querido separarse”* (108). Ella pensaba que él se iría y no regresaría, porque no le podía dar hijos, pero estaba equivocada. *“Siempre que se iba – (...) – Felipe volvía”* (108). Pero, la última *“vez que volvió de Tapachula ya no era el mismo. Traía la boca llena de palabras irrespetuosas, de opiniones audaces”* (108). Ella, por su humildad, gratitud, respeto, no lo *“repudió a la vista de todos, sino en secreto, callaba”* (108), sufría. Sabía que lo

había perdido. Ya no le correspondía. Estaba comprometido con una causa mucho más importante que ella. Por eso, *“en lo profundo de su corazón, en ese sitio hasta donde no baja el pensamiento, ella deseaba que se marchara otra vez. Lejos. Y que no regresara nunca”* (108).

En “Aceite guapo”, de **Ciudad Real**”, podemos presenciar la doble tragedia del indígena. Este no sólo es víctima de la conducta limitante del sistema patriarcal blanco, sino también de su propio sistema cultural tzotzil. Daniel Castellanos Lampoy, por su edad, además de ser rechazado por el ladino también es apartado y menospreciado por su misma gente. Según su cultura india, *“un anciano es el mal y nadie debe acercársele en busca de compasión porque es inútil. (...) La familia del anciano, si la tiene, no osa defenderlo”* (40).

Por eso Daniel vive en su propio mundo, lleno de soledad y de angustias:

Y tuvo miedo. Por las noches el sueño no descendía a sus ojos, tenazmente abiertos al horror de su situación y a la urgencia de hallar una salida.

Insensiblemente Daniel se apartó de todos; ya no asistía a la plaza en los días de mercado porque temía encontrarse con alguien que después atribuyera a ese encuentro un tropezón en el camino, un malestar súbito, la pérdida de un animal del rebaño. (40).

El pobre anciano en su desespero trata de encontrar a alguien para que lo ayude, y opta por hacerse mayordomo o cuidador de Santa Margarita. Pero, tan mala suerte tiene que ni siquiera en la religión puede hallar tranquilidad. La santa

madre no puede “comunicarse” con él: *“Es blanca, es ladina, lo mismo que San Juan, que Santo Tomás, que todos ellos. Ella habla castilla”* (47) y él habla tzotzil. Por eso, Daniel termina en la calle, a su suerte. Aquí, la autora vuelve a hacer énfasis en el dilema del indio por el desconocimiento del idioma nacional, el español.

En *Oficio de tinieblas*, la mayoría de los personajes sufre el peso agobiante de la soledad en algún momento determinado. Una de las que más siente, con mayor intensidad, el dolor del aislamiento es Catalina Díaz Puijlá. Esta mujer indígena, al igual que la india Juana de **Balún Canán**, sufre de esterilidad. Su situación personal y social es semejante, radica en que no puede concebir un hijo¹³. Pero contrario a Juana, Catalina no quiere perder a su compañero y trata de buscar remedios que puedan ayudarla a convertirse en mujer fértil. Pero esa incertidumbre le produce una inestabilidad emocional, que la lleva a estar observando constantemente las reacciones de su esposo:

De reajo, mientras molía la ración de posol arrodillada frente al metate, Catalina observaba la figura de su marido. ¿En qué momento la obligaría a pronunciar la fórmula de repudio? ¿Hasta cuándo iba a consentir la afrenta de su esterilidad? Matrimonios como éste no eran válidos. Bastaría una palabra de Winiktón para que Catalina volviera al jacal

¹³ La interpretación y valoración de la esterilidad tiene raíces muy hondas de tipo cultural dentro de la comunidad tzotzil. “De acuerdo con la cosmovisión de este pueblo, el hombre alcanza su inmortalidad mediante la perpetuación del nombre. La responsabilidad en el proceso de reproducción recae exclusivamente sobre la mujer. Por consiguiente, el hombre debe repudiar a su esposa y disolver el vínculo matrimonial, cuando no hay descendientes”, Aura N. Román López, pág. 143.

de su familia, allá en Tzajal-hemel. Ya no encontraría a su padre, muerto hacía años. Ya no encontraría a su madre, muerta hacía años. (13)

El anterior pasaje muestra el estado emocional de Catalina. Se muestra preocupada ante la posibilidad de tener que regresar a su lugar de origen y encontrarse sola. La soledad y la incomunicación sobrecogen su espíritu. Ante esa disyuntiva opta por recibir *“sahumerios de hierbas milagrosas”* (12). Y aunque no obtiene buenos resultados porque *“el vientre de Catalina sigue cerrado”* (13), su contacto frecuente con lo sobrenatural la lleva a ser una sacerdotisa: *“Era ya de las que se atreven a mirar de frente el misterio. Una ‘ilol’ cuyo regazo es arcón de los conjuros”* (13). Esta condición fortalece su temperamento y toma una decisión irrevocable: *“¡ No se separarían nunca, ella no se quedaría sola, no sería humillada ante la gente !”* (13).

Otro caso de soledad e inseguridad, en **Oficio de tinieblas**, es el de Idolina Cifuentes. Esta muchacha hereda el mismo temor enfermizo de su padre, Isidoro Cifuentes. Desde pequeña se asusta y se esconde cuando alguna situación le parece peligrosa. *“Después esta peculiar y morbosa manera suya de replegarse cada vez que una situación le parecía ya no hostil, simplemente extraordinaria, se volvió un hábito”* (76). Se identifica moral y emocionalmente con todo lo que se relaciona con su padre como para buscar algún tipo de protección:

Medrosa, insegura, la niña no se soltaba de la mano de Isidoro. Y cuando Isidoro tenía que ausentarse de la casa Idolina se enroscaba en el lugar donde una prenda de ropa, un libro abierto, un papel a medio escribir le hablaban del ausente. Se enroscaba allí, a llorar como un perrito abandonado. (76)

Tras la muerte de su padre, al parecer por su hermano de crianza Leonardo Cifuentes, Idolina busca el afecto de su madre: “*Idolina se volvió hacia su madre con un afecto doloroso, exigente*” (77). Pero, esto le molesta a su madre, quien la abandona a su soledad: “*La impacientaba tal asiduidad y con desdenes, con mofas, procuraba alejarla de sí*” (77). El nuevo matrimonio de su madre, con Leonardo Cifuentes, el aparente homicida de su primer marido, acrecienta profundamente el estado emocional de Idolina:

Durante semanas se negó a recibir ningún alimento. Enflaqueció hasta parecer esquelética. Y cada vez que se contemplaba en el espejo de su armario, sus ojos vidriaban de una maligna alegría. Isabel tuvo que rendirse, descender a las súplicas, servir ella misma los bocados. Idolina los esquivaba, terca en su voluntad de dejarse consumir.(77)

Idolina se encierra en su habitación, y diariamente le expresa a su nana el odio que siente hacia su madre y su esposo. Pero ese aislamiento le hace daño, las pocas actividades en el cuarto le causan hastío: *“El tejido era desechado por monótono; el bordado por fatigoso y lo demás por inútil”* (85). Pronto se da cuenta que la soledad la perjudica y que necesita comunicarse con alguien, con alguna nueva amistad:

El aislamiento le había sido soportable hasta entonces porque su alcoba le ofrecía un refugio contra la proximidad de gentes que como su padrastro, le eran odiosas. Pero desde el fondo de su reclusión Idolina añoraba siempre la compañía, la ternura, la confianza, la amistad. (89)

Sin embargo, conseguir una amistad va a resultar difícil, porque *“Idolina no conoce a las muchachas de Ciudad Real. Y las teme”* (201). Ella es diferente, no comparte el comportamiento de las personas que la rodean, incluyendo a su madre. Critica y rechaza los valores morales que ve o aprecia a su alrededor: *“Desde el otro lado del vidrio las ha visto pasar con los ojos bajos. Susurran. En la oscuridad de los anocheceres salen a la calle con el rostro cubierto por un chal. ¿A dónde se dirigen? ¿Qué buscan? (...) Entre ellas no cabe Idolina; es de otra especie”* (201). Esta es una crítica más de la autora, Rosario Castellanos, a la sociedad ladina de la región de Chiapas. Es un rechazo a la decadencia moral que predomina en la sociedad chiapaneca: la hipocresía, la falta de moral, etc.

D. Temas que indican cambios sociales.

Uno de los problemas que predomina en estas obras narrativas de Rosario Castellanos es el de la mentalidad y la conciencia social de la sociedad ladina de la región de Chiapas. Los habitantes de esta metrópoli han mantenido su ciudad como una *“fortaleza cerrada, sin mezclarse con los indios, sin modificar los rasgos medievales de su fisonomía”*¹⁴. Estos no sólo desprecian a los indígenas sino también menosprecian a todos aquellos que no compartan su cosmovisión. El **Balún Canán**, **Ciudad Real** y **Oficio de tinieblas**, se percibe que además de la clase terrateniente, existe una nueva clase social, la de los nuevos ricos. El surgimiento de estos nuevos ricos crea un conflicto permanente con la vieja clase aristócrata ladina.

a.) El surgimiento de una nueva clase social.

En **Balún Canán**, el surgimiento de la nueva clase social aparece en el mismo instante en que se desmorona la clase terrateniente. Esta nueva clase que empieza a consolidarse trae consigo un nuevo sistema de valores, en el que el dinero y no el abolengo es su interés primordial. El dinero de esta clase se constituye en el centro de la nueva fuente de producción. Todos los miembros de la vieja aristocracia llegan a depender de ellos: *“Ya sé adónde van a ir a parar las gargantillas de coral, los rosarios de filigrana, las sortijas de oro labrado: con las mujeres de los fabricantes de aguardiente, (...). Pero se alzaron porque*

¹⁴ Fernando Benítez, **La última trinchera**, México, Era, 1963, pág. 15.

ahora son las que tienen el dinero” (201) A César le toca hipotecar su cosecha de caña para sobrevivir, para salir de sus dificultades económicas. Zoraida, la esposa de César, así lo confirma: “Yo le aconsejé que no lo hiciera, que no recibiera la paga adelantada. Pero él me dijo que tenía que solventar otros compromisos y total no me hizo caso. A ver ahora, qué bonita deuda se echó encima” (20).

El tono de Zoraida al referirse a las mujeres de los nuevos ricos: “*con esas cualquiera que no las admitiría yo ni como cargadoras de mis hijos*” (201) y el de Amalia, al aludir a todos ellos: “*Es una vergüenza que gentes así sean ahora las dueñas del dinero*” (290), nos indica que la antigua clase terrateniente no se encuentra muy contenta con los miembros de la nueva clase social y con los cambios sociales que se están dando dentro del antiguo grupo dominante. La niña, hija de Zoraida y sobrina de Amalia, reafirma la causa de ese sentir, confirma algo que es muy conocido en toda la región, que los cambios impulsados por las reformas de la revolución mexicana permitieron el ingreso de nuevos sectores económicos, con capital de procedencia dudosa, en la economía de la región: “*En el barrio de San Sebastián viven gentes ricas –fabricantes de aguardiente, plateros, dueños de tiendas--, pero no se les considera de buenas familias*” (289). Con los nuevos cambios, la mayor parte de “las buenas familias” o familias de antiguo abolengo, sólo les queda como patrimonio el apellido de sus antepasados.

En “El advenimiento del águila”, de **Ciudad Real**, podemos apreciar a un miembro de una familia de terrateniente, de antiguo abolengo, que sólo le queda como patrimonio títulos de sus antepasados. Héctor Villafuerte, el protagonista, un ladino vago y ocioso, que proviene de una familia ilustre, se niega a desempeñar un oficio porque es una ofensa para el honor de su familia:

Aprender un oficio era un desdoro para la familia. Tenían guardados en un arcón muy antiguo, títulos de nobleza que firmó el mero Rey de España y un escudo que el tiempo había borrado de la fachada principal de la casa. La pobreza no afrenta a quien la padece. Pero un trabajo vil...(74)

Héctor era amante de las parrandas, pero como no tenía cómo costearlas, *“se hizo compañero de los músicos de mala muerte. Donde quiera que tocase la marimba, ahí estaba él ayudando a cargar y descargar el instrumento”* (74). Además, era amante de los juegos de azar. *“Aprendió ciencias mezquinas: cómo se corta un naipe y se mezclan las cartas; cómo se cala un gallo de pelea y cuál es el mejor perro de caza”* (74). Pero como no trabajaba, su madre tenía que sacarlo de apuros: *“Su madre comenzó por empeñar las alhajas para liberarlo del deshonor de una deuda de juego. Después fue fácil irse desprendiendo de cuadros, vajillas, ropa. Los compradores (los nuevos ricos) no quieren vejestorios. Regatean, entregan el dinero a regañadientes* (74). Después de acabar con todas sus reliquias, su madre falleció, *“renunció a continuar viviendo.*

(...) *Parientes lejanos, señoras caritativas hicieron una colecta para pagar los gastos del funeral*” (75). Durante su orfandad, cuando los pantalones empezaron a romperse y los zapatos a gastarse, Héctor consideró que era necesario sentar cabeza. *“Para ser un señor, a Héctor no le faltaba más que la fortuna”* (74), por eso se casa con una solterona por su dinero. Pero no logra sacarle nada. *“Nada. La muy mañosa lo tenía bien escondido, si es que lo tenía”* (77). Luego su esposa no puede soportar un mal parto y muere. *“Y Héctor quedó solo, milagrosamente libre otra vez. Y en la calle”* (77).

En **Oficio de tinieblas**, Rosario Castellanos profundiza un poco más sobre el tema de la aristocracia de San Cristóbal de las Casas y de su relación con los miembros de la nueva clase social. Habla de su sistema de vida, de su linaje y de sus pasatiempos preferidos. Estas familias de antiguo abolengo vivían en zonas no muy céntricas y asistían a la parroquia de San Diego, ya que los nuevos ricos los *“habían ido, poco a poco, confinando hacia la periferia de la población”* (103). Sólo les quedaba la ostentación de sus apellidos, antiguos blasones y mansiones anticuadas, pero carecían de dinero, además, no realizaban trabajos “denigrantes” a pesar de no contar con ninguna habilidad: *“Sin otro patrimonio que el apellido, sin habilidad para rehacer su fortuna, sin un oficio del cual mantenerse decorosamente, estas familias se encerraban en casas ruinosas, daban la espalda a una ciudad que los había expulsados”* (103).

El padre Mandujano trató de ayudar a los miembros de la vieja aristocracia, intentó integrarlos a la comunidad pero no obtuvo buenos resultados: *“El padre*

Mandujano quiso, muy al principio de su llegada a San Diego, romper el aislamiento de esta gente, incorporarlos a la comunidad, hacerlos partícipes de los intereses y de las satisfacciones de los otros” (103-4), pero fracasó. Ellos preferían vivir en la mediocridad, sumidos en un mundo lleno de falsas apariencias: los hombres siguieron saliendo, por las tardes, “bien embozados en su capa, rumbo a la cantina más próxima, para ahogar en un alcohol barato la humillación de su vida” (104); Las mujeres, por su parte, “continuaron deslizándose subrepticamente para proponer a sus antiguas amistades la venta de un libro de la biblioteca del abuelo, la última cuchara de plata de la vajilla o el encaje que adornó un vestido legendario de gala” (104).

Las relaciones entre los miembros de la vieja aristocracia y los nuevos ricos eran nulas. “*Los ricos venidos a menos y los artesanos con quienes convivían eran como el agua y el aceite. Vecinos, transeúntes de la misma calle, asistentes a la misma iglesia, ni se hablaban ni se conocían” (104). En los primeros prima el orgullo de casta, se consideran superiores. Por eso, para estos últimos era imposible ingresar al círculo social de los primeros. “Las familias de abolengo de Ciudad Real los toleraban en sus reuniones pero les hacían pagar bien caro, en burlas y en préstamos, su admisión” (91).*

Como podemos ver, no sólo el reducido grupo de la aristocracia de San Cristóbal de las Casas, en **Oficio de tinieblas**, muestra un patrón de conducta lleno de prejuicios, sino también toda la sociedad ladina, en **Balún Canán** y

Ciudad Real, presenta todos esos valores tradicionales fuertemente arraigados. Toda la sociedad ladina cree profundamente en la superioridad de su raza.

En el análisis temático de estas obras indigenistas hemos encontrado un carácter coherente en la narrativa de Rosario Castellanos. Sus obras revelan una auténtica y honda coherencia interior, compacta, auténtica y dinámica, donde no aparecen repeticiones ni equivocaciones producto del experimentalismo. Estas se desplazan siguiendo una serie de ritmo y norma interiores que permanecen como constantes en un panorama complejo y variado. Ese proceso en que se desarrollan sus novelas se constituye, así, mediante un juego sutil de constantes y variantes, en un texto cambiante, abierto a múltiples interpretaciones, estéticas o sociales.

La obra de Rosario Castellanos se caracteriza también por su auto-imagen de creadora espontánea, se muestra libre de excesivas preocupaciones técnicas y al margen de una sostenida reflexión teórico-crítica acerca de la literatura. Hay pasajes que llegan a parecer ingenuos o contradictorios, pero también hay indicios de una meditación creadora. Es evidente que el proceso de su narrativa manifiesta la presencia de una estrategia, consciente, que refleja una paulatina intensificación y crecimiento. Con cautelosa espontaneidad, Rosario Castellanos va elaborando en su creación escenas cada vez más extensas y complicadas; va comprometiéndose constantemente en tareas más difíciles y riesgosas. La distancia que separa a **Balún Canán** de **Oficio de tinieblas** lo demuestra claramente.

CAPITULO V

BALÚN CANÁN: RELACIÓN INTERTEXTUAL CON LA OBRA DE

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Introducción.

*“Los críticos en general han coincidido en incluirme dentro de la corriente indigenista porque los personajes que protagonizan la mayor parte de mis libros de relatos son indígenas, o mestizos, o blancos pero en su relación con los indígenas”*¹. Así respondía Rosario Castellanos a los comentarios de algunos críticos que trataban de encasillar algunas de sus obras narrativas, específicamente **Balún Canán** y **Oficio de tinieblas**. Muchas veces la escritora los rechazaba: *“Sin embargo yo no creo que esta inclusión sea válida porque lo que se entiende por literatura indigenista corresponde a una serie de esquemas, a una concepción del mundo maniquea, en la cual se dividen los buenos y los malos por el color de la piel”*². Aunque en un principio lo niega (ese encasillamiento), en realidad, su visión no era diferente sino mucho más amplia, compleja y, a la vez, contradictoria: *“Precisamente lo que he tratado de hacer en todos mis libros es que este esquema se muestre como falso y aparezca la ambigüedad esencial de los seres humanos; pero además, la serie de contradicciones que existen entre las relaciones sociales”*³.

¹ María Cresta de Leguizamón, “En recuerdo de Rosario Castellanos”, **La palabra y el hombre**, jul.-sep., 1976, pág. 4.

² Ibid.

³ Ibid.

Estas “contradicciones que existen entre las relaciones sociales” se pueden apreciar en **Balún Canán**. Allí, el sistema de valores y creencias de blancos e indios le sirve a Rosario Castellanos como base para el análisis psicológico de sus personajes y para desarrollar su mundo novelístico. No sólo presenta toda la problemática socio-económica de la región de Chiapas sino también recrea estéticamente la idiosincrasia de los seres humanos que conviven allí. Sin alterar la dinámica de los personajes de estos grupos étnicos la autora trasciende lo regional y proyecta su novela a un plano universal.

El presente capítulo intenta establecer paralelismos significativos (una relación intertextual) entre la narrativa “indigenista” de Castellanos y las obras de José María Arguedas.

A. Intensificación y crecimiento del mundo representado.

El proceso de la narrativa de Rosario Castellanos, al igual que el de José María Arguedas, muestra una progresiva expansión. Tanto Castellanos como Arguedas empiezan cubriendo ámbitos regionales en sus primeras obras narrativas, para lanzarse luego a la tarea, más difícil y complicada, de cubrir espacios más vastos y complejos. A la magnitud de este mundo representado alude el mismo Arguedas en una entrevista sobre la creación de **Todas las sangres**, que le hiciera Raúl Vargas:

Concebir esta novela me costó algunos años de meditación. No

habría alcanzado a trazar su curso si no hubiera interpretado primero en **Agua** la vida de una aldea; la de una capital de provincia en **Yawar Fiesta**; la de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo en **Los ríos profundos**⁴.

Como podemos ver, y como el autor mismo lo confirma, la obra de Arguedas experimenta una evolución, que tiene su inicio en la representación de los sectores más pequeños de la vida andina en **Agua** (1935) y culmina veinticinco años después, en **Los ríos profundos** (1958), con la captación de todo el mundo andino del Perú.

El mundo representado por Rosario Castellanos en su narrativa indigenista, al igual que el de José María Arguedas, muestra también un progresivo crecimiento. El ámbito temporal tanto en **Balún Canán** (1957) como en **Oficio de tinieblas** (1962), se remonta a los años treinta. Sin embargo, aunque en ambas novelas están presentes los valores de las sociedades patriarcales, en **Balún Canán** predomina un ambiente típicamente feudal y una relación paternalista entre indio y patrón, mientras que en **Oficio de tinieblas** el ambiente no es propiamente feudal, ya que en San Cristóbal de las Casas (escenario de esta obra) impera la clase de los nuevos ricos. Sobre este crecimiento de la narrativa de la autora, Aura N. Román López afirma “*Rosario Castellanos mejora progresivamente la calidad estética de sus narraciones. En*

⁴ Sobre **Todas las sangres**, reportaje de Raúl Vargas a José M. Arguedas, en **Expreso**, Lima 25 y 26 de marzo de 1965.

Oficio de tinieblas, ensambla armónicamente los motivos, temas, personajes y ambiente de sus dos primeras obras” (163). El más logrado de todos estos desarrollos es, sin lugar a dudas, el de los personajes de la comunidad indígena. Mientras que en **Balún Canán**, con Felipe Carranza Pech y su mujer Juana, Castellanos no logra delinear claramente la interrelación entre valores culturales y los conflictos existenciales de los indígenas, en **Oficio de tinieblas**, con Pedro Ganzález Winiktón y su esposa Catalina, logra captar la interioridad psicológica de los indios.

B. La doble dinámica.

En **Los universos narrativos de José María Arguedas**, Conejo Polar distingue una doble y complementaria dinámica en el crecimiento de la narrativa de José María Arguedas, que también se puede apreciar en la narrativa de Rosario Castellanos:

Por una parte, un movimiento expansivo globalizante; por otra, un movimiento hacia adentro, intensamente analítico, que permite encontrar resquicios, desfaces y gamas hasta en el interior de las unidades más pequeñas. (...)

De una perspectiva que predominantemente capta la faz social del mundo (caso de los dos primeros cuentos de **Agua**) se pasa a otra, infinitamente más rica y compleja, que abarca los estratos

más diversos del universo: la materia y el alma del paisaje, por un lado, el acontecer personal e histórico, acontecer que recorre el tiempo en todas direcciones, por otro, y también, sin duda, las tensiones múltiples del hombre individual, su peculiar ánimo profundo, y la representación social que connota. (16)

En **Agua** (1935), un relato representativo del mundo de los primeros cuentos de Arguedas, se percibe un espacio pequeño de la realidad andina, la aldea o la hacienda. En este universo insular, los conflictos internos entre indios y blancos son constantes y claros. Luego en **Yawar Fiesta** (1941) y en **Los ríos profundos**, la estructura cambia. A pesar de mantener la misma problemática entre blancos e indios, los conflictos se centran ahora entre el mundo andino y el mundo costeño, que constituyen núcleos socioeconómicos y culturales diferentes. Esta división, de dos universos opuestos, de dos mundos completamente diferentes, era una obsesión que embargaba dolorosamente el sentir de Arguedas:

José María Arguedas repudia el orden costeño, donde incipiente o agresivamente se desarrolla un sistema capitalista, marcado a fuego por los imperdonables vicios del individualismo, la ambición personal y el afán de lucro, y donde el hombre se aniquila y aniquila a sus semejantes en una infame contienda de

poder y riqueza⁵.

Esta misma doble dinámica se puede percibir en la narrativa de Rosario Castellanos. En su etapa inicial, en **Balún Canán** (1957), el universo se percibe como una dicotomía irreducible. Se presenta dentro del contexto más pequeño de una región (la finca o la hacienda), y muestra la lucha entre indios y blancos, entre oprimidos y opresores. En este universo regional –cuyo referente es la región aislada de Chatajal—los problemas internos se aprecian con transparencia. Luego, en una etapa siguiente, representada por **Oficio de tinieblas** (1962) y con menos claridad, por **Ciudad Real** (1960), el esquema estructural varía: pese a mantenerse sin cambios la contienda entre indios y blancos, la oposición es ahora entre los ladinos y los nuevos ricos. Estos grupos, a pesar de ser blancos, son completamente opuestos, con organizaciones socioeconómicas y culturales muy diferentes. Cada uno de ellos tiene su propia identidad, y son, entre sí, incompatibles. Los ladinos rechazan cualquier tipo de intromisión de personas extrañas en sus costumbres y sistema de vida. *“Su visión del mundo es tan cerrada, que en ellos no se observan sentimientos nacionales, por el contrario, en su reducido microcosmos hay ausencia de responsabilidades patrióticas”*⁶. Esta falta de patriotismo era algo que obsesionaba dolorosamente a Rosario Castellanos. En **Oficio de tinieblas**, por medio de Leonardo Cifuentes, la autora

⁵ Antonio Cornejo Polar, pág. 17.

⁶ Aura N. Román López, pág. 69.

analiza el sentir de la gente de la región sobre el envío de voluntarios para detener el avance de las tropas francesas:

¡Voluntarios! ¿Quién iba a querer ir? ¿A quién le importaba que las tropas extranjeras desembarcaran en Veracruz y se apoderasen de la ciudad de México? A Chiapas los franceses no llegarían jamás. No había caminos. (152)

C. Preocupación por la integración nacional.

El andamiaje estructural, en sus últimas instancias, de las obras narrativas de temas indigenistas tanto de José María Arguedas, con **Todas las sangres** (1964), como de Rosario Castellanos, con **Oficio de tinieblas** (1962), como hemos podido ver, además de presentar la visión dicotómica, muestra obsesiones análogas. Con sensaciones ambivalentes, ambos autores contemplan el incierto y contradictorio acercamiento de esos dos mundos: el de la sierra y el de la costa en Arguedas; y el de la aristocracia y el de la nueva clase social en Castellanos. En estas obras se da *“testimonio de cómo, por qué oscuros caminos, culturas y hombres diversos se interpenetran y forman la desconcertante urdimbre de una nueva e insólita realidad”*⁷. Esta nueva realidad es motivo de preocupación para nuestros autores, ya que la relación entre estos grupos antagónicos (en sus respectivos textos literarios) resulta inoperante en términos de cambio y progreso. Esta actitud, trae como resultado

⁷ José María Arguedas, pág. 18.

un gran inconveniente, de envergadura mayor, el cual entra en conflicto con el precario, incierto e inseguro proyecto de unidad nacional: en Arguedas, “*es el imperialismo, entendido como fuerza extranacional que domina el destino de los pequeños países en todas partes del mundo*”⁸; en Rosario Castellanos, son las fuerzas que impiden “*la creación de un amplio mercado interno unificado que correspondiera a los imperativos de la economía nacional mexicana en su fase de capitalismo dependiente*”⁹.

Frente a este orden (egoísta, materialista), tanto Arguedas como Castellanos ven que el universo indígena afirma los ideales de la fraternidad humana y del apego del hombre a la naturaleza. Ambos autores no son neutrales, al contrario, adoptan una actitud de inconfundible compromiso ante los encontrados mundos que enfrentan. Muestran un compromiso con las transformaciones estructurales siempre y cuando éstas beneficien o ayuden, por igual, al desarrollo de lo indio, lo blanco o lo nacional. Sin embargo, ambos, quizás por haberse criados con indígenas en un momento crucial de su niñez, muestran una fervorosa y apasionada adhesión al mundo indígena, que permanentemente reafirman hasta en sus últimos escritos: en Arguedas, el hecho de haber sido criado por comuneros permitió que su percepción de la cultura quechua fuera desde adentro, además de que su lealtad fuera para esa cultura. Él era un buen ejemplo del conflicto existente entre esas dos culturas y sociedades. Él mismo lo reconoció así: “*intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la*

⁸ Antonio Cornejo Polar, pág., 18-19.

⁹ Victorien Lavou, pág. 148.

*gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores*¹⁰; Rosario Castellanos, por su parte, no logra alejar completamente de su memoria los recuerdos de su niñez: las experiencias vividas con su nana india, (que la impactaron para siempre), y la imagen de miseria de los grupos indígenas de la región de Chiapas. Ella misma así lo expresa:

Creí que el hecho de abandonar Chiapas a los dieciséis años, y de vivir en la ciudad de México apartada de esa gente y de sus problemas, me impulsaría a escribir sobre gente y problemas muy intelectuales. No fue así. La gente que en mis escritos pugnaba por surgir era la de Chiapas¹¹.

Sin duda, José María Arguedas y Rosario Castellanos resaltan los valores humanos de la población indígena. A causa de esto, ambos escritores siguen siendo considerados por los críticos de textos literarios como narradores indigenistas. Sin embargo, sus escritos van más allá de la expresión fragmentada del indigenismo tradicional. Antonio Cornejo Polar, por ejemplo, considera que *“Arguedas puede seguir siendo un narrador ‘indigenista’, aunque sus relatos se alejen considerablemente de los postulados y realizaciones del indigenismo tradicional, al que niega en algunos aspectos y supera, con largueza, casi en todos”* (21). Los mismos autores niegan ese encasillamiento: Arguedas rechazó

¹⁰ Parte del discurso presentado al recibir el premio Gracilaso, Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, pág. 297.

¹¹ Emmanuel Caraballo, “Rosario Castellanos”, en *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, (México: Empresas Editoriales, S.A., 1965), pág. 420.

la definición ‘indigenista’ de su obra, en el ensayo “*La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*”, en **Mar del Sur**; Rosario Castellanos, por su parte, negó este encasillamiento en la entrevista, mencionada al comienzo de este capítulo, concedida a María Cresta de Leguizamón. Si bien es cierto que sus obras abarcan el mundo y el ámbito indígenas, también es cierto que sufren un proceso de ensanchamiento hasta abarcar el conjunto de la sociedad de sus regiones. Además, hay otros elementos que proyectan sus obras a un plano universal: primero, la amplitud del enfoque, que los lleva a articular una visión interna de todos los sectores de la sociedad de sus respectivos países y no simplemente la del indio y el terrateniente o gamonal; segundo, la relación personal que tenían ambos autores con el indio y su cultura, relación que les permitía visualizar desde adentro el universo indígena¹².

D. El autor (autora) y su relación con el universo indígena.

El universo que presentan José María Arguedas en **Agua** (1935) y Rosario Castellanos en **Balún Canán** (1957) está muy relacionado con el medio donde ellos se desenvuelven durante su niñez. Ambos autores, así como los personajes de su ficción, pasan su infancia dentro del mundo indígena. Por nacimiento estos escritores pertenecen al mundo de los ladinos, sin embargo

¹² William Rowe, en *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, da “tres razones principales que impiden calificar a Arguedas como indigenista. Primero, como él observa en el artículo de 1950, por la amplitud de su enfoque, (...);segundo, el problema del lenguaje (...); y tercero, la relación personal que tenía Arguedas con el indio y su cultura”, págs. 12,13.

emocionalmente ellos se encuentran íntimamente identificados con el de los indígenas.

De niño, José María Arguedas fue criado por la servidumbre indígena en la hacienda de su madrastra. Desde el mismo instante en que abandonó su mundo, trató de integrarse al de los indios. En muchos de sus escritos se refiere insistentemente a su infancia. Uno de los más conocidos es **Primer Encuentro de Narradores Peruanos**, donde el escritor habla primero sobre las circunstancias de su integración al mundo indígena; y luego, de sus virtudes:

...mi madrastra (...) me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios [y] decidió que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allá. Así viví muchos años {...} Los indios y especialmente las indias vieron en mí exactamente como si fuera uno de ellos, con la diferencia de que por ser blanco acaso necesitaba más consuelo que ellos...y me lo dieron a manos llenas. Pero algo de triste y de poderoso debe tener el consuelo que los que sufren dan a los que sufren más, y quedaron en mi naturaleza dos cosas muy sólidamente desde que aprendí a hablar: la ternura y el amor sin límites de los indios, {...}; y el odio que tienen a quienes, casi inconscientemente, y como [por] una especie de mandato Supremo, les hacían padecer. Mi niñez pasó quemada entre el fuego y el amor. (36-37)

Muchos de estos aspectos del relato, mencionados por el escritor, así como otros de trasfondo autobiográfico son evidentes en sus obras narrativas. Es el caso de “Warma kuyay”, uno de los tres cuentos de **Agua**. El mismo Arguedas así lo confirma:

“Warma kuyay” lo escribí, aunque no quieran creerme, en estado de completa inocencia, inocencia en este sentido: yo no escribí ese cuento para que se publicara, era un recuerdo biográfico sumamente intenso (...) “Warma kuyay” salió como sale un manantial de un cerro, en forma absolutamente espontánea y natural¹³.

Algunos detalles específicos de los personajes del relato coinciden con afirmaciones biográficas hechas por el mismo autor: *“La primera narración que escribí fue relativa a una peripecia muy tiste de mi primer amor frustrado, se llama “Warma kuyay” que quiere decir “amor de niño”*¹⁴.

En **Balún Canán**, Rosario Castellanos, por su parte, también narra las experiencias vividas durante su niñez. Ella misma lo confirmó en la entrevista que le hiciera Gunter W. Lorenz en 1969, publicada más tarde en **Diálogo con Latinoamérica** (1972), que se menciona en el capítulo inicial de este trabajo.

¹³ José María Arguedas, en **Primer Encuentro de Narradores Peruanos**, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, pág. 192.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 171.

De hecho, esta experiencia de la autora le sirvió para tomar conciencia de la problemática del indígena y la involucró en una lucha eterna, aunque sin éxito, para reivindicarlo: “*La redacción de **Balún Canán** me hizo tomar conciencia del problema indígena y trabajar en el Instituto Nacional Indigenista, en dos centros coordinadores: uno en Chiapas y otro en Veracruz. En resumen: sensación de total ineficacia y frustración*” (191-2).

E. **Balún Canán**: relación intertextual con **Agua**.

La primera narración de José María Arguedas, “**Agua**”, de (**Agua**) y la primera novela de Rosario Castellanos (**Balún Canán**) guardan entre sí relaciones más estrechas que las que se entablan con las otras obras narrativas, pues ambas se basan en sus respectivas experiencias infantiles. Ambos relatos son, de alguna manera, autobiográficos y en ambos se “*funden el subjetivismo del personaje con la realidad objetiva, sin deformarla ni suprimir su sello profundamente humano*”¹⁵. Ambos narradores son testigos, actores y víctimas de la problemática nacional de sus respectivos países, ambos están profundamente inmersos en los conflictivos e hirvientes universos encontrados del indio y el blanco.

Agua y **Balún Canán** no son simplemente los textos narrativos iniciales de José María Arguedas y Rosario Castellanos, sino también son a

¹⁵ Concepto de Alberto Escobar acerca de la narrativa de Arguedas, en **La narración en el Perú**, Lima, Mejía Baca, 1960, 2ª Ed. Pág. XXXIII.

la vez sus textos fundacionales. Una lectura de “Los escolares” y “Warma Kuyay” de **Agua, Yawar Fiesta** o **Los ríos profundos** resulta incompleta si no viene precedida por la de “Agua”, el primer texto de Arguedas. Lo mismo podríamos decir sobre el trabajo de Rosario Castellanos: una lectura de **Ciudad Real** u **Oficio de tinieblas** estaría incompleta si no estuviera acompañada por **Balún Canán**, su obra narrativa inicial. De hecho, al comparar estas primeras narraciones con las novelas posteriores, se puede apreciar un gran proceso de cambio y desarrollo. Quizás por eso, para la opinión casi unánime de los críticos, los libros más logrados de estos narradores son, respectivamente, **Los ríos profundos** y **Oficio de tinieblas**.

El paralelismo existente entre las primeras obras narrativas de José María Arguedas y Rosario Castellanos, como podrá verse en el curso de nuestra exposición, es muy notorio. Por eso, resulta bastante extraño que los críticos no hayan señalado nada sobre este hecho.

a.) El narrador--protagonista.

El narrador—protagonista de las primeras obras narrativas de Arguedas (el niño Ernesto en “Agua” o el niño Juan en “Los escolares” de **Agua**) y de **Balún Canán** (la niña) es una figura autobiográfica, que describe, básicamente, el conflicto entre los dos mundos hostiles de los indios y los blancos. Esta figura de narrador—protagonista presenta una posición ambigua: por nacimiento

pertenece al mundo de los blancos, aunque sentimentalmente se encuentra identificado con el de los indios; se siente alienado del mundo ladino o *misti*¹⁶ pero es incapaz de identificarse totalmente con los indios.

El narrador—protagonista de “Agua” (Ernesto) y de “Los escoleros” (Juan) es un niño. Este personaje, a pesar de tener nombre diferente, es el mismo individuo. El tercer cuento, “Warma Kuyay”, es contado por Ernesto, ya un adolescente. *“El que tengan nombres distintos en uno y otro texto (...) no prueba que existan dos personajes distintos; en realidad son variantes, muy parejas, de un personaje único, el mismo que aparece en muchas otras obras de José María Arguedas”*¹⁷. Este niño es hijo de ‘mistis’, de un abogado itinerante. Por nacimiento pertenece al mundo de los blancos. Sin embargo, dentro de la estratificación social de ese mundo, no es parte de la clase alta sino del estrato medio. Durante el desarrollo de la acción narrada se encuentra solo, abandonado, desatendido, desamparado, indefenso, en una aldea donde es cuidado por los indios. El mismo es el personaje que relata su propia historia, él mismo es el que cuenta su paso de un mundo a otro. Por consiguiente, el núcleo anecdótico de ambos cuentos trata de las relaciones de un niño con esos dos universos.

La narradora—protagonista de la primera y tercera partes de **Balún Canán** también es un personaje infantil, es una niña de siete años, y la segunda parte es contada por la escritora en tercera persona. Esta niña es hija de ladinos, y dentro

¹⁶ Nombre que les daban a las personas de las clases dominantes, cualquiera que sea su raza.

¹⁷ Antonio Cornejo Polar, págs. 28-29.

de la estratificación social de su mundo, a diferencia del personaje de “Agua” y de “Los escolares” de Arguedas, pertenece por “sangre” al universo encumbrado, poderoso, de los blancos. Es hija de don César Arguello, el terrateniente más rico de la región de Comitán (un pueblo de rancheros), dueño de Chactajal, una rancharía de indios. Ella no sólo cuenta la penosa realidad indígena, sino también la decadencia y paulatina extinción del grupo social feudal al cual ella pertenece. Debido a esas circunstancias, el esquema anecdótico de la novela, en general, gira en torno a las vicisitudes de la familia Argüello, la cual protagoniza la destrucción gradual de su casta y predominio (latifundista) como consecuencia de la Reforma Agraria implementada por el gobierno de Lázaro Cárdenas.

b.) El universo fragmentado.

Tanto **Agua** como **Balún Canán**, además de ser narraciones autobiográficas, presentan un universo fragmentado. No es una fragmentación ética, metafísica, filosófica, etc., sino la de un universo socialmente dividido. En la configuración de estas obras se da forma a un mundo en donde la colectividad blanca mantiene con la parte india una relación antagónica de clase. Ese antagonismo, incompatible y cruel, es el que realmente determina, dialécticamente, la organización de los diferentes elementos que le dan forma a la narración.

En “Agua” y **Balún Canán**, ambos grupos étnicos – la minoría blanca opresora y la mayoría india oprimida – comparten el mismo espacio geográfico: la aldea de San Juan, en la primera; y el pueblo de Comitán, en la segunda. Sin embargo, las respectivas comunidades indígenas no comparten la misma prosperidad, no tienen las mismas oportunidades de desarrollo económico. En “Agua”, el principal del pueblo, don Braulio, valiéndose de artimañas, engaña a los indios, se adueña de las tierras comunales y relega a la población indígena a la miseria. Hasta el agua se ha robado, haciendo casi imposible la supervivencia de los indios. En **Balún Canán**, el terrateniente, don César Argüello, explota y humilla a la población indígena. Se ha apoderado de sus tierras, no cumple con las leyes establecidas (pagarles un salario mínimo y darles educación) por el gobierno, y no respeta sus derechos (los maltrata, los discrimina y viola a sus mujeres).

c.) El héroe o líder indígena.

En este mundo socialmente escindido, la población india está en un estado de abatimiento tal que no puede reaccionar por sí sola: en ambas narraciones (“Agua” y **Balún Canán**) surge la figura del héroe o líder revolucionario. Este personaje no es un extraño o un extranjero que ha venido a rescatar a la comunidad indígena, sino alguien que ha pertenecido y pertenece a la misma colectividad que defiende: en “Agua” es el indio Pantaleón, que forma parte de la comunidad de San Juan, quien ha compartido con ella todo tipo de

vejámenes sociales, y de la cual ha permanecido alejado sólo el tiempo que ha vivido en la costa; en **Balún Canán** es el indígena Felipe Carranza Pech, quien también ha sido y es parte de su comunidad india de Chactajal, quien también ha compartido con ésta todo tipo de humillaciones y degradaciones, y que sólo ha estado alejado de ella el tiempo en que permaneció en Tapachula, donde aprendió a leer y a escribir español.

Estos indios, Pantaleón y Felipe, hijos de sus respectivas comunidades indígenas, se proponen a su llegada la complicada tarea de acabar con la explotación que sufren sus aldeas o pueblos. Lo primero que hacen al llegar es concienciar a sus compañeros. Como conocen muy bien la causa de sus males y quiénes son sus enemigos —don Braulio y don César Arguello—, empiezan por cuestionar las supuestas decisiones humanitarias. En “Agua” don Braulio hace creer a los indios que se ha adueñado del agua con el propósito de repartirla entre todos. Sin embargo, Pantaleón, que hacía seis meses había llegado de la costa, se da cuenta inmediatamente de que esta decisión favorece al principal. Por eso le dice a Ernesto, al referirse al agua: -- *“Mentira, niño, ahora todo el mes es de Don Braulio, los repartidores son asustadizos, le tiemblan a Don Braulio. Don Braulio es como zorro y como perro”* (58). Además, se da cuenta de que los repartos que don Braulio hace son discriminatorios, ya que benefician a los otros “mistis” locales: *“San Juan se va a morir porque Don Braulio hace dar agua a unos y a otros los odia”* (57). A causa de esto, mientras la cosecha de los “mistis” es todo un éxito, la de los indios se seca: *“El maíz de Don Braulio de Don Antonio, de Doña Juana está gordo,*

verdecito está, hasta barro hay en su suelo. ¿Y de los comuneros? Seco, agachadito, umpu (endeble); casi no se mueve ya con el viento” (63). En **Balún Canán**, don César Arguello no cumple con las leyes de reforma establecidas por el gobierno. Por un lado, no paga el salario mínimo establecido por ley para los indígenas que trabajan en su hacienda, como él mismo se lo confirma a don Jaime Rovelo: “*¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Qué somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo”* (45). Por otro, tampoco cumple con el plan de alfabetización para las masas establecido por el gobierno. Para burlarse de los indios, hace creer a éstos que está cumpliendo con las leyes establecidas, trayendo a su sobrino Ernesto, quien sólo había cursado hasta cuarto de primaria y desconoce el idioma indígena (tzeltal), para que se desempeñe como maestro. Sin embargo, Felipe Carranza Pech, quien había aprendido español en Tapachula, se da cuenta de que todo es una farsa, que Ernesto no es competente. Así se lo hace saber, él mismo, a don César Argüello: “*El maestro no sirve. Cuando fuimos a hablar contigo en la casa grande te dijimos por qué queremos que lo cambies por otro”* (189). Pero las respuestas del “misti” y del ladino no son favorables, porque aunque se muestran receptivos a las peticiones de los indígenas, se mantienen renuentes a asumir una posición consecuente con ellos.

Como parte de ese clima de tensión existente entre los dos universos, en ambas obras, sale a relucir todo el ascendiente que el principal y el

ladino ejercen sobre los indígenas. De hecho, a estos líderes indios, a Pantaleón en “Agua” y a Felipe Carranza Pech en **Balún Canán**, les toca lidiar con el comportamiento negativo de sus compañeros indígenas, quienes se encuentran intimidados por su pasado de servilismo. Un ejemplo de lo dicho, se puede apreciar en “Agua”, cuando Vilkas, un servidor de los “mistis”, ordena a Felischa: *“Corre donde Don Córdova, pídele el rejón y mata a los chanchitos mostrencos”* (62), a lo cual replicó Pantaleón: *“Si hay chanco de principal mata nomás”* (62), lo que también ocasiona la siguiente respuesta: *“--- ¡Principal es respeto, mak'ta cornetero! --- Pero chanco de principal también orina en las calles y en la puerta de la iglesia”* (70); otro ejemplo parecido de ese ascendiente, se puede ver en **Balún Canán**, cuando Felipe Carranza Pech trata de convencer a sus compañeros de la importancia de construir la escuela. Estos, atemorizados, no pueden creer lo que Felipe les pide: *“Se apiñaron en la sombra queriendo protegerse, como queriendo huir. Porque las palabras de Felipe los acorralan igual que los ladridos del perro pastor acorralan al novillo desmandado”* (103). Por eso responden: *“--- No demos oídos a Felipe. Nos está tendiendo una trampa. --- Si seguimos sus concejos el patrón nos azotará. --- ¡Nadie necesita una escuela!”* (103). A lo cual, para convencerlos, responde Felipe: *“No soy yo el que pide que se construya la escuela. Es la ley. Y hay un castigo para el que no la cumpla”* (103), a lo que ellos, inmediatamente replican: *“--- Pero el guardian de la ley está lejos. Y el patrón aquí, vigilándonos”* (103).

La actitud de Pantaleón en “Agua”, y de Felipe Carranza Pech en **Balún Canán**, no es un simple enfado pasivo. Los indios de sus comunidades,

entre asustados y asombrados, se han dado cuenta de que el tiempo de la amargura inútil es para ellos un pasado superado. Se han dado cuenta, además, de que cada uno de ellos dispone de la valentía necesaria para respaldar con hechos sus palabras. Así lo demuestra cada uno de ellos tan pronto se les presenta la oportunidad. Cuando Pantaleón dice que don Braulio es ladrón, Bernaco medio asustado pregunta, “¿Don Braulio es ladrón, Pantacha?”, y lo mismo hace Ramoncha, el chistoso, que se encontraba cerca, “¿Robando lo han encontrado?”. A lo cual Pantaleón, sin dudar, lo confirma: “--- ¿Dónde hace plata Don Braulio? De los comuneros pues les saca, se roba el agua; se lleva de frente, de hombre, los animales de los ‘endios’. Don Braulio es hambriento como galgo” (63). Felipe, por su parte, responde valiente y acertadamente cuando tiene que defender el pedido de la construcción de la escuela ante don César Argüello. Este, al escuchar la petición de Felipe se impacienta y da un manotazo enérgico sobre la mesa. “César espera una respuesta balbuciente”, (...). Pero el semblante de Felipe no se altera. Y su acento no se ha modificado cuando dice: -- Voy a hablar con mis camaradas para que entre todos resolvamos lo que es necesario hacer” (99).

Tanto Pantaleón como Felipe entienden la magnitud del problema que enfrentan, comprenden que cada uno de ellos es simplemente un eslabón de la clase oprimida y que no pueden enfrentarla por sí solos. Por eso, se dan cuenta de que necesitan del apoyo moral y físico de los compañeros de sus comunidades. Para ello, recurren a la experiencia adquirida durante el tiempo que estuvieron ausentes de sus comunidades: Pantaleón a sus conocimientos de la

costa y Felipe a sus experiencias de Tapachula. Pantaleón procede a explicar que la explotación sufrida por su comunidad no sólo es un fenómeno regional, sino un problema nacional, que afecta a la sociedad de todo el país en general:

--- ¿Acaso? En la costa también, el agua se agarran los principales nomás, al último ya riegan, junto con los que tienen dos, tres chacritas; como de caridad le dan un poquito, y sus terrenos están con sed de año en año. Pero principales de Nazca son más platudos; uno solo puede comprar a San Juan con todos sus maizales, sus alfalfares y su ganado. Casi gringos nomás son todos. (66)

Felipe Carranza Pech, por su parte, para convencer a los miembros de su comunidad de que ellos, los indígenas, son iguales a los blancos, empieza a explicar lo visto por él en Tapachula. Procede a reflexionar sobre la explotación y pobreza que sufre su comunidad, y se da cuenta de que éstos son problemas que afectan también a los ladinos, y que no son propios de la región, ya que se dan en otras partes: *“Me estoy acordando de lo que vi en Tapachula. Hay blancos tan pobres que piden limosna, que caen consumidos de fiebre en las calles”* (101).

Sin embargo, el abuso y la explotación que sufren los indígenas son problemas históricos que han venido padeciendo, desde hace siglos, en todas las

regiones donde se encuentran. Esto se puede apreciar, en **Balún Canán**, a través del discurso mítico del hermano mayor:

Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos. (58)

Pantaleón, en “Agua”, da testimonio de ese mundo de humillación, explica lo que sucede en Nazca, el abuso a que son sometidos los comuneros:

--- Como en todas partes en Nazca también los principales abusan de los jornaleros --siguió Pantaleoncha-- . Se roban de hombre el trabajo de los comuneros que van de los pueblos: San Juan, Chipau, Santiago, Wallawa. Seis, ocho meses, le amarran en las haciendas, le retienen sus jornales; temblando con terciana le meten en los cañaverales, a los algodonaes. Después le tiran dos, tres soles a la cara, como gran cosa. ¿Acaso? Ni para remedio alcanza la plata que dan los principales. (67)

Ese mundo escindido que muestran “Agua”, “Los escolares” y **Balún Canán**, se caracteriza, además del abuso y la humillación, por la violencia que presenta. Es una violencia constante, una práctica ejercida por siglos y vista como algo natural. Es un hábito heredado desde la llegada de los españoles, y

practicado de generación en generación. Esta violencia indiscriminada afecta a todos por igual, al campo, a los hombres, a los animales. En “Agua” primero afecta al medio ambiente: mientras en algunas partes se muere el cultivo (el maíz) a causa de la sequía, en otras partes *“está gordo, verdecito está, hasta barro hay en su suelo”* (63); después destruye al hombre: cuando *“Don Braulio soltó una bala y el mak'ta cornetero cayó de barriga sobre la piedra”* (77); luego, en “Los escolares”, impacta a los animales, cuando Don Ciprián se ensaña con “la mejor vaca del pueblo”: *“Don Ciprián se acercó hasta la ‘Gringa’, sacó su revólver, le puso el cañón en la frente e hizo reventar dos tiros. La vaca se cayó de costado, y después pataleó con el lomo en el suelo”* (120). En **Balún Canán**, por su parte, la violencia generada por don César Argüello, al agredir a los indígenas apuntándoles con su revólver para que regresaran a sus trabajos, trajo consigo otro acto de violencia, el incendio del cañaveral que destruyó toda su hacienda y todo lo que se encontraba a su alrededor: *“Cuando la lluvia cesó pudo medirse la magnitud del desastre. Los potreros destruidos y, desperdigados en el campo, los esqueletos negruzcos de los animales”* (99).

En “Agua” y **Balún Canán**, tanto Pantaleón como Felipe, cansados del abuso, la explotación y la violencia a manos de sus opresores, logran el apoyo de las masas indígenas que se encuentran a su alrededor. Sin embargo, cuando ambos intentan el paso más difícil, o sea persuadirlos para la acción, obtienen resultados diferentes: en “Agua” Pantaleón advierte vacilación e indecisión cuando lanza su arenga revolucionaria y queda abandonado

cuando se enfrenta a don Braulio, ya que *“los sanjuaneros se escaparon por todas partes; no volteaban siquiera, corrían como perseguidos por los toros bravos de K'oñani; (...)”* (77), y no regresaban, a pesar de que Pantaleón los llamaba, *“--- ¡Kutirimuychic mak'takuna. (¡Volved, hombres, volved!”* (77); por el contrario, en **Balún Canán**, Felipe Carranza Pech tiene el respaldo incondicional de sus dirigidos, no tiene que mover un dedo para que los indios lo obedezcan. Por eso, cuando el sobrino de César Argüello, Ernesto, le confiesa a éste que Felipe no tenía nada que ver con el incendio, que él lo había vigilado, que se había quedado allí acarreando agua para la casa grande, don César no le cree, ya que piensa: *“--- Felipe no tenía necesidad de hacerlo con sus propias manos. Bastaba con que lo hubiera mandado. Los demás le obedecen como nunca me obedecieron a mí”* (202). A causa de las respuestas de sus subalternos, estos líderes indígenas logran resultados opuestos: mientras Pantaleón termina muerto, tendido de barriga sobre el suelo, ultimado de un balazo en la cabeza por don Braulio Félix, el principal del pueblo, Felipe Carranza Pech ayuda al derrumbamiento del terrateniente César Argüello, y del sistema latifundista en general.

d.) La disgregación (por aislamiento geográfico y divisionismo interno) y el factor religioso.

En “Agua”, “Los escoleros” y **Balún Canán**, se puede apreciar, que a pesar de que los indígenas rechazan la explotación de los ‘mistis’ y de los

ladinos, y que tratan de rebelarse contra la opresión, la capacidad de rebelión (o desarrollo) de cada una de estas comunidades es completamente nula. Son comunidades sometidas muy fácilmente, que no oponen ningún tipo de resistencia. Varios son los factores que impiden la erradicación de la miseria: uno de ellos es la disgregación, ya sea por aislamiento geográfico o por el divisionismo existente dentro del sector oprimido; y otro factor es el adoctrinamiento religioso.

Uno de los detalles que llama la atención en “Agua”, es la existencia de cierta inclinación divisionista dentro del sector oprimido: *“Los comuneros estaban separados ahora en dos bandos: los sanjuanes con Don Inocencio y los tinkis con Pantaleón y Don Wallpa”* (70). Pese a que ambos grupos sufren por igual *“una idéntica explotación y comparten una misma filiación étnica”*¹⁸, no comparten los mismos ideales. La desigualdad entre los tinkis y los sanjuanes es claramente perceptible.

Una causa de ese comportamiento distinto, en “Agua”, es el aislamiento geográfico de los comuneros: los tinkis viven aislados en los cerros¹⁹, mientras que los sanjuanes lo hacen en el pueblo, alrededor de los ‘mistis’. En la lealtad o amistad, el viejo Vilkas, amigo de los ‘mistis’ principales, *“les tenía miedo (a los tinkis), porque eran unidos y porque su Varayok’, cabo licenciado, no respetaba mucho a los mistis”* (65). En lo físico y social, los tinkis *“todos*

¹⁸Silverio Muñoz, en “Los orígenes. Lectura de ‘Agua’”, José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura, 1980, pág. 72.

¹⁹ Al llamado del corneta, “Los tinkis saltaron de la piedra al camino y empezaron a bajar el cerro al galope”, “Agua”, pág. 64.

eran feos, sus ojos eran amarillosos, su piel sucia y quemada por el frío, el cabello largo y sudoso; (...). Pero tenían mejor expresión que los sanjuanes, no parecían muy abatidos, conversaban en voz alta con Pantaleón y se reían” (66).

La diferencia más grande entre los sanjuanes y los tinkis se manifiesta en que mientras los primeros muestran un comportamiento pasivo hacia sus opresores, los segundos manifiestan su inconformismo y apoyan el discurso de Pantaleón en defensa de sus derechos. Por eso, cuando Pantaleón incita a la rebelión: “*¡Principales para robar nomás son, para reunir plata, haciendo llorar a gente grande como a criaturas! ¡Vamos matar a principales, como gente a puma ladrón!*” (68), los sanjuanes se asustan y los tinkis lo apoyan. Luego, cuando el viejo indio Vilkas sale a buscar a don Braulio, “*los sanjuanes ya estaban miedosos; se separaron de los tinkis y se fueron con Don Inocencio a otro corredor*” (69). Sin embargo, al final, cuando las balas sonaron, nadie pudo hacer nada: por un lado, “*Los sanjuanes se escaparon por todas partes, no volteaban siquiera,...*”; por otro, “*Algunos tinkis nomás quedaron en el corredor, serios, tiesos, como los pilares de piedra blanca*” (77).

En **Balún Canán**, una de las preocupaciones que muestra Rosario Castellanos para consolidar el plan de integración nacional es la problemática que presenta el aislamiento geográfico de Chiapas. Aquí, en esta obra, no sólo se señala el apartamiento de Comitán (espacio social referencial de la novela) sino de todo el estado de Chiapas con respecto a la República. Los dos factores que ayudan a fortalecer la separación son la situación geográfica y la falta o inexistencia de caminos. A lo largo de la novela hay una insistencia en la

complejidad de la comunicación a causa de los problemas de la geografía y del clima de la región. Cuando el indígena llega herido a la casa de los Argüellos, la niña reflexiona sobre la dificultad del viaje que acaba de tener: “*Venía desde lejos. Desde Chactajal. Veinticinco leguas de camino. Montañas duras de subir; llanos donde el viento aúlla; pedregales sin término*” (31). La naturaleza se muestra hostil y bárbara. La lluvia afecta constantemente la región: “*Ayer llovió el primer aguacero...*” (12). “*Afuera el aguacero está golpeando las rejas desde hace rato*” (21). Ante semejante situación las vías de comunicaciones se hacen más complicadas, como lo confirma el viaje de la familia Argüello hacia Chatajal:

De pronto un rumor domina todos los demás y se hace dueño del espacio. Es el río Jataté que anuncia su presencia desde lejos. Viene crecido, arrastrando ramas desgajadas y ganado muerto. Espeso de barro, lento de domino y poderío. El puente de hamaca que lo cruzaba se rompió anoche. Y no hay ni una mala canoa para atravesarlo. (67)

El difícil viaje de la familia Argüello no sólo reafirma el aislamiento de Chiapas a nivel regional o interno, sino también con el resto de la nación. A causa de los torrenciales aguaceros, “*Los caminos que van a México están cerrados. Los automóviles se atascan en el lodo; los aviones caen abatidos por la tempestad*” (43). Esa separación es confirmada por la niña cuando habla de

Comitán:” *“Estamos tan aislados en Comitán, durante la temporada de lluvias. Estamos tan lejos siempre. Una vez vi un mapa de la República y hacia el sur acababa donde vivíamos nosotros. Después ya no hay ninguna ruedita. Sólo una raya para marcar la frontera (43).*

El aislamiento geográfico de Chiapas impide la comunicación. La falta de circulación de las ideas, de información, afecta a la política de integración nacional. Las disposiciones estatales llegan primero a los latifundistas (que son a los que se pretende desplazar) y no a las masas indígenas a las que se pretende beneficiar. Por lo tanto, los indios quedan al margen de las negociaciones, pues desconocen sus derechos. Sólo el indio Felipe está informado de las nuevas leyes:

Felipe contó entonces que lo había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras. (...)

-- El presidente de la República quiere que nosotros tengamos instrucción. Por eso mandó al maestro, por eso hay que construir la escuela. (102)

El papel de Felipe consistirá en tratar de hacer que se cumpla la ley para beneficiar a su gente y tratar de integrarlos a los nuevos cambios que se están

dando en el país. Sin embargo, los cambios no se dan porque el terrateniente, don César Arguello, no cumple con el maestro que exige la ley y los indígenas terminan incendiando el cañaveral y, con éste, toda la hacienda.

Al divisionismo por causa del aislamiento geográfico se suma otro factor importante que debilita la lucha contra la opresión: el apego de los indios al sector dominante. Ese divisionismo del sector oprimido no se da simplemente por vivir en comunidades separadas, sino también por vivir apegados a la clase dominante. Este rasgo es notorio en **Balún Canán**. Los hijos de las indias que habían sido violadas por el patrón “*eran de los que se apegaban a la casa grande y de los que servían con fidelidad*” (80). El tratamiento a los indios que se mantienen cerca de la hacienda es muy diferente al de los que se alejan:

A los que se quedan aquí César les muestra, en cambio, una deferencia especial no muy distante de la gratitud. Aunque siga conservando su severidad y su rigor y a la hora de exigir el rendimiento de una tarea, su gesto; su voz, sean naturalmente despóticos. Lo trae en la sangre y es el ejemplo que contempla en los vecinos y en los amigos. (95)

El distanciamiento más patente entre los indios de esta obra se puede apreciar cuando están planificando la construcción de la escuela. Un diálogo

entre Felipe y sus compañeros muestra el divisionismo entre ellos. Cuando le preguntan a Felipe, “¿*Quién nos dirá: esto se hace así y así?*”, él responde: “—*El que sabe. –Tata Domingo*” (104). Pero la respuesta del viejo indígena sintetiza, dentro de su propia familia, toda la problemática de la fragmentación:

--- Estoy muy viejo Kerem. Hace tiempo que no hago este oficio. La memoria no me ayuda.

--- ¿Y tus hijos? ¿No les dejaste en herencia lo que sabías?

--- Mis hijos son servidores de la casa grande. Se han enemistado conmigo. (104)

Queda en evidencia entonces que en mayor o menor grado el divisionismo del indígena en estas obras se explica de modo substancial por el simple hecho de vivir apegado o alejado del sector dominante. El viejo indígena, “Tata Domingo”, se ve marginado por sus propios hijos tan pronto éstos se apegan a la clase opresora y empiezan a servir al terrateniente, don César Argüello. La desintegración del sector oprimido es evidente desde el comienzo de la novela, donde queda puesta de relieve la “división”. Después de la muerte del indio que llega herido de Chatajal, la nana indígena da la siguiente explicación a la niña-narradora:

Lo mataron porque era de la confianza de tu padre.

Ahora hay división entre ellos y han quebrado la concordia
 Como una vara contra sus rodillas. El maligno atiza a los
 unos contra los otros. Unos quieren seguir, como hasta ahora,
 a la sombra de la casa grande. Otros ya no quieren tener
 patrón. (32)

El mismo tipo de divisionismo se puede apreciar en “Agua”, donde el indígena Vilkas es usado como eslabón de la clase opresora. “*El tayta Vilkas era un indio viejo, amiguero de los mistis. Vivía en una cueva grande, a dos leguas del pueblo. Don Braulio, el rico de San Juan, dueño de la cueva, le daba terrenitos para que sembrara papas y maíz*” (61). A causa de esto, se convierte en un traidor a su comunidad. El principal, don Braulio, lo escogió a él por el ascendiente que posee sobre sus hermanos de sangre, acostumbrados a respetar las canas de sus mayores, para que defiendan sus intereses. A él, “*le respetaban casi todos los comuneros*”, él era el encargado de “*los repartos de agua*” y de “*la distribución de cargos para la fiesta*” (61). Cada vez que hablaba, con “*su cara seria, su voz medio ronca, y mirada con cierta autoridad en sus ojos*” (61), los indios se asustaban y se quedaban callados. El es todo lo opuesto de Pantaleón: él es el traidor, Pantaleón es el héroe. Es su antagónico personificado. Al llegar, Pantaleón lo desenmascara, diciéndoles a los comuneros: “*Don Vilkas es enemigo de nosotros. Mírale nomás su cara; como de misti es, molesto*” (61). A lo cual, el niño—narrador responde: “*Verdad, Pantacha. Don Vilkas no es*

*cariñoso con los mak'tillos*²⁰; *su cara es como de toro peleador; así serio es*" (61). Cuando Pantaleón acusa a los principales de robar, Vilkas lo defiende: *"¡Pantacha! ¡Silencio! ¡Principal es respeto!"* (68). Pero, al ver que nadie le presta atención, que todos los comuneros (sanjuanes y tinkis) escuchan a Pantaleón, que llama al levantamiento, va en busca de don Braulio, quien al final aplasta la rebelión.

Además del aislamiento geográfico que impide su integración al sistema social en que se desenvuelven y del divisionismo interno que los afecta, los indígenas de estas obras, "Agua" y **Balún Canán**, experimentan *"el adoctrinamiento deformante de aquellos que, ungiéndose en representantes de Cristo, lo único que hacen es sacralizar el despotismo de los gamonales"*²¹. En "Agua" la función que desempeña el sacristán Inocencio es parecida a la del indígena Vilkas, servir incondicionalmente al 'misti'. Al igual que el viejo Vilkas, es un alienador, que incita a los indios a que se opongan al llamado revolucionario de Pantaleón:

--¡Sanjuankuna! --habló Don Inocencio--. Don Braulio tiene harta plata, todos los cerros, las pampas, son de él. Si entra nuestra vaquita en su potrero, la seca de hambre en su corral; a nosotros también nos latiguea, si quiere. Vamos defender más bien a Don Braulio. Pantacha es cornetero no más, no vale. (70)

²⁰ Mak'ta: hombre joven. Mak'tillo: muchacho, diminutivo de mak'ta.

²¹ Silverio Muñoz, pág. 73.

En **Balún Canán**, la religión ejerce un efecto negativo en los indígenas. Es uno de los factores que contribuye a hundirlos más en su pobreza espiritual y material. Puesto que les fue impuesta con la llegada de los ladinos, no llegan a conocerla del todo: *“Nuestra Señora de la Salud. Este era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno”* (193). Sus plegarias a la virgen, en vez de servirles de apoyo espiritual, los sumergen en una pasiva resignación:

Las suplicantes desnudaban su miseria, sus sufrimientos, ante aquellos ojos esmaltados, inmóviles. Y su voz era entonces la del perro apaleado, la de la res separada brutalmente de su cría. A gritos solicitaban ayuda. En su dialecto, frecuentemente entreverado de palabras españolas, se quejaban del hambre, de la enfermedad, de las asechanzas armadas por los brujos. (127)

La religión no sólo afecta a los indígenas en esta obra, sino también a otro miembro de la clase marginada, a Ernesto. Ernesto, por ser hijo de madre soltera, por ser “un bastardo”, tuvo dificultad para poder asistir a la escuela católica. Era discriminado. Su madre tuvo que aguantar muchos sacrificios y humillaciones. Así lo relata el mismo protagonista:

Nací marcado. No tengo delito, pero nací marcado. El señor cura no quería admitirme en su escuela, porque era yo

hijo de un mal pensamiento. Mi madre tuvo que humillarse para que el señor cura consintiera en recibirme. Pero no me permitía sentarme con los demás. En un rincón, aparte. Porque las señoras protestaban de que sus hijos estuvieran revueltos con un cualquiera. Yo era más listo que ellos, yo me sacaba las primeras calificaciones, pero a fin de año el premio no era para mí. Era para otro, para el hijo de don Jaime Roveló. (123)

Ernesto manifiesta una crítica en contra de la iglesia por la discriminación social que sufre. Sugiere, con las usurpaciones de los premios que sufre en la escuela, que la educación en las instituciones eclesíásticas es un privilegio de los ricos.

F. Balún Canán: relación intertextual con otros textos de José María Arguedas.

El enfoque del universo que Rosario Castellanos presenta en **Balún Canán** no sólo está muy estrechamente relacionado con **Agua**, de José María Arguedas, sino también con sus novelas.

a.) El trasfondo histórico.

Yawar fiesta (1941), la primera novela de José María Arguedas, trata sobre la vida de un pueblo, Puquio, en la sierra del Perú. Esta obra, al igual que **Balún**

Canán, presenta un mundo novelado que “no pretende estar desligado de la realidad histórica, sino que más bien se ciñe a ella, borrando a veces esa tenue línea que separa el modo mimético del modo histórico de la narración”²². Tanto Arguedas como Castellanos redactan estas obras de una manera bastante realista y, por lo tanto, su mundo novelado muestra un gran parecido con la realidad histórica de sus respectivos países.

Aunque la temática de estas obras es diferente, ya que **Yawar fiesta**, como su nombre lo indica, trata sobre una corrida de toros para celebrar las fiestas patrias del 28 de julio en el Perú, y **Balún Canán** trata sobre el derrumbamiento del sistema latifundista en México, ambas obras empiezan de la misma manera. En las primeras páginas muestran un trasfondo histórico del drama que sigue a continuación: en **Yawar fiesta**, se habla de una época en que la ciudad de Puquio y todas las tierras a su alrededor pertenecían en su totalidad a los ‘ayllus’. “*En los cuatro ayllus (K’ayau, Pichcachuri, Chaupi y K’ollana) puros indios no más vivían*” (11), y los ‘mistis’ sólo llegaban allí de vez en cuando, para reclutar mano de obra para sus minas: “*En los cerros de Puquio no había minas; por eso los mistis llegaban de repente, hacían su fiesta con las indias, reclutaban gente, de grado o por fuerza, para las minas; y se volvían, hasta tiempo*” (12). El mundo indio en los ayllus estaba muy bien organizado, la vida diaria se regía por un orden estricto de costumbres o rituales. “*En esos pueblos*

²² Sara Castro Klarén, en **El mundo mágico de José María Arguedas**, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973, pág. 22.

mandan los varayok’; allí no hay Teniente, no hay Gobernador, no hay Juez, el *varayok*²³ es suficiente como autoridad’ (17). Es un mundo seguro.

Después, unos trescientos años más tarde, “quizá más, quizá menos” (11), cuando las minas se cerraron, “entonces los mistis se repartieron por todos los pueblos indios de la provincia. Dejaron casi vacíos de señores a sus pueblos con nombres de santos” (12). La mayoría de ellos llegó a establecerse a Puquio, porque “era un pueblo grande, con muchos indios para la servidumbre; con cuatro acequias de agua,…” (12). Allí, sin respetar lo ya establecido, los mistis cambiaron todo:

Los mistis fueron con su Cura, con su Niño Dios ‘extranguero’; hicieron su plaza de Armas en el centro del pueblo; mandaron hacer su iglesia, con puerta de arco y altar dorado; y de allí, desde su plaza, como quien abre acequia, fueron levantando su calle, sin respetar la pertenencia de los ayllus. (13)

Al poco tiempo, cuando ya se habían establecido, “cuando ya había casas de balcones en el girón Bolívar, cuando pudieron acomodar algunas calles, a un lado y a otro del girón Bolívar, trasladaron la capital de la provincia a su nuevo pueblo” (12). Después, vino el ‘banquete’, “comenzó el despojo a los ayllus”:

²³ Alcaldes de indios. Llevan una vara como insignia de su autoridad.

Con el apoyo de las autoridades, los mistis empezaron por el barrio de K'ollana. K'ollana tenía buenas chacras de maíz, de cebolla, de trigo. Los jueces y los notarios firmaron papeles de toda laya; eso era suficiente. Después de K'ollana, K'ayau. De esos barrios eran las tierras con más agua, y estaban junto al pueblo. En seguida Chaupi y Pichk'achuri. (12)

Las primeras propiedades que usurparon los mistis fueron las de los ayllus de K'ollana y Chaupi. Estos ocupaban las más grandes y mejores extensiones de tierras de Puquio; por eso, fueron los primeros en sufrir la pérdida de las mismas. Los ayllus despojados fueron a refugiarse a la puna²⁴:

La puna grande era para todos. No había potreros con cercos de piedra, ni de alambre. La puna grande no tenía dueño. Los indios vivían libremente en cualquier parte: en las cuevas de los rocales, en las chozas que hacían en las hondonadas, al pie de los cerros, cerca de los manantiales. Los mistis subían a la puna de vez en vez, a cazar vicuñas, o a comprar carne en las estancias de los indios. De vez en vez, también se llevaban, de puro hombres, diez, quince ovejas, cuatro o cinco vacas chuscas; pero llegaban a la puna como las granizadas locas, un ratito, hacían su

²⁴ La puna es el lugar donde guardan el ganado. “*La puna está ubicada en altitudes donde es imposible sembrar y la única vegetación que se encuentra es un tipo de pasto llamado ichu y unos arbustos salvajes llamados k'ëñwa*”, Sara Castro Klarén, pág. 26.

daño, y se iban. (16)

En el segundo capítulo de *Yawar fiesta*, ‘El despojo’, la usurpación se reanuda. Los mistis intensifican la expropiación de tierra de los ayllus, esta vez para la ganadería. Cuando se dieron cuenta de que en Lima había escasez de carne, los mistis se acordaron de las pequeñas extensiones de tierra que les quedaban a los ayllus. Las tierras de la puna, que en un principio no atraieron la codicia de los mistis por ser muy frías, misteriosas, pobres y lejanas, llamaron su atención. Se las arrebataron, ya que allí se podía criar ganado:

Entonces se acordaron de las punas: ¡Pasto! ¡Ganado!
Indios brutos, ennegrecidos por el frío. ¡Allá vamos! Y entre todos corrieron, ganándose a la puna. Empezaron a barrer para siempre las chukllas, los pueblitos empezaron a levantar cercos de espinos y de piedras en la puna libre. (18)

Año tras año, los mistis se fueron apoderando de las chozas, de las cuevas, *“botando al indio que vivía allí para cuidar su ganado”* (18). Luego, *“fueron sacando papeles, documentos de toda clase diciendo que eran dueños de este manantial, de ese echadero, de las pampas más buenas de pasto y más próximas al pueblo”* (18). Para legalizar la expoliación, los mistis venían acompañados de un juez y un sacerdote, quienes viajaban a la puna para

informales a los indios que estaban en propiedades ajenas. Al verlos los indígenas, corrían asustados, sabían que no traían buenas noticias, sin embargo, algunos iban a saludarlos. Tanto el Juez como el Cura aprovechaban la presencia de los indios para formalizar la ceremonia de posesión:

El Juez entraba al pajonal seguido de los vecinos y autoridades. Sobre el ischu²⁵, ante el silencio de indios y mistis, leía un papel. Cuando el Juez terminaba de leer, uno de los mistis, el nuevo dueño, echaba tierra al aire, botaba algunas piedras a cualquier parte, se revolcaba sobre el ischu. En seguida gritaban hombres y mujeres, tiraban piedras y reían. Los comuneros miraban todo eso desde lejos. (...)

El Cura se ponía en los brazos una faja ancha de seda, como para bautizos, miraba lejos, en todas direcciones, y después, rezaba un rato. En seguida, como el Juez, se dirigía a los indios: --- Cumunkuna: con la ley ha probado don Santos que estos echaderos son de su pertenencia. Ahora don Santos va a ser respeto; va a ser patrón de indios que viven en estas tierras. (19)

Después de la expropiación, el Juez, además de reiterarle al indio que don Santos era el patrón, también le informaba que si su ganado era encontrado

²⁵ Paja.

en predios del misti, éste sería confiscado para pagar los daños causados. Al indio no le quedaba otra alternativa que buscar otra cueva o “*choza, más arriba, junto al nevado, allí donde el pasto es duro y chiquito; allí llevaría su ganado*” (21). Los animales sabían donde estaban los mejores pastos y de noche escapaban a las tierras de los misti. Allí, eran capturados y decomisados, como pago de los ‘daños’, reales o imaginarios, causados. El indio que reclamaba era encarcelado por ‘robo’. Entonces, no tenía otra alternativa que dejarlos perder. Las pérdidas de estos animales aumentaba “*la punta de ganado que el patrón llevaría al ‘extrangero’*. Entonces sí, sufrían. Ni con la muerte, ni con la helada, sufrían más los indios de las alturas” (24).

En **Balún Canán** el despojo al cual fueron sometidos los indígenas de la región se puede apreciar desde el comienzo de la novela, a través del discurso mítico de la nana. Ese discurso da un trasfondo histórico del drama que va a seguir. Se nos informa de una época en que los indígenas de la región fueron desposeídos de algo muy importante y, a causa de eso, no pueden vivir en paz:

---- ...Y ENTONCES, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorados: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. (9)

En la segunda parte se nos explica detalladamente, primero, la organización de las comunidades indígenas y, después, la expoliación que

sufrieron. En relación con los orígenes, se habla de un mundo seguro, lleno de cultivos, de abundancia, de prosperidad, de bienestar: *“Los que por primera vez nombraron esta tierra la tuvieron entre su boca como suya. Y era un sabor de mazorca que dobla la caña con su peso. Y era la miel espesa y blanca de la guanábana”* (192). Luego, se menciona la organización de ese mundo, de lo bien estratificado que se encontraba: *“Los que por primera vez se establecieron en esta tierra llevaron cuenta de ella como de un tesoro. La extensión del milperío y las otras cosechas. La zona para la persecución del ciervo. (...) No se olvidaron del árbol que llora lentas resinas. Ni del que echa mala sombra”* (193). Pero toda esta armonía y articulación cambió cuando llegaron a establecerse los ladinos en la región:

Los que vinieron después bautizaron las cosas de otro modo. Nuestra Señora de la Salud. Este era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno. Como la casa grande. Como la ermita. Como el trapiche. (193)

La llegada de los ladinos destruye el orden anterior. No sólo les cambian el nombre a las cosas ya establecidas, sino también se apoderan de todo lo que encuentran en su camino. Realizan una expropiación masiva de las tierras de los indígenas, para levantar sus grandes haciendas:

Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío. Y alzaron su casa sobre una colina favorecida de los vientos. Y dejaron la ermita allí, al alcance de sus ojos. Y para el trapiche calcularon una distancia generosa que fue cubriendo, un año añadido al otro año, la expansión del cañaveral. (193-4)

Este cambio de estado transforma el sistema de vida de los indios. Los indígenas que vivían de la tierra, de lo que ésta producía, pasan a trabajarla para beneficio del patrón blanco, se convierten en esclavos de los ladinos. Bajo este nuevo sistema se convierten de seres libres en dominados, de autosuficientes en explotados. En las haciendas sufren: *“El calambre se les enroscaba a los indios en los brazos, en el torso asoleado y sudoroso. La vigilancia de César, que montado en su caballo recorría las veredas abiertas en el sembradío, los obligaba a disimular su cansancio, a hacer crecer el montón de caña cortada”* (194). Toda esta explotación llega a su final cuando los indígenas empiezan a exigir sus derechos y, cuando el patrón no les cumple, terminan por incendiar el cañaveral.

b.) El colapso del feudalismo y el surgimiento del capitalismo.

En el contexto social de **Todas las sangres**, de José María Arguedas, y de **Balún Canán**, de Rosario Castellanos se puede apreciar que uno de los

personajes principales pertenece a un orden social que representa las estructuras de un sistema prácticamente feudal (amo—esclavo). Luego, en ambos textos, se da el caso de que el abatimiento de ese representante del sistema feudal lleva al derrumbamiento total de todo el sistema latifundista que representa.

El primer capítulo de *Todas las sangres* presenta uno de los temas más importantes de la obra: la destrucción del poder feudal. La novela se inicia con el discurso de don Andrés, el patriarca de toda la ciudad, en la torre de la iglesia. La diatriba de don Andrés no sólo va dirigida a sus hijos, Fermín y Bruno Aragón de Peralta, sino que también se relaciona con el aniquilamiento del sistema feudal en general. Esta primera escena es un preámbulo de lo que acontecerá en el transcurso de la novela.

Don Andrés es el máximo representante de un sistema feudal que se encuentra en decadencia. Como señor feudal, asegura William Rowe, que éste “*ve su status en términos hereditarios y no económicos*”. Y, “*al usurpar su propiedad Fermín y Bruno han traicionado este derecho y han desplazado los fundamentos mismos de la sociedad tradicional*” (141). Por eso, en su discurso el viejo los maldice:

Ni tú que te has apoderado de mi hacienda de alfalfa
y de mis minas, ni tú que te has agarrado mis molinos, mis
indios, mis moyas; vosotros, Fermín, el Satanás, y Bruno, el
cuesco de Satanás, podéis llevar, como yo, el traje de los

caballeros. ¡Caballeros desde mis barbas hasta el corazón!
 Y no un Caín. Otra vez malditos seáis, os maldigo, como
 padre, como anciano, como noble. (12)

No sólo maldice a sus hijos, sino que para vengarse de ellos decide dejar de herederos a los indios y a los caballeros pobres. Para que se cumpla su voluntad, invoca a la divinidad indígena *Apukintu* como testigo. Apela al Dios indio para que vigile a la sociedad, a los indígenas para que se haga justicia, y a los varayoks para que lo entierren según los ritos indios:

Ustedes van a entrar por la puerta grande a mi casa, ustedes, los indios y los caballeros pobres. ¡De frente, como dueños! Pongo de testigos al pueblo y a su cura; al 'Apukintu' padre. Y cualquiera que se oponga a esta mi última voluntad, que caiga muerto y quemado al instante. El padre Apukintu está necesitando, en este tiempo, mucha sangre para sus flores de los pedregales. De frente, ¡marchen! (14)

Este ataque verbal de don Andrés Aragón de Peralta contra sus hijos y la población en general representa uno de los primeros síntomas de las luchas y el subsiguiente decaimiento del sistema feudal. Esas luchas se desarrollan en dos vertientes simultáneas: una histórica-temporal, que tiene sus raíces en el

primer encuentro entre blancos e indios; y, otra, espacial, que se origina a causa de la rivalidad entre los hijos de don Andrés, Fermín y Bruno.

La vertiente de luchas históricas enfrenta primero a los comuneros contra los caballeros. Los hacendados tratan siempre de mantener subyugados a los indígenas, reducidos a la categoría de siervos y esclavos. Esta situación se hace patente cuando Bruno enfrenta a sus colonos, cuando éstos le piden autorización para negociar sus productos con los comuneros de Paraybamba. Tal actitud no es bien recibida por el patrón, quien trata de preservar la tradición: *“Los colonos no venden. ¡Los colonos no tienen nada. K’oto! Todo es de mi pertenencia. ¿Quién te dio licencia para ir a Paraybamba?”* (44). Sin embargo, aunque percibe que la acción de los colonos va en contra de los principios de la sociedad feudal (en la que el colono no tiene derecho a la propiedad privada), cree que es un mandato de la voluntad de Dios: *“Te doy licencia para que vendas a los paraybambas ganado y alimentos. Los comuneros saben pagar deudas. K’oto: puedes darles al fiado. Que no sufran más que nuestro Señor, si es posible”* (46). Luego, en otro pasaje, los indios paran sus labores, exigiendo un mejor salario para mejorar su sistema de vida, pero, los señores tratan de doblegarlos por medio del dolor y el hambre. Los caballeros de San Pedro amenazan a los varayok de la huelga con colgarlos en una barra si no acceden a trabajar gratis, y los varayok responden: *“La barra no importa. Los comuneros no han de venir por menos de dos soles, adelantados. Acuerdo de cabildo del común. Con tranquilidad iremos a la barra”* (75). Seguidamente, los colgaron. Más adelante, se enfrentan los caballeros limeños con los señores serranos.

La vertiente espacial nace de la rivalidad entre los hijos de don Andrés Aragón de Peralta. Los clamores de venganza del viejo empiezan a materializarse tan pronto él muere. Inmediatamente después de su muerte, nace una rivalidad entre don Fermín y don Bruno. El problema lo constituyen las diferencias ideológicas entre ellos. Apoyándose en sus ambiciones económicas, “modernas” y, más que todo, de ‘grandezas’, don Fermín se desliga del viejo orden social y aspira a convertirse en un destacado capitalista para traer progreso a la sierra. Por eso le dice a su hermano:

¡Trabajaremos! Tú me ayudarás y yo a ti. Lavaremos nuestras culpas, si las tenemos. Seremos grandes. Con nuestros indios yo venceré el cerco que me tienden los capitalistas de Lima. Me darás trescientos peones para las minas y cambiaremos las piedras de tus molinos por ruedas de Pelton. Los Aragones de Peralta serán más grandes de lo que fueron. Daremos una planta eléctrica al pueblo, escuelas, campo de fútbol, negocios. (24)

Bruno, por su parte, lo entendía pero no le entusiasmaba la idea de su hermano. En contraposición a éste, él defiende las ideas del sistema feudal. Rechaza la sociedad moderna y muestra una actitud negativa hacia el dinero. Prefiere la vida del campo y el paternalismo hacia ‘sus indios’: *“Te daré los indios. Ordenaré que vayan a las minas. Creo que puedo juntar hasta quinientos.*

Sé rico. Haz tu edificio en Lima. Trae máquinas a tu caserío de las minas. A mí déjame en mi “huayk’o” (quebrada) con mis indios y mis frutales. No quiero el dinero maldito” (24).

Luego, los conflictos se van extendiendo, hasta abarcar más y más gente. Por un lado se encuentra don Fermín y sus obreros, (una especie de aristocracia capitalista de la fuerza laboral); y por el otro, don Bruno y la masa laboral indígena (compuesta de colonos y comuneros). El conflicto traspasa las fronteras de la mina y llega a incluir a toda la región de San Pedro, en una lucha abierta contra el gobierno central. Por último, tras el viaje de don Fermín a Lima, con la escena de las barricadas, se particulariza la lucha entre “el Perú” y la “Wisther-Bozart”. Esta vertiente espacial va de la lucha familiar entre dos hermanos a la confrontación de dos entidades representativas del capitalismo: una nacional y otra corporación capitalista internacional.

En **Balún Canán**, al igual que en **Todas las sangres**, desde la primera parte de la novela, se puede apreciar la presencia de uno de los temas más importantes: la caída del sistema latifundista. La autora detalla, poco a poco, los cambios profundos de las estructuras sociales que se aproximan, y el rechazo de los mismos por don César Arguello, uno de los más grandes latifundistas de la región. Estos cambios sociales, de la reforma agraria, son las causas de un largo período de conflicto, cuyo origen y consecuencias no están preconcebidos contra la familia Arguello, sino que se relacionan con el aniquilamiento del sistema feudal en todo el país en general.

Las reformas dictadas por el gobierno central en la novela se manifiestan a través del proceso de transformación que se está desarrollando en los campos. La implementación de esas leyes trae como consecuencia la ruptura o decaimiento del sistema feudal. Una de las personas que más se resiste a esa aplicación es don César Arguello, quien ve afectado su patrimonio familiar. Estas reformas no sólo traerán como consecuencia la posible pérdida del control de sus tierras y del dominio sobre sus indios, sino también el debilitamiento de su posición social.

Uno de los primeros síntomas de ese decaimiento del sistema feudal se puede apreciar cuando el tío David, un ladino pobre (de segunda clase), les canta a los niños Arguellos: “*Ya se acabó el baldillito de los rancheros de acá*” (25). Luego, uno de los niños pregunta, “*¿Qué es baldillito, tío David?*”, y el viejo responde:

---Es la palabra chiquita para decir baldío. El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patrones no tienen la obligación de pagar.

---¡Ah!

---Pues ahora se acabó. Si los patrones quieren que se les siembren la milpa, que les pastoreen el ganado, su dinero les costará. ¿Y saben qué cosa va a suceder? Que se van a arruinar. Que ahora vamos a ser todos iguales de pobres. (25)

Ese dinero es el salario mínimo, una de las reformas de ley implementada por el gobierno de Lázaro Cárdenas. Por supuesto que para César Arguello este decreto era un mandato absurdo; por eso, no lo cumplía, había “*encontrado la manera de no pagarlo*” (45).

Otro de los indicios del derrumbamiento del sistema feudal se expresa con la llegada del indígena herido de muerte por su propia gente. La nana le da la siguiente explicación a la niña:

---Lo mataron porque era de la confianza de tu padre. Ahora hay división entre ellos y han quebrado la concordia como una vara contra sus rodillas. El maligno atiza a los unos contra los otros. Unos quieren seguir, como hasta ahora, a la sombra de la casa grande. Otros ya no quieren tener patrón. (32)

La explicación de la nana señala una crisis dentro del sistema. “*Otros ya no quieren tener patrón*”, indica oposición, inconformismo. Con la llegada del inspector agrario, a Chactajal el conflicto se agudiza. En su reunión con los indios, cuando los visitó, “*les dijo que ya no tenían patrón. Que ellos eran los dueños del rancho, que no estaban obligados a trabajar por nadie. Y les hizo una seña, levantando el puño cerrado*” (136).

César Arguello, por su parte, trata de detener ese proceso de hundimiento sin lograrlo. Es más, su misma autoridad es cuestionada. Felipe Carranza Pech,

el líder indígena, incita a sus compañeros explicándoles cómo le exigió a su patrón un maestro y la escuela rural y nada pasó: *“Yo me presenté hoy delante de César y le hablé en su propia lengua. Mira: nada malo me ha sucedido”* (103). Luego, cuando los indios abandonan el trabajo hasta que les remplacen al maestro, él es el encargado de comunicarle la noticia a don César: *“El maestro no sirve. Cuando fuimos a hablar contigo en la casa grande te dijimos por qué queremos que lo cambies por otro”* (189). Más adelante, cuando los indios queman el cañaveral, Ernesto, el sobrino de César, trata de explicarle a éste que Felipe no estaba con ellos. Sin embargo, César, en su interior, presentía que *“Felipe no tenía necesidad de hacerlo con sus propias manos. Bastaba con que lo hubiera mandado. Los demás le obedecen como nunca me obedecieron a mí”* (202).

La destrucción del cañaveral por el fuego no sólo arrasa con el poder económico de la familia Arguello, sino también borra el orden antiguo latifundista. Toda la propiedad de César desaparece y se inicia entonces un nuevo orden. En ese nuevo orden “los favorecidos” son los indios, quienes son los protegidos por el cardenismo:

Eso es lo que Cárdenas buscaba con sus leyes. Allí está ya el desorden, los crímenes. No tardará en llegar la miseria. Es muy cómodo tener ideales cuando se encierra uno a rumiarlos, como mi hijo, en un bufete. Pero que vengan y palpen por sí mismos los problemas. No tardarían en

convencerse de que los indios no merecen mejor trato que las bestias de carga. (220)

La reacción del latifundista don Jaime Rovelo confirma la existencia de un nuevo orden. Don César Arguello, por su lado, no tiene otra alternativa que reconocer los cambios que se están dando. Por eso, cuando don Jaime le pregunta, “*Y ahora ¿qué piensas hacer?*”, él responde: “*Luchar*”, “*¡Como hay que hacerlo! Apegándose a la ley para que nos proteja*” (221). Pero muy pronto se da cuenta de que la ley no está de su parte. Después de no poder conseguir nada con su compadre, el Presidente Municipal de Ocosingo, decide viajar personalmente a Tuxtla, capital de Chiapas, para reclamar sus derechos. Pero, para hacer ese viaje tiene que recurrir a uno de los miembros de la nueva clase social, a un capitalista, Golo Córdoba.

“*¿Quién era ese tal Golo Córdoba? Un pileño desgraciado que empezó a escupir en rueda desde que instaló su fabrica de clandestina*” (201). Con estas palabras, Zoraida confirma la aparición del nuevo sector que entró en la economía de la región. El derrumbamiento de la clase latifundista, dio paso al surgimiento de una nueva clase social, la clase capitalista: “*En el barrio de San Sebastián viven gentes ricas –fabricantes de aguardientes, plateros, dueños de tiendas--, pero no se les considera de buenas familias*” (289).

En Tuxtla, César se da cuenta de la diferencia que existe entre la sociedad de su pueblo, Comitán, y el adelanto del capitalismo en esta ciudad. Le llama la atención que la vestimenta de un “señor” no se diferencie de la de una persona normal. Le escribe a su mujer: *“Por otra parte es difícil distinguir, a primera vista, a un señor de un cualquiera. El clima no permite más que ropa muy ligera y todos andan igual de desguachipados”* (233). Su posición social de Comitán le impide entender la vida democrática de Tuxtla. Sin embargo, acostumbrado a burlar la ley, en una de las cartas que le escribe a su esposa le habla de la burocracia de la ciudad y de las posibles ventajas que pueda sacar de ésta:

Casi todos los habitantes de Tuxtla viven a expensas del erario, a base de empleos y sueldos miserables. No ha de ser difícil sobornarlos para lograr que nos ayuden a que solucionen favorablemente nuestros problemas. (233)

Al final, la novela termina sin resolver el problema de César Arguello. Jaime Rovelo, quien lo acompaña a Tuxtla, se regresa a Comitán sin lograr nada, y no ve ninguna posibilidad futura de solución a sus problemas.

c.) La universalidad de la obra.

Pensamos que de todo lo expuesto hasta aquí se desprende que tanto la obra de José María Arguedas como la de Rosario Castellanos no caben

dentro del término indigenismo²⁶. Los autores mismos rechazaron esa definición de sus obras: Arguedas, en el ensayo “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, publicado en 1950; y, Rosario Castellanos, en repetidas ocasiones; primero en una entrevista que le concediera a Emmanuel Caraballo, publicada en **Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX**, en México, por Empresas Editoriales, en 1965; y reiterada poco después a Gunter W. Lorenz, en **Diálogo con Latinoamérica**, publicado en Santiago de Chile, por Editorial Pomaire, en 1971.

La crítica ha demorado demasiado tiempo en reconocer las diferencias entre el indigenismo tradicional y lo que habían estado haciendo estos escritores. En el caso de Arguedas, asegura William Rowe que se pueden señalar dos factores que habrían contribuido a esto: primero, el reconocimiento del valor universal de su obra, en la década del sesenta, que hizo que el término indigenista pareciera parcial; y, segundo, el señalamiento hecho por Salazar Bondy²⁷, en el que indicaba que “*con la difusión de la política nacionalista en la misma década, se estaba reconociendo en la realidad casi todos los postulados del indigenismo, de ahí que el término iba resultando innecesario y anacrónico*” (12). William Rowe, seguidamente, agrega que son tres las razones que impiden calificar a José María Arguedas como indigenista: primera, “la amplitud de su enfoque” ya que “*intenta articular una visión interna de todos los sectores de la sociedad andina y no simplemente del indio y el gamonal*” (13); segunda, la atención especial que

²⁶ William Rowe hace este comentario en referencia a la obra de Arguedas, en **Mito e ideología en la obra de José María Arguedas**, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1979, pág. 12.

²⁷ Sebastián Salazar Bondy, “La evolución del llamado indigenismo”, págs. 44-50.

éste le presta a la cuestión del lenguaje; y, tercera, la relación personal existente entre Arguedas y el indio y su cultura, ya que ese vínculo le permite que su punto de vista sea desde una perspectiva interna²⁸. Luego, para sustentar este último punto, presenta un pasaje de un ensayo donde Juan Loveluck hace un resumen sobre este tema:

La clave de su eficiencia narrativa, en comparación con novelistas como Jorge Icaza y Ciro Alegría, que cumplieron una tarea importante en la dirección indigenista, se reduce a un punto fundamental: José María Arguedas nos cuenta el mundo indio *desde adentro* de ese mundo, desde la perspectiva misma de esa sufriente criatura; los otros autores indigenistas lo hacen por aproximación cordial, por rechazo iracundo de la vida del indio desvalido y expoliado, y por lo mismo no pueden lograr lo que parece connatural en los relatos de Arguedas, escritor que habló quechua y aprendió el español más tarde²⁹.

Hay también varias razones que impiden calificar a Castellanos como indigenista: una de las razones lo es también su enfoque desde el interior de la cultura indígena, tomando como referencias las experiencias adquiridas al lado de ellos, los indios mayas; otra, lo es su análisis profundo tanto del indio como del blanco, a través de sus motivaciones y relaciones interdependientes e

²⁸ William Rowe, pág. 13.

²⁹ Juan Loveluck, "Crisis y renovación de la novela hispanoamericana", pág. 16.

interpersonales; y, una tercera, lo es su incursión en los conflictos personales, en las complejidades psicológicas de los personajes.

*“Los escritores de los años treinta y cuarenta, planteaban la problemática indigenista desde posiciones periféricas e inducidos mayormente por una concepción condicionada por la ideología imperante”*³⁰. En *El indio* (1935), Gregorio López y Fuentes se ve como un observador alejado de los hechos contados, y a pesar de que no simpatiza con la situación de injusticia en que se encuentra el indio, tampoco intenta penetrar en el interior de su mente ni comprender su mundo. Marta Portal sugiere que ésta *“es una novela esquemática, narrada desde una situación contemplativa de un mundo ajeno”*³¹. Con *El resplandor* (1937), de Mauricio Magdalena se logra un avance en el desarrollo de la literatura indigenista mexicana. El autor muestra ciertos avances técnicos y literarios, así como cierta conciencia histórica. Introduce, además, ciertas expresiones oníricas para resaltar la importancia de los mitos en la cultura indígena. Esta obra es considerada por Joseph Sommers como *“la novela indigenista más significativa de los años treinta del presente siglo”*³². Marta Portal, por su parte, la ve como una novela de transición, como *“la novela antecedente – y anunciante— de las mejores de los cuarenta”*³³. Es *“un relato indigenista en que la indignación del autor cruza desde la oposición objetiva del mundo de los blancos para aliarse a la causa subjetiva del indígena*

³⁰ Margarita B. Orro, pág. 180.

³¹ Marta Portal, en *Proceso narrativo de la Revolución Mexicana*, Madrid, Edición de Cultura Hispánica, 1977, pág. 107.

³² Joseph Sommers, “Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista”, *Revista de Crítica Latinoamericana*, 7-8, (1978):27.

³³ Marta Portal, pág.139.

*irredento, y denunciarla abiertamente*³⁴. Sin embargo, Magdalena no profundiza en el análisis de las relaciones humanas. Aunque la problemática entre el blanco y el indio es más avanzada que la de Gregorio López y Fuentes en **El indio**, su narrativa no llega a tener la complejidad que alcanza con Rosario Castellanos.

Al final de los años cuarenta surge un nuevo brote de esta corriente literaria con la aparición de **Juan Pérez Jolote** (1948) de Ricardo Pozas y **El callado dolor de los tzotziles** (1949) de Ramón Rubín. Mientras que López y Fuentes y Magdaleno se preocupan por denunciar las injusticias sociales, Pozas y Rubín profundizan en la realidad indígena, muestran al indio en su propio contexto cultural. Para poder desarrollar todo esto, no sólo contribuyen los conocimientos antropológicos de los autores, sino también sus conocimientos y observación de la realidad indígena³⁵. Estas obras, igual que las de Castellanos, se desenvuelven en la región de Chiapas y, con la misma raza india, los tzotziles. *“Estos ya no se presentan como meros estereotipos explotados sino como personajes convincentes dentro de su propia cultura. Este cambio refleja una mayor penetración en la comprensión de la condición humana del indio”*³⁶.

El trabajo de Rosario Castellanos, sin embargo, va un poco más allá del realizado por el conocimiento antropológico de los autores Pozas y Rubín, razón por la cual no se la puede calificar simplemente como indigenista. La autora hace su enfoque desde el interior de la cultura indígena. Difunde una imagen del indio y de su cosmos desde el centro mismo de sus vivencias. **Balún**

³⁴ Ibid.

³⁵ Marta Portal, pág. 214.

³⁶ Margarita Orro, pág. 43.

Canán es producto de las experiencias adquiridas en su niñez. Es fruto de los recuerdos de su infancia, transcurrida en Comitán en una de las fincas de su padre, “El Rosario”, que en la obra se identifica como “Chactajal”. Además, como ella misma dice, de *“los acontecimientos más importantes de entonces: la muerte de mi hermano menor, en circunstancias muy similares a las que se narran en **Balún Canán** y la reforma agraria que inició el gobierno de Lázaro Cárdenas”*³⁷.

Una segunda razón que impide catalogar la obra de Rosario Castellanos como indigenista lo es su análisis profundo de las motivaciones y relaciones interpersonales e interdependientes de los personajes, tanto blancos como indios. El total de las relaciones que la autora presenta en **Balún Canán** es clasista. Expone a los dominantes ladinos que *“no sólo han creado toda una estructura de clase, un monopolio de los medios de producción y de consumo, sino han pretendido dominar aun en las creencias de los indios para sustituirlas con otros medios de subyugación cultural”*³⁸. Sin embargo, Castellanos no sólo desenmascara los valores de la clase opresora, sino también expone las debilidades y los defectos de los oprimidos, intentando demostrar con esto las contradicciones que existen en las relaciones entre los blancos y los indios. La propia autora habla sobre este tema en una entrevista concedida a María Cresta de Leguizamón: *“Precisamente lo que he tratado de hacer en todos mis libros es*

³⁷ Gunter Lorenz, págs. 191-192.

³⁸ Margarita Orro, pág. 5.

que este esquema³⁹ se muestre como falso y aparezca la ambigüedad esencial de los seres humanos; pero además, la serie de contradicciones que existen entre las relaciones sociales” (4).

Un tercer elemento importante en la obra de Rosario Castellano es su incursión en las complejidades psicológicas de los personajes. A través del perfil psicológico de los personajes, tanto indios como ladinos, a través de todo el complejo y extenso drama, vemos cómo se van destapando las debilidades y contradicciones de cada uno de los miembros de la sociedad mexicana.

Todos los detalles arriba mencionados son las razones que hacen que Rosario Castellanos se sienta indiferente a la corriente indigenista. Castellanos trata de interpretar correctamente la realidad, de una manera más incisiva, más lúcida, más abarcadora. Su visión interna de la cultura indígena le permite ofrecer una imagen mucho más amplia de la problemática del indio. Su novedoso planteamiento del tema: su enfoque interno o “desde adentro”, su incursión en la complejidad psicológica y en las relaciones interpersonales de los personajes, sin duda, le ayudan a desarrollar una realidad contradictoria y compleja, con sentido global. Podría decirse que sus personajes trascienden sus limitaciones étnicas -- culturales y se universalizan.

Lo que acabo de señalar, es, sin embargo, menos obvio de lo que parece. En efecto, valdría la pena preguntarse ¿qué es lo universal?, ¿qué tipo de literatura es considerada universal? En **Vigencia y universalidad de José**

³⁹ “Este esquema” se refiere a la concepción del mundo maniquea, en la cual los personajes se dividen en buenos o malos, debido al color de su piel.

María Arguedas, Cornejo Polar ofrece una respuesta poco convencional, que asumo como propia:

Dentro del mundo actual, dominado fundamentalmente por Occidente, se asocia universalidad con modernidad; es decir, es universal lo que, en un determinado momento, puede ser patrimonio de todos los hombres, al menos de manera teórica. Pero evidentemente este criterio de universalidad está solventado en una serie de hechos sociales, políticos, económicos que garantizan que ciertas formas culturales puedan extenderse por el mundo, a través sobre todo de los medios de comunicación de masas, mientras que esas mismas razones sociales, políticas y económicas impiden que otras formas de conciencia, otras culturas, puedan trascender de la región en que se producen. (40)

Desde este punto de vista es obvio que la cultura producida en los países del tercer mundo, en los países subdesarrollados, no podrá llegar a la conciencia de los hombres de otras partes del universo, que por supuesto la desconocen. Sin embargo, hay otra forma de universalidad que se da a través de la existencia: *“hay una manera de existir, una manera de auscultar y examinar la realidad, una manera de racionalizar el mundo, de humanizarlo, que tiene legitimidad y que es universal aunque empíricamente no sea*

conocida por todos”⁴⁰. Esta clase de universalidad es, precisamente, la que emana de la obra de Rosario Castellanos.

⁴⁰ Antonio Cornejo Polar, en **Vigencia y universalidad de José María Arguedas**, pág. 40.

CONCLUSIÓN

La aparición, en 1957, de **Balún Canán** marcó el inicio de la ascendente fama de Rosario Castellanos, a quien se considera hoy, sin lugar a dudas, entre los mejores narradores mexicanos y de toda la América Latina. En 1962, se consolidó como escritora con **Oficio de tinieblas**, consagrada por la crítica como la más acabada de sus obras.

Las trágicas circunstancias de la muerte de Rosario Castellanos en 1974, a la edad de 49 años, ha llamado abruptamente la atención sobre su drama personal. Tres años antes de su muerte se había divorciado, y se ha insinuado que el suicidio pudo haber sido la causa de su muerte prematura. Este análisis de sus experiencias es indispensable para la interpretación y comprensión de su obra, ya que ésta en gran medida se apoya en acontecimientos autobiográficos.

Es imposible separar completamente las dolencias que aquejaban a Rosario Castellanos de su drama espiritual, ni éste del drama de su sociedad, de su pueblo. Le era imposible olvidarse de su gente:

Creí que el hecho de abandonar Chiapas a los dieciséis años, y de vivir en la ciudad de México apartada de esa gente y de sus problemas, me impulsaría a escribir sobre gente y problemas muy intelectuales. No fue así. La gente que en mis

escritos pugnaba por surgir era la de Chiapas¹.

El abuso, la explotación, la discriminación, el dolor y el sufrimiento que campean en la obra de Rosario Castellanos no son sólo producto, de su individual sensibilidad, sino que brotan de la realidad misma de la sociedad mexicana. Se originaron en los tiempos de la Conquista, se prolongaron durante la Colonia, se perpetuaron con la República, y hoy aún siguen en pie pese a la globalización. Del encuentro de los españoles con la civilización maya surgió un doloroso proceso de dominación, interna y externa, que a lo largo de la historia ha mantenido segregados los valores culturales de las masas indígenas.

La obra de Rosario Castellanos se sitúa, precisamente, en el centro mismo de este conflicto. Otros escritores mexicanos se han preocupado también del tema indio, y algunos, como Ricardo Pozas y Ramón Rubín, dejaron obras de incuestionable valor, pero ninguno expresó como Castellanos el conflicto emanado del enfrentamiento de dos culturas. Esa lucha la vivió ella en carne propia, y marcó para siempre su vida. Castellanos, hija de un latifundista, pasó toda su infancia entre los indios, al lado de su nana india. Presenció el maltrato, y sufrió, junto con ellos, el abuso y la discriminación. Su nana la amparaba y le brindaba el calor de madre que le faltaba. Por eso, cuando se separó de ellos, cuando llegó

¹ Emmanuel Caraballo, pág. 420.

a México, a los dieciséis años, le hacia falta el cariño de toda esa gente indígena².

En este conflicto, básicamente, radica la originalidad del testimonio artístico y humano de Rosario Castellanos. Existe en ella un agravado sentimiento de abandono y culpabilidad, a la vez físico y espiritual, que desgarrar su conciencia. En una entrevista que le concedió a Gunter Lorenz, así lo confirma:

Lo indígena ha estado, desde mi nacimiento, tan unido a mis experiencias que me sería difícil discernir ese elemento de los otros. Primero fue como una parte del paisaje, como una costumbre de mis ojos. Después me di cuenta de que era la base de nuestra importancia como clase social, la fuente de nuestro sentimiento de superioridad. (...) Más tarde fue una toma de conciencia, un remordimiento, un deseo y una necesidad de rescatar la culpa sirviendo a quienes nos habían servido. Trabajé varios años, por ello, en el Instituto Nacional Indigenista³.

En el Instituto, Rosario Castellanos se da cuenta de que el problema de los indios no se puede arreglar desde una institución, ya que éste estaba muy arraigado en las entrañas de la sociedad mexicana. No sólo es

² Ibid.

³ Gunter Lorenz, págs., 208-209.

un enfrentamiento de clases sino también es un conflicto cultural. El drama espiritual de Castellanos tiene sus raíces en la sociedad. Ella misma lo explica: *“Advertí que mi labor no era eficaz, y que si quería resolverse el problema indígena había que ir a las raíces, y las raíces no se localizan en un grupo étnico sino en la organización nacional”*⁴.

La conciencia artística de Rosario Castellanos reproduce, de alguna forma, las escisiones y fisuras de la realidad social. Mimetiza las dicotomías que observa en una sociedad tan fuertemente jerarquizada como la mexicana, que tiene incluso su correlato en la geografía física del país. En la región de Chiapas, aislada hasta 1951, cuando construyeron la carretera Panamericana, han convivido durante siglos dos culturas hostiles, entre sí, y diferentes.

Balún Canán presenta la crisis de un orden arcaico, cuyo eje central es el latifundio feudal de la región chiapaneca mexicana; una crisis producida como resultado de las proyecciones revolucionarias. Para la autora, los actores principales de esta crisis, sus protagonistas esenciales, son los indios. En su obra, los indígenas han dejado de ser simples objetos de la historia para convertirse en sus figuras fundamentales, en los protagonistas de una contienda en la que, redimiéndose a ellos, se puede lograr la redención de toda la sociedad; y, por consiguiente, la solución a su preocupación existencial: la integración nacional.

⁴ Ibid.

Al plasmar detalladamente el trasfondo histórico del país, incursionar en las complejidades psicológicas y en las relaciones conflictivas entre las comunidades blanca e indígena de Chiapas, Rosario Castellanos presenta una realidad compleja y contradictoria. De otro lado, al revelarnos la imagen de un indígena que todavía se halla al margen de la sociedad después de varias décadas del triunfo de la revolución que pregonaba su reivindicación, la autora está comprometiéndose, está tomando partido. Por lo tanto, Castellanos no es una narradora neutral; por el contrario, ante los escindidos mundos que enfrenta, adopta una actitud de compromiso que favorece al indio y aboga por una sociedad integrada.

Su apasionada solidaridad con el mundo indio se reafirma en todas sus narraciones y declaraciones. Sin embargo, esa solidaridad localizada no excluye una visión universal del drama de los excluidos:

En cuanto a mi obra no es una excepción respecto a lo que veníamos hablando. Quiere captar un paisaje muy determinado, el del sur de México; una estructura social en la que las castas aún están rigurosamente separadas y en la que el indígena ha roto su cordón umbilical con su pasado y no ha podido incorporarse a la mayoría nacional que habla español; profesa la religión católica y transita, con pulso variable, de un sistema feudal de vida y pensamiento a los inicios del desarrollo burgués. La problemática a la que me enfrente puedo encontrarla también en un

guatemalteco, en un peruano, en un paraguayo, ¿no cree? Sí, puedo encontrarla incluso en un norteamericano del Sur, como Faulkner que es el más eminente, pero también como Flannery O'Connor, como Carson McCullers, como Truman Capote, como Tennessee Williams⁵.

La fusión de lo regional con lo universal es lo que separa la narrativa de la autora de la literatura indigenista anterior, y le otorga un relevante valor artístico que le permite trascender las fronteras nacionales.

La narrativa de Rosario Castellanos no sólo ha dejado una profunda huella en una corriente literaria, sino en toda una época. Su obra registra el proceso de una conciencia individual y de una realidad histórica, y proyecta hacia el futuro la imagen de una sociedad mexicana integrada, unida, reconciliada consigo misma.

⁵ Gunter Lorenz, pág. 196.

Bibliografía

I. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Adams, J. The conspiracy of the text: the place of narrative in the development of thought. London: Routledge & Kegan Paul Auch, 1986.
- Angenot, M. “La ‘intertextualidad’: pesquisa sobre la aparición y difusión de un campo Nocional”. Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto. La Habana: Casa de las Américas, 1997.
- Arguedas, José María. “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. Mar del Sur. (Lima: ene.-feb. 1950, III, No. 9, págs. 66-72.
- -- -. Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969.
- -- -. Relatos completos. Buenos Aires: Losada S. A., 1975.
- Bal, Mieke. Narratología: introduction to the theory of narrative. Toronto: University of Toronto, 1985.
- Barthes, R. “Análisis estructural del relato”. L’aventure sémiologique. París: Seuil, 1985.
- Bajtín, M. “La palabra en la novella”. Teoría y estética de la novela. Madrid: Taurus, 1989.
- Benítez, Fernando. La última trinchera. México: Era, 1963.
- Brading, David. “Hacienda profits and tenant farming in Mexican Bajío, 1700-1860”. Land and Labour in Latin America. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Caraballo, Emmanuel. Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del sigloXX. México: Empresas Editoriales, 1965.
- Castellanos, Rosario. Balún Canán. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Castro Klarén, Sara. El mundo mágico de José María Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973.
- Chevalier, Francois. Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda. California: University of California Press, 1966.

- Cline, Howard F. México: Revolution to Evolution 1940-1960. London: Oxford University Press, 1962.
- Cornejo Polar, Antonio. Los universos narrativos de José María Arguedas. Buenos Aires: Losada, S. A., 1973.
- -- --. Vigencia y universalidad de José María Arguedas. Lima: Horizonte, 1984.
- Cresta de Leguizamón, María. "En recuerdo de Rosario Castellanos". La palabra y el Hombre. (México: 19 (1976): 3-18).
- De la Fuente, Julio. Relaciones interétnicas. México: Instituto Nacional Indigenista 1965.
- Escobar, Alberto. La narración en el Perú. Lima: Mejía Baca, 1960.
- Dessau, Adalbert. La novela de la revolución mexicana. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Durán, Marco Antonio. El agrarismo mexicano. México: Siglo XXI, 1967.
- Florescano, Enrique. Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821. México: Ediciones Era, 1976.
- Friedrich, Paul. Agrarian Revolt in a Mexican Village. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- García de León, Antonio. "Luchas de clases y poder político en Chiapas". Revista Historia y Sociedad. México: Era, 1985.
- Genette, Gerard. Narrative discourse revisited. New York: Cornell University Press, 1988.
- -- --. Narrative Discourse: an essay in method. New York: Cornell University Press, 1980.
- Goldmann, Lucien. Para una sociología de la novela. Madrid: Ciencia Nueva, 1967.
- González Navarro, Moisés "The Social Transformation of Mexico (1867-1940)". Modernization and Revolution in Mexico: A Comparative Approach. Tokio: The United Nations University, 1989.
- Guillén, C. Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada. Barcelona: Crítica, 1985.

- Gutelman, Michel. Capitalismo y reforma agraria en México. México: Era, 1974.
- Ianni, Octavio. El estado capitalista en la época de Cárdenas. México: Era, 1987.
- Katz, Friedrich. La servidumbre agraria en México en la época porfiriana. México: Era, 1980.
- Knight, Alan. Mexican Peonaje: What Was It and Why Was It?. *Journal of Latin American Studies*, vol. 16: 2, pp. 309-336.
- Kohler, Ulrico. Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970.
- Krickerber, Walter. Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y musicas. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- León-Portilla, Miguel. Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- Lavou, Victorien. Mujeres e indios, voces del silencio. Estudio sociocrítico de Balún Canán de Rosario Castellanos. Pittsburgh: University of Pittsburg, 1991.
- Levi-Strauss, C. Structural Anthropology. New York: Basic Book Hux, 1963.
- Limat-Letelier, "Historique du concept d'intertextualité". L' intertextualité. París: Las Belles Lettres, 1998.
- Lorenz, Gunter. Diálogo con Latinoamérica: Panorama de una literatura del futuro. Santiago de Chile: Pomaire, 1972.
- Loveluck, Juan. "Crisis y renovación en la novela hispanoamericana". La novela hispanoamericana. Santiago de Chile" Juan Loveluck, 1969.
- Lukacs, Georg. Teoría de la novela. Buenos Aires: Siglo XX, 1966.
- Lipschutz, Alejandro. El problema racial en la conquista de América. México: Siglo XXI, 1975.
- Marín, Gladis C. La experiencia americana de José María Arguedas. Buenos Aires: Estudios Latinoamericanos, 1973.
- Millar, Simon. Land and Labour in Mexican Rural Insurrections, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 10:1, pp. 55-91.
- Montagu, Roberta. "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales".

Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas. México: I.N.I, 1970.

Muñoz, Silverio. José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura.
Minnesota: Instituto para el Estudio de Ideologías y Literatura, 1980.

Navarro, Dionisio. “Intertextualité: treinta años después”. Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto. La Habana: Casa de las Américas, 1997.

Orro, Margarita. La contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos. New York: The City University of New York, 1993.

Paniagua, Alicia. “Chiapas en la conyuntura centroamericana”. Cuadernos Políticos. N.28. (México: oct.-dic.), 1983.

Pérez, Laura Lee. La significación del mito indígena en la estructura narrativa de Balún Canán. Pittsburg: University of Pittsburg, 1975.

Portal, Marta. Proceso narrativo de la Revolución Mexicana. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977.

Rifaterre, M. “El intertexto desconocido”. Intertextualité. Francia en el origen de un Término y el desarrollo de un concepto. La Habana: Casa de las Américas, 1997.

Rowe, William. Mito e ideología en la obra de Arguedas. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1979.

Salazar Bondy, Sebastián. “La evolución del llamado indigenismo”. Sur. Buenos Aires, mar.-abr. 1965, págs. 44-50.

Stavenhagen, Rodolfo. “Social Aspects of Agrarian Structure in Mexico”. Agrarian Problems & Peasants Movements In Latin America. New York: Anchor Books, 1970, 225-271.

Sommers, Joseph. “Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción Indigenista”. Revista de Crítica Latinoamericana. 7-8 (1978): 9-39.

Todorov, Tzvetan. Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique. París: Seuil, 1981.

Vargas Llosa, Mario. José María Arguedas, entre sapos y halcones. Madrid: Cultura Hispánica, 1978.

Velasco Toro, José. Política y legislación agraria en México. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, 1993.

Zavala, Silvio. "The Evolving Labor System". Indian Labor in the Spanish Indies: Was There Another Solution?. Boston: D.C. Heath & Co., 1966.

Zea, Leopoldo. Latinoamérica Tercer Mundo. México: Extemporáneos, 1977.

Todorov, Tzvetan. "Poética". ¿Qué es el estructuralismo? Buenos Aires: Losada, 1971

II. BIBLIOGRAFIA SOBRE BALÚN CANÁN

Agostin, Marjorie. "Rosario Castellanos ante el espejo." *Cuadernos-Americanos* (Mexico City, D. F., Mexico (CA)) 2, no. 253 (March 1984-April 1984): 219-26.

Ahern, Maureen and Mary Seale Vásquez. *Homenaje a Rosario Castellanos*. Valencia: Albatros, 1980.

Alarcón, Norma. *Ninfomanía: el discurso feminista en la obra poética de Rosario Castellanos*. Pliegos de ensayo; 73. Madrid: Editorial Pliegos, 1992.

Andujar, Manuel. "Narrativa del exilio español y literatura latinoamericana." *Cuadernos-Hispanoamericanos: -Revista-Mensual-de-Cultura-Hispánica* (Madrid-3, Spain), no.295 (1975): 63-86.

Castellanos, Rosario. *Balún-Canán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

___. *Cartas a Ricardo*. 1. ed. En *Memorias mexicanas*. Memorias mexicanas. México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

___. *Ciudad Real*. México: Universidad Veracruzana, 1982.

___. *Oficio de tinieblas*. México: J. Mortiz, 1962.

Crumley de Pérez, Laura Lee. "Balún-Canán y la construcción narrativa de una cosmovisión indígena." *Revista-Iberoamericana* (Pittsburg, PA) 50, no. 127 (April 1984): 491-503.

Cypess, Sandra Messinger. "Balún-Canán: A Model Demonstration of Discourse as Power." *Revista-de-Estudios-Hispánicos, St* 19, no. 3 (1985):1-15.

Cypess, Sandra Messinger. "Onomastics and Thematics in Balun-Canan." *Literary-Onomastics-Studies* (Brockport, NY) 13 (1986): 83-96.

- Fiscal, María Rosa. "Identidad y lenguaje en los personajes femeninos de Rosario Castellanos." *Chasqui:-Revista-de-Literatura-Latinoamericana* (Williamsburg, VA) 14, no. 2-3 (February 1985-May 1985): 25-35.
- -- . *La imagen de la mujer en la narrativa de Rosario Castellanos*. 1a ed. Cuadernos del Centro de Estudios Literarios. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- -- . "La mujer en la narrativa de Rosario Castellanos." *Texto-Crítico* 5, no. 15 (October 1979-December 1979): 133-53.
- Franco, María Estela. *Otro modo de ser humano y libre: semblanza psicoanalítica de Rosario Castellanos*. 2a ed. México, D.F: Plaza y Valdes, 1989.
- Frischmann, Donald H. "El sistema patriarcal y las relaciones heterosexuales en Balún Canán, de Rosario Castellanos." *Revista-Iberoamericana* 51, no. 132-133 (July 1985-December 1985): 665-78.
- González, Alfonso. "Lenguaje y protesta en Oficio de tinieblas." *Revista-de-Estudios-Hispánicos*, no. 9 (1975): 441-50.
- -- . "La soledad y los patrones del dominio en la cuentística de Rosario Castellanos." In *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern-Maureen and Vásquez-Mary-Seale, Valencia: Albatros, 1980.
- Granillo Vázquez, Lilia. "La abnegación maternal, sustrato fundamental de la cultura femenina en México." In *Identidades y nacionalismos*, ed. Granillo-Vázquez-Lilia, México City: Univ. Autónoma Metropolitana, 1993.
- Gruber, Vivian M. "General and the Lady: Two Examples of Religious Persecution in the Mexican Novel." In *Religion in Latin American Life and Literature*, ed. Brown-Lyle-C. and Cooper-William-F, Waco: Markham Press Fund, Baylor UP,
- Guerra Cunningham, Lucía. "Estrategias discursivas en la narrativa de la mujer latinoamericana." *Escritura:-Revista-de-Teoría-y-Critica-Literarias* 16, no. 31-32 (January 1991-December 1991): 115-22.
- Lagos Pope, María Inés. "En busca de una identidad: Individuo y sociedad: El Balún-Canán de Rosario Castellanos." *Revista-Review-Interamericana* 25, no. 1-4 (Spring 1985-Winter 1985): 79-90.
- Lavou, Victorien. "El discurso de la niñez y de la mujer en Balún Canán de Rosario Castellanos." *Osamayor:-Graduate-Student-Review* 3, no. 5 (Summer 1991): 66-71

- -- "El juego de los programas narrativos en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos." *Revista-de-Critica-Literaria-Latinoamericana* 19, no. 37 (1993): 319-32.
- Lienhard, Martín. "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas." *Cuadernos-Hispanoamericanos:-Revista-Mensual-de-Cultura Hispánica* 414 (December 1984): 110-20.
- Lindstrom, Naomi. "Rosario Castellanos: Pioneer of Feminist Criticism." In *Homenaje a Rosario Castellanos*, ed. Ahern-Maureen and Vásquez-Mary-Seale, Valencia: Albatros, 1980.
- Llano Mardones, Bernardita. "Modelos de mujer en el discurso crítico de Rosario Castellanos." *Torre-de-Papel* 5, no. 2 (Summer 1995): 35-53.
- Maíz, Magdalena. "Una aproximación al paisaje cotidiano: Narrativa femenina mexicana." *Cuadernos-de-Aldeeu* 1, no. 2-3 (May 1983-October 1983): 347-54.
- Megged, Nahum. *Rosario Castellanos: un largo camino a la ironía*. 1a ed. Jornadas; 102. Mexico, D.F: Colegio de Mexico, 1984.
- Mejías Alonso, Almoneda. "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo." *Cuadernos-Americanos* 260, no. 3 (1985): 204-17.
- Millán, María del Carmen. "Tres escritoras mexicanas del siglo XX." *Cuadernos-Americanos*, no. 202 (1975): 163-81.
- Miller, Beth. "Female Characterization and Contexts in Rosario Castellano's *Album de familia*." *The American-Hispanist* 4, no. 32-33 (January 1979-February 1979): 26-30.
- Miller, Beth. "Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*." *Texto-Critico* 10, no. 28 (January 1984-April 1984): 131-42.
- Miller, Beth Kurti and Universidad Autónoma de Chiapas. Departamento de Literatura. *Rosario Castellanos, una conciencia feminista en México*. 1a. ed. Colección Maciel; 2. [Tuxtla Gutierrez]: UNACH, 1983.
- "El Mito En Novela De Rosario Castellanos." 1985.
- Orro, Margarita B. "La Contradictoria Complejidad De La Narrativa Indigenista De Rosario Castellanos." 1994.
- Pérez, Arturo P. "La mujer en dos novelas de Rosario Castellanos." *Cuadernos-Americanos*, no. 228 (1980): 221-26.

- Pérez, Laura Lee. *La significación del mito indígena en la estructura narrativa de Balún-Canán*. Pittsburgh: University of Pittsburg, 1984.
- Perus, Françoise. "Sobre la narrativa de Rosario Castellanos y La espiral parece un círculo de A. López." *Nueva-Revista-de-Filología-Hispánica* 39, no. 2 (1991): 1083-95.
- Portal, Marta. "Narrativa indigenista mexicana de mediados de siglo." *Cuadernos-Hispanoamericanos:-Revista-Mensual-de-Cultura Hispánica*, no. 298 (1975): 196-207.
- Reyes Benítez, Iris Yolanda. "La estructura lingüística en *Balún-Canán*: El lenguaje como instrumento de dominio." *Revista-de-Estudios-Hispánicos* 21 (1994): 251-67.
- Robles, Martha. "Tres mujeres en la literatura mexicana: Rosario Castellanos, Elena Garro, Inés Arredondo." *Cuadernos-Americanos* 246, no. 1 (1983): 223-35.
- Román López, Aura N. "Conflicto Cultural y Existencial En Oficio De Tinieblas De Rosario Castellanos." 1982.
- Ruta, Suzanne. "Adiós, Machismo: Rosario Castellanos Goes Her Own Way." *Village-Voice-Lit.-Supp* 75 (June 1989): 33-4.
- Salgado, María A. "El 'Autorretrato' de Rosario Castellanos: Reflexiones sobre la feminidad y el arte de retratarse en México." *Letras-Femeninas* 14, no. 1-2 (Spring 1988-Fall 1988): 64-72.
- Schaefer, Claudia. *Textured Lives: Women, Art, and Representation in Modern Mexico*. Tucson: U of Arizona P, 1992.
- Scherr, Raquel Lorraine. "A Voice Against Silence: Feminist Poetics in the Early Work of Rosario Castellanos." 1980.
- Scott, Renee. "Las paradojas del mundo de los adultos en *Balún Canán*." *South-Eastern-Latin-Americanist* 36, no. 1 (1992): 22-30
- Smotherman, Teresa. "La filosofía de la liberación en la nueva novela indigenista." *Cuadernos-Americanos* 6, no. 5 (35) (September 1992-October 1992): 145-57.
- Sommers, Joseph. "Literatura e historia: Las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista." *Revista-de-Critica-Literaria-Latinoamericana* 5, no. 10 (1979): 9-39.

- Steele, Cynthia. "Maria Escandon y Rosario Castellanos: Feminismo y política personal en el 'profundo sur' mexicano." *Inti:-Revista-de-Literatura-Hispánica* 40-41 (Fall 1994-Spring 1995): 317-25.
- Stoll, A. K. "Un análisis de 'Misterios gozosos' de Rosario Castellanos." *Explicación-de-Textos-Literarios* 16, no. 1 (1987): 48-64.
- Velasco, María Mercedes. "La búsqueda de identidad en un espacio cultural colonizado en Balún Canán." In *Mitos en Hispanoamérica: Interpretación y literatura*, ed. Fox-Lockert-Lucia (ed.), East Lansing: Nueva Crónica, 1989.
- . "El marianismo y el machismo en El eterno femenino de Rosario Castellanos; Actas de la decimotercera conferencia anual de literatura hispánicas en Indiana Univ. of Pennsylvania." In *La escritora hispánica*, ed. Erro-Orthmann-Nora (ed.) and Cruz-Mendizabal-Juan (ed.), Miami: Universal, 1990.
- Washington, Thomas. "The Narrative Works of Rosario Castellanos: In Search of History - Confrontations With Myth." 1982.