

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. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

U·M·I

University Microfilms International
A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

Order Number 9405569

**La contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de
Rosario Castellanos**

Orro, Margarita B., Ph.D.
City University of New York, 1993

Copyright ©1993 by Orro, Margarita B. All rights reserved.

U·M·I
300 N. Zeeb Rd.
Ann Arbor, MI 48106

H

**LA CONTRADICTORIA COMPLEJIDAD DE LA NARRATIVA
INDIGENISTA DE ROSARIO CASTELLANOS**

**by
Margarita B. Orro**

**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.**

1993

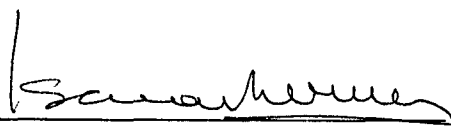
© 1993

Margarita B. Orro

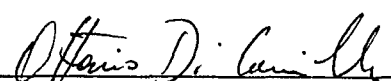
All Rights Reserved

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

July 27, 1993
Date


Chair of Examining Committee

July 27/1993
Date


Executive Officer

Dr. Raquel Chang-Rodríguez

Dr. Eugenio Chang-Rodríguez
Supervisory Committee

The City University of New York

Abstract

LA CONTRADICTORIA COMPLEJIDAD DE LA NARRATIVA INDIGENISTA DE ROSARIO CASTELLANOS

by

Margarita B. Orro

Adviser: Professor Isaías Lerner.

Despite the fact that Rosario Castellanos' novels Balún-Canán (1957) and Oficio de tinieblas (1962), as well as her book of short stories Ciudad Real (1961) contain elements shared by indigenista writers, the author consistently denied any adherence to the Indian-oriented literary movement, claiming that her books had a more complex scope than that of the indigenistas.

In an effort to elucidate the conflict between the indigenista features portrayed in Castellanos' prose fiction, and the real intentions of the writer, this dissertation seeks to demonstrate the contradictory complexity of her texts. Accordingly, the Introduction presents the contradictions between the critics' and the author's own opinions of her alleged indigenista narrative, as well as the role of protagonist-antagonist of the dominant society that Castellanos assumes in her works. The Introduction also presents the methodology used in the analysis of the books studied.

Chapter I focuses on Castellanos' biography in order to establish the relationship between the writer's life and her fiction,

and the ways in which her experiences and intellectual formation determined the complexity of her works.

Chapter II presents a general view on the evolution of literary indigenismo in Mexico, focusing on the four major novels representative of this movement, prior to the publication of Castellanos' works: El indio (1935) by Gregorio López y Fuentes regarded as the first indigenista novel to appear in Mexico, El resplandor (1937) by Mauricio Magdaleno, Juan Pérez Jolote (1948) by Ricardo Pozas and El callado dolor de los tzotziles (1949) by Ramón Rubín. By providing a global perspective of what constituted the main manifestations of Mexican indigenismo, this chapter aims to bring forth the differences that separate this literature from Castellanos'.

In chapters III, IV and V, a detailed analysis is made of Balún-Canán, Ciudad Real and Oficio de tinieblas respectively, emphasizing those elements in the works that make up for their contradictory complexity. The unsolved conflict between Indians and whites that constitutes the dominating theme of the three works, is ultimately viewed as the equally shared responsibility of both ethnic groups, and as the failure of the Mexican Revolution to put its theories into effective practice.

Finally, the Conclusion centers on the universal relevance of Castellanos' indigenista fiction achieved by its complex richness. The author would not pose a solution to one of Mexico's major existing problems, and after reading her works, we are left

wondering whether she was criticizing the prevalent feudal system or affirming its decadent values; however, it is precisely this ambivalent interpretation of reality what places Rosario Castellanos in the mainstream of contemporary literature.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to express my gratitude to Dr. Isaías Lerner for his patient guidance and constant encouragement.

I also wish to thank Dr. Antonio Sacoto, who first introduced me to and inspired my interest in indigenismo, for his invaluable assistance in the preparation of this dissertation; Drs. Raquel and Eugenio Chang-Rodríguez for their accurate suggestions and thorough revisions; and Dr. Ottavio DiCamillo, whose confidence in me and timely advise made possible the completion of this project. I would also like to honor the memory of Dr. Martin Nozick for his continued support and for being the first to suggest the need for a thesis on the prose fiction of Rosario Castellanos.

TABLE OF CONTENTS

	Page
ABSTRACT	iv
ACKNOWLEDGEMENTS	vii
TABLE OF CONTENTS	viii
 Introduction	 1
Chapter 1 La autora: Vida, obra, experiencias y formación intelectual	10
Chapter 2 Panorama del indigenismo literario en México	30
Introducción	30
<u>El indio</u>	33
<u>El resplandor</u>	37
<u>Juan Pérez Jolote</u>	43
<u>El callado dolor de los tzotziles</u>	47
Conclusión	52
Chapter 3 <u>Balún-Canán</u>	58
Introducción	58
Trama, estructura, personajes y lenguaje de <u>Balún-Canán</u> ..	59
Análisis temático de <u>Balún-Canán</u>	62
Análisis crítico de <u>Balún-Canán</u>	81
Conclusiones generales	85
Chapter 4 <u>Ciudad Real</u>	89
Introducción	89
Los cuentos de <u>Ciudad Real</u>	90
Análisis temático de <u>Ciudad Real</u>	95
Análisis crítico de <u>Ciudad Real</u>	117
Conclusiones generales	124
Chapter 5 <u>Oficio de tinieblas</u>	128
Introducción	128
Trama, estructura, personajes y lenguaje de <u>Oficio de tinieblas</u>	131

Análisis temático de <u>Oficio de tinieblas</u>	137
Análisis crítico de <u>Oficio de tinieblas</u>	173
Conclusiones generales	176
Conclusion	180
Bibliography	188

INTRODUCCION

La crítica relativamente limitada que existe sobre la obra de Rosario Castellanos, la clasifica como escritora indigenista e incluso algunos críticos coinciden con Walter Langford en afirmar que la mayor contribución de esta autora consiste en haber llevado a su culminación un nuevo enfoque del tema del indio en la novela mexicana.¹

En efecto, las tres primeras obras en prosa de Rosario Castellanos, Balún-Canán (1957), Ciudad Real (1960) y Oficio de tinieblas (1962), se caracterizan por presentar una temática esencialmente afín a la de los escritores indigenistas: la problemática de los conflictos raciales entre blancos e indios.

Resulta contradictorio por ello que la propia Castellanos manifestara en repetidas ocasiones que las semejanzas que su obra pudieran guardar con la de los escritores indigenistas procedían de una mera coincidencia en haber elegido "los mismos sectores de la realidad como enfoque."² A tal efecto, en una reveladora entrevista que concediera a Emmanuel Carballo, la autora reiteró:

Si me atengo a lo que he leído dentro de esta corriente [indigenista], que por otra parte no me interesa, mis novelas no encajan en ella. Uno de sus defectos principales reside en considerar el mundo indígena como un mundo exótico en el que los personajes, por ser las víctimas, son poéticos y buenos. Esta simplicidad me

causa risa. Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable. . . Los indios no me parecen misteriosos ni poéticos. Lo que ocurre es que viven en una miseria atroz. Es necesario describir cómo esa miseria ha atrofiado sus mejores cualidades. Otro detalle que los autores indigenistas descuidan --y hacen muy mal-- es la forma. Suponen que como el tema es noble e interesante, no es necesario cuidar la manera como se desarrolla. . . Por pretender mis libros objetivos muy distintos, no se me puede incluir en esta corriente.³

Esta declaración tan significativa es precisamente lo que ha suscitado la realización del presente estudio. Consideramos obvia la necesidad de hacer un análisis de la obra indigenista de Castellanos basado en la premisa establecida por la propia autora en la entrevista arriba citada en la cual planteaba, por una parte, su manifiesta falta de interés por la corriente indigenista, y por otra, los objetivos disímiles que pretendían sus libros.

El desinterés que expresaba la autora hacia la corriente indigenista, tal vez obedeciera al hecho de que ella estaba refiriéndose al indigenismo típico de los años treinta. En uno de sus más conocidos ensayos, "La novela mexicana y su valor testimonial," Castellanos indicaba que a partir de la aparición de Juan Pérez Jolote (1948) de Ricardo Pozas, la novela indigenista mexicana rompía sus viejos moldes como resultado de la objetividad del tratamiento y la individualidad del personaje. Pozas presentaba a su

protagonista como a un hombre, como a un mexicano y no como al ser exótico y desconocido que era el indio de las novelas indigenistas anteriores. Por otra parte, en el mismo ensayo la autora se incluía a sí misma en el grupo de escritores que seguirían la línea iniciada por Pozas, citando como ejemplo de ello sus dos novelas Balún-Canán y Oficio de tinieblas.⁴ De esta aserción de Castellanos, se desprende que los distintos objetivos que según ella perseguían sus libros, pudieran muy bien responder a las nuevas perspectivas adoptadas por el movimiento indigenista en México. Esto lo confirma otro ensayo posterior, "Tendencias de la narrativa mexicana contemporánea," en el que Castellanos confirmaba implícitamente su adhesión al indigenismo:

Cuando lo que distingue y separa un sector de los demás es la raza, los cauces culturales en los que discurre la vida de una comunidad, se produce lo que se llama novela indigenista. La problemática de estos núcleos marginales es una problemática que sólo se da en el ámbito de esos núcleos y ninguno de sus planteamientos, de sus desarrollos y de sus conclusiones son aplicables fuera de ese límite. A sabiendas de esta condición ha trabajado Rosario Castellanos en Oficio de tineblas.⁵

Sin embargo, el propósito principal de Castellanos era señalar de qué manera sus textos indigenistas se basaban en una premisa que en efecto, resultaría contradictoria si se la compara con los postulados generales del indigenismo. Precisamente la autora pretendía rechazarlos para reemplazarlos con una visión mucho más

amplia, compleja y, al mismo tiempo, contradictoria de la realidad. Prueba feaciente de ello es lo que la propia autora declaró al respecto en una entrevista concedida a María Cresta de Leguizamón:

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. 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. . . 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.⁶

Un aspecto clave y distintivo de la narrativa indigenista de Castellanos y que además apoya su tesis, es que a través de la misma se hace un detallado análisis de los efectos de la penetración, por medio de la sociedad civil, de todo un sistema de valores, instituciones, creencias, relaciones sociales y tradiciones culturales que funciona a nivel de las masas con el fin de perpetuar el orden prevaleciente. El conjunto de relaciones que la autora textualiza en su obra es estrictamente clasista, ya que ésta alterna entre dos escenarios geográficos en la zona indígena del estado de

Chiapas, al sur de México, y entre dos grupos de personajes, los indios tzotziles y los blancos dominantes (ladinos). Los ladinos dominantes no sólo han creado toda una estructura de clase, un monopolio de los medios de producción y de consumo, sino que han pretendido dominar aun en las creencias de los indios para sustituirlas con otros medios de subyugación cultural. En otro de sus ensayos, Castellanos comentaba que desde los tiempos de la colonia, esta región chiapaneca que describía en su obra había tenido una organización económica y social que podía considerarse feudal:

Los señores, propietarios de enormes extensiones de tierra, eran los descendientes de los conquistadores y de los encomenderos. Orgullo de su apellido, de su raza, de su lengua, de su religión: de ahí el arma con la que han dominado, y continúan dominando, sin escrúpulos, a los siervos. Estos son, naturalmente, los indios. La situación de inferioridad real en la que se encuentran ha sido elevada a la categoría de principio inmovible por sus explotadores. Sostienen que nada puede, que nada debe cambiar. Aducen razones históricas, religiosas, raciales.⁷

Castellanos resumía la fuerza de dicha superestructura al indicar:

La rígida diferenciación de clases, la distancia entre los dos polos del mundo sancristobalense --el señor y el indio--, la explotación sistemática de los que ocupan las

escalas inferiores por los que detentan los puestos de privilegio, se patentizan en todos los órdenes de la actividad humana y de la convivencia.⁸

Es preciso señalar que en su narrativa indigenista, Castellanos no se limita a exponer críticamente los valores de la clase opresora, sino que analiza las debilidades y defectos de la clase oprimida, intentando con ello mostrar las contradicciones inherentes a la problemática relación indio-blanco. A mi modo de ver, con esta postura Castellanos parecía estar adhiriéndose a la línea del realismo crítico de Georg Lukács cuyos conceptos básicos con respecto a lo que la literatura debe reflejar eran los mismos que perseguía Castellanos en su obra indigenista, ya que Lukács planteaba que:

A realist work must reveal the underlying pattern of contradictions in a social order. . . . The writer does not impose an abstract order upon the world, but rather presents the reader with an image of the richness and complexity of life from which emerges a sense of the order within the complexity and subtlety of lived experience. This will be achieved if all the contradictions and tensions of social existence are realised in a formal whole.⁹

Por otra parte, la visión crítica de los mecanismos de dominación así como la interpretación social de base económica entre blancos e indios que presentan las obras de Castellanos, la

sitúan también dentro de la llamada corriente historicista de la crítica marxista de Lukács.¹⁰

Si tomamos en cuenta que la clase social a la cual había pertenecido la autora era la misma que había sido despojada por la Revolución Mexicana, y considerando a la vez la propia interpretación de Castellanos en la que ésta establecía que la tradición literaria mexicana siempre había sido instrumento, reflejo o víctima de la ideología,¹¹ entendiéndose el término ideología, según la definición dada por la misma autora, como "el conjunto de ideas (políticas, económicas, sociales, jurídicas, etc.) que justifican los intereses de una clase dominante y que los salvaguardan en un momento histórico determinado,"¹² se pueden explicar las contradicciones ideológicas que subyacen en sus textos indigenistas así como su conflictividad esencial, ya que la misma Castellanos resulta a su vez una suerte de protagonista-antagonista de la ideología dominante en el México posrevolucionario.

El objetivo de este estudio será demostrar la compleja y contradictoria visión histórica de las relaciones entre indios y blancos que planteó Rosario Castellanos en Balún-Canán, Ciudad Real y Oficio de tinieblas. El estudio se apoyará en conceptos de la crítica literaria marxista de Georg Lukács, en base a su aplicabilidad al enfoque crítico propuesto. Partiendo de lo expuesto en los párrafos anteriores, se seguirá la experiencia y la visión personales de Rosario Castellanos con un triple método de valoración interpretativa en el análisis particular de cada una de sus obras indigenistas que comprenderá:

- a) El sentido literal e informativo de las obras, cómo percibe la escritora la realidad que describe, en fin, la trama y sus componentes (estructura, personajes, lenguaje).
- b) El análisis temático de las obras en el que se manifestará la proyección de los valores estéticos de la autora según se reflejan en su narrativa, esto es, su propia interpretación de la actualidad dada según los hechos socio-históricos que influyeran en la producción literaria.
- c) El análisis crítico de las obras, su apreciación como un todo del que emergen aspectos objetivos para mí como sujeto-receptor y con mi método de interpretación subjetivo del objeto literario, es decir, mi propio riesgo de dar un sentido particular a las obras al considerar en su análisis la interacción de la narrativa y la ideología y las consecuentes contradicciones que emanan de tal interacción.

Notas

¹ Walter M. Langford, The Mexican Novel Comes of Age (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971) 183.

² Günter W. Lorenz, Diálogo con Latinoamérica (Santiago de Chile: Editorial Pomaire, 1972) 201.

³ Emmanuel Carballo, Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX (México: Empresas Editoriales, 1965) 423.

⁴ Rosario Castellanos, Juicios sumarios (Veracruz: Universidad Veracruzana, 1966) 126.

⁵ Rosario Castellanos, El mar y sus pescaditos (México: SepSetentas, 1975) 141-42.

⁶ María Cresta de Leguizamón, "En recuerdo de Rosario Castellanos," La palabra y el hombre Jul.-Sep. 1976: 4.

⁷ Castellanos, Juicios sumarios 131-32.

⁸ Castellanos, Juicios sumarios 134.

⁹ Raman Selden, Contemporary Literary Theory (Kentucky: The University Press of Kentucky, 1985) 28-29.

¹⁰ Beth Miller, "Historia y ficción en Oficio de tinieblas de Castellanos," De la crónica a la nueva narrativa mexicana, eds. Merlín H. Forster and Julio Ortega (México: Editorial Oasis, 1986) 413.

¹¹ Castellanos, Juicios sumarios 82.

¹² Castellanos, Juicios sumarios 76.

CAPITULO I

LA AUTORA: VIDA, OBRA, EXPERIENCIAS Y FORMACION INTELLECTUAL

I. VIDA.

En una extensa entrevista que Günter W. Lorenz le hiciera a Rosario Castellanos en 1969, y que más tarde se publicó en el libro Diálogo con Latinoamérica (1972), la propia Castellanos narró la historia personal que sigue a continuación. El interés de la entrevista radica no sólo en su valor como fuente biográfica, sino como índice de algunas de las inquietudes que se reflejan en la obra de Castellanos. Rara vez las experiencias vividas por un escritor han coincidido tan íntimamente con su obra literaria:

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. Por parte de mi padre tenía una tradición liberal. Mi bisabuelo había tomado parte en la batalla del 5 de Mayo contra la invasión francesa, y otro de mis antepasados

fue de los que redactaron la Constitución de 1857. Por parte de mi madre mi familia era profundamente católica. 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 México. 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 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 bibliografía. . . . Padebí un principio de tuberculosis que me obligó a guardar un largo reposo desde 1952 a 1954. Aproveché ese tiempo para la lectura de los grandes y extensos libros o para su relectura. Soy masoquista. Creo que fue una de las épocas más felices de mi vida. 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 de frustración. En enero de 1958 me casé con un doctor en Filosofía, excompañero mío, divorciado y con dos hijos de su primer matrimonio, con estudios en la Sorbona y en Friburgo, discípulo de Heidegger. Jamás le han impresionado ni mis éxitos literarios ni mis premios. A mí sí me han impresionado y he respetado mucho su inteligencia, su cultura, su gusto estético y su lucidez. Tuve dos intentos frustrados de maternidad que me condujeron a dos tentativas fracasadas de psicoanálisis. Tal vez pueda usted imaginarse, Lorenz, las consecuencias que tuvo para mí. Por fin, en 1961 nació mi único hijo: Gabriel. Es un niño muy imaginativo y muy verbalista, pero le atraen los juegos y los animales más que los libros. Me interesa mucho la política. Fui empleada de confianza del Rector Ignacio Chávez durante su gestión que terminó violentamente en 1966. Renuncié a mis puestos, hice declaraciones muy violentas y me fui a los Estados Unidos, donde permanecí un año dictando cursos en varias universidades. Desde mi regreso me dedico exclusivamente al trabajo académico, a la colaboración "comprometida" en un periódico de gran circulación y a mi familia. Como Virginia Woolf creo que alguna vez "mereceré una primavera." No por mis logros sino por mis intenciones, pero fundamentalmente por mi fatiga.¹

Desgraciadamente, Rosario Castellanos no logró disfrutar del todo su "primavera" ya que en 1971 su matrimonio concluyó en divorcio, y tres años después, el 7 de agosto de 1974, a la edad de 49 años, murió accidentalmente electrocutada cuando se disponía a instalar una lámpara en su casa en Herzlia Pitua, Israel, mientras fungía como embajadora de México en dicho país. Sus restos fueron posteriormente trasladados por orden presidencial a la Rotunda de los Hombres Ilustres del Panteón de Dolores en el Distrito Federal de México. Aunque se ha insinuado que el suicidio pudo haber sido la causa de la muerte prematura de Castellanos, en realidad no existen evidencias sustanciales que apoyen esa hipótesis ya que de este infortunado suceso nunca se han dado a conocer muchos detalles más de los aquí mencionados.

El propósito de este capítulo no es hacer un análisis detallado de la vida de Rosario Castellanos; sin embargo un examen de las experiencias vividas por la escritora se hace indispensable para la interpretación y comprensión de su obra indigenista, ya que una buena parte de la misma se inspira y se apoya en gran medida en acontecimientos autobiográficos.

Comitán, la ciudad donde vivió Castellanos hasta los 16 años, era por aquel entonces, entre 1925 y 1941, una población totalmente aislada, por lo que la Revolución de 1910 no alcanzó a llegar allí. Para los dueños de estancias, la región chiapaneca era su finca, con su población india, una raza para ellos inferior a la que trataban como animales de trabajo. A ese grupo de hacendados, que en pleno

siglo XX vivían en un estado de neofeudalismo, pertenecía la familia de Rosario Castellanos Figueroa. Cuando en 1934 el presidente de la república Lázaro Cárdenas determinó una amplia reforma agraria en todo el país, los hacendados chiapanecos se vieron tremendamente afectados. El padre de Castellanos, que era dueño de varios ranchos en las inmediaciones de Comitán, vio disminuido su poderío económico y social.² En un artículo periodístico, citado por Aurora M. Ocampo, Rosario Castellanos aludía a esta experiencia, "cómo el hecho más importante, el acontecimiento decisivo de su vida; el que le permitió, por la idea de justicia de un gobernante y por su constancia en el deseo de que se aplicara la ley, salir del mundo enajenante de su provincia."³

En efecto, ese mundo semi-colonial en el que Castellanos vivió los primeros años de su vida, inmersa en la aislada realidad provinciana de Comitán, y su regreso, más tarde, como guionista del Teatro Guiñol Petul del Centro Coordinador Tzetzal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista de San Cristóbal de las Casas entre 1956 y 1957, le otorgaron a la autora las experiencias que luego cuajarían en sus novelas Balún-Canán y Oficio de tinieblas y en su libro de relatos Ciudad Real.

II. OBRA Y EXPERIENCIAS.

Poeta, novelista, cuentista, ensayista y dramaturga, Rosario Castellanos comenzó a escribir muy temprano. Luego de seguir la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde por sus sobresalientes condiciones obtuvo varias

becas, fue nombrada docente en las Cátedras de Lógica y Psicología a los veintidós años. En esa época publicó su primer poemario, Trayectoria del polvo (1948), integrado sólo por un largo poema del mismo título. Le siguió poco después otro poemario, Apuntes para una declaración de fe (1948). A los veinticinco años se desempeñó como profesora de Filosofía en la UNAM, publicó su tesis de grado titulada Sobre cultura femenina (1950) y dio a la luz su tercer libro de poesía, De la vigilia estéril (1950). Los poemas publicados hasta entonces, así como los que luego publicaría bajo los títulos de Dos poemas (1950), El rescate del mundo (1952), Poemas 1953-1955 (1957), Salomé y Judith: Poemas dramáticos (1959), Al pie de la letra (1959), Lívica luz (1960) y Materia memorable (1969), fueron todos recopilados en la colección Poesía no eres tú: Obra poética: 1948-1971 cuya primera edición apareció en 1972. Los temas centrales que predominan en casi toda la poesía de Castellanos son la desilusión y la soledad; el tema indigenista, sin embargo, se halla prácticamente ausente de la producción poética de la autora.

A principios del año 1955, Rosario Castellanos tomó la decisión de volver a su tierra natal de Chiapas, y allí entraría de nuevo en contacto directo con los indígenas. En una carta dirigida a Elías Nandino y citada por Oscar Bonifaz, la autora explica:

... siempre, desde que por primera vez me llevaron a México, quise regresar a mi tierra. Soy una de las gentes más arraigadas que existen. Pero no me atrevía yo. Había cambiado mucho mi carácter y mi modo de ser y temía no poder acomodarme a las antiguas costumbres.

Además quería hacer algo que tuviera alguna relación con lo que escribo y quiero escribir.⁴

Para ese entonces, Castellanos había casi concluido la redacción de su primera novela semiautobiográfica Balún-Canán. Según explicó la autora, su temática de corte indigenista, le había hecho "tomar conciencia del problema indígena y trabajar en el Instituto Nacional Indigenista."⁵ Balún-Canán se publicó por primera vez en 1957; un año después ganó el Premio Chiapas y pronto fue traducida al inglés, francés, alemán y otras lenguas.⁶

Al poco tiempo de radicarse en San Cristóbal de las Casas, Castellanos se hizo cargo del Teatro Guiñol, proyecto del Instituto Nacional Indigenista, donde enseñó a los niños indígenas historia y geografía de México. Mientras tanto, la autora continuaba escribiendo, preparando temas didácticos como los que aparecen en Constitución Política (1962) y Mi libro de lectura (1963), o sencillas piezas teatrales de teatro guiñol en las que un muñeco llamado Petul servía de consejero a los indígenas. A través del Teatro Guiñol Petul se divulgaban "campañas antialcohólicas, de higiene y educación o para implantar mejores técnicas agrícolas o desechar los oficios del brujo y aceptar la intervención médica."⁷

De sus experiencias en Chiapas al servicio del Instituto Nacional Indigenista, en otra carta a Elías Nandino, citada por Germaine Calderón, Castellanos comentaba:

Los que integramos el grupo somos siete. Tres muchachos tzeltales, tres tzotziles y yo. Los días que no

salimos estudiamos juntos historia y geografía de México y leemos el Popol-Vuh. Todavía el problema principal es el idioma. Aunque ellos conocen el español, lo conocen sólo superficialmente. Hay que explicar el sentido hasta de las palabras más usuales. Pero hemos establecido, esos muchachos y yo, una relación muy buena. Amistad. Y yo me siento aquí muy protectora mientras les enseño cosas que ignoraban. Pero cuando vamos a caballo, los protectores son ellos. Y ese intercambio de carencias y debilidades, nos iguala.⁸

A pesar de su trabajo para el Teatro Guiñol, a Castellanos aún le sobraba tiempo para ocupar cátedras en la Preparatoria de San Cristóbal y en la Facultad de Leyes donde impartió cursos de Literatura Hispanoamericana y Filosofía del Derecho, respectivamente.

De sus experiencias en el Instituto Nacional Indigenista, los acontecimientos diarios, los sucesos en el trabajo, así como los incidentes y diálogos con los indígenas, surge una colección de cuentos, Ciudad Real (1960), a la cual le fue otorgado en 1961 el premio "Xavier Villaurrutia."

De igual manera, este nuevo panorama que asomaba a sus ojos, unido al rescate casual de un relato histórico sobre una rebelión de los indios tzotziles, ocurrida en San Cristóbal de las Casas en 1867, le sirvieron a Castellanos de inspiración para su novela Oficio de

tinieblas (1962). La obra recibió el Premio Sor Juana Inés de la Cruz el mismo año de su publicación.

A partir de 1961 Castellanos se desempeñó como Directora General del Departamento de Prensa e Información de la Universidad Nacional Autónoma de México hasta 1966. En este año, como protesta hacia la política universitaria, renunció a su puesto y emigró a los Estados Unidos donde ejerció la docencia en las Universidades de Wisconsin, Indiana y Colorado, enseñando literatura hispanoamericana. Posteriormente regresó a México, y en 1967 recibió el Premio Drouget por el conjunto de su obra literaria; en el mismo año fue declarada "La Mujer del Año" en México y volvió además a ocupar la cátedra de literatura en la UNAM hasta el año 1971, cuando fue enviada como embajadora de México a Israel. En 1970, había participado como Vicepresidente del Tercer Congreso de la Comunidad Latinoamericana de Escritores, realizado en Caracas, Venezuela.

Durante estos años Castellanos publicó varios libros, entre los que se encuentra Los convidados de agosto (1964), un conjunto de cinco cuentos y una novela corta. En este libro, la autora se aparta ya del tema rural, indigenista, para describir la vida urbana de la pequeña clase media en la ciudad provinciana de Comitán. También aparecen su primer libro de ensayos literarios Juicios sumarios (1966) y su última colección de cuentos Album de familia (1971), compuesto por cuatro cuentos en los que la autora nos enfrenta a una serie de situaciones y personajes poco comunes en su temática. El cuento que aparece al final de la colección y que da título al libro, es

a su vez una reelaboración de una pieza teatral en un acto titulada Tablero de damas que Castellanos había publicado en la revista América en el año 1952.

En 1973 aparece su libro de ensayos Mujer que sabe latín..., un análisis de la condición femenina en la cultura, citando a destacadas escritoras contemporáneas de diferentes partes del mundo que de una forma u otra han contribuido a delinear el perfil del tema feminista. Ese mismo año recibió el Premio Elías Sourasky como reconocimiento a su magnífica obra literaria.

En ediciones póstumas se publicaron su libro de ensayos El mar y sus pescaditos (1975), el volumen El uso de la palabra (1974) que es una antología de sus artículos periodísticos publicados en las páginas del diario Excelsior entre 1963 y 1974, y la obra teatral El eterno femenino (1975). Esta última es una tragicomedia farsa en la que Castellanos recorre la historia de la mujer en relación a su circunstancia histórica, arrancando máscaras y combatiendo mitos, aspirando a un mundo más congruente.⁹ El eterno femenino se estrena póstumamente en 1976 en el Teatro Hidalgo de la Ciudad de México.

Hay una novela, Rito de iniciación, que aunque Castellanos terminó de redactar, no llegó a publicarse, a pesar de haber estado ya en la editorial. ¿Qué sucedió con esta novela? Según Oscar Bonifaz hay dos versiones:

... una que el juicio y autocensura fue tan severo, que no encontró la suficiente calidad que ella esperaba y que en

un arrebatado de sinceridad fue retirada de la casa editorial; la otra es que el editorialista le pidió la modificación de algunos capítulos; exigencias que naturalmente no fueron cumplidas y por lo tanto Rito de iniciación no llegó a la luz pública.¹⁰

Con respecto a esta novela, Rosario Castellanos comentó al final de su ensayo "Una tentativa de autocrítica" del libro Juicios sumarios: "A partir de Rito de iniciación, novela aún inconclusa, me aventuro en otros terrenos, planteo una problemática diferente, y, en consecuencia, ensayo un estilo del que aún no me siento completamente dueña."¹¹

III. FORMACION INTELECTUAL.

Tan importante es para el propósito de este estudio conocer los hechos más trascendentes de la vida de Rosario Castellanos como comprender las influencias intelectuales que marcaron su producción literaria, particularmente su obra indigenista que es el tema que nos ocupa en este estudio.

Cuando a Castellanos se le preguntaba cuáles consideraba las influencias más importantes en su formación intelectual, solía mencionar a figuras literarias como Balzac, Mann, Tolstoi, Pérez Galdós, Pardo Bazán,¹² pero nunca a filósofos. Sin embargo, es de suponer que dados sus estudios universitarios, su amplia erudición e incluso su matrimonio con un profesor de filosofía, dicha disciplina haya tenido una repercusión en su obra bastante mayor que la que la propia autora le otorgara.

En efecto, las influencias filosóficas más significativas que se observan en la narrativa indigenista de Castellanos provienen principalmente del existencialismo francés, de la filósofa social y religiosa judeo-francesa Simone Weil, y del pensamiento marxista.

Respecto a la notoria huella del existencialismo francés en la obra indigenista de Castellanos, sólo es preciso referirse al acertado juicio de Joseph Sommers, el cual en uno de los mejores y más esclarecedores análisis hechos hasta el presente sobre Oficio de tinieblas, alega lo siguiente:

... no puede haber duda que en muchos respectos Rosario Castellanos, a comienzos de los años sesenta, estaba escribiendo desde una posición de compromiso existencialista. De ahí la soledad de su voz, recta en su protesta moral, pero no clara en su apelación a los lectores y a otros escritores. De ahí la particular confirmación de su propio sentido del *engagement* y de la responsabilidad moral sartreana, por un lado, y, por el otro la incapacidad de trascender completamente la muy antigua ideología de la dominación. Como consecuencia, la novela en algunos casos caracteriza al indio como un dechado de nobleza e inocencia, mientras que, en otros, como instintivamente salvaje. Dentro de los límites de esta formulación no queda espacio para el concepto de la autodeterminación. Del compromiso existencialista también se deriva la atención iluminadora pero pesimista

en la angustia del individuo, más bien que en las posibilidades colectivas que podrían haber sido sugeridas a través de la solidaridad de grupo. De ahí también el obscurecimiento y la ofuscación de cualquier conciencia del indio acerca de la historia, en vez de la percepción de posibilidades para una unificación en la lucha entre el indio y el mexicano. Así se explica la caída de las mujeres ladinas en la alienación y en la desesperación y la de los líderes tzotziles en el silencio degradante del exilio. En esta visión no hay lugar para una apertura implícita, aunque sólo fuese percibida de manera irónica y efímera, hacia el cambio radical trascendente. La crítica social, la sensibilidad psicológica, la conciencia de la opresión y de sus mecanismos en términos de clase, raza y sexo --todos esos aspectos están algo desvaídos a causa del penetrante tono existencialista que caracteriza la voz de la autora a lo largo de toda la obra.¹³

Del existencialismo sartriano, no resulta tan sólo el pesimismo que refleja la narrativa indigenista de Castellanos. La autora, en uno de sus ensayos, apoyó también otros conceptos de Sartre, sobre cuál había de ser la función del escritor y de la literatura que contradicen en cierta forma lo arriba citado:

Sartre, hábil dialéctico, ha intentado probar que la literatura es acción (y no una acción degenerada ni disminuida) y que el escritor no tiene por qué sentirse un parásito de la sociedad cuyos beneficios retribuye con

críticas y cuyos artículos de consumo trueca por cuentas de colores. No tiene por qué sentirse un parásito porque cumple una función: crear una conciencia colectiva o mantenerla alerta y vigilante; iluminar aspectos de la realidad; mostrar las leyes subyacentes en las relaciones humanas; revelar lo oculto, desmitificar, señalar lo contradictorio entre los dogmas que solicitan nuestra obediencia, denunciar la inoperancia de los prejuicios a que nos adherimos, la falacia de las doctrinas en que nos sustentamos.¹⁴

En mi opinión, son justamente estas ideas las que la autora aplicó en la elaboración de su obra indigenista y lo que a su vez la distingue de otras obras del género, haciéndola aparecer tan contradictoria y compleja.

Asimismo, se puede considerar que uno de los personajes que más influencia ejerció en la vida y obra de Rosario Castellanos fue Simone Weil. En sus múltiples ensayos, Castellanos citaba con frecuencia los aforismos de la pensadora francesa, especialmente algunos tomados de su libro de ensayos Juicios sumarios. Entre los más citados se encuentran los siguientes: 1) "La espada de la injusticia, dice Simone Weil, es una espada de dos puntas y hiere tanto al que la empuña como al que se encuentra en el extremo contrario" (126). 2) "Hay en nuestras sociedades, dice Simone Weil, la imposibilidad material de estudiar y escribir, salvo al servicio de los opresores" (408). Ambas citas reflejan, por una parte, la contradicción que subyace en la problemática indigenista según ésta

era interpretada por Castellanos, y por la otra, la percepción de parte de la autora de que la literatura estaba condicionada, de una forma u otra, por la ideología dominante.

El alcance específico de la influencia de Weil en Castellanos no se halla claramente definido, ya que esta última en ningún momento hizo una referencia directa a la primera en cuanto a ser una de las posibles influencias en su obra, por lo que resulta sumamente importante para el propósito de este estudio, la ocasión en la cual Castellanos aludió al pensamiento de Weil en relación directa a su propia vida y obra:

Me interesa conocer, en estas tierras [de Chiapas], los mecanismos de las relaciones humanas. Para entenderlos, cuando trabajé allí para el Instituto Nacional Indigenista, me auxilió la lectura de Simone Weil porque no conocía otros autores que me hubieran sido más útiles. Ella ofrece, dentro de la vida social, una serie de constantes que determinan la actitud de los sometidos frente a los sometedores, el trato que los poderosos dan a los débiles, el cuadro de reacciones de los sojuzgados, la corriente del mal que va de los fuertes a los débiles, y que regresa otra vez a los fuertes. Esta especie de contagio me pareció dolorosa y fascinante.¹⁵

Respecto a la clase de relaciones humanas descrita por Castellanos, Simone Weil planteaba que la dinámica misma de la civilización promovía el conflicto. La razón de ello era que la

conquista de la naturaleza por la civilización y su tecnología exigían la división de la sociedad en "men who command and men who execute;" de ahí en adelante, "the whole of social life is governed by the struggle for power."¹⁶ Weil también afirmaba que "since the relationships between rulers and ruled are never fully acceptable, they always constitute an irremediable disequilibrium which is continually aggravating itself."¹⁷ De esta manera, Weil concluía que "human history is simply the history of the servitude which makes men --oppressors and oppressed alike-- the plaything of the instruments of domination they themselves have manufactured, and thus reduces living humanity to being the chattel of inanimate chattel."¹⁸

Lo arriba citado del pensamiento de Simone Weil, es en extremo esclarecedor con respecto al enfoque que le daría Castellanos a su narrativa indigenista. La autora mexicana lo aprovecha para explicar la interdependencia suscitada en las relaciones entre indios y blancos, o lo que es lo mismo entre víctimas y victimarios, creándose así un inevitable e irremediable conflicto.

En cuanto a la posible influencia del pensamiento marxista en la obra indigenista de Castellanos, Joseph Sommers ha señalado:

En efecto, las distinciones reveladoras de índole clasista que se observan en el mundo ladino, la interpretación social de base económica entre San Cristóbal y San Juan Chamula, la visión crítica de los mecanismos de

dominación incluyendo la promoción de la paranoia racista, la recurrencia al catolicismo como una especie de mano blanda aculturativa, en fin, el empleo de la fuerza represiva y de la violencia, todos estos aspectos analíticos del mundo de Oficio de tinieblas responden a la influencia de conceptos marxistas.¹⁹

También Beth Miller en su ensayo "Historia y ficción en Oficio de tinieblas," indica que en "su narrativa de estos años tanto como en su obra ensayística Castellanos se adhiere a la línea de la literatura comprometida y al realismo crítico. . . Expone y desmitifica los valores culturales de la clase dominante desde un punto de vista básicamente marxista. . ." ²⁰ De igual manera, Miller señala en el mismo ensayo que Castellanos hizo varias referencias en su obra ensayística a algunos escritores marxistas, sobre todo a Lukács, apuntando que en su ensayo "Ideología y literatura" (Juicios sumarios, 76-82), la autora empleó la palabra "ideología" con el significado marxista de "ideología hegemónica."²¹

Castellanos debió tener presente a Lukács, al definir el "realismo crítico" en su ensayo "La novela mexicana y su valor testimonial" como "una corriente. . . en la que el escritor se sitúa desde una perspectiva para considerar la totalidad de los hechos y sostiene una ideología que le permite juzgar esos hechos y mostrar su relación con los fines buscados."²² Más adelante veremos cómo Castellanos se valió del método de interpretación del realismo crítico en la elaboración de su obra indigenista.

Antes de pasar al análisis de la contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos, el siguiente capítulo intentará mostrar una panorámica del desarrollo y la evolución del indigenismo literario en México. Se hará hincapié en las novelas más destacadas de este género y que de una forma u otra guardan alguna relación con la obra de Castellanos, ya sea como modelos negativos en el caso de El indio (1935) de Gregorio López y Fuentes y en cierta medida El resplandor (1937) de Mauricio Magdaleno, o de modelos positivos como es el caso de Juan Pérez Jolote (1948) de Ricardo Pozas y El callado dolor de los tzotziles (1949) de Ramón Rubín.

Notas

- ¹ Lorenz 191-92.
- ² Aurora M. Ocampo, "Debe haber otro modo de ser humano y libre: Rosario Castellanos," Cuadernos Americanos 250.5 (1983): 200.
- ³ Ocampo 200-01.
- ⁴ Oscar Bonifaz, Rosario (México: Presencia Latinoamericana, S.A., 1984) 36.
- ⁵ Lorenz 192.
- ⁶ Bonifaz 34.
- ⁷ Bonifaz 38.
- ⁸ Germaine Calderón, El universo poético de Rosario Castellanos (México: UNAM, 1979) 21-22.
- ⁹ Perla Schwartz, Rosario Castellanos. Mujer que supo latín... (México: Editorial Katún, S.A., 1984) 140.
- ¹⁰ Bonifaz 41.
- ¹¹ Castellanos, Juicios sumarios 434.
- ¹² Lorenz 200 and Cresta de Leguizamón 9.
- ¹³ Joseph Sommers, "Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos," Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 7-8 (1978): 90.
- ¹⁴ Castellanos, El mar y sus pescaditos 33.
- ¹⁵ Carballo 420.

¹⁶ George A. Panichas, ed., The Simone Weil Reader (New York: David McKay Co., 1971) 40.

¹⁷ Panichas 136-37.

¹⁸ Panichas 138.

¹⁹ Sommers, "Forma e ideología en Oficio de tinieblas" 89.

²⁰ Miller, "Historia y ficción" 413.

²¹ Miller, "Historia y ficción" 413.

²² Castellanos, Juicios sumarios 118.

CAPITULO II

PANORAMA DEL INDIGENISMO LITERARIO EN MEXICO

I. INTRODUCCION.

Para comprender la contradictoria complejidad que existe en los textos indigenistas de Rosario Castellanos, se hace preciso presentar un esquema cronológico que ilustre el desarrollo y la evolución del movimiento indigenista literario en México.

México es uno de los países latinoamericanos de mayor población indígena. Según las cifras arrojadas por el Censo General de Población, en el año 1921 había 4, 157, 982 indígenas en la república mexicana; dicha cifra fue en gradual aumento hasta que en 1960 había ya alcanzado una cantidad aproximada a los 9 millones.¹ Además, las estadísticas han demostrado que en todos los estados de la nación existen indios o una gran proporción de descendencia mestizo-indígena, y que estos grupos conservan las huellas de su origen en costumbres, lengua, tradiciones y alimentación,² de ahí que el tema indigenista constituya en México un caso muy particular como tema de protesta social, ya que en él se incluyen aspectos no sólo de índole económica sino también cultural.

En efecto, aunque para el mexicano es de suma importancia incorporar la población indígena a la economía nacional, lo es más aún el comprender la trascendencia de la influencia indígena en la cultura mexicana.

Desde los tiempos de la conquista, el enfrentamiento entre las culturas europea e indígena impidió el desarrollo y la evolución de la última, y a pesar de que no logró destruirla, sí la excluyó en lo posible del orden social establecido. De ahí la necesidad que algunos escritores han visto de intentar entender y penetrar el marginado mundo indígena. Sin embargo, esto no ha sido tarea fácil. Juan Rulfo, uno de los más prestigiosos escritores mexicanos contemporáneos, ha opinado al respecto:

En cuanto a obras de ficción literaria, se ha practicado poco el tema o los temas indigenistas. Esto, al menos en México, es razonable, pues resulta difícil, cuando no imposible, adentrarse en su mentalidad, sobre todo si no es con carácter antropológico. Esto lo digo con conocimiento de causa, ya que, a pesar de ser Jefe del Departamento de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista, y habiendo publicado más de 80 obras de Antropología Social, todavía desconozco cómo y por qué motivos actúa la mente indígena.³

A pesar de que en México, según Marta Portal, "el indigenismo ya fue una corriente sociopolítica del XIX, y el problema del indio no podía pasar inadvertido para escritores como Pizarro (Nicolás Pizarro, El monedero, 1861), fanático de los asuntos sociales,"⁴ no es hasta el advenimiento de la Revolución Mexicana en 1910 que el indio recibe una atención y un tratamiento más serios en la literatura. De hecho, uno de los rasgos más destacados del

movimiento revolucionario mexicano es "la recuperación del indígena como elemento constitutivo de la realidad social nacional."⁵

Si bien era cierto que la Revolución Mexicana había propiciado el movimiento indigenista a través de las propuestas del Plan de San Luis del 5 de octubre de 1910 que establecían la restitución de las tierras de que habían sido despojados los pueblos indígenas, nunca se llegaron a precisar puntos de acción concreta en favor de un movimiento indigenista integral.⁶ Aunque en la teoría y la filosofía de la Revolución Mexicana el indio estuvo presente como un individuo integrador de la nacionalidad, en la actualidad éste seguía aún ajeno al progreso social y económico que la misma Revolución le había otorgado al resto de la población del país.⁷

No obstante el haber sido el indigenismo mexicano un tema derivado de la Revolución, apunta Marta Portal que, en el aspecto literario:

... los primeros narradores de la novela de la Revolución no prestan su atención interesada al indígena. Los de abajo, de Azuela, presenta caracteres del campesinado mexicano, no tipos indígenas. En las dos novelas de la Revolución de Martín Luis Guzmán no aparece el indio, sino brevemente en una de ellas, haciendo bulto en una manifestación eleccionista, y aguardando *con mansa dignidad* el bocado de comida.⁸

Es comprensible que la literatura mexicana más próxima a la Revolución tuviera el compromiso de ser un reflejo, lo más fiel

posible, de la realidad global de un hecho histórico de tal magnitud, y por ello no podía detenerse en tan sólo una de sus problemáticas. Tal vez por esto el indigenismo literario en México no se inició hasta 1935 con El indio de Gregorio López y Fuentes, novela en la que por vez primera se pone de manifiesto el fracaso de la Revolución Mexicana con respecto al indio, planteando que la misma no había tenido, según Marta Portal, "un efecto favorable en la situación del indio aunque se suponía específicamente que iba a ayudarlo."⁹

II. EL INDIO

En efecto, el primer reflejo literario de la ausencia o marginación del indio en el proceso reformista de la Revolución Mexicana lo representa sin duda El indio, que recibió además en México el Premio Nacional de Literatura de 1935, el mismo año de su publicación.

El indio reúne en sí todas las características atribuidas a la narrativa indigenista de los treinta; cabe recordar aquí que Rosario Castellanos se había negado enfáticamente a relacionar su obra con esta corriente literaria. Esta novela esencialmente pone de manifiesto los abusos cometidos por las autoridades civiles y eclesiásticas contra la colectividad indígena. El autor divide la obra en tres partes; cada una de ellas está a la vez subdividida en breves cuadros o episodios que pretenden ilustrar la cultura indígena. En estos predomina un sentido costumbrista que no logra en ningún momento profundizar en el modo de ser del indio.

La trama de El indio comienza con la llegada de tres blancos a una ranhería indígena en busca de unos tesoros que, según se contaba, los indios habían escondido allí desde los tiempos de la conquista española. Para lograr su propósito, estos hombres consiguen a un guía indio al que torturan y maltratan para que les diga dónde se halla el tesoro. Cuando los demás indios se dan cuenta del atropello al que había sido sometido uno de los suyos, la tribu entera les hace la guerra a los blancos ofensores, matando a uno de ellos; los otros dos logran escapar. El temor a la represalia de los blancos, lleva a los indios a abandonar la ranhería y refugiarse en el monte. Al cabo de un tiempo impreciso, mandan de la ciudad a un emisario de paz, ya que los blancos se iban viendo privados de la mano de obra que les proporcionaban los indios. Más adelante, se ve a los indios trabajando gratuitamente, en nombre de la Revolución, en la construcción de una carretera que irónicamente en nada les beneficia por estar muy lejos de su ranhería. También los indios se ven obligados a trabajar en la edificación de una iglesia. Además, son intimidados por el cura a ir en una peregrinación por una promesa que él había hecho, teniendo los indios que incurrir en todos los gastos y hasta dar dinero para ofrendas. Por fin, los mismos indios construyen una escuela a la que es enviado un maestro blanco que no habla el idioma indígena. Más tarde llega un maestro indio que se encuentra con el problema de que los niños indios no asisten a la escuela porque, además de tener que compartir el trabajo con los adultos, a sus padres les es imposible mantener los gastos de ropa y materiales debidos. Sin embargo, este maestro indígena logra

algunas reformas sociales para la comunidad india como la abolición de impuestos personales y la obtención de mejores tierras para los indígenas. Finalmente, el maestro abandona la ranchería y se traslada a la ciudad. La novela concluye en una atmósfera de tensión, expectativa y vigilancia por parte de los indios que desconfían de la permanencia de los precarios beneficios recién conquistados.

En El indio, López y Fuentes se muestra como un observador distante de los hechos narrados, que aunque no aprueba la situación de injusticia en que se encuentra el indio, tampoco intenta penetrar en los mecanismos de su mente ni mucho menos comprender su mundo. Los personajes de esta novela no tienen nombres propios sino que se les identifica por su ocupación, función social o características físicas. La ausencia de individualidad en la caracterización de los personajes produce una sensación de anonimato que según señala John Brushwood, "emphasizes the primitive state of the people, perhaps more than the author intended. And it occasionally produces a 'wise-old-chief-has-spoken' effect that is dangerously close to the noble savage foolishness of a century earlier."¹⁰ Como bien indica Marta Portal, en este sentido El indio "es una novela esquemática, narrada desde una situación contemplativa de un mundo ajeno."¹¹ De igual manera y en forma un tanto radical, Juan Rulfo ataca despiadadamente la novela alegando que "ésta carece de veracidad, por no decir que es una obra falsa dentro de las características propias del indígena mexicano."¹² Más adelante en el mismo ensayo, Rulfo concluye diciendo sobre El indio

y su autor: "Quizá podrá tener alguna validez folklórica; pero López y Fuentes, escritor de la Revolución y en donde destaca por su novela Campamento, fracasó indudablemente frente al indio: un ser extraño para su mente cultivada, ajeno por completo a la imaginación de este novelista."¹³

Sin embargo, el enfoque que se le da en la obra al hecho indígena, si bien desde una actitud distante y ajena, implica un compromiso por parte de los escritores mexicanos en el proceso de reivindicación indigenista. A pesar de sus fallas, de El indio emerge lo que futuras narraciones indigenistas desarrollarán más atinadamente: la inherente desconfianza indígena provocada por una explotación secular que, aun con las variantes determinadas por las distintas épocas y circunstancias, resulta todavía una constante en la vida del indio.

Como primer intento destacado de protesta ante la situación del indio mexicano, El indio constituye la base y el punto de partida hacia el desarrollo y la evolución de la literatura indigenista en México. Si bien su lectura no alcanza a provocar un sentimiento de confraternidad hacia un mundo que se presenta como pintoresco y sufrido pero a la vez ajeno, al menos sí se puede reconocer en esta novela una inequívoca situación de injusticia social que la Revolución aún no había podido superar. El autor trata así de despertar la conciencia social de los lectores aunque sin preocuparse por profundizar en la realidad indígena, cosa que sí irán realizando con gradual acierto los escritores indigenistas posteriores.

III. EL RESPLANDOR

El resplandor (1937) de Mauricio Magdaleno, marca un singular avance en el desarrollo del indigenismo literario mexicano. Considerada por Brushwood "the best Mexican novel of the 1930's"¹⁴ y por Sommers "la novela indigenista más significativa de los años treinta del presente siglo,"¹⁵ El resplandor resulta, una obra más ambiciosa y mucho mejor elaborada que El indio, además de constituir, como bien señala Marta Portal, "la novela antecedente-- y anunciante-- de las mejores de los cuarentas."¹⁶

En El resplandor, la narración de la situación del indígena mexicano no es ya lineal y sucesiva, ni meramente informativa, como sucedía en El indio. Como indica Marta Portal, esta novela 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 irredento, y denunciarla abiertamente."¹⁷

Dividida en tres partes, esta obra presenta la vida sufrida de la comunidad indígena como una repetición cíclica de un sistema primario de explotación originado en los tiempos de la conquista y perpetuado hasta la época en que se desarrolla la trama, en los años treinta.

La primera parte del relato se titula "San Andrés de la Cal" y comienza la novela cuando el cura se marcha del lugar debido a su extrema pobreza. El páramo reseco, las tierras pobres, las milpas

calcinadas, reflejan el presente de una situación de extremo sufrimiento y miseria.

La hacienda "La Brisa," único sitio de tierras fértiles en la zona, está abandonada e inculta desde hace años. Los indios de vecinas rancherías se disputan las aguas del río y periódicamente son las víctimas residuas de violentas riñas.

El presente narrativo de la obra está imprecisamente situado en la época posrevolucionaria. La primera parte sirve para desarrollar la penosa historia de los habitantes de la región desde los tiempos de la colonia, pasando por los vaivenes de la Revolución, hasta llegar al tiempo en el que, restablecida la paz, el Gobernador del estado, recorriendo el lugar en campaña política, se lleva consigo al niño Saturnino Herrera, un mestizo huérfano, para educarlo gratuitamente en la capital con el propósito de que regresara más tarde a defender los derechos de su pueblo.

Andando el tiempo, Saturnino se convierte en un político sagaz que aspira a ser Gobernador del estado. Vuelve al pueblo con grandes promesas de redención para los suyos, entre ellas la repartición entre los indios de las fértiles tierras de "La Brisa." La comunidad indígena abraza al fin la esperanza de justicia para su raza.

En la segunda parte titulada "Saturnino Herrera," Saturnino finalmente se convierte en Gobernador. A instancias suyas, el pueblo entero pone en rendimiento la finca "La Brisa" (él se había casado con la única heredera de los antiguos propietarios de la hacienda), bajo pretexto de convertirla en Campo Agrícola de Experimentación

Comunal. Poco a poco, los indios van desengañándose y ven que han sido explotados, ya que ni las abundantes cosechas de la finca, ni las tierras, ni el agua del río serían para ellos; el fruto de su trabajo sólo servía para enriquecer al hermano traidor que ahora les ha enviado un administrador de mano dura que trata a los indios sin compasión, como si fueran esclavos esclavos.

La tercera y última parte de la novela lleva por título "Los condenados." En ella el drama de los indígenas culmina en una sublevación en la que muere el capataz de "La Brisa" a manos de los indígenas. La venganza que lleva a cabo el hermano de la víctima es cruel y aterradora, resultando en una masacre en la que queman el pueblo, ahorcan indios y matan a mujeres y niños.

Saturnino Herrera, que ahora vive en la ciudad, al enterarse de lo sucedido comprende la frustración de los indios y la pérdida total de su confianza en el falso redentor, por lo que encarga al comerciante del lugar que administre "La Brisa" y que trate de ganarse a los indios por las buenas. A la vez se abre una escuela en el pueblo para tratar de incorporar a los indígenas a la cultura occidental, pero los indios, recelosos, no asisten y casi matan al maestro con una poción embrujada.

El relato termina con una amenaza repetible: otro niño del pueblo es llevado a la fuerza a la capital para que se instruya con todos los gastos pagados por el Gobernador, para hacerlo hombre de bien, para que ayude a sus hermanos el día de mañana. El pánico cunde entre los indios que huyen, escondiendo a sus hijos. En el

momento en que parte del pueblo el coche en que se llevan al muchacho indígena, irrumpe el llanto de un recién nacido, hijo natural del Gobernador, del explotador de su propia gente.

La estructura circular de la trama de El resplandor subraya una nota final de angustia y desesperanza: la historia se repite. La continuidad de la situación de sufrimiento del indio implica que la Revolución Mexicana sólo ha servido para darle una nueva imagen a la antigua tradición de explotación indígena.

A pesar de que es obvio el empeño del autor por imponer al lector su simpatía hacia el indio, se pueden a la vez observar ciertos avances técnicos y literarios, así como una cierta conciencia histórica; Magdaleno también introduce algunas secuencias oníricas con el propósito de expresar la importancia de la magia en la cultura indígena.

Otro avance crucial que presenta El resplandor es que, como apunta Sommers, ésta "es mucho más una novela de relaciones indio-mestizas. Es en el detalle y en la dinámica de esas relaciones donde Magdaleno sitúa el problema sobre el cual se basa la protesta."¹⁸ Aunque el análisis de las relaciones humanas es aún simplista y sin la complejidad que llegará a alcanzar con Castellanos, la visión de la problemática indio-blanco de Magdaleno es considerablemente más avanzada que la ofrecida por López y Fuentes en su novela, constituyendo El resplandor una indagación mucho más profunda en los valores sociales mexicanos.

De igual manera, la imaginativa estructura circular de El resplandor, produce en el lector la sensación de que existe una parálisis temporal en la población indígena en contraste con una ilusión de progresivo fluir que perdura en las siempre fértiles tierras de "La Brisa." Ello simboliza que esa continuación del patrón cíclico del tiempo en el mundo de los blancos perpetúa a la vez la atemporalidad estancada del mundo de los indios. El autor sugiere esto a través de la recreación en el capítulo final del mismo ambiente atemporal y estancado de los capítulos iniciales de la obra, como si con ello señalara que el transcurso del tiempo a lo largo de la novela no tiene ningún efecto sobre las condiciones existentes del mundo indígena. La privación de San Andrés de la Cal y la abundancia de "La Brisa" resultan así una condición invariable de la historia de esa región. De ese modo, la existencia dentro del mundo de los indios representa la perpetuación atemporal de la misma esterilidad y el mismo sufrimiento a lo largo de los siglos. Como lo sugiere el título de la novela, la esperanza de un futuro diferente no ha sido más que un "resplandor" fugaz para los indios.

A Mauricio Magdaleno, al igual que a Gregorio López y Fuentes, le interesaba más denunciar el drama de las circunstancias sociales que la instancia individual. En realidad, el conjunto de personajes representa una serie de estereotipos que muestran a los indios como seres sufridos y estoicos, y a casi todos los mestizos como ambiciosos, hipócritas y explotadores; no hay matices, ni desarrollo psicológico en la caracterización de los personajes. La interpretación histórica de la situación aparece también

simplificada, sin plantear las complejidades y variaciones que se observarán en la narrativa indigenista posterior. Tampoco el autor demuestra sensibilidad hacia las creencias y prácticas que forman parte de la cultura indígena, la cual se describe desde una perspectiva no india y en un tono que sugiere su ineficacia dentro de una sociedad occidental.

Vista en un contexto histórico, El resplandor sirvió un propósito muy positivo al desarrollar la nota de protesta social que imperó en el México de los años treinta contra el abuso hacia los indios. Representó asimismo un reto para los intelectuales mexicanos que buscaban definiciones nuevas de la nacionalidad mexicana.¹⁹

En opinión de Sommers, en la categoría de historia literaria de México, "El resplandor es la novela indigenista más seria y más elaborada de los primeros treinta años de la Revolución. Extiende el alcance temático de la novela de la Revolución y anticipa, en sus innovaciones técnicas, la llegada de la novela moderna."²⁰

Después de los primeros intentos indigenistas de Gregorio López y Fuentes en El indio y de Mauricio Magdaleno en El resplandor durante los años treinta, surge un nuevo brote de esta corriente literaria en los últimos años de los cuarenta con la aparición de Juan Pérez Jolote (1948) de Ricardo Pozas y de El callado dolor de los tzotziles (1949) de Ramón Rubín.

Más de una década separa a las dos novelas de los treinta de las otras dos publicadas en las postrimerías de los cuarenta, y así se

observa una notable evolución dentro del panorama literario indigenista de México.

Mientras que López y Fuentes y Magdaleno se preocupaban principalmente por denunciar una situación de injusticia social más que por profundizar en la realidad indígena, Pozas y Rubín escogen en sus novelas un punto de partida distinto: el indio en su propio contexto cultural. A esto contribuyen tanto los conocimientos antropológicos de los autores como su más atento estudio y dedicación a la observación de la realidad indígena.²¹

Tanto Juan Pérez Jolote como El callado dolor de los tzotziles, al igual que todas las obras indigenistas de Castellanos, se refieren a la misma región geográfica, las tierras de Chiapas, y a la misma raza indígena, la de 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.

IV. JUAN PEREZ JOLOTE

Esta breve novela, titulada "Biografía de un tzotzil", es la presentación en forma autobiográfica de la vida de un indígena tzotzil. Con una estructura simple, se narran en primera persona los acontecimientos de la vida del indio protagonista. Al lenguaje sencillo y sin barniz a menudo se le añaden vocablos de la lengua tzotzil para otorgarle mayor autenticidad a la novela. "Tanto por la brevedad de la obra como por el uso emotivo del lenguaje que nos lo acerca entrañadamente, Juan Pérez Jolote podría considerarse como

el Lazarillo de Tormes de los tzotziles,"²² afirma Marta Portal. Agrega Sommers que ambas obras ofrecen un servicio análogo al señalar "la importancia de un individuo antes desdeñado por la sociedad."²³

En efecto, el indígena Juan Pérez Jolote es un ejemplo de la vida de los grupos marginados, y el relato de su historia personal representa, como tan ingeniosamente indica Marta Portal, "la picaresca de la antropología de la pobreza."²⁴

Desde muy pequeño, el protagonista se escapa de su casa huyendo del maltrato de su padre que le pegaba sin compasión por cualquier cosa. De esa huida desesperada, el pequeño tzotzil pasa por un sinfín de vicisitudes al ser alquilado a una señora para que le cuidara sus carneros, pedido por un matrimonio para hacer de pajarero, vendido a un ladino (blanco) para desquitar cuatro fanegas de maíz que se habían llevado sus antiguos dueños, y recuperado al fin por el gobierno para ser internado en un orfanato. Como el niño confiesa que tiene padres, las autoridades lo devuelven a su familia; continúa sufriendo ahora peores maltratos hasta que un día el padre lo "engancha" para irse a trabajar a unas plantaciones de hule y cacao. Su contacto con el mundo exterior lo conduce finalmente a parar en la cárcel donde aprende a hablar "castilla" (español) y de donde saldrá posteriormente como voluntario en las tropas del gobierno durante la Revolución. Una vez ingresado al cuartel, la nota que se destaca es la incomunicación, ya que Juan Pérez Jolote no entiende las ordenanzas, ni mucho menos los fines ideológicos de la Revolución a los que va a servir. Por último regresa a su "paraje," a

San Juan Chamula, para reasumir su identidad de tzotzil, integrándose nuevamente a la comunidad indígena. Allí, Juan se casa con una indígena y eventualmente sirve de puente cultural entre su pueblo y los nacionales, enseñándoles a los suyos a hablar "castilla". Juan Pérez Jolote acaba sus días vendiendo aguardiente en su casa y bebiendo con quienes venían a comprarle. El protagonista se encuentra ahora en el callejón sin salida del alcoholismo, consciente de sus consecuencias, pero sin poder remediarlo: "'Ya no tomes más', me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como... Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir."²⁵ Con esa nota trágica concluye el relato.

Juan Pérez Jolote aporta a la literatura indigenista mexicana, como indican las observaciones de Sommers "un personaje indígena, sin pretensiones, pero con personalidad distinta y sistema de valores propio, fraguado en la interacción de una vida extraordinaria y un restrictivo ambiente cultural."²⁶ Como señala el propio autor, "todo esto nos presenta un cuadro en el que las relaciones son completas, en contraste con las escasas relaciones establecidas entre los chamulas y los hombres e instituciones de la cultura occidental."²⁷

Esta obra de Pozas, a pesar de ser más propiamente el resultado de un estudio antropológico, posee sus propios méritos literarios, al encerrar un valor no sólo como documento social sino también esencialmente humano. En Juan Pérez Jolote ya se intuyen las implicaciones trágicas de la separación entre el indígena y el blanco que con mayor complejidad desarrollará posteriormente

Rosario Castellanos. Asimismo, se destaca un fuerte significado social en el retrato de un ser humano que a pesar de sus múltiples capacidades se ve restringido a un estilo de vida marginal y cuya única evasión se halla en el alcohol.

El mérito esencial de Juan Pérez Jolote es el de brindarnos por vez primera en la literatura indigenista mexicana, la representación de un hombre en un contexto cultural diferente al nuestro para confirmar el valor de su existencia y enfocarla desde su propio punto de vista, haciéndonos de esa manera conscientes de circunstancias hasta entonces ignoradas. La misma Rosario Castellanos ha señalado la trascendencia de esta novela dentro del desarrollo de la literatura indigenista en México en su conocido ensayo "La novela mexicana y su valor testimonial" al anotar:

Aislados en territorios inaccesibles o por sus culturas primitivas; amurallados en sus dialectos incomprensibles y sus cosmogonías esotéricas, los indios han tentado siempre la imaginación de los escritores que, sin embargo, no acertaron jamás a acercarse a ellos. Los ganaba un sentimentalismo previo, una "vieja lágrima" que deformaba su visión. O los perdía una sensación de distancia insalvable, una perspectiva desde la cual los indios resultaban exóticos.

Tuvo que venir un antropólogo, Ricardo Pozas, y redactar, con sus propios métodos de investigación y de trabajo, la biografía de un tzotzil, de un habitante de la

zona fría de Chiapas, de Juan Pérez Jolote. En estas páginas se lograban dos aciertos muy valiosos: la objetividad del tratamiento y la individualidad del personaje. ¿Indio? Sí. ¿Extraño para nosotros? Sí. Pero, en última instancia, en lo esencial, un hombre como cualquier otro. En algunos momentos privilegiados, una persona como la que, a veces, llegamos a ser. Y, en el instante de la decisión, un mexicano.²⁸

V. EL CALLADO DOLOR DE LOS TZOTZILES

Si la obra de Pozas resulta una creación híbrida en la que se combinan elementos literarios y antropológicos, la obra de Rubén El callado dolor de los tzotziles, tiende a ser también una especie de novela-documental por su profusión de detalles y su marcada insistencia en la explicación o interpretación de las acciones y los sentimientos de los personajes.

El callado dolor de los tzotziles es una novela relativamente extensa que consta de treinta capítulos en los que minuciosamente se relatan las vicisitudes de un matrimonio perteneciente a la comunidad indígena tzotzil ubicada en Chiapas, al sur de México. José Damián López Cushün y su mujer, María Manuela, se ven forzados a separarse por mandato de su tribu debido a la esterilidad de la mujer. María Manuela es repudiada por su marido y por su gente como si su condición la deshonrara y fuera ella culpable de la misma. Expulsada de su casa, la india se lanza al desamparo del monte, mientras que José Damián, por su parte, decide irse a trabajar a unos

cafetales lejos de su tribu. Luego de ser rechazado en varias haciendas por falta de trabajo acepta, "fustigado por el acicate del desamparo y del hambre," el puesto de matancero de ovejas en la hacienda "Hamburgo". Este trabajo es inadmisibile para un tzotzil debido a los principios inculcados por su etnia que consideran a la oveja un animal casi sagrado por ser proveedor de la lana que le sirve de abrigo al indio por lo que matarlo constituye un acto tan inmoral y monstruoso como el de quitarle la vida a un ser humano inocente e indefenso. Moralmente deshecho y decepcionado de sí mismo por su terrible labor, José Damián logra, sin embargo, acostumbrarse poco a poco al desempeño de su trabajo y llega incluso a ufanarse del dominio que iba adquiriendo en el manejo del cuchillo. Su indigno oficio hizo al tzotzil alejarse de los otros indios que trabajaban en la hacienda y reunirse sólo con los mestizos que lo humillaban y despreciaban. Esto lo indujo a refugiarse en el alcohol como único consuelo a su desdichada vida.

Mientras tanto María Manuela, en medio de la soledad y el desamparo de la fría e inhóspita sierra, había realizado un sorprendente hallazgo: que iba a ser madre; dicho milagro le dio energías para vencer la adversidad y volver a enfrentar con orgullo a su gente que la recibió junto a su hijo con gran beneplácito.

José Damián, que por ese entonces se había amancebado con una prostituta mestiza que le era constantemente infiel, había intentado acercarse un poco a los suyos al lograr que lo cambiaran de oficio, y fue enviado a la poda en el cafetal. Allí un día se encontró con un tzotzil de su tribu que le informó que María Manuela había

regresado a su casa con un hijo suyo. Por esta noticia, José Damián decide regresar él también a su aldea.

Según pasaba el tiempo, José Damián se comportaba de una manera extraña y muy distinta a como era antes, sumiéndose en frecuentes y prolongadas borracheras que lo convertían en un hombre violento y huraño. Un día, María Manuela descubre uno de sus borregos degollado, pero todos creen que habría sido obra de un coyote; sin embargo al poco tiempo, fueron apareciendo sucesivas víctimas, esta vez borregos de otros indios de la tribu, muertos de la misma forma misteriosa. La comunidad indígena comienza a preocuparse y recurren a la superstición, atribuyendo los fatídicos hechos a la furia de algún dios ofendido o de un murciélago, el cual de acuerdo a una vieja leyenda tzotzil, era el símbolo de su raza y que tal vez por algún mal que habían hecho los miembros de la tribu, ahora se vengaba en los borregos que eran su tesoro máspreciado de esa etnia.

El alcoholismo y los remordimientos habían enloquecido de tal forma a José Damián que, al sacrificar a las ovejas, las desnudaba en la noche de su zalea, la cual ocultaba debidamente saleada en una covacha oculta en el monte. El fin de esta acción era llevar en un futuro a la hacienda cafetera un cargamento cuya venta le hiciera rico al grado de poder comprar la hacienda y poner bajo su autoridad a los despiadados mestizos que tanto lo humillaron aprovechándose de su miseria, para luego volverlo un asesino traidor a los suyos y a sus principios morales.

Un día, durante el alborozo de unas importantes fiestas de carnaval que se celebraban en la comarca, José Damián se topó con unos indios que habían trabajado con él en la hacienda "Hamburgo" y que sabían de su terrible pasado. Los indios en seguida se percataron de que José Damián debía ser el autor de las muertes de los borregos y de inmediato lo denunciaron; el indio se dispuso a huir mientras una multitud de enardecidos y embriagados tzotziles lo perseguía y prendía fuego a su choza. María Manuela intentó huir junto a su marido que había logrado evadir a la muchedumbre por el frondoso bosque, pero José Damián se lo impidió, ya que él no tenía otra opción que la de refugiarse con los mestizos que lo habían malogrado y no quería que su hijo corriera su misma suerte si crecía bajo el nefasto influjo de esa gente. La novela concluye con la imagen de María Manuela viendo alejarse a José Damián, sumida nueva e irremediablemente en una amarga y dolorosa soledad.

Muy acertadamente, opina Juan Rufo acerca de El llamado dolor de los tzotziles y de su autor lo siguiente:

... [Rubín] logra captar con la audacia de un reportero y la imaginación del novelista, la trayectoria de un pueblo que no conoce sino la tristeza, las enfermedades y la muerte. Aunque escrita hace más de 30 años, la obra es tan actual, como si estuviera narrando lo sucedido en nuestros días. Nada ha cambiado desde hace 30 años a la fecha, como nada ha cambiado quizá desde hace 500 años.²⁹

El estilo de El callado dolor de los tzotziles es sencillo y poco elaborado, a ratos incluso descuidado. El autor domina la narración en una constante transmisión de información cuyo propósito es despertar emociones e inspirar compasión hacia el indígena oprimido y explotado. La caracterización de los personajes secundarios suele estar simplificada, especialmente la de los mestizos, los cuales aparecen aún estereotipados al estilo de la narrativa indigenista de los treinta. Pero por otra parte, la obra presenta importantes innovaciones con respecto al indigenismo literario de la década anterior ya que, como indica Sommers, "la novela refleja un esfuerzo sincero por comprender al indio y demostrar los efectos de su cultura en sus acciones."³⁰ En efecto, Rubín analiza cuidadosamente los problemas psicológicos del protagonista tzotzil, sirviéndose de criterios freudianos en su interpretación de José Damián. Esto constituye un marcado avance comparado con los personajes indios superficiales y estereotipados de la novela indigenista de los años treinta. De hecho, la novela dramatiza toda la tragedia de la condición indígena por medio de la del protagonista, el cual nunca logra ser aceptado entre los mestizos debido a arraigados prejuicios que justifican su superioridad social y económica, así como paradójicamente tampoco puede reintegrarse dentro de la cultura tzotzil luego de haber sido contaminado por valores ajenos. La derrota y la enajenación de José Damián implican una tragedia aún mayor que es la de toda la raza indígena tzotzil que se encuentra en el dilema de elegir, por una parte, su manera tradicional de sostenerse, que deja de satisfacer las necesidades mínimas de la

vida y por la otra, la alternativa de un trabajo indigno en las fincas cafeteras.

Aunque en gran medida El callado dolor de los tzotziles continúa aún el patrón del indigenismo inicial, empieza ya a mostrar nuevos conceptos. El mismo título de la obra implica el latente abismo entre indios y blancos. El indígena en esta novela se ve atrapado entre dos fuerzas inexorables que son, por un lado, su propio mundo marginal de miseria y dolor y por el otro, el mundo de los mestizos que representa todo un sistema de inhumana explotación y desprecio hacia el indio. Asimismo, el incipiente interés que muestra Rubín por la interrelación entre cultura y psicología indígenas anuncia la compleja elaboración de esta materia en la narrativa indigenista de Castellanos.

VI. CONCLUSION.

Tanto El indio como El resplandor, dentro del espíritu nacionalista de reforma social impulsado por los ideales de la Revolución en los treinta, intentan denunciar la corrupción de esos ideales al poner de manifiesto la problemática social que representaba la situación injusta en que aún se encontraban los grupos indígenas del país.

A fines de los cuarenta, Juan Pérez Jolote y El callado dolor de los tzotziles proponen el mismo tema pero con un nuevo esfuerzo por lograr una mayor profundidad, al presentarlo desde dentro, o sea, desde la perspectiva del indígena en su ambiente específico. Tanto Pozas como Rubín revelan en este aspecto una nueva consciencia del

problema al considerar criterios culturales que López y Fuentes y Magdaleno no habían tomado en cuenta. Por ello, la cosmología indígena ya no se presenta en los cuarentas de la manera meramente descriptiva que aparecía en los treintas, sino que se expresa como determinante de la psicología indígena.³¹

Al trazar la evolución y el desarrollo de la novela indigenista mexicana, se puede observar que de la preocupación esencialmente ideológica que refleja el indigenismo inicial, se pasa a crear una literatura de comprensión de la condición humana del indio más profunda y por lo tanto artísticamente más notable también.

Si se consideran las creaciones indigenistas hasta aquí analizadas bajo la perspectiva planteada por Castellanos y anteriormente citada, que indica que toda la tradición literaria mexicana ha sido instrumento, reflejo o víctima de la ideología, se podría concluir que el indigenismo literario mexicano es de una forma u otra la representación de la ideología sustentada por la Revolución Mexicana que abogaba por la integración del indio a la organización nacional. La siguiente observación de Marta Portal al respecto sirve de apoyo a esta conclusión:

La Revolución Mexicana acogió el tema de reivindicación indígena como una de sus propuestas constitucionales, y aunque en muchos momentos pareció reducirse a un ideal teórico, lo cierto es que se ha venido prestando mayor atención al indígena en todos los campos. Reflejo,

estímulo y escarpelo de esa política es la novela indigenista. . .³²

El caso específico de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos, sin embargo, no va a ser tan sencillo, como se demostrará más adelante, por lo mismo que ya se indicara en la Introducción, que en la autora subsiste un conflicto esencial entre la ideología dominante de la Revolución y la de la clase social a la cual en un tiempo perteneció y cuyas actitudes y motivaciones analiza detalladamente en sus textos, provocando una contradictoria complejidad en los mismos que los distingue significativamente del resto de la producción indigenista literaria de México.

Aunque no son las cuatro novelas estudiadas en este capítulo las únicas creaciones indigenistas mexicanas,³³ éstas se escogieron por ser las más representativas e importantes en el panorama de esta corriente literaria en México durante el período anterior a la aparición de las obras indigenistas de Castellanos y por ser además las que mejor pueden ilustrar las tendencias generales del indigenismo mexicano y explicar tanto su culminación como la máxima complejidad alcanzada en las postrimerías de los cincuenta y principios de los sesenta en la narrativa indigenista de Rosario Castellanos.

Notas

¹ Genaro V. Vázquez, "El movimiento indigenista," México. Cincuenta años de Revolución, ed. Adolfo López Mateos (México: Fondo de Cultura Económica, 1963) 181.

² Vázquez 181.

³ Juan Rulfo, "Notas sobre la literatura indígena en México," Inti Spring-Fall 13-14 (1981): 5.

⁴ Marta Portal, Proceso narrativo de la Revolución Mexicana (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977) 272.

⁵ Portal, Proceso narrativo 11.

⁶ Vázquez 181.

⁷ Vázquez 185.

⁸ Portal, Proceso narrativo 273.

⁹ Portal, Proceso narrativo 273.

¹⁰ John S. Brushwood, México in its Novel (Austin: University of Texas Press, 1966) 216.

¹¹ Portal, Proceso narrativo 107.

¹² Rulfo 6.

¹³ Rulfo 6.

¹⁴ Brushwood 218.

¹⁵ Joseph Sommers, "Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista," Revista de Crítica Latinoamericana 7-8 (1978): 27.

¹⁶ Portal, Proceso narrativo 139.

-
- 17 Portal, Proceso narrativo 139.
- 18 Sommers, "Literatura e historia" 29.
- 19 Joseph Sommers, "Novela de la Revolución: criterios contemporáneos," Cuadernos Americanos 168 (1970): 178.
- 20 Sommers, "Novela de la Revolución" 178.
- 21 Portal, Proceso narrativo 214.
- 22 Portal, Proceso narrativo 216.
- 23 Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria," Cuadernos Americanos 33 (1964): 250.
- 24 Portal, Proceso narrativo 216.
- 25 Ricardo Pozas, Juan Pérez Jolote 3ra. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1959) 113.
- 26 Sommers, "El ciclo de Chiapas" 250.
- 27 Pozas, Juan Pérez Jolote 11.
- 28 Castellanos, Juicios sumarios 125-26.
- 29 Rulfo 7.
- 30 Sommers, "El ciclo de Chiapas" 249.
- 31 Sommers, "El ciclo de Chiapas" 247.
- 32 Portal, Proceso narrativo 214.
- 33 Otras obras mexicanas de tema indigenista incluyen: La rebelión de los colgados (1936) de Bruno Traven, Quetzalcoatl, sueño y vigilia (1937) y Caneck (1940) de Emilio Abreu Gómez; Nayar (1941) de Miguel Angel Menéndez y Los hombres que dispersó la danza (1956) de Andrés Henestrosa; Los hombres verdaderos (1959)

de Carlo Antonio Castro, Benzulul (1959) de Eraclio Zepeda y La culebra tapó el río (1962) de María Lombardo de Caso.

CAPITULO III

BALÚN-CANÁN

"Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana.
Hace tanto tiempo que nos separaron.
Además, todos los indios tienen la misma cara." (Balún-Canán)

I. INTRODUCCION.

El haber permanecido en contacto directo con los indígenas fue sin duda una experiencia que le permitió a Rosario Castellanos captar y comprender mejor la problemática de éstos. Además, las vivencias de su propia infancia y adolescencia, le proporcionaron a la autora una perspectiva más amplia a la vez que contradictoria de dicha problemática, ya que ella había sido testigo presencial no sólo de la penosa realidad indígena sino también de la decadencia y paulatina extinción del grupo social feudal al cual su propia familia pertenecía. Por ello poseía una abarcadora y compleja visión capaz de arrojar nueva luz sobre los conflictos que separaban a blancos e indios. De esta forma, Castellanos decidió construir una trama semiautobiográfica que finalmente plasmaría en Balún-Canán (1957), su primera novela y la que, además, abriría el ciclo que en su obra literaria dedicara al tema indigenista. Respecto a la gestación de Balún-Canán, la autora ha explicado lo siguiente :

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 tema.¹

"Balún-Canán" (que en español significa "nueve estrellas") es el nombre que, según la tradición, dieron los antiguos pobladores mayas al lugar donde hoy en día se encuentra el poblado de Comitán, en el estado de Chiapas. En este sitio de rancio y extremo sabor colonial, existen aún profundas y bien marcadas diferencias raciales. Rosario Castellanos las utilizó en esta novela para referir (de acuerdo en gran medida con sus propias experiencias personales e historias que su gente le confiara), una variada serie de episodios cotidianos a través de los cuales elaboró literariamente la vida, las costumbres y los puntos de vista de los dos sectores principales que conformaban la población rural chiapaneca --el blanco y el indígena-- durante los difíciles años posteriores a la Revolución Mexicana.

II. TRAMA, ESTRUCTURA, PERSONAJES Y LENGUAJE DE BALUN-CANAN

A. Trama. La trama de Balún-Canán se desarrolla dentro de un marco rural. La primera y la tercera parte de la novela tienen lugar en Comitán, un pueblo de rancheros, y la segunda parte en

Chactajal, una ranhería de indios, propiedad del padre de la niña que narra casi toda la historia. El núcleo anecdótico gira en torno a las vicisitudes de los Argüello, una familia de terratenientes, y en particular del personaje más sobresaliente, César Argüello, soberbio vástago de dicha familia la cual protagoniza la paulatina destrucción de su abolengo y primacía a manos de la Reforma Agraria.

En la novela hay además una gran variedad de episodios marginales que le permiten al lector formarse una compleja visión panorámica de las relaciones entre indios y blancos.

B. Estructura. La novela está dividida en tres partes: la primera y la tercera están escritas en primera persona, desde el punto de vista de una niña de siete años; la segunda está escrita, en su mayoría, en tercera persona por un narrador ajeno a la situación relatada; en algunos fragmentos de esta parte, la narración se cambia a primera persona desde el punto de vista de diferentes personajes centrales de la obra.

El que gran parte de la acción se perciba a través de los ojos de una niña, hace que la obra esté permeada de una buena dosis de sensibilidad y fantasía. Respecto a la técnica narrativa empleada por Castellanos en Balún-Canán, Joseph Sommers comenta:

El enfoque juvenil, que dota la novela de su tono sensitivo e irreal, impide a la vez su extensión. Para evadir esta limitación, la autora prefirió narrar en tercera persona la parte de en medio. Pero recurriendo a la niña como narradora de la sección final, se restringe

el desenlace a una perspectiva reducida, dejando desatados varios cabos de la trama.²

Castellanos, como luego hizo en Ciudad Real y en Oficio de tinieblas, intentó brindar en Balún-Canán dos puntos de vista, el del blanco y el del indio, durante la crítica y conflictiva época de la Reforma Agraria implantada por el presidente Lázaro Cárdenas en México durante los años treinta. A consecuencia ésta muchos poderosos hacendados fueron desposeídos de gran parte de sus tierras en beneficio de los indígenas.

C. Personajes. Por Balún-Canán vemos desfilar una serie de personajes, tanto principales como secundarios, cuyas vidas están estrictamente condicionadas por los convencionalismos sociales y los ritos del grupo al que pertenecen. En ellos, el instinto por sobrevivir dentro del orden establecido predomina sobre todo lo demás. En general, como afirma Phyllis Rodríguez-Peralta, en esta novela "men and women are equally despotic in their separate, well defined spheres."³ En efecto, todos los personajes de Balún-Canán, indios y blancos por igual, aparecen como seres marginados y solitarios, marcados por el estigma del desamor. Este con frecuencia los conduce al odio y al resentimiento y hace que las relaciones humanas, a cualquier nivel, se tornen difíciles y en definitiva estériles. Además, se convierten en individuos duros, fríos e insensibles ante el dolor ajeno, aun el de los de su misma raza o condición social.

D. Lenguaje. Según Perla Schwartz, esta es una novela que "... a través de un lenguaje poético lleno de simbolismo, brinda un testimonio de las hondas diferencias prevalecientes entre blancos e indígenas."⁴ Sobre el marcado influjo que la poesía ejerció sobre la prosa de Balún-Canán, la propia Castellanos comentaba:

En forma estricta, esta obra no puede considerarse prosa: está llena de imágenes --en momentos las frases se ajustan a cierta musicalidad. La acción avanza muy lentamente. Se le podría juzgar como una serie de estampas aisladas en apariencia pero que funcionan en conjunto.⁵

Por otra parte, en Balún-Canán, Castellanos se vale del lenguaje como el medio que utilizan los blancos para perpetuar su poder y superioridad y los indios para manifestar su incapacidad e inferioridad al demostrar su incompetencia en el dominio del idioma español. La narración, sin embargo, no señala al blanco como opresor ni al indio como oprimido, sino que en la artística manipulación del lenguaje es como se percibe el total desarraigo de una raza humana y la aplastante indiferencia de la otra.

III. ANALISIS TEMATICO DE BALUN-CANAN.

A. Distanciamiento e incomprensión. Desde las primeras páginas de Balún-Canán, se observa que el distanciamiento entre los diferentes grupos étnicos se origina prácticamente en la cuna. La

niña narradora de sólo siete años comenta al comienzo de la narración:

¿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.⁶

En estas palabras ya se destaca el concepto general que tiene el blanco del indio: el de un ser ignorante de costumbres bárbaras y extrañas, alguien demasiado distante y ajeno a la mentalidad occidental. La actitud de desprecio del blanco (ladino) hacia el indio se halla en todos los aspectos, desde lo fundamental hasta lo más insignificante. Esto se aprecia en el siguiente diálogo entre la niña y su nana, después que la primera derramara un vaso de leche sobre el mantel:

-- Te va a castigar Dios por el desperdicio --afirma la nana.

-- Quiero tomar café. Como tú. Como todos.

-- Te vas a volver india.

Su amenaza me sobrecoge. Desde mañana la leche no se derramará (10).

Más adelante en la narración, se establecerá un paralelo entre la relación blanco-señor y la de indio-siervo, como se puede inferir en el siguiente párrafo:

Mi padre recibe a los indios, recostado en la hamaca del corredor. Ellos se aproximan, uno por uno, y le ofrecen la frente para que la toque con los tres dedos mayores de la mano derecha. Después vuelven a la distancia que se les ha marcado. Mi padre conversa con ellos de los asuntos de la finca. Sabe su lengua y sus modos. Ellos contestan con monosílabos respetuosos y rien brevemente cuando es necesario (15).

Sin embargo, Castellanos no presenta a los indios tan sólo como sufridas víctimas de los blancos; ellos también pueden hacer daño, incluso a los de su misma raza, por querer y servir a los blancos, como relata la nana al referirse a un maleficio que le echaron unos indios brujos:

-- No digas nada, niña. Me vine de Chactajal para que no me siguieran. Pero su maleficio alcanza lejos.

-- ¿Por qué te hacen daño?

-- Porque he sido crianza de tu casa. Porque quiero a tus padres y a Mario y a ti.

-- ¿Es malo querernos?

-- Es malo querer a los que mandan, a los que poseen. Así dice la ley (16).

Asimismo, se narra otro incidente que alude a la división que existe entre los indios que no quieren cambios y los que desean rebelarse contra los amos. Al aparecer un indio muerto a

machetazos por los suyos, la nana le explica a la niña, que está ansiosa por saber lo sucedido:

--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).

Poco después, la niña escucha una conversación en la que se define y resume el modo en que los hacendados perciben a los indios que los sirven. En este caso el asunto tiene que ver con la reacción de la familia Argüello ante una carta que recibió un amigo de la casa de su hijo que se encontraba en la capital. La carta informaba sobre una ley recién aprobada según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tenían la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, establecer una escuela y pagar de su peculio a un maestro rural. A continuación se transcribe el efecto que suscitara la lectura de la carta en los Argüello:

Mi madre dobla el papel y sonríe con sarcasmo.

--¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español.

--Vaya, Jaime, casi lograste asustarme. Cuando te vi llegar con esa cara de enterrador pensé que de veras había sucedido una catástrofe. Pero esto no tiene

importancia. ¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo.

--Porque ningún indio vale setenta y cinco centavos al día. Ni al mes.

--Además, dime, ¿qué haría con el dinero? Emborracharse...

--Mi hijo opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo.

Mi madre se sobresalta y dice con apasionamiento:

--¿Justo? ¿Cuando pisotea nuestros derechos, cuando nos arrebatara nuestras propiedades? Y para dárselas ¿a quiénes?, a los indios. Es que no los conoce; es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos!

--Zoraida --dice mi padre, reconviniéndola.

--Es verdad --grita ella--. Y yo hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras (45-46).

Si bien el blanco ha decidido establecer un total y absoluto distanciamiento de la cultura indígena a través del desprecio y la explotación, no es menos cierto que, por su parte, el indio tampoco

se ha esforzado por acercarse a la cultura occidental, hacia la cual sólo demuestra indiferencia, ignorancia y hasta terror, como ejemplifica el siguiente párrafo:

... Entretiene a los indios, como a niños menores, con el relato de sus viajes. Las cosas que había visto en las grandes ciudades; los adelantos de una civilización que ellos no comprenden y cuyos beneficios no han disfrutado jamás. Los indios reciben estas noticias ávidamente, atentos, maravillados. Pero nada de lo que escuchan tiene para ellos una realidad más verdadera que la de una fábula. El mundo evocado en los relatos de César era hermoso, ciertamente. Pero no hubieran movido una mano para apoderarse de él. Habría sido como un sacrilegio (95-96).

Más adelante mientras Felipe, un joven líder indio, intenta alzar a los suyos en contra de César Argüello, se suscita la siguiente discusión:

--En Tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos.

Uno se levantó con violencia.

--¿Sobre la palabra de quién lo afirma?

--Sobre la palabra del Presidente de la República.

Volvió a preguntar, vagamente atemorizado.

--¿Qué es el Presidente de la República?

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. Alguien preguntó con timidez:

--¿Es Dios?

--Es hombre. Yo estuve cerca de él

--¿Tiene poder para ordenar? . . .

--Tiene más poder que los Argüello y que todos los dueños de fincas juntos. . .

--¿Y dónde está tu Presidente?

--En México.

--¿Qué es México?

--Un lugar.

--¿Más allá de Ocosingo?

--Y más allá de Tapachula

Los cobardes se desenmascararon.

--No demos oídos a Felipe. Nos está tendiendo una trampa.

--Si seguimos sus consejos el patrón nos azotará. . .

(101-03)

B. Incomunicación. Es una realidad que los blancos no desean que los indios aprendan español porque consideran que el idioma es uno de los factores que contribuyen a establecer y mantener su superioridad sobre ellos: "Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso?" (38) "Ningún

ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio" (188). Sin embargo, tampoco los indios muestran el deseo o aún la habilidad de aprender español, pues según dice la madre de la niña:

--Ellos son tan rudos que no son capaces de aprender a hablar español. La primera vez que vine a Chactajal quise enseñarle a hablar a la cargadora de la niña. Y ni atrás ni adelante. Nunca pudo pronunciar la *f*. Y todavía hay quienes digan que son iguales a nosotros (96).

El lenguaje aquí, aparte de reflejar prejuicios raciales, representa la distinción entre indios y blancos; la lengua en este caso se torna una enorme barrera que permanecerá intacta mientras al indígena se le mantenga marginado.

Por supuesto que tampoco existe ni la más remota posibilidad de que los blancos aprendan tzetzal, el idioma indígena que menosprecian. Es para ellos un "curioso idioma, acezante como siervo perseguido" (11-12), además de una "maldita lengua" (160), un "dialecto incomprensible" (96) que ni siquiera Ernesto, el maestro de la escuela para los niños indios, puede entender o hablar. Las únicas palabras en tzetzal que los blancos se dignan a aprender son las esenciales para dar órdenes. Ante tal barrera de idiomas entre ambas culturas, se vislumbran pocas esperanzas de acercamiento y menos aún de entendimiento entre sí.

C. Contradicciones. Un ejemplo en que se muestra lo contradictorio dentro de una situación ya de por sí conflictiva, es el

siguiente comentario que se refiere a los hijos bastardos que César Argüello tenía entre las indias:

Les había hecho un favor. Las indias eran más codiciadas 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).

La inmoralidad que encierra esta degradante situación parece ser no sólo aceptada sino hasta bien vista tanto por indios como por blancos. Se trata de un orden establecido que ninguna de las dos partes piensa que se pueda o se deba alterar, pues los indios que han tratado de encontrar una salida digna a su situación esclavizante, no han hallado nada mejor:

Porque muchos de los que César contaba como suyos (tal vez alguno de sus hijos entre ellos), se han rebelado. Exigen el salario mínimo, se niegan a dar el baldío como era la costumbre, abandonan la finca sin pedir permiso. Claro, allí estaban sonsacándolos los dueños de las monterías, extranjeros a los que no les interesa más que la prosperidad de su negocio y que enganchaban a los indios para llevárselos de peones a las madererías o de recolectores en los cafetales de la costa. Se van, los muy brutos, pensando en la ganancia sin saber que nadie vuelve vivo de aquellos climas. No son dignos de compasión, se buscan su desgracia. . . (95)

Por otro lado, los que optan por continuar bajo el yugo explotador del amo no están en mejores condiciones que los que se van, pero tampoco en peores, ya que César tan sólo se comporta de acuerdo a lo establecido:

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)

Esta actitud de mando ostentada por los hacendados había sido desde siempre aceptada con resignación por los indígenas. En las contadas ocasiones en que el indio intentó rebelarse contra el despotismo de los señores, no había sido capaz de sostener su actitud desafiante por mucho tiempo y, por el contrario, había caído en una situación más humillante y degradante que antes. El siguiente pasaje entre la nana y Zoraida, la madre de la niña, luego de haber dicho la primera algo que le desagradó a su señora, ilustra estos sentimientos:

--No me toques , señora. No tienes derecho sobre mí. Tú no me trajiste con tu dote. Yo no pertenezco a los Argüello. Yo soy de Chactajal.

--Nadie me ha atado las manos, para que yo no pueda pegarte.

Con ademán colérico mi madre obligó a la nana a arrodillarse en el suelo. La nana no se resistió.

--¡Jurá que lo que dijiste antes es mentira!

Mi madre no obtuvo respuesta y el silencio la enardecía aún más. Furiosa, empezó a descargar, con el filo del peine, un golpe y otro sobre la cabeza de la nana. Ella no se defendía, no se quejaba. Yo las miré, temblando de miedo desde mi lugar.

--¡India revestida, quitate de aquí! ¡Que no te vuelva yo a ver en mi casa!

Silenciosamente me aproximé a la nana que continuaba en el suelo, deshecha, abandonada como una cosa sin valor (231-32).

D. Actitud abúlica del indio. Según la visión personal de Castellanos, la pasividad del indio ha sido un factor determinante en su penosa situación. Así lo ilustra el siguiente pasaje, narrado por el joven líder indio Felipe:

--Nuestros abuelos eran constructores. Ellos hicieron Chactajal. Levantaron la ermita en el sitio en que ahora la vemos. Cimentaron las trojes. Tantearon el tamaño de los corrales. No fueron los patrones, los blancos, que sólo ordenaron la obra y la miraron concluida; fueron nuestros padres los que la hicieron. . . .

--Porque la autoridad del blanco movió la mano del indio. Porque el espíritu del blanco sostuvo el trabajo del indio.

Los demás callaron abatiendo los ojos como para no ver la choza que los amparaba. La pared de bejucos delgados, disparejos, unidos con lianas, no los defendía del frío que entraba a morderlos como un animal furioso. Y cuando el granizo apedrea el techo de paja lo rompe. Porque esto es todo lo que el indio puede hacer cuando la voluntad del blanco no lo respalda (101).

En este fragmento se observa una crítica a la abulia del indio; y, al mismo tiempo, una contradictoria actitud positiva por parte de la autora hacia el blanco, sin cuyo empuje no se habría construido nada en el pueblo, ni habría habido civilización. Es importante indicar que precisamente esta percepción tan particular de la problemática indígena distingue la narrativa de Castellanos pues, la autora sostiene esta misma actitud a través de toda su producción indigenista.

E. Religión y superstición. Un factor que ha ejercido un efecto negativo en los indios ha sido la religión la cual, lejos de haberles servido de apoyo espiritual, ha contribuido a hundirlos más aún en su pasiva resignación. Luego de haber perdido a sus dioses, los indígenas trataron de imitar a los blancos para ver si corrían su misma suerte, pero fracasaron. Sin embargo, en vez de buscar soluciones por otras vías, se quedaron en silencio, aceptando su derrota:

Los antiguos tuvieron uno que los guiaba en sus peregrinaciones, que los aconsejaba entre sus sueños.

Éste dejó constancia de su paso, una constancia que también les arrebataron. Y desde que los abandonó, años, años de tropezar contra la piedra. Nadie sabía cómo aplacar las potencias enemigas. Visitaban las cuevas oscuras, cargados de presentes, en las épocas calamitosas. Masticaban hojas amargas antes de decir sus oraciones y, ya desesperados, una vez escogieron al mejor de entre ellos para crucificarlo. Porque los blancos tienen así a su Dios, clavado de pies y manos para impedir que su cólera se desencadene. Pero los indios habían visto pudrirse el cuerpo martirizado que quisieron erigir contra la desgracia. Entonces se quedaron quietos y todavía más: mudos... (105-06)

La superstición y la hechicería han sido otros elementos contribuyentes a la situación esclavizante del indígena. Algunos blancos astutos han sabido valerse de la ignorancia y credulidad de los indios para mantener su fidelidad, como es el caso de la prima Francisca que, constantemente "vigilada por cien pares de ojos oblicuos" (220), había logrado retener sus tierras y a los indios bajo su dominio atemorizándolos con brujerías:

--César dice que Francisca no está loca. Que fingirse bruja es un ardid suyo para quedarse en Palo María. Y si no que se vean los resultados. Todos los dueños de fincas han tenido que salir huyendo. Menos ella. Al final de cuentas Francisca será la única que salga ganando (238).

F. Interdependencia. El fuerte instinto de conservación de Francisca hizo que ella fuera la única que reconociera y aceptara su dependencia de los indios, su necesidad de retenerlos leales a ella a cualquier precio como medio de conservar sus tierras. Esta interdependencia que existe entre indios y blancos es uno de los aspectos en los que Castellanos hace más hincapié en su obra; y, a la vez, es uno de los que más le preocupan por la pérdida de individualidad que ello implica, como indica el crítico Nahum Megged: "Sólo la prima Francisca podrá formar un círculo de diálogo con el indígena; mas será éste un diálogo de brujería, es decir a través de la pérdida de su identidad propia, usando el patrón cultural indígena para poder mantener sus pertenencias. . . "7 En efecto, Francisca puede seguir viviendo, pero teniendo que pagar un alto precio por ello al resignarse a llevar una vida que, por voluntad propia, jamás habría elegido. Contradictoriamente, el desenlace de este episodio también plantea que las propias supersticiones e ignorancia de los potentados blancos, producto de una sociedad que había sido fundada para perpetuar esos mismos atributos en los indígenas, a la larga terminarán por volcarse en contra de ellos mismos, trayendo por consiguiente la decadencia e inevitable desaparición de su casta.

G. Problemática de los blancos. La interdependencia entre blancos e indios conduce a otro aspecto que la autora reitera en Balún-Canán: cómo los conflictos de los blancos, motivados en gran medida por un sistema de valores arcaicos y decadentes, los han llevado a la destrucción. El caso más notorio es el de Ernesto, el sobrino bastardo de César Argüello y a quien éste asigna de maestro

en la escuela para los niños indígenas, a pesar de que Ernesto sólo había cursado la primaria y no sabía hablar la lengua de los indios. A través de un largo parlamento del improvisado maestro, que trata inútilmente de comunicarse con sus discípulos, Castellanos establece un revelador paralelo entre la situación del indígena y la del bastardo blanco dentro de la cerrada sociedad chiapaneca:

¿De qué nos sirve juntarnos aquí todos los días? Yo no entiendo ni jota de la maldita lengua de ustedes y ustedes no saben ni papa de español. Pero aunque yo fuera un maestro de esos que enseñan a sus alumnos la tabla de multiplicar y toda la cosa, ¿de qué nos serviría? No va a cambiar nuestra situación. Indio naciste, indio te quedás. Igual yo. No quise ser burrero, que era lo natural, lo que me correspondía. Ni aprendiz de ningún oficio. Si tenía yo más cabeza que ninguno. ¿Por qué no iba yo a ser más? Te lo estoy diciendo por experiencia, hacéme caso. Más te vale machete estar en tu vaina. . .
(160)

De igual manera, Castellanos presenta con crueldad y sarcasmo la figura de la tía Matilde, "soltera, que se ruboriza cuando saluda" (69). Es un desecho social que, loca de vergüenza y humillación, huye y se pierde en el monte para ocultar el pecado de haber quedado embarazada del bastardo Ernesto.

Otro ejemplo patético es el de Zoraida, la esposa de César Argüello. Es una mujer acomplejada, ignorante y resentida que se

vio forzada a aceptar por conveniencia un matrimonio dentro del cual se sentía como una "gallina comprada" (91); a pesar de ello, le horroriza la idea de perder a su marido y el aura de respetabilidad que éste le brinda. El matrimonio de los Argüello se basa sólo en la hipocresía y las apariencias, no en el amor y la comprensión. La misma Zoraida indica que nunca, ni aun de novios, existió una verdadera comunicación entre César y ella:

[César] Se aburre conmigo porque no sé platicar. Como él se educó en el extranjero. Cuando éramos novios me llegaba a visitar de leva traslapada. Y me quería explicar lo de las fases de la luna. Nunca lo entendí. Ahora casi no habla conmigo. . . (92)

Como se puede observar, Balún-Canán es una novela que no se limita a plantear los conflictos entre blancos e indios, sino que va más allá al mostrar la complejidad de las relaciones humanas a varios niveles dentro de una sociedad birracial. De ahí que también se haga hincapié en los problemas interraciales tanto de blancos como de indios.

H. Problemática de los indios. En lo que respecta a los indios, Castellanos se centra en el caso del líder indio Felipe y de su esposa Juana, la cual es estéril y al no poder darle hijos a su esposo, se siente rechazada y marginada tanto por él como por los suyos. Aunque Felipe no la abandonó pública y abiertamente, pues "no la repudió a la vista de todos, sino en secreto" (108), Juana se cree culpable por su esterilidad y ve en su condición que "Dios la había

castigado al no permitirle tener hijos" (174). De ahí que Juana sea una mujer amargada que no está en paz consigo misma ni con los demás. Felipe, por su parte, desahoga su frustración involucrándose en la política, tratando de rebelar a su gente contra los Argüello y alejándose cada vez más de sus obligaciones conyugales. En suma, que el matrimonio de los indios Juana y Felipe, está tan lleno de incompreensión y amargura como el de los blancos Zoraida y César.

I. Desenlace. El punto culminante de Balún-Canán sucede hacia el final de la segunda parte cuando los indios, azuzados por Felipe, provocan un incendio en el cañaveral de César Argüello que arrasa con todas las cosechas y los animales. En la vívida descripción de este siniestro escenario, el tono de la narración se torna verdaderamente apocalíptico:

El incendio resollaba en esta gran extensión como una roja bestia de exterminio. . . .

Las vacas de vientres cargados, los bueyes con la lentitud de su condición, se desplazaban dejando en el barro chicloso la huella de su pezuña hendida. Y el fuego venía detrás, borrando aquella huella.

Los otros, los que podían escapar con su ligereza, se despeñaron en los barrancos y allí se quedaron, con los huesos rotos, gimiendo, hasta que el fuego también bajó a la hondura y se posesionó de ella. . . .

En la montaña resonaron los aullidos. El batz balanceándose de una rama a otra. El tigre que hizo temblar a la oveja en su aprisco. Los pájaros que enloquecen de terror. Y las hormigas que se desparramaron sobre la tierra, con una fiebre inútil, con una diligencia sin concierto, con una desesperada agitación.

Todo Chactajal habló en su momento. Habló con su potente y temible voz, recuperó su rango de primacía en la amenaza (197-98).

La lectura de esta impresionante escena, produce la sensación de estar presenciando la furia de la naturaleza desatada por la mano vengativa del hombre. Es como si los odios y el resentimiento acumulados durante siglos por razas discordantes, sólo pudieran aplacarse con una destrucción total perjudicial tanto para indios como para blancos.

El desastre provocado por el terrible fuego le hace comprender a César Argüello el alcance de la rabia contenida por los indios, pero a la vez también le permite palpar la mezquindad de los mismos:

César los creía muy capaces de haber hecho lo que hicieron. Y exactamente de la manera como lo hicieron. A traición. Eran muy cobardes para dar la cara. Por eso venían a la casa grande con el "bocadillo;" se encucillaban en el corredor para oírlo hablar. Y luego le

enterraban un cuchillo en la espalda o lo esperaban en la revuelta de un camino para cazarlo como a un venado. Porque eran cobardes. Y eso César lo sabía, lo sabía desde que nació. Pero nunca hasta ahora se había topado así, con todo el odio y toda la cobardía de los indios. . . (202)

A pesar de la grave pérdida sufrida, César no se da por vencido e intenta inútilmente conseguir una audiencia con el gobernador del estado para recuperar parte de las tierras que, a través de la ley de Reforma Agraria, había perdido a manos de los indios. Hombre orgulloso de su linaje y abuelo, se aferra desesperadamente a lo que ha sido su vida y sin lo cual no sería ya nadie:

Lo más prudente sería dejar las fincas tiradas y buscar otro modo de ganarse la vida. Pero yo ya no estoy en edad de empezar, de aprender. Yo no soy más que ranchero. Chactajal es mío. Y no estoy dispuesto a permitir que me lo arrebatase nadie. . . (222)

César no comprende, o no quiere reconocer, que su esfuerzo es inútil, ya que como bien le responde un amigo, "el patrón es una institución que ya no está de moda" (223).

Esto nos lleva nuevamente al propósito principal de Balún-Canán: mostrar la desintegración de una sociedad que se niega a abandonar sus valores arcaicos. Tal vez la única esperanza esté depositada en la niña, a quien el tío David le urge proféticamente: "¡Vámonos! No te quedes aquí, no hagas lo que hice yo. Date cuenta

de que la casa se está derrumbando. ¡Vámonos antes de que nos aplaste!" (274).

Sin embargo, lo que realmente termina por destruir a la familia Argüello es la súbita e inusitada muerte de Mario, el único hijo varón de César y por ende el que perpetuaría el apellido. Al morir Mario, ya no tiene sentido tratar de conservar las tierras. Simbólicamente, la muerte del niño es también la muerte de todo lo que representan los Argüello. Como le dice Don Jaime, un amigo de la familia, a la niña: "Ahora tu padre ya no tiene por quién seguir luchando. Ya estamos iguales. Ya no tenemos hijo varón" (281).

IV. ANALISIS CRITICO DE BALUN-CANAN.

Las contradicciones que emergen de la obra tienen que ver con el hecho de que al final, nos queda la sensación de que la mayor preocupación de Castellanos no estaba centrada en denunciar la explotación a la que estaban sometidos los indios; su intención era emplearlos como uno de los elementos contribuyentes a la paulatina destrucción de un grupo social en vías de extinción. Como acertadamente indica Cynthia Steele, "Castellanos is interested primarily in the moral constitution of the dominant society. . . . Her concern is to elucidate the social and psychological mechanisms of oppression as it operates within Mexican and Tzotzil societies."⁸

De igual manera, Julieta Campos opina:

A través de una reconstrucción poética del clima emocional de la infancia, Rosario Castellanos escribe en

Balún-Canán el testimonio de la crisis de una familia feudal, cuando parecen conmoverse sus cimientos, la propiedad de la tierra y la servidumbre de los indios. El punto de vista está situado en la experiencia del mundo de los amos, de las relaciones personales que allí entraban en juego. . .⁹

Joseph Sommers, por su parte, indica: "En el fondo, la novela no trata de un tema indígena, aunque la presencia de los indios se siente en todo momento. Es su sujeción la piedra angular de la jerarquía de valores y prejuicios en la aristocrática familia Argüello."¹⁰

El juicio de Sommers refleja y apoya, la tesis de la contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Castellanos, ya que desde Balún-Canán, que es su primera obra de corte indigenista, se puede ver claramente que la autora trata el asunto indígena no como foco central sino como el factor fundamental que indujo a la aniquilación de un sector de la sociedad (el suyo propio) que durante siglos mantuvo, gracias a la explotación del indio, un poder que ahora se estaba desvaneciendo debido a las leyes impuestas por la Revolución Mexicana. Como bien indica Sommers, Balún-Canán "desarrolla una visión aguda de un momento traumático en la historia de una familia chiapaneca --trauma vinculado estrechamente con las relaciones cambiantes entre ladinos e indígenas."¹¹

Es evidente que Castellanos (como todo escritor contemporáneo comprometido con los problemas sociales que afectan a su país), ha reflejado en su obra, de una forma u otra, los efectos producidos por la Revolución en la sociedad mexicana. ¿Hasta qué punto se manifiesta en Balún-Canán la interacción entre los postulados de la Revolución Mexicana y la narrativa de Castellanos? ¿En qué medida se muestra la autora en esta novela como protagonista-antagonista de la ideología dominante de la Revolución?

El conflicto de Balún-Canán se centra precisamente en la extinción de la poderosa clase terrateniente al implementarse en México las leyes de Reforma Agraria que despojaron a los ricos hacendados de gran parte de sus tierras para repartirlas democráticamente entre los indios. Castellanos no parecía estar muy convencida de que dicha repartición de tierras fuera a ser la solución milagrosa al problema indígena:

*Ya se acabó el baldillito
de los rancheros de acá . . .*

--¿Qué es el 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 (25).

De igual manera, al saberse del incendio provocado por los indios en el cañaveral que era propiedad de César Argüello, su amigo Don Jaime comenta:

--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 autora tampoco muestra mucho optimismo respecto a la efectividad de las leyes de educación para los indios, ya que no se estaba tomando en cuenta la imposibilidad de aprendizaje si el gobierno no se preocupaba de suministrar maestros preparados y eficaces que hablaran la lengua tzetzal:

Para ellos era lo mismo que Ernesto leyera el Almanaque o cualquier otro libro. Ellos no sabían hablar español. Ernesto no sabía hablar tzetzal. No existía la menor posibilidad de comprensión entre ambos. Cuando dio por terminada la clase, Ernesto se acercó a Felipe con la esperanza de que se hubiera dado cuenta de la inutilidad de la ceremonia y renunciara a exigirla. Pero Felipe

parecía muy satisfecho de que se estuviera dando cumplimiento a la ley. Agradeció a Ernesto el favor que les hacía y se comprometió a que los niños serían puntuales y aplicados (144-45).

Las leyes revolucionarias no podían surtir un efecto positivo en el indio si el gobierno revolucionario no era capaz de proveerle una educación adecuada que lo sacara de la ignorancia. Por ello resulta irónico y contradictorio lo que escribió el líder indígena Felipe, a propósito de la construcción de la escuela que más adelante demostró ser un rotundo fiasco:

"Esta es nuestra casa. Aquí la memoria que perdimos vendrá a ser como la doncella rescatada a la turbulencia de los ríos. Y se sentará entre nosotros para adoctrinarnos. Y la escucharemos con reverencia. Y nuestros rostros resplandecerán como cuando da en ellos el alba" (125-26).

V. CONCLUSIONES GENERALES.

El efecto global que produce Balún-Canán es de un profundo pesimismo. Al final, cuando la protagonista corre en la calle tras una india cualquiera, creyendo equivocadamente que es su nana porque "todos los indios tienen la misma cara" (291), como bien indica Mario Benedetti, "la incomunicación --presente, irremediable, inmóvil-- de las razas, sugiere una larga continuación de suspicacias y rencores, a partir de ese mínimo y explicable desencuentro."¹²

Por otra parte, la visión que presenta Castellanos de la Revolución es mayormente negativa; ésta, lejos de resolver el problema del indio, lo ha dejado en las mismas condiciones, aún después de contribuir en su nombre a la anulación de quienes lo explotaban. La impresión que queda al final de la obra es la de una destrucción total que ha dejado a todos, indios y blancos por igual, en un estado más lamentable que en el que estaban antes y lo que es peor aún, sin vislumbrarse una posible solución, como indica el comentario de Megged:

Rosario Castellanos descubre en esta novela la verdadera tragedia entre los dos pueblos que componen su país. El indio perdió su calendario y quedó como "astro apagado" en la nebulosa del no tiempo. El blanco, quien creía ser el que siempre dominaría, recibe lo que invierte: aspereza, odio y mezquindad. El patrón, "Dios" del indígena que labra su tierra, pierde su seguridad y valor en el momento en que las estructuras se rompen y tiene que enfrentarse a otra situación.¹³

El valor esencial de Balún-Canán radica en que, sin ser una obra extremadamente compleja, logra su cometido al mostrarnos un panorama mucho más complejo que el de la mera problemática indígena. Las contradicciones en esta novela surgen del hecho de que, aunque se siente la presencia constante de los indios y se entiende su situación desvalida, no hay en ningún momento ni una defensa del indígena-víctima ni una crítica del blanco-victimario.

En sí lo que la obra refleja son los diversos mecanismos que componen una situación tan conflictiva como la de las relaciones entre indios y blancos. La ideología de la Revolución Mexicana, si bien destruyó el poder de los señores feudales, no resolvió el problema del indio. No deja por ello de existir un álito de nostalgia, por parte de la autora, al contemplar la futilidad del aniquilamiento de un orden establecido que aunque injusto, había logrado subsistir por siglos. Ahora ya no quedaba nada; tanto indios como blancos se hallaban en un estado de desconcierto al no saber cómo manejar sus vidas en lo sucesivo.

En el próximo capítulo, se verá de qué manera Castellanos continuaría profundizando en este tema, a través de los relatos que conforman Ciudad Real.

Notas

¹ Carballo 419.

² Sommers, "El ciclo de Chiapas" 255.

³ Phyllis Rodríguez-Peralta, "Images of Women in Rosario Castellanos' Prose," Latin American Literary Review 6.11 (1977): 74.

⁴ Schwartz 89.

⁵ Carballo 418.

⁶ Rosario Castellanos, Balún-Canán, 3ra ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1968) 10. Todas las citas que aparecen en paréntesis son de esta edición.

⁷ Nahum Megged, Rosario Castellanos. Un largo camino a la ironía. (México: El Colegio de México, 1984) 31.

⁸ Cynthia Steele, "The fiction of national formation," Reinventing the Americas: Comparative Studies of Literature of the United States and Spanish America, eds. Bell Gale Chevigny and Gari Laguardia (New York: Cambridge UP, 1986) 66.

⁹ Julieta Campos, La imagen en el espejo (México: UNAM, 1965) 148.

¹⁰ Sommers, "El ciclo de Chiapas" 255.

¹¹ Sommers, "El ciclo de Chiapas" 256.

¹² Mario Benedetti, Letras del continente mestizo (Montevideo: Arca, 1967) 167-68.

¹³ Megged 32-33.

CAPITULO IV

CIUDAD REAL

*¿En qué día? ¿En qué luna? ¿En qué año sucede lo
que aquí se cuenta? Como en los sueños, como en
las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente,
todo existe hoy. (Ciudad Real)*

I. INTRODUCCION.

Tres años después de la aparición de Balún-Canán, se publicó Ciudad Real (1960), un conjunto de relatos que Rosario Castellanos dedicó al Instituto Nacional Indigenista, por los esfuerzos que esta organización había realizado en la lucha por transformar las condiciones de vida del indígena mexicano. Este libro consta de diez cuentos que retratan diversas situaciones de injusticia social; éstos marcan la compleja relación entre indios y blancos, la prolongada enemistad de ambos y los patrones de dominio instituidos por una sociedad hermética e incomunicada. En Ciudad Real, la autora pone de relieve lo paradójico y contradictorio de las relaciones humanas, además de analizar las múltiples facetas de una corrupción que está estrechamente ligada a la interrelación de ambas razas.

Para llevar a cabo la redacción de Ciudad Real, antiguo nombre de San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas, Castellanos colaboró con los antropólogos y los médicos del Instituto Nacional

Indigenista que se afanaban por resolver los problemas de la región. Fruto de esas experiencias es este libro de cuentos en que la autora intentó recrear tanto el mundo de los indígenas como el de los blancos, así como esa turbia mezcla de incomprensiones, prejuicios, fanatismos y aberraciones que nos asombra ver ocurrir en pleno siglo XX, como si desde la colonia el tiempo apenas hubiera transcurrido.

El libro está dividido en tres secciones: en la primera participan principalmente indígenas, en la segunda blancos y en la última se ofrecen muestras más directas de la convivencia de los dos grupos. Aunque son cuentos sencillos y en su mayoría breves, en los mismos se evitan, en buena medida, las fáciles tipificaciones que separan a los personajes en dos bandos: los "malos" (los blancos) y los "buenos" (los indios). Por el contrario, narrados en un estilo directo, conciso y escueto, estos relatos resultan más bien documentos que reflejan la difícil coexistencia entre dos disímiles y distantes concepciones del mundo y de la vida. Desde el punto de vista del lenguaje, aunque Castellanos hace un uso mínimo de vocablos indígenas, según la ocasión, emplea el español imperfecto de los indios con sus deformaciones léxicas y su pobreza sintáctica, para dotar a los relatos mayor autenticidad e integridad.

II. LOS CUENTOS DE CIUDAD REAL.

En las primeras cuatro historias de Ciudad Real, los personajes centrales son indígenas. En "La muerte del tigre," cuento que da inicio al libro, se alude simbólicamente a la aniquilación de la tribu

indígena de los Bolometric. El tigre, su *waigel*, era el espíritu protector que les habían designado sus antepasados por su bravura y audacia. Pero después de dejarse arrebatar sus tierras por los blancos, la degradación de los Bolometric había llegado a tal punto que se dejaban dominar hasta por los blancos más pobres y decadentes. Los miembros de la familia Bolometric van a Ciudad Real en busca de trabajo y, una vez allí, un "enganchador" los contrata para recoger la cosecha de café en una finca lejana a cuya azarosa travesía muy pocos indios logran sobrevivir.

"La tregua," cuenta el homicidio brutal de un extranjero desconocido a manos de una tribu indígena en un aislado paraje. Los indios, enardecidos por la venganza, matan a un hombre blanco sediento y enfermo por creerlo un *pukuj*, espíritu maligno que hechizaba y hacía daño a los indios volviéndolos locos. Según la leyenda, el *pukuj* podía ocultarse bajo la apariencia de un animal salvaje o de un ladino (hombre blanco).

"Aceite guapo," relata los infortunios de un anciano indígena que al verse marginado y abandonado por los suyos, decide hacer algo por sentirse útil en sus últimos años: convertirse en "martoma," o sea, mayordomo de algún santo de la iglesia, de manera que pudiera tener a alguien con quien hablar. La historia termina trágicamente cuando el pobre anciano es despedido de su puesto por haberse intoxicado con un bebedizo alcohólico llamado "aceite guapo." Le habían hecho creer, en son de burla, que éste le haría hablar español para que su santa patrona pudiera comprender sus rezos.

En "La suerte de Teodoro Méndez Acubal," un indígena es encarcelado, sin justificación y, a pesar de su evidente inocencia, resulta víctima del prejuicio al creérselo un ladrón. Había osado entrar en una joyería para comprar una alhaja con una moneda de plata que se había encontrado en la calle.

"Modesta Gómez," cuenta la penosa historia de la protagonista, una pobre mestiza que desde muy pequeña trabajaba como "cargadora" (nana) en una familia de ladinos adinerados. Sus patrones arruinan su vida debido a sus arbitrariedades; al llegar a la pubertad su compañero de infancia, para demostrar su incipiente hombría, se burla de la ingenuidad de Modesta y la mancilla; para su mala suerte, la muchacha queda embarazada, lo que motiva que la "familia ofendida" la amenace, la insulte y finalmente la eche de la casa. Modesta, en su afán de ocultar su pecado, se casa con un mestizo pobre como ella; éste resulta ser un borracho que la golpea y maltrata hasta un día en que el hombre muere en una riña callejera. Modesta se ve entonces en la obligación de trabajar de "atajadora". Este degradante oficio consistía en interceptar a las indias que descendían del monte a vender en los mercados de Ciudad Real y, tras apoderarse violentamente de su mercancía, arrojarles algunos centavos al suelo.

"El advenimiento del águila," relata la historia de Héctor Villafuerte, vástago de una familia venida a menos que prefiere pasar necesidades a trabajar. Al fin no le queda más remedio y acepta un oscuro puesto de Secretario Municipal en un pequeño

pueblo. Escudándose en la aparente respetabilidad e importancia que ostentaba su cargo, Héctor engaña y estafa a unos indígenas, logrando acumular una considerable fortuna a costa de la ignorancia e ingenuidad de éstos.

"Cuarta vigilia" es la historia de la niña Nides, cuya existencia está dedicada a custodiar un cofre que heredó de su abuela doña Siomara, a quien cuidó cuando ésta enfermó de muerte. El cofre en cuestión sólo contenía baratijas ya que la verdadera fortuna se la habían apropiado los revolucionarios. Sin embargo, la niña Nides en su soledad y desamparo, se aferraba ilógicamente al cofre como si aún atesorara un valioso caudal. Un día, en medio de su locura, la niña Nides contrata a un indio para que la ayude a enterrar su falso tesoro; más tarde, golpea y entierra al indio junto al cofre, imitando lo que en el pasado había hecho una vez su abuela avara. Al final, ya vieja, sola y gravemente enferma, la niña Nides aún se aferra a la vida porque no quiere dejar desamparado su cofre que se ha convertido en el único aliciente que tiene para continuar su existencia.

En "La rueda del hambriento," la enfermera Alicia Mendoza muestra su frustración e impotencia tras haber trabajado una temporada en una misión médica en la selva de Chiapas. Alicia se ve en la necesidad de cesar su labor allí, al ser testigo presencial de cómo su jefe, un doctor de la raza blanca, deja morir de hambre a un recién nacido indígena, porque no le habían podido pagar sus padres para suministrarle alimento artificial. La enfermera opta por abandonar su puesto antes de ser partícipe de otro acto similar.

En "El don rechazado," único cuento narrado en primera persona, un antropólogo social llamado José Antonio Romero explica cómo él, después de salvar de la muerte a la madre parturienta de una niña india de doce años, se ofrece a costearle a ésta los gastos en una escuela. Sin embargo, la madre se opone; no puede concebir que un blanco le ofrezca ayuda desinteresadamente. Lo que sí le pide la india al antropólogo es que le compre a su hija, pues ve en esta venta la solución inmediata a su problema económico. De igual manera, lejos de agradecerle a Romero que le hubiera salvado la vida, la indígena regresa a trabajar con la mujer blanca que la había explotado y expulsado de su negocio; desea además que ésta sea la madrina de su hijo recién nacido.

Por último, "Arthur Smith salva su alma" es el cuento más largo y elaborado de todos y, a su vez, el de mayores implicaciones ideológicas. Básicamente, el relato trata sobre la experiencia de un joven norteamericano experto en dialectos mayas. Este va a servir en un campamento en Chiapas subvencionado por una organización de religiones protestantes norteamericanas. La misión de Arthur es traducir el evangelio a la lengua tzetzal, para lo que le proporcionan un ayudante indígena con el que nunca logra establecer una verdadera comunicación. A lo largo del relato, Castellanos muestra cómo los misioneros protestantes norteamericanos, así como los católicos mexicanos, terminan aliándose en favor de su propio beneficio y de sus intereses comunes, sin contar para nada con los indígenas, cuyo bienestar espiritual se suponía que era su principal preocupación. El cuento concluye con la expulsión de Smith de ese falso mundo de

corrupción e hipocresía. Al final, marginado y despreciado por los suyos por no compartir su ideología, el joven norteamericano se siente, sin embargo, un hombre libre y en paz consigo mismo.

III. ANALISIS TEMATICO DE CIUDAD REAL

Desde la primera página de "La muerte del tigre", se observa la actitud crítica de Rosario Castellanos con respecto a la abulia centenaria del indio. La comunidad indígena de los Bolometric, que en tiempos precolombinos se había destacado precisamente por su valentía y prosperidad, paradójicamente se dejó aniquilar con relativa facilidad 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 (...) 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.¹

Más adelante en el relato, Castellanos continúa haciendo hincapié en el apocamiento y la pasividad inherentes al indígena:

Los Bolometric vieron que se aproximaba la amenaza y no corrieron, como antes, a aprestar un arma que ya no tenían el coraje de esgrimir. Se agruparon, temblorosos de miedo, a examinar su conducta, como si estuvieran a punto de comparecer ante un tribunal exigente y sin apelación. No iban a defenderse, ¿cómo? si habían olvidado el arte de guerrear y no habían aprendido el de argüir. Iban a humillarse. . . . (16)

Los siglos de sumisión habían deformado aquella raza. Con prontitud abatieron el rostro en un signo de acatamiento; con docilidad mostraron la espalda en la fuga. . . (17)

El espíritu derrotista de la raza india ante el poder de los blancos resulta algo irónico en estos tiempos por el hecho de que aquel aguerrido conquistador que hace siglos la subyugó, ya no está más:

¿Y a las personas? ¿Cómo veían a las personas los Bolometric? No advertían la insignificancia de estos hombrecitos, bajos, regordetes, rubicundos, bagazo de una estirpe enérgica y osada. Resplandecía únicamente ante sus ojos el rayo que, en otro tiempo, los aniquiló. Y al través de la fealdad, de la decadencia de ahora, la superstición del vencido aún vislumbraba el signo misterioso de la omnipotencia del dios *caxlán* (20).

Cuando los Bolometric fueron a solicitar trabajo ante un "enganchador" (hombre que recluta a los indios para mandarlos a trabajar en ranchos y plantaciones), se puso de manifiesto el distanciamiento y la desconfianza que persiste entre indios y blancos. Los indios tienen tal fama de mentirosos entre los blancos, que aun cuando dicen la verdad, no les creen:

El socio de don Juvencio taladraba a los indios con una inútil suspicacia. Como de costumbre, estaban tomándole el pelo. Después, cuando se escapaban de las fincas sin satisfacer sus deudas, nadie podía localizarlos porque el paraje al que habían declarado pertenecer no existía y los nombres que dieron como suyos eran falsos (24).

Al final del cuento, se hace hincapié nuevamente en la extinción del espíritu de lucha del indígena al referirse simbólicamente a la desaparición del tigre, emblema de la tribu de los Bolometric en sus tiempos de gloria. Los indios que ahora buscaban su sustento trabajando en lejanas fincas, no lograban regresar jamás a sus casas; sus familias quedaban en un total desamparo:

Los sobrevivientes de aquel largo verano no pudieron regresar. Las deudas añadían un eslabón a otro, los encadenaban. En la cicatriz del tímpano resonaba, cada vez más débilmente, la voz de sus mujeres, llamándolos, la voz de sus hijos, extinguiéndose.

Del tigre en el monte nada se volvió a saber (25).

La trama del breve cuento "La tregua" es una clara muestra de los efectos negativos que producen la ignorancia y la superstición. Cuando el blanco herido trata de pedirle a una indígena que le dé agua del cántaro que lleva para aliviar su sed, no existe la más mínima posibilidad de entendimiento entre ellos; no hablan la misma lengua y pertenecen a mundos muy diferentes, con visiones contrarias. La india Rominka Pérez Taquibequet no alcanzaba a comprender que un blanco poderoso pudiera estar necesitado de su humilde ayuda; creyéndolo un espíritu del mal, en vez de asistirlo, incita a los de su tribu 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 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. Más tarde bajaron los zopilotes (35).

En este cuento, el más elemental instinto humano de socorrer al necesitado, ha sido destruido en los indígenas; se sustituye por un patrón preestablecido de temor, odio y recelo hacia todo miembro del grupo más fuerte sin importar su condición. Como caso extremo

de superstición, a los blancos los consideraban culpables hasta de las desgracias naturales y debían pagar por ello con la muerte:

Pero la tregua no fue duradera. Nuevos espíritus malignos infestaron el aire. Y las cosechas de Mukenjá fueron ese año tan escasas como antes. Los brujos, comedores de bestias, comedores de hombres, exigían su alimento. Las enfermedades también los diezmaban. Era preciso volver a matar (36).

En "Aceite guapo" se manifiesta una doble tragedia: la del indígena que es rechazado no sólo por el blanco sino también por su propia gente. La víctima en este caso es Daniel Castellanos Lampoy el cual, al haber llegado a la vejez, se siente marginado por los suyos: "... 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).

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

Hay que alejarse de él, evitarlo; dejar que se consuma de hambre y necesidad, acechar en la sombra para poner fin a su vida con un machetazo, incitar a la multitud para su lapidación.

La familia del anciano, si la tiene, no osa defenderlo. Ella misma está embargada de temor y ansía acabar de

una vez con las angustias y los riesgos que trae consigo el contacto con lo sobrenatural (40).

De ahí que el pobre y atemorizado anciano de este cuento trate de encontrar algo o a alguien que pueda ampararlo, por lo que opta hacerse mayordomo o cuidador de la imagen de Santa Margarita. Sin embargo, su infortunio es tan grande que ni siquiera en la religión puede hallar consuelo. La santa, por ser blanca, no puede entender sus súplicas:

-- 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)

Es entonces cuando el viejo indígena, en su ingenuidad e ignorancia, se deja convencer de que el "aceite guapo" le ayudaría a aprender español, pero lo único que consigue es gastarse todos sus ahorros y ser expulsado de la iglesia por emborracharse.

El triste destino de Daniel Castellanos Lampoy era tan penoso que hasta un "ladino" fue capaz de compadecerse de él: "Le daba lástima este pobre indio que no tenía siquiera un petate en que caerse muerto y cuyos hijos se negaban desde hacía años, a reconocer las deudas que contrajera. . ." (42). Este pasaje implica que al menos en los blancos, a pesar de la altivez y dureza que mostraban en su trato con los indios, podía surgir un álito de compasión y solidaridad en el dolor, lo cual se hallaba totalmente

ausente en los indios con respecto a los blancos, como se vio en el incidente relatado en "La tregua."

"La suerte de Teodoro Méndez Acubal" refleja principalmente la rígida escala de valores que impera en la arcaica Ciudad Real, la cual no sólo afecta a los indios sino también a los mismos blancos:

El flaco y amarillento rostro de don Agustín se arrugó en una mueca de desprecio. Que un indio adquiriera en la Calle Real de Guadalupe velas para sus santos, aguardiente para sus fiestas, aperos para su 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. Que un indio entre en una botica para solicitar polvos de pezuña de la gran bestia, aceite guapo, unturas milagrosas, puede tolerarse. Al fin y al cabo los boticarios pertenecen a familias de medio pelo, que quisieran alzarse y alternar con las mejores y por eso es bueno que los indios los humillen frecuentando sus expendios.

Pero que un indio se vuelva de piedra frente a una joyería... Y no cualquier joyería, sino la de don Agustín Velasco, uno de los descendientes de los conquistadores, bien recibido en los mejores círculos, apreciado por sus colegas, era --por lo menos-- inexplicable... (56)

En una sociedad tan tremendamente prejuiciada, donde lo común era encasillar a las personas en roles preestablecidos, no era

de extrañar que se acusara al pobre Teodoro de ladrón, pues la comunidad blanca consideraba ladrones a todas los indios:

-- Dicen que algunos, muy pocos con el favor de Dios, llegan hasta el punto de dar la mano a los indios. ¡A los indios, una raza de ladrones! . . . (58)

Teodoro Méndez Acubal fue llevado a la cárcel. Como la acusación que pesaba sobre él era muy común, ninguno de los funcionarios se dio prisa por conocer su causa. El expediente se volvió amarillo en los estantes de la delegación (61).

Este relato refleja además la peculiar percepción de Castellanos con respecto a la contradictoria relación víctima-victimario, en la que en determinado momento se pueden invertir los papeles o, de no llegar a tanto, por lo menos presentarse la amenaza y el temor de que ello ocurra, como sucedió al entrar Teodoro en la joyería de don Agustín:

El silencio del indio lo asustó más que ninguna amenaza. No se atrevía a alzar la vista hasta que tuvo el arma en la mano.

Encontró una mirada que lo paralizó. Una mirada de sorpresa, de reproche. ¿Por qué lo miraban así? Don Agustín no era culpable. Era un hombre honrado, nunca había hecho daño a nadie. ¡Y sería la primera víctima de estos indios que de pronto se habían constituido en

jueces! Aquí estaba ya el verdugo, con el pie a punto de avanzar, con los dedos hurgando entre los pliegues del cinturón, prontos a extraer quién sabe qué instrumento de exterminio (60).

En este caso en particular, lo que don Agustín temía no sucedió porque las intenciones del indio eran otras. Sin embargo, el incidente sirve para mostrar el miedo latente que se anida dentro del blanco ante el hecho de que todo el odio y el desprecio al que durante siglos ha sometido al indio, pueda en cualquier momento revertirse en contra suya y su víctima convertirse de repente en su verdugo.

En "Modesta Gómez" se plantea la penosa situación de la mestiza que, humillada y rechazada por los blancos ricos, se ve hundida en la miseria y forzada a ganarse la vida abusando de los indios, pobres seres considerados en su sociedad casi peor que los animales. Al ofrecérsele a Modesta el oficio de atajadora por el que ganaría algo más que como dependienta de una carnicería, la mestiza alegó: "Sí, el manejo de la carne es sucio. Pero peor resulta ser atajadora. Aquí hay que lidiar con indios" (72). De ahí que Modesta volcara toda su rabia y frustración en el indio, ser más débil e indefenso que ella y sobre el cual podía verter el mismo desprecio que antes los blancos habían depositado en ella. La mestiza descargaba toda su ira sobre las indias con satisfacción, como una manera de resarcirse de todo el daño que los blancos le habían hecho: "Modesta asintió. Mañana. Sí, volvería mañana. Y pasado mañana y siempre. Era cierto lo que decían: que el oficio de atajadora es duro

y que la ganancia no rinde. Se miró las uñas ensangrentadas. No sabía por qué. Pero estaba contenta" (71).

En "El advenimiento del águila" se establece de nuevo el rancio orgullo de clase que marca las diferencias y el distanciamiento que prevalece entre los varios grupos que componen la cerrada sociedad de Ciudad Real. Héctor Villafuerte, perteneciente a una aristocrática familia arruinada, no toleraba relacionarse con aquéllos que consideraba inferiores a él:

-- ¡Así te quería yo ver! --se decía Héctor a sí mismo. Sin con quién hablar, solíngrimo, porque los ladinos de por estos rumbos son unos cualesquiera y los indios no son personas. No entienden el cristiano. Agachan la cabeza para decir, sí, patrón, sí, marchante, sí, *ajwalil*. No se alzan ni cuando se embolan. Trago y trago. Y no pegan un grito de alegría, no relinchan de gusto. Se van volviendo como piedras y de repente caen redondos. No me quiero rozar con ellos, con ninguno. Porque dice el dicho que el que entre lobos anda a aullar se enseña. . . (82)

Sin embargo, este hombre altivo, a pesar de su abolengò, para sobrevivir se vio forzado a aceptar un anodino puesto en el gobierno municipal. Gracias a su astucia, este puesto le sirvió para engatuzar a esos mismos indios que tanto despreciaba y sacarles grandes cantidades de dinero que luego utilizó para hacerse rico:

-- La codicia rompe el saco. Me desmandé en pedir tanto dinero. ¡Dónde lo van a conseguir estos infelices! Y

ultimadamente, a mí qué me importa. Que trabajen, que se enganchen para ir a las fincas de la costa, que pidan prestado, que desentierren sus ollas con pisto. No soy yo el que les va a tener lástima ¡qué moler! Como si yo no supiera que para pagar a un brujo o para celebrar una fiesta de sus santos no les duele botar montones de pesos. . . (86)

Un sello gubernamental, con el emblema del águila, que sólo costaba diez pesos y por el que Villafuerte les había hecho creer a los indios que había pagado cinco mil, a pesar de haber sido el origen de su prosperidad, fue al parecer olvidado por su beneficiario, pues con el pasar de los años ya "... los rasgos del águila eran casi irreconocibles. Ya parecía un borrón" (87). Simbólicamente, el final de este relato implica que los ricos han sido incapaces de aceptar o reconocer que deben su riqueza y bienestar a la explotación e ignorancia de los indios, quienes por otra parte, siempre se han dejado y continúan dejándose engañar fácilmente por los blancos. Castellanos parece indicar en el desenlace de este cuento que los blancos no han sido en realidad tan perversos como los indios ingenuos y manejables.

"Cuarta vigilia" representa la futilidad de aferrarse a un orgullo de clase sostenido por una fortuna inexistente. La pérdida del oro que guardaba el cofre a manos de los revolucionarios, simboliza en cierta manera la desaparición de una casta que aún no se resignaba a enfrentar su nueva realidad y se empecinaba en vivir de glorias pasadas. El falso amparo que le proporcionaba su

imaginada fortuna, hacía sentir a la niña Nides poderosa: "¿Por qué voy a rebajarme si tengo mi cofre?, se decía. Valgo tanto como cualquiera" (98).

La niña Nides, en su locura, ni siquiera estaba consciente del crimen que había cometido al enterrar al indio junto al cofre, ni tampoco se preocupaba porque después de todo "... el cuerpo era de un indio, no de una gente de razón. . ." (99) De alguna forma al menos, no dejaba de estar en lo cierto, ya que el indio, a pesar de haber desconfiado de la niña Nides por saber lo que pensaban los blancos de los de su raza ("... a la mera hora, cuando yo haya acabado el trabajo, te ponés a gritar que soy un ladrón y me sacan a empujones de la casa." [92]), termina por dejarse convencer buscándose así su desgracia.

"La rueda del hambriento" pone de relieve, entre otras cosas, la peculiar relación de dependencia que existe entre indios y blancos. El primer ejemplo se suscita al llegar la enfermera Alicia a Ciudad Real para trabajar en la Misión de Ayuda a los Indios. Luego de alojarse por unos días en un hotel antes de dirigirse a la selva, Alicia observó que la cifra de la cuenta que debía pagar había sido alterada; al indagar la razón, la encargada del hotel le respondió lo siguiente:

-- Ustedes (dijo a Alicia para contestar su reclamación) vienen a Ciudad Real a encarecer la vida. Cuando los indios se alzan ya no quieren trabajar de balde en las fincas, ya no quieren vender su mercancía al precio

de antes. Los que padecemos somos nosotros. Es justo que ustedes paguen también por el perjuicio que nos causan (110).

En este pasaje se hace patente la necesidad que tienen los blancos de mantener al indio como elemento fundamental de su economía, como la base de su sustento. Sin la explotación sistemática del indio, la sociedad chiapaneca se hundiría en la miseria, se volvería nada:

-- Para esas gentes no hay peor daño que alguien trate a los indios como personas; siempre los han considerado como animales de carga. O cuando llegan a un exceso de humanitarismo, como esclavos.

-- ¿Y no hay modo de convencerles de que no tienen razón?

-- Yo quise hacerlo, al principio. Fue inútil. Porque aquí no se trata de razones sino de intereses: el finquero que se niega a pagar un jornal a sus peones, el farmacéutico que quiere seguir vendiendo aceite guapo y pezuña de la gran bestia. . . . ¿Cómo se puede discutir? . . . (111)

La situación desventajosa en la que se encuentran los indios no es gratuita. Hay un motivo, un por qué para justificarla. Los blancos entienden que la sumisión de los indios es imprescindible para la sustentación del "status quo" dentro de su sociedad. Cualquier intento de cambio sólo iría en su perjuicio, de ahí la preocupación

por todo intento de mejora y el rechazo de las transformaciones que se pretendían llevar a cabo.

Por su parte, los indios no se habían rebelado ante las injusticias, pero tampoco habían intentado acercarse a los blancos para propiciar algún tipo de diálogo o entendimiento. Más bien es todo lo contrario, los sienten ajenos, distantes y, según la circunstancia, los miran como a dioses o demonios:

-- Por lo menos hable usted con ellos. Se regresarían más conformes si usted les dijera una palabra.

-- Una palabra que esos indios no entienden; una palabra que me desprestigiaría a mí y de paso a la Misión, porque sería falsa. Si me callo le parezco injusto a usted, lo que a fin de cuentas me viene muy guango. Si hablo pierdo la confianza de ellos. Y la necesito. Usted no los conoce. A pesar de sus modos humildes no vienen aquí a pedir un favor. Vienen a exigir milagros. No nos consideran hombres, iguales que ellos. Quieren adornarnos como a dioses. O destruirnos como a demonios (121).

Más adelante, el doctor justifica su actitud de no socorrer al recién nacido hambriento. Según él, los indios sólo saben pedir, exigir en nombre de su pobreza pero no aprecian lo recibido porque no les cuesta; únicamente lo que se paga con dinero o trabajo tiene valor para ellos:

-- Los ricos nos explotan, abusan de nosotros. Correcto. Pero nos dejan la posibilidad, o mejor dicho, nos obligan a defendernos. En cambio, los pobres piden, piden sin descanso. Quieren pan, dinero, atención, sacrificios. Se nos paran enfrente con su miseria y nos convierten en culpables a nosotros. . . . (122)

Hoy es Kuleg el que nos ve la cara iporque tiene dinero, yo lo sé positivamente! Mañana será otro. Y cuando terminemos de repartir las medicinas ¿qué? No tendremos ni un centavo para comprar otras nuevas. Pero además nos habremos quedado sin un cliente. Porque lo que se recibe sin pagar no se estima. ¡El brujo puede más que nosotros puesto que cuesta más! (132)

De nuevo Castellanos plantea en este relato la paradoja de la víctima vuelta victimario al pretender abusar del que tiene más, haciéndole sentirse responsable de su miseria y por consiguiente obligado a dar, no como favor sino como deber moral. En este caso, la explotación se convierte en un arma de doble filo que el explotado empuña hábilmente en contra de aquél que se encuentra en una situación más privilegiada que la suya. Este es elevado precio que se tiene que pagar por pertenecer al sector opresor. Por ello es que, a modo de defensa, el blanco se ve en ocasiones como ésta en la necesidad de llevar su papel de amo hasta el punto cumbre de la deshumanización; como apunta Alfonso González, "el instinto humano de dar de comer al hambriento, de ayudar a un indefenso

recién nacido, desaparece ante el avasallador código amo/siervo."² La vida de este doctor está además marcada por la marginación y la soledad pues, a pesar de su proximidad con los indígenas, dada su condición de blanco, los indios desconfían de él. Este concepto se asemeja al de Guillermo Bonfil:

... en el caso de la población indígena, ésta se halla ligada a nuestra sociedad en la misma forma que el esclavo al amo, y el uno no se comprende sin el otro -- más aún: no existe como tal sin el otro. El conocimiento de las comunidades indígenas revela realmente nuestra propia sociedad... Nos revela como el amo, no como "el otro" nada más. Hallamos nuestra cultura enajenada por su relación dominante frente al indio...³

"El don rechazado" es otro claro y revelador ejemplo de la difícil y contradictoria relación indio-blanco. Desde las primeras líneas del cuento se pone de manifiesto la postura falsa que suele adoptar el indio frente al blanco para ganarse su compasión y sacar provecho de él: "La muchachita me escuchaba gimoteando y restregándose hipócritamente los ojos, donde no había ni rastro de una lágrima..." (138-39)

Los indios están tan habituados a llevar una vida de constante explotación y miseria que no pueden comprender y menos aún aceptar que alguien los trate como a personas. Rechazan radicalmente cualquier tipo de ayuda generosa y desinteresada porque no conciben

que algo bueno pueda venir de la mano de un blanco. Su actitud se vuelve totalmente hermética e ilógica:

-- Dice que si le quiere usted comprar a su hija, para que sea su querida, va a pedir un garrafón de trago y dos almudes de maíz. Que en menos no se la da.

Tal vez hubiera sido más práctico aceptar aquellas condiciones, que a Manuela le parecían normales e inocentes porque eran la costumbre de su raza. Pero yo me empeñé en demostrarle, por mí y por la Misión, que nuestros propósitos no eran, como los de cualquier ladino de Ciudad Real, ni envilecerlas ni explotarlas, sino que queríamos dar a su hija una oportunidad para educarse y mejorar su vida. Inútil. Manuela no salía de su cantinela del trago y del maíz, a los que ahora había añadido también, al ver mi insistencia, un almud de frijol (143).

Para el indígena el valor de la vida humana había descendido a un nivel inferior al de los animales. Sólo piensan en el momento presente; en sus miserables vidas el tiempo no existe, no hay futuro. Lo único que cuenta es la satisfacción inmediata de las necesidades más elementales. Tampoco permiten que se les saque de esa situación sino todo lo contrario, insisten en permanecer así:

Pero cuando se trató de escoger al padrino Manuela no nos permitió continuar; ella había pensado en eso desde el principio y no valía la pena discutir.

-- ¿Quién?, preguntó la intérprete.

Yo me aparté unos pasos para permitir a la enfermera que hablara con libertad.

-- Doña Prájeda --respondió la india en su media lengua.

No pude contenerme y, asido a los barrotes de la cama, la sacudía con un paroxismo de furor.

-- ¿Doña Prájeda? --Repetía yo con incredulidad.

¿La que te mandó a la caballeriza para que tu hijo naciera entre la inmundicia? ¿La que te echó a la calle cuando más necesidad tenías de su apoyo y su consuelo? ¿La que no se ha parado una sola vez en la Misión para preguntar si viviste o moriste?

-- Doña Prájeda es mi patrona --respondió Manuela con seriedad--. No hemos deshecho el trato. Yo no he salido todavía de su poder. . . . (144-45)

Unos días después Manuela, ya completamente restablecida, dejó la Misión junto con sus hijos. Volvió a trabajar con doña Prájeda, naturalmente.

A veces me la he encontrado en la calle y me esconde los ojos. Pero no como si tuviera vergüenza o remordimientos. Sino como si temiera recibir algún daño (145).

Al final del relato, el antropólogo Romero, atónito ante lo sucedido, le pregunta al lector en qué había fallado, ya que para él resultaba incomprensible la pasiva actitud de resignación que

mostraban los indígenas ante el abuso: "... Lo que quiero que usted me diga es ¿si yo, como profesionista, como hombre, incurrí en alguna falta? Debe haber algo. Algo que yo no les supe dar" (146).

El último relato de Ciudad Real, "Arthur Smith salva su alma," como ya apuntamos, es el más complejo por sus fuertes implicaciones políticas. En este cuento se establece un paralelo entre la actitud del blanco mexicano y la del blanco norteamericano hacia el indio. La incomunicación y el distanciamiento entre ambas culturas son los mismos, sólo que los resultados son aún peores pues a través de su relación con los norteamericanos del campamento, los indios se hallan más alejados, no sólo de los blancos mexicanos sino también de los indios que vivían fuera del control de los misioneros extranjeros. A los indios que se habían adherido a la religión protestante, los indios católicos los llamaban despectivamente "cristos" y los incitaban constantemente a abandonar su nueva religión por medio de insultos y humillaciones. Prevalecía una perenne hostilidad y terribles actos de venganza se cometían entre ambos grupos indígenas:

Y los mismos cristos que habían arrojado al apóstata del templo, como a una oveja sarnosa, fueron los que de noche, sigilosos, implacables, prendieron fuego al paraje católico de Bumiljá.

Las represalias fueron inmediatas. Asesinatos de cristos en las encrucijadas, saqueos de jacales, incendios de siembras (184).

Sin embargo, no era éste el único problema. Tampoco se justificaba ni estaba clara la verdadera función de la Organización extranjera con respecto a los indios. Por eso, la Misión de Ayuda a los Indios no veía con buenos ojos su permanencia en suelo mexicano al considerar la futilidad de sus servicios en pro de los indígenas:

... la Misión objetaba algunos de los puntos teóricos que servían de base al trabajo de la Organización.

En primer lugar no se preocupaban por castellanizar a los indios. Cuando uno de ellos salía del monolingüismo era para expresarse en una lengua extranjera a la cultura nacional: el inglés. Por otra parte no se le concedía ningún cuidado a la formación cívica. La Organización no pronunciaba jamás ante los indios el nombre de México y si lo hacía no era para explicar que ellos, los indios, eran ciudadanos del país llamado así y que por lo tanto podían reclamar a su Gobierno los derechos que les correspondían, pero también debían cumplir con las obligaciones que les eran exigibles.

En cuanto al aspecto educativo, la manera de encararlo que tenía la Organización era, no sólo contraria sino contradictoria de la oficial, que se sustentaba en el artículo 3ro. de la Constitución Mexicana. La Organización atribuía el origen del mundo y explicaba sus fenómenos a causas religiosas y probaba sus asertos con libros que consideraba directamente dictados por Dios.

El artículo 3ro. pugnaba por la enseñanza laica, sostenía que la razón del hombre era la única apta para guiarlo en el laberinto de hechos que tenía ante sí, la única capaz de establecer leyes de causa y efecto (desestimando, como es natural, los milagros) y de encontrar las normas de conducta que enaltecieran y vigorizaran la dignidad humana.

Tales discrepancias dieron origen a un voluminoso intercambio epistolar. . . (169)

Por otro lado, el Pastor Williams, líder de la Organización, a pesar de sus diferencias de carácter teológico con el Obispo de Ciudad Real, termina por aliarse a él en el interés común de mantener a los indios subyugados. Justifican y apoyan las riñas y matanzas entre los indígenas como una manera de mantenerlos ocupados para que no piensen en rebelarse contra los blancos:

. . . Pues bien, cuando los indios se lanzan unos contra otros, encuentran una válvula de escape para ese odio irracional, ciego, demoniaco, que les envenena el alma y que, de no hallar esa salida, estallaría en una sublevación contra los blancos.

-- De modo, Pastor Williams, que este viaje a Ciudad Real le ha servido para descubrir que entre la Cortesana de Roma y los Hermanos de Cristo existe una solidaridad de raza.

Otra vez Arthur Smith. ¿Es que no podía callarse?

--Y no sólo de raza. Recuerde usted nuestro origen común, nuestras tradiciones compartidas. Cualquier discrepancia teológica, cualquier distanciamiento histórico resulta fútil cuando los cristianos todos tienen frente a sí un mismo enemigo (189).

El enemigo común, de acuerdo al Pastor Williams era el comunismo, contra el cual cualquier acción, por arbitraria que pareciera, era justificable. Arthur Smith, hombre noble y sin malicia, no podía comprender semejante actitud ante la realidad palpable:

-- ¿Y quiere usted decirme dónde están los comunistas aquí? Yo no he visto, en toda la zona tzeltzal que he recorrido, más que miseria, ignorancia, superstición, mugre, fanatismo. ¿Es así como se manifiestan o como se ocultan los comunistas? (189)

Lo absurdo de la situación indica hasta qué punto de exageración son capaces de llegar los que persisten en defender sus intereses y justificar su dominio sobre los indios, recurriendo incluso a novedosos y extraños argumentos ideológicos.

El resultado final es que, ya sea bajo el control de uno u otro grupo opresor, la situación de los indios siempre va a seguir igual. Los blancos continuarán buscando la manera de explotarlos en beneficio propio y ellos, los indios, continuarán a su vez aceptando pasivamente su infortunio y esperando, sólo después de la muerte, encontrarán la paz que les es negada en la tierra, como declara el

asistente de Arthur Smith: "--Mi hijo mayor está en el cielo. Allá no hay hambre, no hay frío, no hay palo. Allá está contento" (173).

IV. ANALISIS CRITICO DE CIUDAD REAL.

Al igual que Balún-Canán, aunque con más profundidad y diversidad temática, el conjunto de cuentos que componen Ciudad Real refleja el enorme abismo que separa a blancos e indios en todos y cada uno de los aspectos que conforman sus conflictivas relaciones.

Lo mismo que en Balún-Canán, en Ciudad Real prevalece el punto de vista de los blancos, no por ser necesariamente el favorecido por la autora sino porque, debido a sus propias experiencias, es el que ella conoce más de cerca. Castellanos expone y acepta la explotación y miseria a la que han sido sometidos los indios durante siglos, pero a la vez se pregunta por qué estos han permanecido pasivamente en esta situación y, lo que es peor aún, por qué todavía en su mayoría insisten en no salir de ella.

Martha Robles, acierta al señalar el modo tan eficaz con que Ciudad Real plasma literariamente las vivencias de la autora:

... Como es frecuente en los narradores, sus mejores páginas se desprenden de su autobiografía: sólo cuanto se ha vivido y padecido puede recrearse con intensidad. Ciudad Real son cuentos escritos con la memoria prendida a la indignación; relatos arrancados a las calles sin tiempo, al sufrimiento de siglos y a la impotencia de

quien convive con la agonía vejatoria. . . Ella creció en ese ambiente de encomendados, de perseguidos, que posteriormente profundiza como adulta, desarrollando el doble sentimiento de distancia y pertenencia, de dependencia y desafío entre indios y blancos. . . 4

En efecto, los relatos de Ciudad Real ponen de relieve las contradicciones que emanan de la compleja relación indio-blanco ya que, a pesar de su indiscutible posición de desventaja, no son siempre los indios las víctimas y los blancos los verdugos. Como seres humanos, tanto indios como blancos pueden engañar, mentir, manipular, traicionar y en definitiva encerrarse cada cual en un mundo propio e impenetrable. En más de una ocasión, los cuentos de Ciudad Real demuestran que los blancos pueden ser dignos de compasión y capaces además de sentirla mientras que por su lado, los indios también pueden ser crueles, injustos y aun ingratos con los que quieren tenderles una mano y sacarlos de la pobreza y la ignorancia. Joseph Sommers también advierte esta dualidad:

En su totalidad, Ciudad Real ofrece una vista penetrante y multifacética del San Cristóbal hermético, comunicada a menudo por el recurso de la "torsión de la suerte". Esta técnica, haciendo hincapié en paradojas humanas, facilita el análisis incisivo de las múltiples caras de una corrupción ligada fatalmente a la población indígena. . . 5

La ausencia total de comunicación que prevalece entre indios y blancos aparece como una barrera infranqueable. Gran parte de lo que se relata a manera de ficción en Ciudad Real refleja lo que la propia autora vivió y pudo palpar por sí misma durante el tiempo que colaboró con el Instituto Nacional Indigenista en Chiapas. En la entrevista que le hiciera María Luisa Cresta de Leguizamón, Castellanos expresó lo siguiente al respecto:

. . . Yo recuerdo algunas experiencias, en este . . . Instituto, de personas que se iban de aquí, de México, a trabajar allá, a trabajar entre los indios, en un plan así, muy generoso, de darlo todo, de procurar cambiar la situación, de mejorarla, pero al llegar allá se encontraban con que ellos no podían tener ningún contacto con los indios, empezando por el idioma, que era una barrera entre los dos. Después, que los indios eran sucios, que los indios comían un tipo de comida que a ellos les repugnaba, que creían en una serie de cosas en las cuales ellos no creían, y además procuraban desarraigar esas creencias. Entonces, ¿quiénes eran los iguales de esa gente misionera que iba? Los iguales eran los que explotaban a los indios; acababan estableciéndose alianzas y amistades entre los explotadores de los indios y los redentores de los indios. . . ⁶

En esta cita, Castellanos hacía hincapié en las diferencias culturales como base de un distanciamiento tan profundo que

resultaba prácticamente imposible de remediar. Aun los que intentaban de buena fe alcanzar un acercamiento, terminaban por convencerse de la futilidad de su esfuerzo. Esta visión pesimista de la problemática indigenista se proyecta en cuentos como "La rueda del hambriento" y "El don rechazado." Particularmente en "El don rechazado," el cual curiosamente es el único de los relatos narrado en primera persona, es donde por la subjetividad del punto de vista, mejor se reflejan las observaciones hechas por Castellanos en su entrevista con Cresta de Leguizamón.

En los últimos cinco cuentos de Ciudad Real, a partir de "El advenimiento del águila," se nota una progresiva postura crítica hacia la Revolución Mexicana por la corrupción de sus ideales. Al igual que en Balún-Canán pero ahora más incisivamente, Castellanos retoma en Ciudad Real el papel de protagonista-antagonista de la ideología dominante en su sociedad. Al participar personalmente en la gestión reformista que llevaba a cabo el Instituto Nacional Indigenista, Castellanos estaba sin duda adoptando un papel protagónico en el proceso revolucionario mexicano. Al asumir, por otra parte, una postura fuertemente crítica ante el mismo hecho, estaba a la vez adoptando un papel crítico-antagónico. Esta actitud ambivalente, proyectada literariamente en su obra indigenista, inevitablemente produce las contradicciones que emanan de se compleja narrativa.

En "El advenimiento del águila," por ejemplo, el protagonista Héctor Villafuerte se escuda en su puesto de servicio público para explotar a los indios en beneficio propio. Aun después de hacerse

rico, Villafuerte opta por mantener su cargo en el Gobierno porque éste "le daba prestigio, influencia, autoridad" (87). Este cuento alude a la corrupción que existía entre los funcionarios del Gobierno la cual, irónicamente, alcanzaba incluso a aquéllos a los que el mismo Gobierno pretendía amparar.

· Por otra parte, en "Cuarta vigilia" las leyes revolucionarias de expropiación eran las que habían dejado a la niña Nides en la miseria y al borde de la locura, sujeta a subsistir de la generosidad y la compasión de los demás a quienes les daba "remordimiento que una nieta de doña Siomara Durán fuera a acabarse en el Hospital Civil, como cualquier limosnera" (99).

"La rueda del hambriento" es uno de los cuentos en los que con mayor fuerza se destaca la actitud crítica de Castellanos frente a la Revolución en lo que respecta al indio. Hay más de un pasaje en este relato que alude directamente a la futilidad del proyecto que realiza en las selvas de Chiapas la Misión de Ayuda a los Indios (entiéndase, por supuesto, el Instituto Nacional Indigenista):

... No nos enviaron aquí para que hiciéramos milagros: la multiplicación de las medicinas, la luz en el cerebro de los ignorantes. Nos enviaron para que aguantáramos el frío, la soledad y el desamparo. Para que compartiéramos la miseria de los indios, o para que la presenciáramos, ya que no podemos remediarla. Basta con que hagamos esto, a consciencia, para desquitar el

suelo que nos pagan. ¡Y por Dios, yo le juro que no nos pagan bastante! (127)

Al igual que en Balún-Canán, Castellanos volvió a hacer hincapié en "La rueda del hambriento" en el hecho de que la base del mal estaba en la falta de educación de los indios. No importaba todo lo que tratara de hacer el Gobierno por mejorar las condiciones de vida del indígena, mientras éste permaneciera sumido en la ignorancia, no iba a asimilar y ni siquiera a apreciar nada de lo que se hiciera por él:

--Yo se lo he dicho muchas veces al director de la Misión: no basta poner paños calientes sobre una llaga. Hay que arrancar el mal de raíz. ¿Se acuerda, de lo que usted y yo comentábamos la otra noche? Hay que saber cuál es el verdadero problema. Y yo ya me he dado cuenta, por fin. El verdadero problema es educar a los indios. Hay que enseñarles que el médico y la clínica son una necesidad. Ellos ya saben que las necesidades cuestan; si se lo regalamos todo, no aprecian lo que reciben. Son muy llevados por mal. Yo los conozco, vaya si no. He vivido años entre ellos. Solo, como un perro. Sin con quién hablar. Y con miedo. Miedo de la venganza de los brujos, de los despechados porque su enfermo no se salvó. ¿Cómo quieren que se salve? Lo traen cuando ya está desahuciado. No hay gratitud. El mérito siempre lo tiene otro: el santo, el brujo. Pero son cobardes, no saben matar más que a traición. No dan la cara nunca, no

lo ven a uno a los ojos. . . . Porque yo he descubierto algo, algo muy importante. La buena voluntad no basta; lo esencial es la educación. Estos indios no entienden nada y alguien tiene que empezar a enseñarles. . . . (133-34)

Precisamente los sucesos que más tarde se relatan en "El don rechazado" son una confirmación de lo expuesto en "La rueda del hambriento." Luego de sus fallidos intentos por socorrer a la indígena, al antropólogo Romero sólo le queda esperar que algún día la situación llegue a cambiar: ". . . y sé que si trabajamos duro, los de la Misión y todos los demás, algún día las cosas serán diferentes" (145-46).

Por último, en "Arthur Smith salva su alma," hay una abierta y dura crítica a la postura adoptada por el Gobierno en cuanto a la ineficacia de la labor que pretendían llevar a cabo instituciones religiosas norteamericanas en supuesto favor de los indios. En el relato, la Misión de Ayuda a los Indios, que estaba en contra de los métodos empleados por la Organización norteamericana, presentó una queja ante el Gobierno el cual dio oídos sordos al problema:

. . . La Misión elevó su protesta ante el Gobierno del Estado y no obtuvo más que el clásico lavatorio de manos de Pilatos y la promesa de remitir el asunto a la instancia superior del Gobierno de la República. De allí recibió la Misión un oficio en el que se invocaba la libertad de cultos "una de las conquistas más caras de nuestras Revoluciones" y se asentaba que la Organización

cumplía con todos los requisitos establecidos y tenía todos sus documentos en regla para operar en la zona, como estaba haciéndolo. Terminaba el oficio con un llamado a la concordia y la cooperación. ¿Por qué dos organismos que perseguían metas comunes --aunque con métodos diferentes-- tenían que rivalizar entre sí y obstaculizarse? El problema indígena era tan vasto y tan complejo que no podría solucionarse más que con la participación de todos: instituciones oficiales y particulares, sin tener en cuenta su nacionalidad ni su ideología.

La Misión tuvo que resignarse y poner al mal tiempo buena cara. . . (169-70)

V. CONCLUSIONES GENERALES.

El efecto global producido por la lectura de Ciudad Real es el de un pesimismo aún mayor que el proyectado en Balún-Canán. Castellanos aquí no se limita a elaborar en base a sus experiencias personales (aunque es obvio que también las utiliza), anteriormente, sino que se adentra mucho más en los diversos aspectos que conforman las relaciones entre indios y blancos; éstas han sido marcadas fundamentalmente por una total y absoluta carencia de comunicación y comprensión por ambas partes. Como bien indica Alfonso González, en Ciudad Real "... el patrón de dominio poderoso/débil incomunica a los personajes y destruye instintos

humanos tan básicos como la caridad al menesteroso y el amor paternal y fraternal."⁷

El indígena que vemos en Ciudad Real sigue siendo indiscutiblemente víctima de la ignorancia y de la explotación del blanco; sin embargo, no deja de aparecer muchas veces culpable de terquedad, ingratitud y apatía. Por otra parte, a los blancos no se los ve siempre como seres omnipotentes y avasalladores sino que por el contrario, en más de una ocasión resultan figuras patéticas y dignas de piedad. De nuevo Alfonso González brinda uno de los mejores juicios críticos que, a mi entender, definen el complejo comportamiento de los personajes de Ciudad Real:

Los personajes de Rosario Castellanos no caben dentro de la ecuación simplista débil/bueno y poderoso/malo. Estos son seres humanos con carencias, virtudes y necesidades y que frecuentemente tiranizan a otro más débil en su familia o grupo social, que a su vez hace lo mismo con alguien más feble creando así un círculo vicioso. Es como si el personaje endeble se impregnara del comportamiento del más fuerte al punto de actuar igual con alguien más débil.⁸

En efecto, el comportamiento de indios y blancos por igual no es más que la manifestación de valores y mitos arcaicos que, aunque de manera decadente, aún prevalecen en territorio mexicano, a pesar de los esfuerzos de la ideología dominante de la Revolución por destruirlos. La patética imagen que proyecta esta situación la

resume Castellanos desde el comienzo del primer cuento de Ciudad Real, "La muerte del tigre," con las siguientes palabras: "... Ciudad Real no era ya más que un presuntuoso y vacío cascarón, un espantajo eficaz tan sólo para el alma de los indios, tercamente apegada al terror" (19).

En el próximo capítulo se analizará Oficio de tinieblas, novela que cierra el ciclo que Rosario Castellanos dedicara en su narrativa al tema indigenista, y en la que dicho tema alcanza su mayor complejidad.

Notas

¹ Rosario Castellanos, Ciudad Real (México: Universidad Veracruzana, 1973) 15. Todas las citas que aparecen en paréntesis corresponden a esta edición.

² Alfonso González, "La sociedad y los patrones del dominio en la cuentística de Rosario Castellanos," Homenaje a Rosario Castellanos eds. Maureen Ahern y Mary S. Vázquez (Valencia: Ediciones Albatrós Hispanófila, 1980) 108.

³ Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica," De eso que llaman antropología mexicana eds. Arturo Warman et. al. (México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970) 61.

⁴ Martha Robles, "Tres mujeres en la literatura mexicana: Rosario Castellanos, Elena Garro, Inés Arredondo," Cuadernos Americanos 1983 246 (1) 228.

⁵ Sommers, "El ciclo de Chiapas" 257.

⁶ Cresta de Leguizamón 12.

⁷ González, "La sociedad y los patrones del dominio" 113.

⁸ González, "La sociedad y los patrones del dominio" 107-08.

CAPITULO V

OFICIO DE TINIEBLAS

"Desnudos, mal cubiertos de harapos o con taparrabos de piel a medio curtir, han abolido el tiempo que los separaba de las edades pretéritas. No existe antes ni hoy. Es siempre. Siempre la derrota y la persecución. . ."

(Oficio de tinieblas)

I. INTRODUCCION.

Oficio de tinieblas (1962) es la tercera y última obra narrativa del ciclo indigenista de Rosario Castellanos. Es también la más compleja, acabada y extensa de las tres. En esta novela, la autora desarrolla de un modo más amplio y abarcador la naturaleza de las relaciones entre indios y blancos, penetrando minuciosamente en los mecanismos de estos dos mundos cerrados que se relacionan en la superficie y entran finalmente en conflicto.

El tema alrededor del cual gira la narración es la degradación de dos culturas antagonistas: la de los blancos, sostenida por prejuicios de casta a través del apoyo de fuerzas institucionales, y la de los indios, que intenta conseguir su liberación a través de un sacrificio idolátrico.

El propósito principal que perseguía Castellanos en Oficio de tinieblas era explorar y analizar todas las facetas del espectro socio-cultural de Chiapas, haciendo hincapié en la interdependencia que existía en las relaciones sociales de blancos e indios; al mismo tiempo, desea mostrar el estado de deterioro de ambas culturas

después de siglos de mantenerse las dos estancadas en la ignorancia, los prejuicios y las supersticiones. De hecho, el ambiguo título de la obra sugiere, entre otras cosas, el estado de enajenación física, intelectual y espiritual en que se hallan los personajes que habitan el ambiente cerrado y provinciano de la novela.

Oficio de tinieblas está basada en hechos históricos que la autora revivió, situando la trama en la época cardenista y cambiando o añadiendo algunos detalles para dotarle al relato mayor interés literario y verosimilitud. En efecto, ubicada en los años treinta durante los decisivos cambios provocados por la Reforma Agraria en México, la obra se apropia de los acontecimientos reales de la rebelión de los indios chamulas en San Cristóbal de las Casas en 1867, transformándolos e incorporándolos al mundo de la ficción. Castellanos, en la citada entrevista con Emmanuel Carballo, relató ampliamente acerca del suceso que la inspiró a redactar Oficio de tinieblas y cómo la historia dejó de serlo para convertirse en novela:

Este hecho [el levantamiento de los indios chamulas] culminó con la crucifixión de uno de estos indios, al que los amotinados proclamaron como el Cristo indígena. Por un momento, y por ese hecho, los chamulas se sintieron iguales a los blancos. Acerca de esta sublevación casi no existen documentos. Los testimonios que pude recoger se resienten, como es lógico, de partidismo más o menos ingenuo. Intenté penetrar en las circunstancias, entender los móviles y captar la psicología de los personajes que intervinieron en estos acontecimientos. A medida que

avanzaba me di cuenta que la lógica histórica es absolutamente distinta de la lógica literaria. Por más que quise, no pude ser fiel a la Historia. Abandoné poco a poco el suceso real. Lo trasladé de tiempo, a un tiempo que conocía mejor, la época de Cárdenas, momento en el que, según todas las apariencias, va a efectuarse la reforma agraria en Chiapas. Este hecho produce malestar entre los que poseen la tierra y los que aspiran a poseerla --entre los blancos y los indios. El malestar culmina con la sublevación indígena y el aplastamiento brutal del motín por parte de los blancos. Según la historia, el levantamiento amenazó la seguridad de San Cristóbal. Los chamulas estuvieron a punto de invadir la ciudad; se retiraron, estando frente a ella, porque les aterrorizó el prestigio secular de los blancos, no tanto la fuerza ya que en ese momento estaban desarmados. De acuerdo con la manera de vivir y concebir el mundo, a los chamulas les era imposible conquistar la ciudad enemiga. Me explico. Entre ellos la memoria trabaja en forma diferente: es mucho menos constante y mucho más caprichosa. De ese modo, pierden el sentido del propósito que persiguen. Se lanzan contra pequeños poblados, contra ranchos sin dueño y, en unos y en otros, desahogan la violencia. Conforme se produce el desahogo, la violencia deja de ser necesaria, aunque no haya producido los efectos que se proponía. En ese momento, Oficio de

tinieblas se convierte en novela y se aparta definitivamente de la historia.¹

II. TRAMA, ESTRUCTURA, PERSONAJES Y LENGUAJE DE OFICIO DE TINIEBLAS.

A. Trama. La anécdota de Oficio de tinieblas gira en torno a la llegada de un funcionario gubernamental, el ingeniero Fernando Ulloa, a San Cristóbal de las Casas. Este llega con el propósito de repartir entre los indios sus antiguas tierras, ahora ocupadas por finqueros blancos. Las gestiones de Ulloa, aunque honradas, son malinterpretadas por la recelosa ignorancia de los indios y desvirtuadas por la codicia de los terratenientes blancos. Del inevitable roce entre ambos grupos, surgen la violencia, la muerte y la crueldad, ejercidas por ambas partes del conflicto. El punto culminante de la acción, se produce con la crucifixión de un niño indígena cuya sangre redentora, pensaban los indios, los igualaría a los blancos y les daría valor para enfrentarlos. Al final, luego de que los indios llevaran a cabo una batalla inútil y sin dirección, se restablece la injusticia consuetudinaria y prevalece el orden establecido desde los primeros días de la Colonia: los blancos arriba, al mando, vencedores y los indios abajo, sometidos, vencidos.

La trama de Oficio de tinieblas también incluye un gran número de episodios marginales que le añaden variedad e interés: las relaciones entre Julia, la mujer de Ulloa, y Leonardo Cifuentes, rico hacendado y líder de los finqueros; el largamente rumiado rencor de Idolina, la hijastra tullida de Cifuentes que, postrada y

reclusa en su habitación, aguarda vengarse de su madre Isabel y su padrastro, el cual había matado a su padre para casarse con su madre; la triste culminación de las ambiciones de Manuel Mandujano, empecinado sacerdote que en su fallido intento por destruir las prácticas idólatras de los indios, muere a manos de éstos; la incipiente rebeldía de Pedro González Winiktón, líder del alzamiento indígena que, desde un principio, estaba condenado al fracaso por su falta de orientación y objetivo; y finalmente, el ensimismamiento de Catalina Díaz Puiljá, esposa de Winiktón, mujer frustrada a causa de su esterilidad y del consiguiente desamor de su marido, sentimiento que la induce a convertirse en *illo*, una especie de curandera mágica o hechicera, por lo que será temida y respetada primero pero luego despreciada y rechazada por su tribu.

Toda esta diversidad de planos superpuestos, personajes y escenarios le dan al lector una visión panorámica del conflictivo choque de ambas razas y culturas.

B. Estructura. La acción y los personajes de Oficio de tinieblas se entrelazan y avanzan simultáneamente en una estructura que presenta cierta complejidad en los cuarenta capítulos de que está compuesta la novela. Al preguntarle Carballo a Castellanos en qué forma estaba construida la obra, ésta respondió:

--Se ajusta de principio a fin a los moldes tradicionales. De acuerdo con el tema, respeté la ordenación cronológica de los sucesos. La historia es, de por sí, complicada y confusa para agregarle dificultades

arquitectónicas y estilísticas. Por el contrario, la construcción arroja claridad sobre los hechos. . .²

La acción se divide entre dos escenarios, el poblado indio de San Juan Chamula y la ciudad de San Cristóbal de las Casas, así como entre dos grupos de personajes, los tzotziles (indios) y los ladinos (blancos), los cuales originan secuencias argumentales paralelas y separadas, aunque la estructura causal de los hechos hace que estos se entremezclen, haciendo que las relaciones entre indios y blancos, a pesar de ser antagónicas, resulten sin embargo interdependientes.

Los acontecimientos están narrados desde un punto de vista omnisciente, equidistante de los personajes indios y blancos, técnica que le permitió a la autora penetrar libremente en los pensamientos y actitudes de ambas partes del conflicto. La perspectiva de la novela se encuentra muy bien balanceada, ya que la mitad de los capítulos está narrada desde el punto de vista indio mientras que la otra mitad se centra en los blancos.

Joseph Sommers observa que en Oficio de tinieblas existe un nivel más profundo de complejidad estructural que reside en la oposición que se plantea en la obra entre mito e historia:

En efecto, hay dos planos temporales en tensión a lo largo de la novela. En contraposición al marco histórico (el cual a la vez incluye momentos anteriores de la historia), está la visión que de su experiencia tienen los tzotziles --una visión que posee la cualidad ahistórica de la leyenda eterna. Los párrafos iniciales sitúan la escena

en San Juan Chamula, centro político y religioso tzotzil, a la manera de un mito cristianizado que se relata en el tono y las imágenes del Popol Vuh. Completando el marco de mito y fantasía, el capítulo final, en donde se nos narran las consecuencias del fracaso de la rebelión india, conlleva una síntesis de esa experiencia a través de las palabras de un personaje indio. En lugar de bosquejar una crónica de la derrota en términos de batallas ganadas o perdidas, o de tierra distribuida o recuperada, procede a inventar un nuevo mito. . .³

C. Personajes. La capacidad de la mentalidad tzotzil de suprimir el tiempo y convertir la realidad en mito o leyenda, es una muestra de que los diversos problemas que se presentan en Oficio de tinieblas se abordan a través de las experiencias de los personajes que aparecen en todo momento con personalidades genuinas e identidades y rasgos individuales. Cada personaje, sin embargo, posee un perfil psicológico que, aunque bien definido, opera de acuerdo a su papel social. Sommers explica:

Rosario Castellanos sees individuals as important in themselves, not merely as the product of economical and political forces. Her emphasis on the inner worlds of both Indian and *ladino* characters corresponds to her view of man as a complex being, a creature of both good and evil, subjected to mistreatment at the hands of fellow man, capable of escape from bitter reality into a world of myth and fantasy. But her book is far from a

"novela sicológica." Rather it succeeds in integrating the problems of individuals with both their socio-economic and their cultural environments.⁴

Respecto a la creación de los personajes en Oficio de tinieblas, Castellanos le explicó a Carballo de qué forma penetró en la psicología de los mismos:

Doy antecedentes de sus vidas para, de esa manera, ayudar a comprender su conducta. En ocasiones parecen reaccionar de un modo arbitrario si nos desentendemos de sus antecedentes. La arbitrariedad existe y subsiste porque en la situación en que se encuentran no rige la justicia sino la fuerza. El poder lo poseen primero unos y después los otros. Cuando cada uno de los bandos lo usa a la medida de sus pasiones (. . .) Como los personajes indígenas eran, de acuerdo con los datos históricos, enigmáticos, traté de conocerlos en profundidad. Me pregunté por qué actuaban de esa manera, qué circunstancias los condujeron a ser de ese modo. Así comencé a desentrañarlos y a elaborarlos. Un acto me llevaba al inmediato anterior y, por ese método, llegué a conocerlos íntegramente.⁵

La autora logró su objetivo delineando a los personajes de Oficio de tinieblas por medio de la utilización de diversas técnicas narrativas tales como la visión retrospectiva y los monólogos interiores. A través de la visión retrospectiva, el lector puede

asimilar mejor el desarrollo del personaje, mientras que por medio del monólogo interior, llega a conocer los conflictos de cada personaje a la vez que aclara los móviles de los actos que conforman la compleja trama de la novela.

La gran variedad de personajes que llenan las páginas de Oficio de tinieblas, se manifiestan más que nada como exponentes humanos del fracaso de los valores culturales de ambas razas, tesis que, en definitiva, la autora quería demostrar en esta novela.

D. Lenguaje. En Oficio de tinieblas, el lenguaje denota la intención de Castellanos de evitar los recursos estilísticos rebuscados, por lo que el mismo resulta claro, preciso y original. Los diálogos, que suelen ser cortos y rápidos, cumplen la función no sólo de presentar a los personajes directamente, sino también de definirlos en breves pinceladas que además sirven para reflejar los giros y modismos típicos de la región chiapaneca. El empleo del lenguaje contribuye también a dar autenticidad humana a los personajes al hacer sentir al lector los estados anímicos de éstos.

Por otra parte, el ritmo de la narración se torna a ratos demasiado lento y moroso, haciendo la lectura un tanto lánguida. Coincido, sin embargo, con Mario Benedetti en que éste fue un recurso intencional por parte de la autora, para infundir un efecto sombrío a los sucesos narrados. Este afamado escritor y crítico uruguayo opina al respecto:

No dudo que el proceder sea deliberado, pero lo cierto es que la novela a veces se contagia de esa turbiedad. . . Sin

embargo, no estoy demasiado seguro de que corresponda reprocharle a Rosario Castellanos esa excesiva gravedad, esa falta de brillo, ya que me parece reconocer en su actitud un previo y firme propósito de sobriedad, una funcional intención de que el estilo y la estructura novelesca tiendan a comunicar desde las palabras, desde la indigencia de los adjetivos, desde el poco brío de ciertas escenas claves, esa sordidez invasora, esa recíproca incomprensión que domina todas las situaciones.⁶

En efecto, el lenguaje para la novelista mexicana no sólo es un medio de expresión sino un fin. Desde los primeros párrafos de Oficio de tinieblas el carácter de rito y de literatura oral que comunican las reiteraciones y los pleonasmos anuncian la entrada a un mundo primitivo donde la existencia es lenta, monótona y triste.

III. ANALISIS TEMATICO DE OFICIO DE TINIEBLAS

A. Distanciamiento e incomprensión. La idea de distanciamiento se establece ya en Oficio de tinieblas desde la primera página, donde se describe en términos mítico-bíblicos la creación del poblado indígena de San Juan Chamula. La cristianización del pueblo jamás pudo ser comprendida por los indios que habitaban el lugar lo que implica que, desde sus comienzos, no había esperanza de entendimiento en la relación indio-blanco y se abría ya un abismo de incomprensión entre las dos culturas marcado por la superioridad del blanco y la sumisión del indígena:

... Pero las tribus pobladoras del valle de Chamula, [. . .] no supieron interpretar aquel prodigio. . . Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como el 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? . . . Y ellos con la cabeza y los indios con las manos, dieron principio a la construcción de un templo. . . 7

El pasaje explica la razón por la cual el indio se niega a aprender español. Si "castilla" es la lengua de una raza superior, tal vez divina, su uso, por parte de los indios, resultaría prácticamente una profanación para ellos. Por otro lado, a los blancos les fue muy útil alentar esta actitud que les hacía más fácil la subyugación de los indígenas. Aquí la autora muestra el uso del lenguaje como instrumento de dominio. Los indios, personajes sin poder, no han logrado dominar ni siquiera el lenguaje, mientras que los blancos unen a su poder un dominio hábil del mismo. De esta manera, Castellanos parecía hacer responsables tanto al indio como al blanco de perpetuar un distanciamiento y una incomprensión creados por la barrera idiomática que ambas razas erigieron desde un principio.

Sin embargo, no es el idioma el único factor que separa a los dos grupos. Aun los indios que han aprendido a hablar español no logran acercarse a los blancos, no tanto porque estos no se lo permitan, sino como consecuencia de su propia naturaleza reservada y distante. Es precisamente éste, el hermetismo característico de la idiosincracia indígena, uno de los aspectos que más se destacan en Oficio de tinieblas como elemento contribuyente a su enajenación no sólo de los blancos, sino también de su propia gente.

El hermetismo indígena se refleja en una escena en la que Fernando Ulloa, el oficial gubernamental que luchaba por devolverles sus tierras a los indios, se vuelve hacia el líder indio Pedro González Winiktón en busca de apoyo, pero fue como si se tropezara contra una pared impenetrable:

No halló más que la dureza de siempre, el secreto bien guardado por los ojos, las palabras detenidas ante el pliegue de los labios. ¿Cómo aproximarse a esta raza? Sólo se abre en la embriaguez, en el riesgo, en el cataclismo (244).

Esta manifestación del carácter hermético del indio, se repite en varios pasajes de la novela, en particular los que describen las relaciones entre los mismos personajes indios, lo que intenta mostrar que el ensimismamiento del indio es un rasgo propio de su condición, lo que hace más remota aún la posibilidad de acercamiento.

B. Incomunicación. El hermetismo del indio se puede equiparar en Oficio de tinieblas a la hipocresía del blanco, la cual contribuye a la incomunicación entre ambas razas. Los "coletos" (blancos) de esta novela se revelan como un grupo social particularmente hipócrita en su moral y actitudes. Su hipocresía les permite violar sus rígidos patrones de conducta de acuerdo a su conveniencia: "ese... comerciante íntegro, ese profesionista cabal, no vacila un instante si se le presenta la ocasión de robar a un indio" (105).

La actitud hipócrita del colete va más allá de su mera relación con los indios, ya que también la practica con los de su misma raza y condición. A través del disimulo, lo que los blancos intentan es "provocar al otro... obligarlo a salir de sus casillas, a dar la cara" (147), ya que para ellos "el otro es siempre un adversario" (147). A propósito de este tema, Octavio Paz planteaba en El laberinto de la soledad que el disimulo es un arte que comunmente practican todos los mexicanos, no importa su raza o nivel social:

... el mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonríe...⁸

Esta descripción que hace Paz del mexicano, se ajusta perfectamente a la caracterización tanto del colete como del indio de Oficio de tinieblas. El hermetismo del último no es más que una

manifestación pasiva del disimulo que ejerce el blanco. Además, tanto el hermetismo de uno como el disimulo o hipocresía del otro parecen ser murallas de defensa contra los demás; asimismo, representan la destrucción de toda posibilidad de comunicación, entre las dos razas antagónicas y hasta entre miembros de un mismo grupo social.

Otro aspecto importante que obstaculiza la comunicación entre indios y blancos en la novela es la barrera del idioma. Esto se hace patente a través de las experiencias del padre Mandujano en el poblado indígena de San Juan Chamula. Poco después de su llegada al pueblo, el sacerdote, que no habla tzotzil, se asombra sin embargo de la "extraordinaria limitación en el vocabulario [español]" (119) del sacristán indio Xaw Ramírez:

Las palabras más simples del castellano, las más usuales, tenían que ser repetidas cuatro o cinco veces, explicadas con abundantes ejemplos. Y al terminar la explicación ya nadie recordaba el tema inicial (119).

Como es de suponer, la imposibilidad de comunicación entorpece tremendamente la tarea apostólica del padre Mandujano de inculcarle la doctrina católica a Xaw. En su desesperación, el cura opta por simplificar al máximo sus explicaciones, pero se desalienta al preguntarse, con toda razón: "¿Hasta dónde se puede ser sencillo con quien no posee nuestro idioma?" (120)

En efecto, cuando Mandujano llega al pueblo, se horroriza al ver la manera en que los indios habían distorsionado el catolicismo con

sus ritos paganos. Sin embargo, el sacerdote pronto se da cuenta de que, sin una lengua en común, a los indios jamás se les podría enseñar las verdaderas prácticas del dogma:

Seguirían estando al margen de lo que constituye verdaderamente a un católico. No podía instruírseles en sus deberes espirituales, excitarlos a la confesión y a la penitencia porque entre sacerdote y pueblo se interponía la barrera del idioma. ¿Cuándo iba a conseguirse así que se suprimiese alguno de los ritos con que se mancillaba el templo? (121)

De modo que, el carácter hermético del indio y la disposición hipócrita del blanco, aunados éstos al problema de la barrera del idioma, hacen que la incomunicación existente entre las razas sea prácticamente imposible de trascender.

C. Contradicciones. De la absoluta imposibilidad de acercamiento y comunicación entre las dos razas, surgen situaciones contradictorias. Las protagonizan aquéllos que, ya sea debido a las circunstancias o por voluntad propia, han logrado convivir en medio de ambas culturas, como es el caso específico de la india Teresa Entzín López. Como nana de Idolina, la hijastra tullida del terrateniente Leonardo Cifuentes, Teresa es un ejemplo del personaje que se ve atrapado entre los dos mundos antagónicos. Al encontrarse Isabel, la madre de Isolina, incapacitada para amamantar a su hija, obligan a Teresa a hacerlo a costa de matar de

hambre a su propia hija recién nacida. Cuando más tarde Teresa consigue volver con su gente, sólo halla repudio:

Teresa quiso regresar con su marido y el hombre la recibió a palos. Según él Teresa era la culpable de la muerte de su hija. Quería castigarla. Ella tuvo miedo de que la mataran y fue a refugiarse a la casa grande [de los Cifuentes] (141).

La crueldad e intolerancia de los indios, hacen que Teresa se vea forzada a buscar refugio con los mismos que habían propiciado su desgracia. Como contraste a esta situación, la pobre india jamás podrá integrarse al mundo de los blancos, a pesar de sus esfuerzos por adaptarse y del profundo afecto que siente por Idolina.

Para Teresa, Idolina era como la hija que había perdido. Por eso, cuando Julia, la amante de Cifuentes, se hace amiga de la muchacha y ésta en seguida deja a un lado a su fiel nana, Teresa se queda muda de dolor, porque "cuando un hijo se pierde. . . no se puede hablar" (252). La nana, al verse relegada, decide irse de la casa y retornar con los suyos nuevamente. Sin embargo, se siente sola entre los indios y añora todo lo que había dejado atrás:

La miseria en la que había venido a caer la hacía recordar, con un secreto orgullo, con un velado sentimiento de superioridad, la casa de los Cifuentes. La alfombra del costurero, se decía, rememorando la blandura, la tibieza en la que tantas veces se regocijaron sus pies. Y, hecha un ovillo para calentarse, Teresa

murmuraba en castilla los nombres de las cosas por las que sentía nostalgia: las macetas del corredor, la aldaba de la puerta de la calle, las lajas donde lavaba ropa, el estrado en el que dormía (252).

A fin de cuentas, Teresa no halla otra alternativa que la de regresar a la casa de Cifuentes donde Isabel, además de recibirla furiosa, la castiga y la humilla por haber huído de allí sin decir nada. Teresa es un ser completamente desubicado que, a pesar de haber vivido dentro de ambos mundos, el del indio y el del blanco, no puede identificarse totalmente con ninguno al sentirse rechazada y marginada por los dos.

Un caso opuesto pero igualmente contradictorio es el de Fernando Ulloa. Este personaje blanco, cuya función específica dentro de la novela es la de devolverles las tierras a los indios, intenta inútilmente penetrar en el mundo indígena con el propósito de ayudarlos a hacer justicia. Sin embargo, la desconfianza de éstos hace fracasar su noble misión:

-- Winiktón es indio, ingeniero. Y son indios todos los que lo siguen. Ni él ni los demás entienden. Aunque usted les dé las razones más satisfactorias y se las explique minuciosamente. Se pierde el tiempo nada más. . . .

-- El error, aunque no valga la pena echar malhayas, es no haberse impuesto desde el principio. Con órdenes. Pero usted los quiso tratar de igual a igual.

¿Cuántas veces se había formulado Ulloa el mismo reproche? Al principio se defendía apoyado en sus ideas de que ningún hombre es superior a otro. Pero ahora, teniendo ya los resultados de su actitud a la vista, no podía menos que reconocer que su opositor acertaba y él había errado. . . (346)

Ulloa, al verse perdido por la derrota de la rebelión india, traiciona a los indios buscando apoyo en los blancos; pero éstos, luego de obtener de él toda la información que necesitaban, prácticamente lo arrojan a manos de la plebe enardecida de Ciudad Real. Considerándolo un traidor por haberse aliado a los indios, ésta se amotina y se hace "justicia por su propia mano" (355).

Por ende, se puede observar que tanto el caso de Teresa como el de Fernando, simbolizan la esencia de Oficio de tinieblas y a la vez de toda la producción indigenista de Castellanos: la complejidad de una problemática que no se limita a la descripción de la explotación de los indios por la ambiciosa crueldad de los blancos, sino que comprende una serie de importantes factores que se habían escapado a aquella visión simplista de la narrativa indigenista tradicional criticada y rechazada por Castellanos.

D. Actitud abúlica del indio. En Balún-Canán y Ciudad Real se podía claramente observar que Castellanos destacaba la apatía del indio como factor determinante de su situación. La naturaleza pasiva inherente al indígena le ha servido de acicate al blanco para llevar a cabo sus propósitos de dominio y poder. En

Oficio de tinieblas, la autora desarrolló la misma actitud que había mostrado en las dos obras anteriores. Ante las injusticias que padecían los indios a manos de los blancos, los primeros no se decidían a reclamar sus derechos. Llevaban por dentro el deseo de exigir justicia pero no hacían nada por conseguirla:

A espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se desenvainó un relámpago: la palabra justicia. ¿Quién la pronunció? Su fuego no había sollamado ninguna de las bocas impasibles. Pedro interrogaba, uno por uno, a los varones de consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes (30).

Asimismo, cuando Pedro González Winiktón intentaba animar a los suyos a hacerse justicia, apoyados por las leyes revolucionarias del presidente Cárdenas, los indios, incrédulos y desconfiados pero sobre todo apáticos, prefirieron seguir como estaban, inertes y conformes con su triste destino:

Y he aquí que, de pronto, este hombre les decía una palabra nueva que significaba grandes trastornos. Decir justicia en Chamula era matar al ladrón, arrasar la hacienda, venadear a los fiscales, resistir los abusos de los comerciantes, denunciar los manejos del enganchador, vengarse del que maltrata a los niños y viola a las mujeres. . . era velar, día y noche, sostenido

por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. Era preferible callar. . . .

No, era destino, mandato de las potencias oscuras, voluntad de dioses crueles. ¡Qué burla a sus creencias, qué mofa a su vida, a sus virtudes humildes, a la sumisión que ahora despojaban de sus méritos si Pedro hubiera dicho la verdad! (62-63)

La actitud abúlica del indio es tal que, en casos extremos, puede parecer casi inconcebible, aun accidental. Así sucede con la india Teresa que no sólo aceptó pasivamente los abusos de los Cifuentes sino que su lealtad hacia ellos la llevó a desconocer a su propia gente:

. . . la atención de Julia recayó sobre la india [Teresa]. En vano rastreaba, sobre aquel rostro inexpresivo, las huellas de un episodio tan cruel, de una generosidad tan desmedida o de una abyección tan profunda. No hallaba más que un olvido mineral, una inhumana resignación (142).

Al igual que en Balún-Canán, Castellanos recalcó en Oficio de tinieblas el hecho de que sin el ingenio y la capacidad de acción de los blancos, no se habrían llegado a civilizar unos pueblos que durante todo el tiempo que habían estado habitados solamente por indios, habían permanecido en un estado prácticamente salvaje, como le dice Leonardo Cifuentes al ingeniero Ulloa:

Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ese no hay otro (149).

Es ésta una realidad que Castellanos, desde la perspectiva crítica que asume en sus obras, no podía en modo alguno pasar por alto. La autora asimismo analiza las causas de esa inercia del indígena, tan ligada a la actitud fatalista que también lo caracteriza ya que: "Cuando el ladino se acuerda del indio es para acabarlo. Y cada uno esperaba su turno con una especie de sombrío fatalismo..." (253)

E. Religión y superstición. Como ya se ha visto en las obras anteriores, la religión y la superstición tienen un papel fundamental en la vida del indio y son a su vez la explicación de una actitud que resultaría de otra manera incomprensible a no ser por la

fuerte influencia que ambos elementos sobrenaturales ejercen sobre la mentalidad del indígena.

En Oficio de tinieblas, por ejemplo, la pasividad que muestra el indio ante la injusticia está en gran medida determinada por su carácter supersticioso y fatalista. El indio acepta su destino como un legado de los dioses contra cuya voluntad es inútil rebelarse. En este sentido la religión, o más bien la superstición, ejerce casi siempre un efecto negativo porque induce a la resignación ante la adversidad y por consiguiente a la inacción, porque no vale la pena luchar en contra de lo irremediable; lo único que procede hacer es obedecer a los dioses para poder seguir viviendo:

¿Qué puede, contra lo que los dioses han dispuesto, la voluntad humana? ¿A qué viene Pedro González Winiktón, inoportuno, con sus recomendaciones de prudencia? ¿Y esos extranjeros, Fernando Ulloa y César Santiago, cuyas intenciones son confusas, cuyo lenguaje es intraducible? ¡Que se callen todos! El pueblo de Chamula está estableciendo su alianza con las potencias oscuras, está pagando su tributo a los verdaderos señores, está rescatando su derecho a vivir un año más (302).

Sin embargo, no son sólo los dioses paganos los que influyen tan poderosamente sobre los indios. La religión católica, aunque salpicada de idolatría, también ejerce un considerable poder sobre el indígena que le hace sentirse invencible ante el enemigo blanco:

¿Dónde está la fuerza? ¿En las armas, en los cañones? No, dentro de este cuerpo, que ha bebido el agua de los manantiales sagrados. En esta cabeza donde penetran las emanaciones del pom. En estas manos que sostienen las andas de los santos, que riegan la juncia de las festividades, que ensartan las guirnaldas de flores. ¿Qué puede, contra estos hombres invulnerables, el caxlán blasfemador, descuidado de sus deberes religiosos? ¿Qué pueden sus balas de plomo contra esta carne a la que ha comunicado sus atributos lo divino? (305)

Pero no siempre la religión o la superstición inmovilizan al indio. Por el contrario, en Oficio de tinieblas la superstición y la fe en el poder divino condujeron a los indios a rebelarse al fin contra los blancos, aunque los resultados de la acción fuesen a la postre tan negativos como los de la pasividad. Precisamente la explicación al fracaso del levantamiento indígena, se encuentra en el hecho de haber sido éste provocado sólo por móviles supersticiosos y no por un ideal o una razón concreta, como comenta el ingeniero Ulloa en el siguiente pasaje:

Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre, como hoy, en la embriaguez, en la superstición. Una tribu de hombres desesperados se lanzan contra sus opresores. 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 arretrato o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer (308).

De nuevo se observa aquí una actitud crítica por parte de Castellanos respecto al indio. Históricamente, los indios han sido incapaces de derrotar a los blancos y recuperar lo que por derecho les corresponde. Esto se debe en parte a que no los ha movido un sentido de justicia sino de una venganza ciega enraizada en la idolatría. Así se refleja en la extensa arenga de Catalina Díaz Puiljá:

--Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades. Quizás alguno de nuestros antepasados pecó y por eso nos fue exigido este tributo. Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente.

Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo.

Ahora, nosotros también tenemos un Cristo. . . Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al

tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza tenemos que hacerle frente y no huir...

¿Qué podemos temer? Sobre nuestras cabezas ha caído la sangre del bautismo. Y los que son bautizados con sangre, y no con agua, está dicho que no morirán.

Salgamos, pues, al encuentro del ladino. Desafiémosle... Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contrapeso a su Cristo (324-25).

Sin embargo, una rebelión como ésta, inspirada en oscuros motivos supersticiosos, estaba condenada al fracaso, porque no tenía un propósito claro y definido más que el de la venganza alimentada en la superstición. Por ello es que "la tribu se movía como un gran animal torpe, desarticulado y acéfalo" (326) porque "no hay lucha y su triunfo no alcanza el tamaño del heroísmo. Abandonan lo que conquistan. Siguen. No importa dónde. . ." (327)

En medio de la minuciosa relación de los pormenores de la fallida sublevación indígena, hasta la autora se detuvo a preguntar: "¿Qué estaban persiguiendo? Daba lástima verlos, andrajosos, sucios, andando como locos por cualquier vereda" (329).

Pero los indios ahora creían que no sólo eran invencibles sino inmortales; tenían un Cristo propio. Sin embargo, un viejo ladino, burlón y cínico, le demostró a un grupo de indios lo equivocados que estaban de la manera más cruel e inhumana posible: matando con su rifle y delante de todos a uno de ellos. A pesar de que a muchos los

angustió el hecho de que uno de los suyos hubiera caído exánime, no se atrevían a comentar lo sucedido "pues no eran capaces ni de comprenderlo ni de interpretarlo" (330).

De manera que la religión, que en los indios deriva fácilmente hacia la superstición, no ha ejercido en modo alguno una influencia positiva en su vida sino todo lo contrario: o bien, por una parte, ha contribuido a intensificar su carácter pasivo, o bien lo ha conducido, por la otra, a una violencia sin rumbo motivada tan sólo por la sed de una venganza a la que no acompaña un propósito o fin justiciero.

F. Interdependencia. Si bien los indios demostraron en su fallida sublevación que sin el control de los blancos no eran nada, porque el lastre de la sumisión lo habían heredado "de sus padres y de sus abuelos," (341) los blancos, por su parte, temían perder a los indios: "no quieren que muera un indio como no quisieran que mermaran sus partidas de ganado. Sienten que son cosa suya. . ." (340)

Los indios existen en función de los blancos; éstos los necesitan, sumisos y derrotados, para poder seguir manteniendo el orden establecido. De ahí que al levantamiento indígena que había sido provocado por un culto idolátrico, los blancos le otorgaran un cariz político: el de sublevarse contra los ladinos de Ciudad Real bajo el pretexto de recuperar sus tierras. Al tener que defenderse contra la violencia de los indios que ponía "en peligro el orden establecido," (233) los blancos estaban en realidad protegiéndose de

perder sus tierras, justificando su acción en el hecho de que los derechos exigidos:

... si bien la ley se los acordaba los indios no los merecían. Nadie que conociera su índole, sus costumbres, sus tendencias, podía dudar que los indios precisaban una tutela. ¿Y quién iba a ejercerla mejor y más beneficiosamente para todos, que los patrones? (233-34)

En la postura adoptada por los blancos ante los acontecimientos se observa el grado de interdependencia que existe entre blancos e indios. Además, en la situación provocada por la insurrección indígena, se plantea la idea del cambio de máscaras que tanto fascinaba a Castellanos: la víctima vuelta verdugo. De repente, los blancos ya no sólo temían perder sus tierras sino convertirse en el fin de la furia desatada de los indios.

6. Problemática de los blancos. Aunque la trama de Oficio de tinieblas está basada principalmente en el conflicto entre dos razas antagónicas, en esta novela en particular, más que en sus obras anteriores, Castellanos prestó mayor atención a los conflictos entre personajes de la misma raza; sin excepción, las relaciones entre estos aparecen marcadas por el resentimiento, la desconfianza, el egoísmo o la explotación.

En efecto, una de las principales contribuciones que brinda esta obra es su complejo análisis del sector blanco. La autora desplegó gran sensibilidad en la configuración de los personajes que

pertenecen a este grupo, en particular al presentar la interacción entre sus problemas internos y su conducta social externa.

Entre los personajes principales blancos, se destaca Julia Acevedo, "la Alazana," esposa del ingeniero Ulloa y amante de Leonardo Cifuentes. Según analiza María Rosa Fiscal, Julia representa dentro de la compleja trama de Oficio de tinieblas "la irrupción de lo ignorado, de la misteriosa capital, que llega a perturbar la tranquilidad provinciana."⁹ Pero Julia es además un patético ejemplo del individuo desubicado que lucha por alcanzar un sitio y una identidad dentro de una sociedad predominantemente hostil. Esta es una mujer absolutamente rechazada por la cerrada sociedad blanca de Ciudad Real que de ninguna forma puede aceptar en su seno con beneplácito a una "extranjera" de dudosa reputación, escasos medios económicos y carente de linaje. De ahí que Julia intente adquirir, a través de su relación con Cifuentes, la fuerza y el prestigio social que éste posee. La posición de Julia en Ciudad Real se podría ejemplificar en su relación con Isabel, la esposa de Cifuentes. El pasaje citado a continuación resume, no sólo la conflictiva relación entre Isabel y Julia sino entre ésta y toda la sociedad *coleta* de Ciudad Real:

Julia encontró a Isabel, a pesar de su cortesía, inaccesible. . . . Predominó al fin en Isabel su orgullo de señora coleta que desdeña todo trato que no sea el de sus iguales y que no reconoce superiores. A cada paso de la conversación encontraba ocasiones para marcar las diferencias que la apartaban de su interlocutora. . . . Era

una Zebadúa y este solo hecho la colocaba en una categoría que ninguna crítica podía alcanzar, ninguna aplicación podía enaltecer y ninguna disciplina podía perfeccionar... (130)

Hacia el final de la novela, Julia logra penetrar el "círculo de exclusión" (284) de los *coletos* cuando se presta a ser objeto de su explotación (utilizaban su casa para comer diariamente y para recrearse en interminables tertulias) y se adhiere al degradante juego de la difamación que los *coletos* afanosamente practicaban y en el que, "hablar es como abrir un absceso" (288).

El ingeniero Fernando Ulloa, esposo de Julia, es también otra figura patética, incapaz de poder relacionarse siquiera con los indios que trataba de ayudar. Fernando se obsesiona tanto con la causa en pro de los indígenas, que se niega a enfrentar los problemas que existen en su relación matrimonial y menos aún a aceptar las relaciones amorosas entre su mujer y Cifuentes, porque el reconocer esa realidad representaría un obstáculo en su labor: "La más mínima duda sobre la virtud de su mujer habría implicado un esfuerzo de atención que disminuiría la que consagraba en su totalidad al trabajo" (181).

Precisamente un factor fundamental en la eventual ruptura de la pareja Julia-Fernando, lo es sin duda Leonardo Cifuentes, típico macho criollo cuyo carácter lo induce a extremarse en un comportamiento agresivo y explotador; éste, sin embargo, lo hace sentirse un hombre satisfecho y plenamente realizado:

... Cada vez que sus deseos entraban en conflicto con las normas que la sociedad proclama como intangibles Leonardo pasaba por encima de ellas dando preferencia y satisfacción a sus deseos. Gracias a tal sistema Cifuentes podía considerarse, a los cuarenta y tres años de edad, dichoso (67).

Cifuentes es además un hombre que se siente muy orgulloso de su habilidad para "conocer a los hombres y manejarlos a su conveniencia" (147). A pesar de ello, durante el único encuentro que sostuvo con su rival, Fernando Ulloa, Cifuentes se dio cuenta de que el ingeniero no podía ser manipulado fácilmente. Esto lo deja desconcertado, pues Fernando era de "una especie nueva. . . que Leonardo aún no acertaba a clasificar" (148). Para Fernando, Cifuentes también era su más odiado adversario por representar todo aquello que él intentaba erradicar en su lucha. Debido a este conflicto, era lógico que la relación ilícita de Cifuentes y Julia afectara a Fernando en más de una forma. Aunque el motivo principal que arrastrara a Cifuentes hacia Julia fuera puramente sexual, a la vez lo impulsaba el deseo de humillar y destruir a Fernando. De ahí que Cifuentes se sintiera tan contrariado cuando luego de seducir a Julia, tuviera que aceptar lo fútil de su victoria: "¿A esta conquista quedaría reducido su triunfo sobre Ulloa? ¿Nunca se enfrentarían los dos en ningún otro terreno?" (334)

En otro plano más abstracto, la contradictoria pareja Julia-Cifuentes, viene a representar además la oposición que había surgido por esa época en México entre la capital y la provincia:

Julia se encabritó. No faltaba más que un rancharo, un payo con el que ella había condescendido y al que se había rebajado, se diera el lujo de humillarla. La ofensa hecha a Julia iba más allá de su persona: en ella la provincia estaba escarneciendo a la elegancia, al buen tono, a la superioridad, en fin, de la capital (204-05).

Este antagonismo implica el choque de dos concepciones del mundo que entran en conflicto. Según María Rosa Fiscal, dicha confrontación:

... muestra el desmoronamiento ineludible de la sociedad feudal que dará paso a un incipiente capitalismo. Ante el aniquilamiento provocado por la reforma agraria, por la imposición de autoridades designadas por el gobierno central, por el colapso de instituciones sociales y religiosas que se pensaban eternas, era lógico que se produjera una resistencia al cambio, representada, en la novela, por Cifuentes, frente a las corrientes de avanzada simbolizadas por Julia.¹⁰

Otro de los principales personajes blancos es Isabel. Ella representa a la típica mujer mexicana sufrida que prefiere "la soledad, el monólogo con las sombras familiares, el minucioso

repaso de sus desdichas," (131) al trato con sus semejantes. Sin embargo, los padecimientos de Isabel son principalmente el resultado de su conflictiva relación con su marido, ya que su matrimonio estaba marcado por la hipocresía y la falta de comunicación, algo muy parecido a lo que sucedía con el matrimonio de César y Zoraida en Balún-Canán.

Idolina, la hija paralítica de Isabel, es otro de los personajes que presenta trazos interesantes en Oficio de tinieblas. Esta joven es un ser que desde temprana edad aprendió a practicar el arte del disimulo. Su invalidez era fingida, fue creada sólo para castigar por un lado a Cifuentes, por haber asesinado a su padre, y por el otro a su madre, por haberse casado luego con Cifuentes. El odio y el resentimiento que guarda Idolina no están solamente dirigidos contra Cifuentes e Isabel; la muchacha desprecia incluso a su padre muerto, pues ese hecho fue para ella "como una afrenta, como un pacto incumplido. Fue la primera traición que sufrió" (95). Aún la amistad que Idolina creyó encontrar en Julia termina por desilusionarla cuando descubre la relación de ésta con su padrastro.

Entre los personajes blancos secundarios dentro de la trama, vale destacar las figuras del cura Manuel Mandujano y de su hermana Benita. Benita crió a su hermano y por cuidarlo, nunca se casó. Para esta sufrida solterona, contribuir al bienestar de Manuel es lo único que da sentido a su vida. Por ello, cada vez que el cura abandona su "pulcra casa de solterona," (112) Benita mantiene --"como una reliquia-- la ceniza que descuidadamente había dejado caer el

ausente sobre la colcha; o se demoraba en limpiar el rastro de lodo con que quedó marcado el tapete del umbral" (112-13).

Sin embargo, esa adoración extrema de Benita por su hermano no es recíproca. Por el contrario, Manuel siente hasta algo de desprecio por su abnegada hermana, al igual que por todas las mujeres en general. Uno de los motivos que lo impulsaron a ingresar al seminario fue que "... el trato con su hermana lo cohibía. Al fin y al cabo era una mujer y con las mujeres no se puede hablar" (102). Cuando Benita se brindó a ayudarlo en el pueblo indígena, Manuel la rechazó ya que "¿De qué era capaz una mujer en estas circunstancias?" (115). La ayuda de su pobre hermana no podía valer de mucho porque la suya, era "una tarea de hombres" (115). La actitud machista y misógina del padre Mandujano crea una barrera entre éste y su hermana, que Benita hace más infranqueable aún por su absurda abnegación.

Aunque hay otros personajes blancos en la obra, los hasta aquí mencionados son a los que la autora dedicó más atención y delineó con mayor exactitud. Como se ha podido observar, en Oficio de tinieblas Castellanos no se limitó a presentar los conflictos entre indios y blancos sino que se dio a la tarea de hacer un extenso y minucioso estudio de las relaciones y problemas de todos los personajes que conformaban la trama, ya fueran estos blancos o indios. El propósito de la autora, era crear un panorama más completo y complejo de la sociedad chiapaneca, para demostrar que el problema indígena era tan sólo una parte, importante si

aunque no un todo, de lo que afectaba a esa comunidad del sur de México. De acuerdo con esto, coincido con lo que indica Sommers:

Lo que llega a ser claro mientras el lector percibe la complejidad tanto de las relaciones como de los códigos sociales *coletos*, es que estas estructuras forman un sistema: una pequeña minoría terrateniente se halla en la cima de una pirámide, basada en la mano de obra barata de indios sin tierra y también en la jerarquía de clase rígidamente estratificada de la ciudad. La sociedad ladina, en su aislamiento histórico de las tendencias principales de la vida mexicana, permanece fijada a un molde de provincianismos, reforzado por actitudes racistas hacia los indios circunvecinos.¹¹

En efecto, la intención de Castellanos en Oficio de tinieblas era hacer entender al lector que, aunque de distinta manera, contradictoriamente el sector opresor podía resultar a su vez tan víctima de la ignorancia y los prejuicios como el sector oprimido, debido a su estancamiento social.

H. Problemática de los indios. El deseo de Rosario Castellanos de ir más allá de las limitaciones que reflejaba la ficción indigenista, la condujeron a explorar con mayor atención la idiosincracia de la cultura india. El resultado, como era de esperar, fue una manifestación mucho más rica y compleja en la caracterización de los personajes indios.

Las mismas dificultades que presentaban las relaciones de los blancos entre sí, se repiten en los indios. Irónicamente, el simple hecho de ser indio contribuye a crear un distanciamiento hostil entre los mismos indios, como se puede palpar en el siguiente pasaje relacionado con lo sucedido a Pedro González Winiktón luego de haber sido contratado por un "enganchador" para trabajar en una plantación de café. Al expresar Pedro que la oferta del enganchador no era justa, sus compañeros indios reaccionan de una forma inesperada y contradictoria:

-- El trato con don Remigio no es justo.

-- ¿Yday? ¿Qué querías? Fue tu suerte de nacer indio-- respondió alguno, mirando con inquietud al capataz. Los otros asintieron con una inclinación y esquivaron el rostro.

Indio. La palabra se la habían lanzado muchas veces al rostro como un insulto. Pero ahora, pronunciada por uno que era de la misma raza de Pedro, servía para establecer una distancia, para apartar a los que estaban unidos desde la raíz (53).

Los indios habían terminado por adoptar la misma actitud de desprecio de los blancos hacia todo lo que fuera indio. Llegaban hasta el extremo de humillar a su propia gente, lo cual provocaba en ellos ese sentimiento de inferioridad y desconfianza que los caracteriza.

Además del hermetismo común al carácter del indígena, otro factor clave en la problemática de los indios era su dependencia del alcohol. A causa de las frecuentes borracheras, se producen grandes disputas y cruentos actos de violencia entre ellos, que sólo sirven para crear más rencor y distanciamiento: "A machetazos se marcaban los límites entre las propiedades; a machetazos se castigaba el hurto y la maledicencia: sangre bebía la infidelidad conyugal" (31).

Sin embargo, el líder indio Pedro González Winiktón, uno de los personajes centrales de Oficio de tinieblas, aunque es descrito por la autora con las características comunes a la naturaleza indígena, "siempre reservado, poco amigo de expansiones y confianzas," (38) debido a su personalidad, le repugnan sobremanera los efectos del alcohol, y no se permite a sí mismo lo que quizás sea la única emoción que es aceptable expresar dentro de su cultura: el "desahogo" de la embriaguez.

El hermetismo de Pedro lo aparta de sus semejantes, tanto indios como blancos, y su aislamiento se agudiza debido a su rebeldía contra la opresión. Aunque sus intenciones eran nobles al querer librar a los suyos de la explotación, su incapacidad para acercarse a los demás hacía imposible su misión:

-- Yo tengo la culpa, reflexionaba. Me aparto de los demás, cavilo en cosas que no son legítimas. . . .

Se propuso borrar de su mente las ideas que le obsesionaban, pero en los momentos más inesperados y ante los detalles más nimios volvían a surgir. Sus esfuerzos fueron inútiles también en otro sentido: entre sus compañeros y él no se estableció otra vez la corriente de confianza que antes los unía. Quedó siempre un recelo, una reserva, que los días hicieron irrevocable (53-54).

Al aislamiento de Pedro contribuía un hecho trascendente en el desarrollo de Oficio de tinieblas: la esterilidad de su esposa, Catalina Díaz Puiljá. La pareja no tiene hijos y, como consecuencia, el marido se siente extraño y desubicado, casi como un apestado dentro de una comunidad que valora altamente la fertilidad: "Se consideró semejante al tallo hueco; al rastrojo que se quema después de la recolección. Era comparable también a la cizaña. Porque no tenía hijos" (12). Es precisamente, y más que otra cosa, este sentimiento de inferioridad lo que impulsa a Pedro hacia la política, en busca de un propósito y una identidad que justificaran su existencia.

En el caso de la mujer de Pedro, el rechazo es aún mayor y sus alternativas mucho más limitadas y por ello su sufrimiento es más intenso y su destino más trágico. La esterilidad de Catalina es la causa principal de su frustración como mujer y como ser humano: "Un hijo. Este era el nombre de su soledad, de su desvalimiento, de su fracaso" (36). Su gente injustamente la condena y rechaza:

"Tiene la matriz fría, diagnosticaban burlándose, las mujeres. Estaba señalada con una mala señal. Cualquiera podía despreciarla. Cualquiera" (32).

Además de liacer a Catalina objeto de su desdén, la comunidad indígena también la considera peligrosa, como le indica el sacristán indio al padre Mandujano: "Es mala, padrecito. Está señalada. Nunca ha tenido hijos" (224). Catalina, por su parte, acepta la opinión que los suyos tienen de ella y por consiguiente se ve a sí misma de una manera repugnante:

Ah, cómo se conocía, cuánto tiempo se había soportado. Mujer sin hijos. La nuez que no se rompe para dar paso, crecimiento y plenitud a la semilla. La piedra, inmóvil, fea, con la que se topa el caminante. El puño que aprisiona el pájaro y estrangula sus últimos estertores (316).

Durante la Semana Santa, al ver al Cristo crucificado, la infeliz mujer se compara con la dolorosa imagen: "Catalina cotempla la Cruz con la misma compasión con que se contempla a sí misma. Es la madera derrumbada a hachazos; es la contradicción y el nudo y la parálisis; es la carencia total" (32).

Sin embargo, lo que más afecta la sensibilidad de Catalina es su relación con Pedro; pero le es imposible establecer una buena comunicación dada la naturaleza esquiva del marido. Debido al hermetismo de Pedro y al silencio sostenido por Catalina, subsiste un perenne estado de incomunicación entre los dos. A Catalina la

tortura la idea de que su esposo la abandone por su esterilidad; sin embargo, no se atreve a discutir el asunto con él a pesar de que la incertidumbre no la deja vivir en paz: "¿Qué lo mantenía junto a ella? ¿El miedo? ¿El amor? La cara de Winiktón guardaba bien su secreto. Sin un ademán de despedida el hombre abandonó la choza. La puerta se cerró tras él" (13).

Ni Pedro ni Catalina son capaces de sincerarse mutuamente y expresar sus sentimientos. De ahí que Catalina crea que la esquizofrenia del marido no es sólo un castigo a su esterilidad sino una manifestación de desprecio y rechazo por su propia condición natural: "La rechazaba por huraño," (315) se decía a sí misma.

Para escapar al aislamiento al que se había visto sometida, Catalina recurre al descubrimiento de los dioses de piedra en las cuevas de Tzajal-hemel. Hace aparecer el hecho como un milagro y prueba con ello que: "Tenía poderes, los dioses no habían desamparado a la ilol" (195). Por un tiempo, Catalina se siente dueña del mundo, aunque pronto el aura de magia que la envolvía se evapora cuando la tribu descubre que esa voz que los guiaba era falsa y carecía de autoridad. Al verse abandonada y rechazada por su pueblo nuevamente, el aislamiento de la ilol es aún mayor que cuando decidió revivir el culto a los ídolos:

En su interior no resonaba más que una pregunta: ¿Por qué me abandonaron? Los suyos, su pueblo. . .

¿Pero es que sus vetas se habían agotado o es que Catalina era inhábil para buscar? Se sentía con derecho

a exigir una tregua. Mas el pueblo, tornadizo siempre, traidor una vez más, ya estaba lejos. Y la cueva de Tzajal-hemel vacía. Y los ídolos sin ofrendas. Y la ilol abandonada.

Abandonada. Como el enfermo vuelve, toca, punza, su punto neurálgico. Catalina regresaba a la sensación de su aislamiento, de su superfluidad. Quería removerse el rencor pero sólo experimentaba una turbación difusa, sin asidero. El mal ahondaba su raíz no en los otros. En ella (315-16).

Irónicamente, esta mujer estéril se había convertido para su pueblo en algo así como una madre, al hacer renacer los ídolos de Tzajal-hemel; pero al cesar sus poderes, su gente la vuelve a abandonar, culpándola de nuevo por su esterilidad, aunque ya no sólo física sino espiritual.

La imperiosa necesidad de Catalina de cumplir con las exigencias de su pueblo es lo que la anima a cometer uno de los actos más crueles que se pueda imaginar: el sacrificio, la crucifixión de Domingo. Era este niño producto de la violación que Marcela, una joven india, había sufrido a manos de Leonardo Cifuentes, y al que Catalina había criado y querido como a un hijo propio. Aun así, la ilol ofrece al niño como víctima a su pueblo, más que nada porque percibe como una afrenta el gradual alejamiento de Domingo de su tutela: "La defraudaba por feliz" (315). Al entregar al inocente niño para ser sacrificado, Catalina se percata, por vez primera, del odio reprimido que guardaba dentro de sí por el muchacho:

¿Quién es este extraño que ella ha entregado como complemento natural a la Cruz? El bastardo de un caxlán de Jobel; la deshonra de una muchacha de su raza; la vergüenza oculta de Lorenzo; el reproche de su marido, su propia llaga. Sí, la llaga que no cesa de sangrar, que no cicatriza nunca porque Domingo está presente siempre (319).

La obsesión de Catalina por su infertilidad, destruye hasta el amor que creyó haber sentido por Domingo.

Entre los personajes secundarios indios, se destaca la figura de Felipa, la madre de Marcela, cuya miseria la ha convertido en una mujer amargada y dura. Esta mujer sufrida, descarga todas sus frustraciones sobre su pobre hija, a quien en lugar de compadecer, recrimina y castiga violentamente, por haber perdido "irresponsablemente" un dinero, cuando huyó el día que fue violada por Cifuentes:

Por fin toda la energía que las horas de espera habían acumulado en el corazón de aquella mujer, se descargaba en el castigo. También la decepción. Y no sólo de este día. Los años de paciencia ante el infortunio; los años de sufrimiento soportados sin una queja; toda la memoria amarga que el indio adormece en la embriaguez y en la oración, pesaba en el puño cerrado de Felipa. Y cada gemido de Marcela enardecía más y más a su madre. Ya

estaba bañada en sudor; ya un calambre agarrotaba su brazo y aún no quería soltar a la víctima (27).

En cuanto a la pobre Marcela, nadie en su comunidad tiene una palabra de consuelo ante su desgracia. Por el contrario, la intolerancia de los suyos la obliga a casarse con el único hombre capaz de aceptarla en sus condiciones: Lorenzo, un retrasado mental, hermano de Catalina. La infeliz joven está condenada a pasar el resto de sus días junto a un hombre con el que le sería imposible sostener una relación matrimonial normal, además de tener que criar a un hijo al que desprecia por sus orígenes. Su situación es trágica y absolutamente desoladora.

Podría decirse que en Oficio de tinieblas, Castellanos logró llevar a su máxima y más acabada expresión literaria la caracterización del indio mexicano, despojándolo de los idealismos y encasillamientos estereotipados del pasado. El resultado ha sido la presentación de personajes mucho más reales y convincentes a la vez que humanos, poseedores de una reveladora capacidad para asimilar su realidad presente a través de los mitos y tradiciones de su pasado, como una manera de sobrevivir a su trágico destino. De este proceso emerge el indio como un individuo completo, cuya personalidad es tan compleja y contradictoria como la de su contraparte, el blanco. Como bien observa Mario Benedetti:

En Oficio de tinieblas "el tzotzil es apoyado, pero no idealizado, por la narradora. Aparece confundido, cercado por supersticiones, frenado por rituales, impedido por

desconfianzas; ingenuo, y sin embargo complicado; atemorizado, pero irreflexiblemente corajudo; niño a la vez que sabio, lúcido a la vez que monstrenco. . .¹²

I. Desenlace. Los pocos indios que lograron escapar de la persecución de los blancos, se refugiaron en la cueva de los ídolos de piedra, sólo que ahora no encontraron allí más que tinieblas y en medio de ellas un arca que protegían y reverenciaban porque en la misma estaba depositada la palabra divina:

Allí se guarda el testamento de los que se fueron y la profecía de los que vendrán. Allí consta lo que dictaron las potencias oscuras a sus siervos. Allí resplandece la promesa que conforta en los días de la incertidumbre y de la adversidad. Allí está la sustancia que come el alma para vivir (363).

Este documento divino es un libro que rescataron en medio del desastre de la guerra y que hay que guardar y adorar para que la esperanza no desfallezca. Irónicamente, el título de este libro sagrado es Ordenanzas militares, y su texto incluye una lista de reglas militares redactadas por Leonardo Cifuentes para sofocar la rebeldía indígena. La imagen de estos indígenas venerando un libro "mágico," como si contuviera un mensaje de liberación, es amargamente pesimista, pues indica que las creencias indias, en virtud de la ignorancia, estaban siendo reencendidas bajo premisas falsas. La verdadera naturaleza de su contenido no la pueden comprender sus aduladores. El libro resulta ser un símbolo más de la

enorme barrera que separa a las dos comunidades antagónicas y que contribuye a perpetuar la miseria y la explotación de los indios por los blancos.

Como dentro de la conciencia colectiva del tzotzil, el tiempo y los hechos históricos se miden de acuerdo con la transformación de la realidad en mito, la fallida rebelión se ha convertido para los indígenas en una leyenda para ser transmitida oralmente. La novela termina de esta manera con el relato de todo lo sucedido en la voz de la nana Teresa quien reconstruye mágicamente la historia de la ilol Catalina, ubicándola en un pasado remoto y convirtiendo así la historia en mito.

Es un hecho significativo que Castellanos hubiera elegido el personaje de la india Teresa para la conclusión de la obra. Además de servir su anécdota como ejemplo del contraste entre los dos puntos de vista, el histórico del blanco y el mítico del indio, coincide con el criterio de Stacey Schlau cuando afirma que:

An outsider to both worlds, she [Teresa] acts as chronicler and translator of Indian reality into a communicable form, and thus points the way toward breaking down barriers between the two hostile and enclosed cultures which touch, but do not interact except in a violent circle of domination and submission.¹³

De ahí que, aunque dentro de la realidad histórica la gestión de Catalina Díaz Puiljá haya sido un fracaso, dentro de la realidad mítica su figura sobreviva como la de una madre mitológica que

parió un hijo de piedra causante de la desgracia y el sufrimiento de su tribu; el nombre de la ilol no debía jamás pronunciarse para así borrar su memoria. Aunque transformada en leyenda mágica, la historia de Catalina sobrevivirá para traer un hálito de esperanza y poder a la comunidad indígena en un nuevo ciclo mítico. Como indica Sommers: "El título sugestivo de la novela, evocando la pasión de Cristo, contiene una implicación, aunque no muy definida, que en la capacidad indígena de absorber una historia de opresión y sobrevivir en tinieblas, se nutre la chispa mágica de una posible resurrección."¹⁴

Por eso es que los esfuerzos de la ilol no fracasaron del todo. Convertidos ahora en una realidad mítica más prometedora y optimista, forman parte de la memoria de la tribu y Teresa será una de las encargadas de perpetuar su inmortalidad y mantener siempre viva la posibilidad de una futura redención.

Pero, contradictoriamente, estas mismas leyendas mágicas y místicas han ejercido una influencia negativa, al fomentar en los indios, como grupo, una visión ahistórica del mundo. Esta visión, según la interpretación de la autora, les ha proporcionado a los tzotziles un pretexto para la pasividad y el pesimismo fatalista que les ha impedido tomar conciencia de que su mayor problema es de orden material, ya que el sistema económico, del cual forman parte, depende de la explotación de la mano de obra indígena y de la sumisión del indio al blanco.

IV. ANALISIS CRITICO DE OFICIO DE TINIEBLAS

Ante el sueño de redención que representa la resurrección indígena, se alza triunfante, como una barrera inquebrantable, la realidad de los que no sueñan, de los que poseen un sentido práctico de la historia. Llegada la crisis, nada se consigue. La comunidad blanca continuará manteniendo su poder con toda la fuerza de sus decadentes instituciones, mientras que los indios permanecerán más degradados y abyectos que antes de la rebelión.

La rebelión chamula, inspirada en un pasado religioso mítico, sólo resultó en muerte y desolación. Como acertadamente comenta el crítico Nahum Megged, el catastrófico desenlace de Oficio de tinieblas:

... dejó sólo la lápida que cubrió a los que soñaron. El niño adoptado, Domingo, simbólicamente el *Dominus Dei*, la personificación del día de la resurrección de Jesús, el que muerto debió traer redención, sólo adopta del pasado la muerte en cruz, sin resurrección y sin redención. El, que nació en el eclipse (¿de dioses o de hombres?) del sueño de la ilol Catalina, hecha madre a través de su adopción, es inmolado no para salvar sino para ser sólo símbolo y bandera de una rebelión estéril, revolución mágica y mesiánica pero tan estéril como el viento protector de los chamulas, como los hijos de piedra, como la justicia de Winiktón, el juez indígena, como la lucha altruista y sin consistencia de Fernando, el blanco

idealista de México, como todas las reformas que cubrieron con papel oficial a este dolorido mundo indígena.¹⁵

En el desesperanzado desenlace de Oficio de tinieblas yace la más dura crítica de Castellanos a la función inoperante del gobierno central de México, cuya acción, representada en las figuras de Fernando Ulloa y del gobernador de Chiapas, hará escasa mella en los dos mundos antagónicos de la novela. Ambos funcionarios públicos, aunque actuaban de buena fe, carecían del apoyo superior necesario para hacer cumplir cabalmente las leyes revolucionarias y por eso fracasan. Ulloa es asesinado por la plebe enardecida al considerarlo un traidor, mientras que el gobernador se conforma y acepta con resignación las "providencias" tomadas por los ladinos para restablecer la paz y el orden público. Contra la corrupción de la sociedad blanca, simbolizada por una política que muestra negligencia y conformismo ante la impunidad del crimen, es que se erige, implícita, la acusación de la autora, así como también se alza su voz contra la corrupción de una sociedad estancada en la inercia del pasado y negada a participar en el destino nacional. Esta es la inquietante lección que nos deja el final de Oficio de tinieblas. Como bien señala Sommers, esta novela: "... Sirve para desafiar la autenticidad tanto de la propaganda oficial de su momento histórico, los años sesenta, como los postulados retrospectivos convenientemente líricos acerca de los logros de un cardenismo revolucionario."¹⁶

Otro aspecto importante que se destaca en la obra, a través del perfil psicológico de los personajes, es que a lo largo de la extensa y compleja trama, se van develando ante nuestros ojos las debilidades y contradicciones de la sociedad mexicana contemporánea. En Oficio de tinieblas nos volvemos a topar con la conocida relación víctima-victimario, sólo que ahora no sólo entre blancos e indígenas sino también entre ricos y pobres, "coletos" y "extranjeros", hombres y mujeres y aún entre individuos de la misma condición o grupo social. Así, el temor de convertirse en víctimas o de perder ascendencia personal dentro de determinado grupo, induce a algunos, blancos e indios por igual, a convertirse en victimarios, no ya de los de condición antagónica, sino de sus propios hermanos de raza. De manera que se puede concluir que, la incomunicación e incompreensión no constituyen un problema que existe solamente entre blancos e indios debido a sus diferentes costumbres y lenguajes, sino que se halla presente en todos los niveles. Como indica Sommers al respecto:

Oficio de tinieblas logra dar cuerpo a un tratamiento profundamente crítico de la opresión, en términos más analíticos que los anteriormente conocidos en la literatura mexicana. Teje con gran efectividad una trama causal en que se relacionan los factores de clase, raza y sexo. . . 17

V. CONCLUSIONES GENERALES

Por su contenido, Oficio de tinieblas se inscribe dentro de la tradición mexicana de novela social, ya que a través de la obra se palpa la constante presencia de diversas contradicciones sociales: la historia de un pueblo que, sumido en la ignorancia y la superstición, intenta inútilmente sacudirse del yugo de un caciquismo decadente, una región donde la Revolución Mexicana sólo pasa "de lado" sin dejar, a fin de cuentas, ninguna huella plausible.

Podría discutirse si la visión de Castellanos era justa o no respecto al papel que la Revolución desempeña en la trama de Oficio de tinieblas. Por ejemplo, en una conversación entre Ulloa y Cifuentes sobre la forma de ayudar a los indios, el ingeniero argüía que el único modo de hacerlo era aplicando las leyes revolucionarias, a lo que el finquero responde:

-- ¿Quién hizo la ley, ingeniero? Por lo que se ve alguien que no tiene la menor idea del problema; exige que se les pague un salario mínimo a los peones, lo que resulta incosteable para el patrón; que se establezca una escuela en la finca y que, naturalmente, la mantenga el dueño. Y luego salen con que no hay maestros o si los hay no hablan la lengua. Y como los indios no entienden la castilla se quedan en babia (153-54).

En el texto de Oficio de tinieblas, al igual que en los de Balún-Canán y Ciudad Real, la Revolución Mexicana y sus leyes no parecen

aportar una connotación muy positiva. Sin embargo, no debe perderse de vista que Castellanos también se había adherido al proyecto de modernización del pueblo mexicano posrevolucionario y por consiguiente a algunos de los temas más efectivos de la ideología revolucionaria, tales como la crítica a los poderes locales, a los que consideraba como últimas manifestaciones de una estructura social en vías de extinción. O sea, la ideología de la Revolución, cuya efectividad la autora mexicana denunciaba, contradictoriamente le proporcionaba la oportunidad de atacar lo que la Revolución también combatía: la vigencia de los poderes regionales, en particular del caciquismo. De esta manera, en Oficio de tinieblas se revela nuevamente Castellanos, en un plano más complejo aún, en su papel de protagonista-antagonista de la ideología dominante. Pero a pesar de las contradicciones (o quizás debido a ellas), su desafío a la mistificación ideológica, su profundo cuestionamiento crítico de la historia y el minucioso análisis de los diversos mecanismos de dominación, hacen de Oficio de tinieblas una de las más completas y mejor logradas novelas indigenistas de México.

Notas

¹ Carballo 420-21.

² Carballo 421.

³ Sommers, "Forma e ideología" 80.

⁴ Joseph Sommers, "Changing View of the Indian in Mexican Literature," Hispania 67 (1964): 52.

⁵ Carballo 421-22.

⁶ Benedetti 168.

⁷ Rosario Castellanos, Oficio de tinieblas, (México: Joaquín Mortiz, 1962) 9-10. Todas las citas que aparecen en paréntesis son de esta edición.

⁸ Octavio Paz, El laberinto de la soledad, (México: Fondo de Cultura Económica, 1959) 38.

⁹ María Rosa Fiscal, "La mujer en la narrativa de Rosario Castellanos," Texto Crítico 5.15 (1979): 145.

¹⁰ Fiscal, "La mujer en la narrativa de Rosario Castellanos" 146

¹¹ Sommers, "Forma e ideología" 85-86

¹² Benedetti 169-70.

¹³ Stacey Schlauf, "Conformity and Resistance to Enclosure: Female Voices in Rosario Castellanos' Oficio de tinieblas [The Dark Service]," Latin American Literary Review 12.24 (1984): 49.

¹⁴ Sommers, "El ciclo de Chiapas" 259.

¹⁵ Megged 39-40.

¹⁶ Sommers, "Forma e ideología" 90.

¹⁷ Sommers, "Forma e ideología" 90.

CONCLUSION

¿De dónde y por qué surge la narrativa indigenista de Rosario Castellanos? ¿Qué perspectiva histórica representa? Y en particular, ¿qué trascendencia tiene el conflicto histórico que está en su trasfondo, determinando la posición asumida por la autora en su intento por expresar dicho conflicto dentro de los límites de la ficción? Al concluir este estudio con una serie de preguntas, se pone de relieve la complejidad de una obra que no se deja ubicar con facilidad, no tanto porque la misma se resista a la interpretación sino porque su ambigüedad ideológica conduce a varias interpretaciones posibles.

Balún-Canán, Ciudad Real y Oficio de tinieblas se acercan en líneas generales a los rasgos más destacados de la literatura indigenista, por lo que podrían situarse dentro de esa corriente; sin embargo, el enfoque de Castellanos es mucho más complejo que el del indigenismo literario anterior a su producción. Mientras que 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, Castellanos transmitía en su obra una imagen del indio y de su cosmología desde el centro mismo de sus vivencias. De igual forma, realizaba un análisis profundo del sector opresor a través de la penetración en las motivaciones y conflictos personales de personajes blancos pertenecientes a diversos estratos sociales, cuyo sistema de valores se había ido deteriorando como resultado de una mezcla de odios y

temores hacia esos mismos indios de los cuales dependían pero que a su vez consideraban inferiores.

Precisamente, lo que hizo a Rosario Castellanos sentirse ajena a la corriente indigenista, fue su ánimo de ofrecer una imagen más abarcadora del problema indígena, por medio de la incursión en las complejidades psicológicas y en las relaciones interdependientes e interpersonales de indios y blancos. En este novedoso tratamiento del tema, la autora veía una manera de plasmar una realidad más completa y contradictoria que la realidad relativamente superficial y simplista representada en la narrativa indigenista.

Por otra parte, la ficción indigenista de Castellanos constituye un reto a la ideología hegemónica, representada por el gobierno revolucionario mexicano, por revelarnos a un indígena que todavía se hallaba al margen de la sociedad después de cincuenta años del triunfo de una revolución que proclamaba su reivindicación. Al presentarnos la dimensión humana de la enorme distancia que aún separaba a indios y blancos, las obras de esta autora reflejan el malogro de reformas revolucionarias que se habían pervertido hasta el punto de cancelar su propósito original. En el plano literario, la obra indigenista de Castellanos transmite lo señalado por el sociólogo Genaro V. Vázquez en su evaluación de este movimiento en México:

En la teoría, en la doctrina y en la filosofía de la Revolución Mexicana ha estado presente el indio como un individuo integrador de la nacionalidad, pero en la

actualidad su ausencia es notoria, porque sigue siendo ajeno a los avances técnicos, científicos y sociales que la propia Revolución Mexicana ha dado al resto de la población del país.¹

El pesimismo socio-cultural que Castellanos proyecta en las tres obras estudiadas, al tratar al indio como un sujeto incapaz de entender su pasado o de analizar su presente, y al blanco como un ser estancado en un inalterable y rígido sistema social, hace que la evaluación del proceso histórico sea básicamente negativa, ya que las obras no plantean posibilidades alternas a dicha situación.

La propia Rosario Castellanos fue quien mejor pudo ilustrar el sentido último de su producción indigenista. Cuando Günter Lorenz le preguntó acerca de la trascendencia que lo indígena tenía para su trabajo literario, la autora respondió:

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 bienestar económico y la contrapartida de nuestro sentimiento de superioridad. Después, con la aplicación de las leyes agrarias, fue el derrumbamiento del mundo tan sólido y aparentemente tan eterno que habíamos habitado. 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 Indigenista. Escribí mis novelas y mis cuentos. 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. Busco las respuestas abstractas en alguna doctrina. No sé todavía cuál es. Pero sí sé que no es el liberalismo, ni la prédicas ya obsoletas de la Revolución de 1910.²

Sin embargo, la narrativa indigenista de Castellanos, aunque pesimista, también resulta contradictoriamente comprometida. En su ensayo "El pesimismo latinoamericano," la autora postulaba dos actitudes contradictorias en los escritores latinoamericanos aplicables a ella misma: "la de que los hechos que ocurren tienen una explicación racional y, por lo tanto, son remediabiles" y "la actitud contraria: lo que ocurre es así, ha sido siempre así y seguirá siendo siempre así, por lo que no vale la pena siquiera analizarlo aunque sirve como un desahogo reproducirlo estéticamente."³

No obstante el enfoque pesimista del conflicto histórico proyectado en su obra, Castellanos no vaciló, por otra parte, en defender la posibilidad de que el trabajo del escritor ayudara a lograr fines progresistas reales, o sea, que la literatura pudiera participar en la concientización de las masas para incitarlas a la acción. Así lo señaló en su ensayo "El escritor y su público":

La literatura comprometida está hecha de pruebas, de alegatos, de refutaciones. Leerla puede no causarnos placer pero nos inclina a asentir o a rechazar. Está cargada, lo mismo que la pornografía, de elementos dinámicos que inducen a la acción. Se dirige, no a la capilla cerrada ni al cenáculo de escogidos, sino a la masa entre la que quiere hacer prosélitos.⁴

Al textualizar el hecho histórico que representan las relaciones conflictivas prevalecientes entre las comunidades blanca e indígena de Chiapas, Castellanos estaba comprometiéndose y tomando partido, ya fuera consciente o inconscientemente, al enfrentarse con el problema de la interacción entre historia y ficción en el campo de batalla literario. En otro de sus ensayos, "Los 60s, péndulo de la abstracción al compromiso," donde trata sobre la narrativa de los sesenta (criticando en particular la sobrevaloración del *nouveau roman*), la autora indicaba:

Pero si todas las tendencias actuales se agotaran en el arte por el arte, nuestra época presentaría un panorama literario monótono, desequilibrado y pobre. Hay grupos muy importantes y significativos de escritores que se preocupan por instancias más urgentes, por experiencias prácticas. Hay quienes creen, con Sartre, que escribir es un modo --y no el menor-- de la acción. Que afirman con Brecht que el mundo, tal como se nos ofrece, es un monolito de mentiras y de ideas hechas, utilizable sólo

por los rapaces que están en el poder; y que la función del verbo es restituir al mundo su variedad, sus contradicciones, sus riquezas originales, conectarlo otra vez con el amor de los seres humanos.⁵

Como se ha podido constatar a lo largo de este estudio, Castellanos, al concebir y redactar sus obras indigenistas, se identificaba plenamente con el grupo de escritores que seguían las directrices de Sartre y Brecht.

Respecto a la trascendencia de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos fuera del ámbito local, la autora misma proporcionó la respuesta durante su extensa entrevista con Günter Lorenz:

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 yo 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 Williams. El material, los elementos presentan variantes, al indio correspondería el negro, el tránsito sería del mundo burgués a la tecnocracia. Pero las relaciones son semejantes: opresión, sentido de superioridad racial, mezcla indiscutible de mitología y raciocinio, de superstición y de lógica. . . ⁶

La fusión de lo universal y lo regional es sin duda lo que le otorga a la obra indigenista de Castellanos un notable valor artístico y literario, amén de permitirle trascender las fronteras mexicanas y añadirle una nueva dimensión a la narrativa indigenista latinoamericana.

Además, la ficción indigenista de Rosario Castellanos ha aportado dos importantes contribuciones a la literatura: la primera, el haber llamado la atención hacia las múltiples facetas de un problema humano y social aún no resuelto, y la segunda, el haber reafirmado la importancia del indio como individuo y como relevante tema literario universal.

Notas

¹ Vázquez 185.

² Lorenz 208-09.

³ Castellanos, El mar y sus pescaditos 196.

⁴ Castellanos, Juicios sumarios 403.

⁵ Castellanos, El mar y sus pescaditos 28.

⁶ Lorenz 196.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, ed. ¿Ha fracasado el indigenismo? México: SepSetentas, 1971.
- Ahern, Maureen, y Mary S. Vázquez, eds. Homenaje a Rosario Castellanos. Valencia: Ediciones Albatrós Hispanófila, 1980.
- Alcira Arencibia, Juana, ed. Evaluación de la literatura femenina de Latinoamérica. Siglo XX. II. Simposio Internacional de Literatura. 2 vols. San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1985-87.
- Andújar, Manuel. "Borda -- Rosario Castellanos -- un tapiz de grecas mayas." Cuadernos Hispanoamericanos. 295 (1975): 83-85.
- Arvon, Henri. Marxist Aesthetics. Trad. Helen Lane. London: Cornell University Press, 1973.
- Aub, Max. Ensayos mexicanos. México: UNAM, 1974.
- Baxandall, Lee, and Stefan Morawski, eds. Marx and Engels on Literature and Art: A Selection of Writings. St. Louis: Telos Press, 1973.
- Benedetti, Mario. Letras del continente mestizo. Montevideo: Arca, 1967.
- Benítez, Fernando. La última trinchera. México: Ediciones ERA, 1963.
- Bonfil, Guillermo. "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica." De eso que llaman antropología mexicana. Ed. Arturo Warman et. al. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970. 39-65.

- Bonifaz, Oscar. Rosario. México: Presencia Latinoamericana, S.A., 1984.
- Brushwood, John S. México in its Novel. Austin: University of Texas Press, 1966.
- Calderón, Germaine. El universo poético de Rosario Castellanos. México: UNAM, 1979.
- Campos, Julieta. La imagen en el espejo. México: UNAM, 1965.
- Carballo, Emmanuel. Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX. México: Empresas Editoriales, 1965.
- Caso, Antonio. Sociología. 3ra. ed. México: Editorial Polis, 1939.
- Castellanos, Rosario. Album de familia. 2da ed. México: Joaquín Mortiz, 1975.
- . Balún-Canán. 3ra ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- . Ciudad Real. México: Universidad Veracruzana, 1960.
- . Constitución Política. México: Instituto Nacional Indigenista, 1962.
- . El eterno femenino. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . El mar y sus pescaditos. México: SepSetentas, 1975.
- . El uso de la palabra. México: Publicaciones de Excélsior, 1975.
- . Juicios sumarios. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, No.35. Veracruz: Universidad Veracruzana, 1966.
- . Los convidados de agosto. 2da ed. México: Biblioteca ERA, 1968.
- . Mi libro de lectura. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- . Mujer que sabe latín... México: Secretaría de Educación

- Pública, 1973.
- . Oficio de tinieblas. México: Joaquín Mortiz, 1962.
- . Poesía no eres tú. 2da ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . Sobre cultura femenina. México: Ediciones "Américas," 1950.
- Castillo, Debra A. "Rosario Castellanos: 'Ashes without a Face'." De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography. Ed. Sidonie Smith y Julia Watson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 242-69.
- Chevigny, Bell Gale, y Gari Laguardia, eds. Reinventing the Americas: Compartive Studies of Literature of the United States and Spanish America. New York: Cambridge UP, 1986.
- Cometta Manzoni, Aída. El indio en la novela de América. Buenos Aires: Editorial Futuro S.R.L., 1960.
- Cornejo Polar, Antonio. "Para una interpretación de la novela indigenista." Casa de las Américas, 100 (1977): 40-48.
- . Sobre literatura y crítica latinoamericanas. Caracas: Editorial Universidad Central, 1982.
- Cresta de Leguizamón, María Luisa. "En recuerdo de Rosario Castellanos" La palabra y el hombre. 19 (1976): 3-18.
- Cypess, S.M. "From colonial constructs to feminist figures: re/visions by Mexican women dramatists." Theater Journal 41 (1989): 492-504.
- Demetz, Peter. Marx, Engels and the Poets: Origins of Marxist Literary Criticism. Trad. Jeffrey L. Sammons. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

- Dorward, Frances. "The Function of Interiorization in Oficio de tinieblas." Neophil. 69. 3 (1985): 374-85.
- Duncan, Cynthia. "Language as a Barrier to Communication between the Classes in Rosario Castellanos' 'La tregua' and José Revueltas' 'El lenguaje de nadie'." Hispania 74 (1991): 868-75.
- Eagleton, Terry. Marxism and Literary Criticism. Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Echánove Trujillo, Carlos. Sociología mexicana. México: Editorial Cultura, 1948.
- Fernández Retamar, Roberto. Para una teoría de la literatura hispanoamericana. México: Editorial Nuestro Tiempo, S. A., 1977.
- Fiscal, María Rosa. La imagen de la mujer en la narrativa de Rosario Castellanos. México: UNAM, 1980.
- . "La mujer en la narrativa de Rosario Castellanos." Texto crítico. 5.15 (1979): 133-35.
- Fokkema, D.W., and Elrud Künne-Ibsch. Theories of Literature in the Twentieth Century. London: C. Hurst & Company, 1978.
- Forster, Merlin H., y Julio Ortega, eds. De la crónica a la nueva narrativa mexicana. México: Editorial Oasis, 1986.
- Franco, María Estela. Rosario Castellanos. Semblanza psicoanalítica. México: Plaza y Janes, 1985.
- Gamio, Manuel M. Consideraciones sobre el problema indígena. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1948.
- Garcés, Víctor Gabriel. Indigenismo. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1957.
- Goldmann, Lucien. Para una sociología de la novela. Madrid: Editorial Ayuso, 1975.

- González, Alfonso. "Lenguaje y protesta en Oficio de tinieblas." Revista de Estudios Hispánicos. 9. 3 (1975): 441-50.
- . "La sociedad y los patrones del dominio en la cuentística de Rosario Castellanos." Homenaje a Rosario Castellanos. Ed. Maureen Ahern y Mary S. Vázquez. Valencia: Ediciones Albatrós Hispanófila, 1980. 107-13.
- Guiteras-Holmes, Calixta. Perils of the Soul: The world view of a Tzotzil Indian. New York: Free Press of Glencoe, 1961.
- Heyck, Denis Lynn Daly. Tradición y cambio. New York: Random House, 1988.
- Jameson, Fredric. Marxism and Form. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- . Aesthetics and Politics. London: Verso Editions, 1980.
- Jefferson, Ann y David Robey, eds. Modern Literary Theory. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1982.
- Langford, Walter M. The Mexican Novel Comes of Age. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.
- La polémica del indigenismo. Lima: Editorial Mosca Azul S.R.L., 1976.
- Lavou, Victorien. "El discurso de la niñez y de la mujer en Balún-Canán de Rosario Castellanos." Osamayor: Graduate Student Review. 3 (1991): 66-71.
- Lefebvre, Henri. Dialectical Materialism. Trad. John Sturrock. London: Jonathan Cape Ltd, 1968.
- Lifshitz, Mikhail. The Philosophy of Art of Karl Marx. Trad. Ralph B. Winn. London: Pluto Press, 1973.
- Lindstrom, Naomi. "Women's Expression and Narrative Technique in Rosario Castellanos' In Darkness." MLS. 13. 3 (1983): 71-80.

- López y Fuentes, Gregorio. El indio. New York: W.W. Norton & Co. Inc., 1940.
- López Mateos, Adolfo, ed. México. Cincuenta años de Revolución. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Lorenz, Günter. Diálogo con Latinoamérica: Panorama de una literatura del futuro. Santiago de Chile: Pomaire, 1972.
- Los narradores ante el público Vol. 1, México: Joaquín Mortiz, 1966.
- Lukács, Georg. Studies in European Realism. New York: The Universal Library, 1964.
- Magdaleno, Mauricio. El resplandor. México: Editorial Diana, S.A. 1969.
- Marroquín, Alejandro D. Balance del indigenismo. México: Ediciones Especiales No. 62. Instituto Indigenista Interamericano, 1972.
- Mejías Alonso, Almuneda. "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo." Cuadernos Americanos. 260. 3 (1985): 204-17.
- Megged, Nahum. Rosario Castellanos. Un largo camino a la ironía. Jornadas 102. México: El Colegio de México, 1984.
- Meyer, Doris, y Margarite Fernández Olmos, eds. Contemporary Women Authors of Latin America: Introductory Essays. Brooklyn: Brooklyn College Press, 1983.
- Miller, Beth. Mujeres en la literatura. México: Fleischer Editora, 1978.
- . "Historia y ficción en Oficio de tinieblas de Castellanos." De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Ed. Merlin H. Forster y Julio Ortega. México: Editorial Oasis, 1986. 407-21.
- . "Por una autodefinition artística." Literatura chilena: creación y crítica 13 (1989): 17-29.

- Ocampo, Aurora M. "Debe haber otro modo de ser humano y libre: Rosario Castellanos." Cuadernos Americanos. 250. 5 (1983): 199-212.
- Pagden, Anthony. The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- Panichas, George A., ed. The Simone Weil Reader. New York: David McKay Co., 1977.
- Paz, Octavio. El laberinto de la soledad. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Pérez, Arturo P. "La mujer en dos novelas de Rosario Castellanos." Cuadernos Americanos. 228 (1980): 221-26.
- Poniatowska, Elena. ¡Ay vida no me mereces! México: Joaquín Mortiz, S.A. 1986.
- . "Rosario Castellanos: Rostro que ríe, rostro que llora." Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. 14 (1990): 495-509.
- Portal, Marta. Proceso narrativo de la Revolución Mexicana. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977.
- . "Narrativa indigenista mexicana de mediados de siglo." Cuadernos Hispanoamericanos, 298 (1975): 196-207.
- Pozas, Ricardo. Juan Pérez Jolote. 3ra ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- . Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas. México: Instituto Nacional Indigenista, 1959.
- . Los indios en las clases sociales de México. La Habana: Casa de las Américas, 1971.

- Puig Casuranc, José Manuel. El sentido social del proceso histórico de México. México: Ediciones Botas, 1936.
- Ramos, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México. 5ta ed. México: Espasa-Calpe Mexicana, S.A., 1972.
- Reyzabal, María V. "Mito y rebeldía en la literatura hispanoamericana." Cuadernos Hispanoamericanos. 372 (1981): 682-84.
- Robles, Martha. "Tres mujeres en la literatura mexicana: Rosario Castellanos, Elena Garro, Inés Arredondo." Cuadernos Americanos. 246.1 (1983): 223-35.
- Rodríguez-Peralta, Phyllis. "Images of Women in Rosario Castellanos' Prose." Latin American Literary Review, 6.11 (1977): 68-80.
- Rubín, Ramón. El callado dolor de los tzotziles. 2da ed. México: Libro Mex Editores, 1957.
- Rulfo, Juan. "Notas sobre la literatura indígena en México." Inti. 13-14 (1981): 2-8.
- Sacoto, Antonio. El indio en el ensayo de la América española. New York: Las Americas Publishing Company, 1971.
- Scheben, Helmut. "Indigenismo y modernismo." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 10 (1979): 115-28.
- Schlau, Stacey. "Conformity and Resistance to Enclosure: Female Voices in Rosario Castellanos' Oficio de tinieblas [The Dark Service]." Latin American Literary Review. 12.24 (1984): 45-57.
- Schwartz, Perla. Rosario Castellanos. Mujer que supo latín... México: Editorial Katun, S.A., 1984.
- Scott, Nina M. "Demythification through Laughter." Humor: International Journal of Humor Research. 2 (1989): 19-30.

- Selden, Raman. Contemporary Literary Theory. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1985.
- Silva Herzog, Jesús. Breve historia de la Revolución Mexicana. 3ra. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Sommers, Joseph. "El ciclo de Chiapas: Nueva corriente literaria." Cuadernos Americanos. 33 (1964): 246-61.
- . "Changing View of the Indian in Mexican Literature." Hispania. 67 (1964): 47-55.
- . "The Indian-Oriented Novel in Latin America: New Spirit, New Forms, New Scope." Journal of Interamerican Studies. 2 (1964): 249-65.
- . After the Storm: Landmarks of the Modern Mexican Novel. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1968.
- . "Novela de la Revolución: Criterios contemporáneos." Cuadernos Americanos. 168 (1970): 171-84.
- . "Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. 7-8 (1978): 73-91.
- . "Literatura e historia: Las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. 7-8 (1978): 9-39.
- Urelló, Antonio. "Antecedentes del neoindigenismo." Cuadernos Hispanoamericanos. 248 (1972): 5-25.
- Valdés, Mario J. "The Literary Social Symbol for an Interrelated Study of México." Journal of Inter-American Studies. 7 (1965): 385-99.

- Vázquez, Genaro V. "El movimiento indigenista." México. Cincuenta años de Revolución. Ed. Adolfo López Mateos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963. 177-85.
- Villarreal, Minerva Margarita. "La red de las discriminaciones o el enigma de las ovejas petrificadas: Comentario a la novela Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos." Revista Iberoamericana 56 (1990): 63-82.
- Villoro, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México. México: Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Vogt, Evon Z. Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas. Cambridge: Harvard UP, 1969.
- Warman, Arturo et. al., eds. De eso que llaman antropología mexicana. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- Zea, Leopoldo. "Negritud e indigenismo." Cuadernos Americanos. 198 (1974): 16-30.