

UC Riverside

UC Riverside Electronic Theses and Dissertations

Title

The Neoindigenista Novel of Rosario Castellanos and the Historical Origins of Political and Cultural Conflicts

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/7k53t9s3>

Author

Ruvalcaba, Noe

Publication Date

2011

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

The Neindigenista Novel of Rosario Castellanos and the Historical Origins of Political
and Cultural Conflicts

La novela neindigenista de Rosario Castellanos y las raíces históricas de conflictos
políticos y culturales

A Dissertation submitted in partial satisfaction
of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Spanish

by

Noé Ruvalcaba

December 2011

Dissertation Committee:

Dr. Raymond L. Williams, Chairperson

Dr. James A. Parr

Dr. David Herzberger

Copyright by
Noé Ruvalcaba
2011

The Dissertation of Noe Ruvalcaba is approved:

Committee Chairperson

University of California, Riverside

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

The *Neoindigenista* Novel of Rosario Castellanos and the Historical Origins of Political and Cultural Conflicts

La novela neoindigenista de Rosario Castellanos y las raíces históricas de conflictos políticos y culturales

by

Noé Ruvalcaba

Doctor of Philosophy, Graduate Program in Spanish
University of California, Riverside, December 2011
Dr. Raymond L. Williams, Chairperson

This study analyzes Balún Canán (1957) and Oficio de tinieblas (1962) by Rosario Castellanos as discourses that reflect the origins of political, social and cultural problems that have emerged through the imposition of western economic and religious systems on indigenous lands. Many of these systems originated from Medieval Spain. I propose that these novels criticize the historical solutions to indigenous problems since colonial times to the present. Historically, the indigenous communities described in these novels continue to fight against political policies that emphasize genocide as the only solution to indigenous problems.

En este trabajo se analizan Balún Canán (1957) y Oficio de tinieblas (1962) de Rosario Castellanos como discursos que intentan dar con las raíces de problemas sociales, culturales y políticos que surgen a través de la imposición de sistemas de índole

occidental en tierras indias. Dado el enfoque en temática social, propongo que desde las dos novelas de Castellanos se concientiza sobre la complejidad que encierran soluciones a estos problemas que han afectado al indígena desde la época colonial hasta el presente. Además, me interesa cómo se contraponen, en el modo de vida indígena, proyectos occidentales que surgen desde la España medieval.

En Balún Canán se indaga el origen y evolución de la novela Archivo como se postula en la teoría de mito y archivo propuesta por Roberto González Echevarría. Se analiza esta novela como novela archivo neindigenista. Es decir, como archivo que incluye y se aparta de mediaciones que rigieron la narrativa latinoamericana desde el discurso de la ley en las crónicas de Colón hasta el discurso antropológico en el siglo XX. Este archivo neindigenista privilegia la creación literaria y surge desde una concepción indígena que remonta a los orígenes de la ficción, de la novela misma, y la instauración de instituciones de índole occidental, como el latifundio, y los problemas que causan en territorios indígenas.

En Oficio de tinieblas se problematiza el concepto de heterogeneidad propuesto por Antonio Cornejo Polar. Además, esta novela se proyecta al futuro por incluir un entendimiento profundo del ente indígena, su cosmovisión, su entorno y sus problemas. Estos problemas incluyen la falta de tierras, el estar fuera de proyectos gubernamentales, falta de educación, salubridad, entre otras cosas. Estas cuestiones se intentan resolver por medio de una reforma agraria, una educación laica, el integrarlos y asimilarlos a la nación mexicana por medio de una política indigenista. Se critican estos programas por enfatizar el etnocidio como una de las vías para solucionar el problema indígena. Finalmente, se

compara la novela neoindigenista e indigenista en México y en el Perú señalando cómo estos problemas son descritos en ambas corrientes literarias y cómo se aparta la novela de Castellanos de la corriente indigenista tradicional.

TABLE OF CONTENTS

Capítulo I— Chiapas y la trayectoria de la narrativa de Rosario Castellanos...	1
Capítulo II— <u>Balún Canán</u> y el Archivo.....	39
Capítulo III— <u>Oficio de tinieblas</u> y los orígenes de circunstancias que motivan una rebelión indígena	80
Capítulo IV — La novela neoindigenista de Rosario Castellanos y los orígenes de conflictos sociales y culturales desde la imposición del latifundio en tierras indígenas.....	125
Capítulo V — Conclusión.....	179
Obras citadas.....	195

La novela neindigenista de Rosario Castellanos y las raíces históricas de conflictos políticos y culturales.

Prefacio

Dentro de los escritores mexicanos (blancos y mestizos) que han escrito novelas de tema indígena y de su modo de vida, Rosario Castellanos ha implantado una nueva perspectiva literaria que problematiza a fondo la condición social y cultural del indígena chiapaneco desde la época colonial hasta el presente. En la literatura mexicana del siglo XX, Castellanos se distingue como pionera dentro de distintos acercamientos a la temática del indio y de su entorno.ⁱ René Prieto resalta la obra de Castellanos, de otros acercamientos literarios, por mezclar técnicas y transformar el lenguaje para expresar lo que se piensa es la voz del indígena. Jean Franco considera la novela de la autora como la mejor que se ha escrito en México para comprender la mente del indígena a través de su mitología, poesía y leyenda.ⁱⁱ Castellanos no sólo ha escrito novelas, su obra también incluye poesía, ensayo, cuento, teatro, crítica literaria y política. Sin embargo, las novelas de Castellanos han contribuido a la lucha por el modo de vida indígena al que contrapone con el modo de vida del blanco (Poniatowska 45). Se acepta la presencia de escritores mexicanos que tematizan en su obra lo indígena; sin embargo, este trabajo se limita al estudio de dos novelas, Balún Canán (1957) y Oficio de tinieblas (1962), de Castellanos ya que éstas contribuyen al entierro del cadáver del indigenismo mexicano.ⁱⁱⁱ Estas novelas tratan temas como la angustia, la desesperación, la falta de equidad humana entre

razas y géneros y conflictos que surgen ante la diferencia que encierra el modo de vida del blanco y del indígena.^{iv}

Las novelas, Balún Canán y Oficio de tinieblas de Castellanos se han analizado como un intento de dar voz al indígena y a la mujer e incorporarlos al modo de producción capitalista, al proyecto de modernización de México. De acuerdo con lo que se ha planteado, es necesario reevaluar este argumento. El presente estudio propone lo contrario, y se analizan las novelas de la escritora como un discurso que identifica problemas sociales que surgen desde las estructuras sociales y culturales mexicanas; dado el enfoque en temática social, propongo que desde las dos novelas de Castellanos se intenta concientizar sobre la complejidad que encierran las soluciones a problemas fundamentales que han afectado al indígena desde la época colonial hasta el presente.

A través del análisis de las novelas Balún Canán y Oficio de tinieblas de Castellanos mis intenciones son:

(a) Analizar transmutaciones y continuidades de un modo de vida indígena y la presencia del indígena dentro de sistemas occidentales desde la época colonial hasta el presente.

(b) Estudiar las raíces de rituales y ceremonias de posesión que fueron utilizadas por los españoles en la época colonial para imponer sistemas occidentales económicos, políticos, religiosos, sociales y culturales en tierras indígenas.

- (c) Examinar la temática de rebeliones indígenas desde la imposición de sistemas occidentales en tierras indias hasta el presente y el papel que tiene la naturaleza y tierra de labranza dentro de las rebeliones.
- (d) Averiguar cómo las temáticas sociales, culturales, religiosas, económicas y políticas que se problematizan en las novelas auguran futuros levantamientos indígenas por la falta de cambio en las estructuras sociales y culturales en México. Se analiza brevemente la importancia del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México, el primero de enero de 1994, en reevaluar las soluciones al problema indígena que se plantearon después de la Revolución Mexicana de 1910.

Para el análisis teórico de Balún Canán y Oficio de tinieblas se utiliza la teoría de la heterogeneidad social, la novela como Archivo, y otros discursos teóricos pertinentes al análisis relacionado con temáticas indígenas como la violencia, rebeliones, y reivindicaciones culturales y sociales indígenas.^v Además de teoría, es pertinente el estudio antropológico de Guillermo Bonfil Batalla para el análisis de estas obras, ya que en México la antropología ha tenido un lugar fundamental en la creación de obras literarias relacionadas con lo indio.^{vi} Prieto reafirma el planteamiento de Gabriella de Beer de un interés por el indio casi “científico;” un gran número de antropólogos, maestros, escritores, periodistas con entrenamiento en antropología han producido obras literarias de tema indígena desde trabajos antropológicos.^{vii} Raymond L. Williams señala que Castellanos era una novelista-antropóloga que estudió la cultura en formas que la aliaron con estudiosos de las disciplinas en antropología (Williams 98). De acuerdo con

Roberto González Echevarría, estos intereses son parte de una larga tradición latinoamericana.^{viii}

El objetivo de este análisis es demostrar, en dos novelas de Castellanos, la complejidad social y cultural que encierra un modo de vida indígena y del indígena mismo. Además me interesa cómo se contraponen, en el modo de vida indígena, proyectos occidentales que surgen desde la España medieval.

Notas

ⁱ René Prieto propone que después de la Revolución Mexicana que inicia en 1910, se destacan en la literatura mexicana tres tipos de acercamientos en cuanto a la descripción del indio y su modo de vida, 1) relatos de etnología artística, 2) narrativas realistas de protesta social, y 3) la obra de Castellanos.

ⁱⁱ Jean Franco señala que el intento de comprender la mente indígena a través de su mitología, poesía, y leyenda, ha dado lugar al surgimiento de la mejor escritura indigenista hasta la fecha. Los ejemplos más sobresalientes son representados por Castellanos, Miguel Ángel Asturias y José María Arguedas, cuyas novelas se separan del realismo.

ⁱⁱⁱ Algunos de los escritores mexicanos que se encargaron de temáticas relacionadas con el indio y su entorno son: Ricardo Pozas, Ramón Rubín, María Lombardo de Caso, Carlo Antonio Castro, entre varios otros. Véase, González-Echevarría, Roberto y Enrique Popo Walter, eds. *The Cambridge History of Latin American Literature*. New York: Cambridge University Press, 1996.

^{iv} Joseph Sommers identifica los temas de la angustia y la desesperación como elementos de índole universal a los que se responde desde lo regional, desde la cultura propia.

^v Para este estudio teórico se emplean conceptos de, González-Echevarría, Roberto, Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative. Durham, N.C.: Duke University Press, 1990; Cornejo-Polar, Antonio. Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Lima: Editora Lasontay, 1984; y Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Santiago: Editorial Universitaria, S.A., 1955.

^{vi} Véase, Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización negada. México: Secretaría de educación pública, 1987.

^{vii} Algunos ejemplos de obras literarias escritas por antropólogos incluyen novelas como Juan Pérez Jolote, Biografía de un tzotzil (1952) del antropólogo Ricardo Pozas, y la breve narrativa de Carlo Antonio Castro, “Che Ndu, ejidatario chinanteco.” Véase, Rodríguez Chicharro, César. La novela indigenista mexicana. México: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1988. 33

^{viii} Véase, González-Echevarría Roberto. Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977 y Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana. México: Fondo de Cultura Económica, 2000., donde se plantea su teoría acerca del escritor antropólogo en América Latina.

Capítulo I

Chiapas y la trayectoria de la narrativa de Rosario Castellanos

Chiapas y sus rebeliones indígenas

Chiapas está enclavada en la región ístmica de México. El territorio de *Chiapan* abarca 74,211 kilómetros cuadrados y es una región limítrofe con grandes recursos naturales.ⁱ La región chiapaneca colinda con Guatemala en el este, con los Estados de Oaxaca y Veracruz en el oeste, con el Océano Pacífico en el sur y con Tabasco en el norte. En Chiapas hay nueve grupos que pertenecen al Mayance, que hablan tzotzil, tzeltal, tojolobal, chol, mame, kakchiquel y maya lacandón; se habla también el zoque y el náhuatl. Hay grandes diferencias entre estos grupos, pero también muchas costumbres son similares. Con excepción de los maya lacandones, casi todos son católicos en apariencia y una minoría protestante. Sin embargo, bajo la creencia cristiana, existe la vieja religión y los dioses antiguos; Santo Tomás es también Oxchucc, Dios del Agua, al que acuden miles de indios tzeltales el tres de mayo, para rezarle y pedirle lluvia para las cosechas (Duby 12). Este estudio reconoce esta riqueza geográfica, histórica, social y cultural del Estado de Chiapas ya que contribuye al entendimiento de las rebeliones indígenas en las novelas Balún Canán y Oficio de tinieblas de Castellanos.

Óscar Wong señala que en 1524 Luis Marín y sus soldados españoles incursionaron por primera vez en el territorio chiapaneco; territorio habitado por tzotziles, tzeltales, tojolabales, zoques, maya lacandones entre otros grupos indígenas. Rhoda

Dybvig arguye que el primer encuentro entre los grupos indígenas y españoles fue pacífico. No obstante, los indígenas comenzaron a rebelarse a causa de la ambición por el oro y tributos excesivos que exigían los españoles conquistadores para ellos mismos y la Corona española. Desde la imposición española en tierras indias, ha habido rebeliones indígenas que son aplacadas por los españoles por medio de la violencia y la fuerza. En este estudio se resaltan algunos factores sociales y culturales que provocan estas revueltas.

Una de las primeras rebeliones indígenas que se registró en el estado de Chiapas ocurrió a mediados de los 1520s; Bernal Díaz del Castillo resultó herido cuando los indios se rebelaron contra un grupo de españoles encabezado por Marín. Los españoles fueron derrotados por los grupos indígenas en dos ocasiones y esto provocó que Hernán Cortés enviara una nueva expedición. Los chiapanecos fueron invadidos por tercera ocasión en 1527 por el capitán Diego de Mazariegos; el pueblo indígena fue finalmente sometido y se estableció la paz en la región dando origen a la fundación de uno de los primeros pueblos españoles en Chiapas, Villa Real o “Chiapa de los españoles,” hoy San Cristóbal las Casas, en homenaje a fray Bartolomé de las Casasⁱⁱ (Wong 9).

Otro levantamiento indígena ocurrió en 1712 por medio de guerras de castas. Los jefes de los indígenas iniciaron el levantamiento bajo la dirección de una joven india, erigida en diosa. Los indígenas se dispusieron a marchar a Villa Real, ciudad noble de españoles. No obstante, el alcalde de Villa Real o Ciudad Real con ayuda de los vecinos, un capitán general de Guatemala y el virrey de México lograron fortificar la ciudad.

Hubo un enfrentamiento que dejó muertos tanto indígenas como blancos. Posteriormente se logró sofocar la sublevación indígena por medio de la fuerza y la violencia. ⁱⁱⁱ

Otra rebelión indígena ocurrió en 1867. Esta sublevación fue una mezcla de fanatismo religioso y descontento social. Los líderes indígenas eran: Pedro Díaz Cuscate y Agustina Gómez Checheb, su mujer. Los líderes ladinos, blancos, eran: Ignacio Fernández Galindo y Benito Trejo. Un niño indígena, Domingo Gómez Checheb, fue crucificado para que los indígenas tuvieran un Cristo propio. Posteriormente, los líderes fueron aprehendidos y muertos por medio de fuerzas armadas considerables; los indios tuvieron que volver a su situación anterior sin haber logrado cambios para su comunidad (Dybvig 54).^{iv}

En 1911 ocurrió una rebelión indígena encabezada por el obispo de Chiapas, Francisco Orozco. Esta rebelión inició por cuestiones religiosas y económicas. Nuevamente, la sublevación fracasa y los indios vuelven a su estado de siempre.

En 1932 un motín indígena ocurrió en Huixtán, Chiapas (cerca de San Cristóbal las Casas). Esta rebelión surgió a causa del maltrato del indígena por el blanco. Sin embargo, en esta ocasión las autoridades intervinieron y sofocaron la rebelión.

El primero de enero de 1994 ocurrió la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Tomaron cuatro municipios de los Altos de Chiapas, enterrando con esto el mito de la paz social en México.^v Las repercusiones del levantamiento armado indígena no han concluido hasta el presente. El dieciséis de febrero de 1996 se firmaron los Acuerdos de San Andrés en materia de derechos indígenas entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno

federal de México. Uno de los principales compromisos de dichos acuerdos por parte del Poder Ejecutivo es llevar a cabo reformas a la Constitución mexicana para reconocer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas a través de la autonomía.^{vi}

Desde los inicios de las sublevaciones indígenas ha habido una serie de personas blancas o mestizas que han luchado a favor del indio. En la época colonial, los Dominicos y los Mercedarios se encargaron de evangelizar a los indígenas. Fray Bartolomé de las Casas, fue el primer obispo de Chiapas en 1545. Vivía en Ciudad Real, antiguo nombre de San Cristóbal las Casas, y enfrentó a los encomenderos y luchó a favor del indio.^{vii}

En la época colonial, se decidía qué hacer en la Nueva España desde España. Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, nunca visitó América y consideraba que los indios eran tan brutos y rudos que su subyugación era imperativa y legal.^{viii} Las Casas abogaba por una opinión opuesta e insistía que los indígenas tenían una cultura que merecía respeto, que eran inteligentes y capaces de ser buenos cristianos. En 1550, Carlos V suspendió todas las expediciones a América para escuchar esta polémica entre Las Casas y Sepúlveda (Dybvig 100). Las Casas tenía ideas contrarias a las opiniones de Sepúlveda y de Fernández de Oviedo. Oviedo opinaba que los indios eran el prototipo de todo lo malo y vicioso. Pese a esta opinión, Las Casas logró que la Corona apoyara algunas de sus ideas y se convirtió en el gran protector de los indios. Sin embargo, el espacio donde reside Las Casas, Ciudad Real, conserva este ambiente ideológico tan opuesto.

En los años 1950s y 1960s San Cristóbal Las Casas era un pueblo pintoresco que había conservado un ambiente colonial. Era una de las primeras ciudades españolas

construidas en la América continental. Era un pueblo conservador de sus tradiciones y era sede del Obispado. Tenía aproximadamente 20,000 habitantes cuando se publicaron las primeras dos novelas de Castellanos.^{ix} La mayoría de los pobladores eran blancos y mestizos y residían como artesanos, comerciantes y hacendados. Dejó de ser capital de Chiapas en 1892. Tuxtla Gutiérrez, por ser una ciudad más moderna, llegó a ser la nueva capital del Estado.

San Cristóbal era, también, un centro indígena y a él iban diferentes etnias indígenas a vender sus productos y a comprar lo que necesitaban. San Cristóbal estaba cercado de pueblos y parajes indígenas, y de ellos bajaban hombres, mujeres y niños que convergían en todas las entradas de la ciudad. Había periodos en el año en que centenares de indios invadían Jovel—nombre indígena de San Cristóbal las Casas; estos indígenas eran los trabajadores enganchados por las fincas cafetaleras. Gertrude Duby señala que en San Cristóbal las Casas se notaba una gran hostilidad racial, circunstancia irónica ya que el pueblo llevaba el nombre del gran defensor de los indios, Las Casas (Duby 10-11).

Los alrededores de Jovel estaban habitados por indígenas que contribuían a la economía de la ciudad. Los indígenas les vendían a los comerciantes ladinos productos que los ladinos revendían en distintos lugares chiapanecos donde no los había.^x La presencia del indígena y del blanco en la ciudad causaba conflictos entre ambos grupos humanos. El San Cristóbal las Casas de los cincuenta y sesenta fue el que dio material a Castellanos para sus novelas Balún Canán y Oficio de tinieblas. Estas novelas causaron que la alta sociedad de San Cristóbal las Casas se disgustara con la autora por las

descripciones que se narraban sobre ellos. La mayoría de “los coletos,” la gente blanca, se sintió atacada y ofendida y por esta razón Castellanos dejó de ser bienvenida al pueblo (Dybvig 107-109).

Introducción biográfica a Rosario Castellanos

Castellanos nació en la ciudad de México el veinticinco de mayo de 1925. Sus padres, chiapanecos, la llevaron de bebé a Comitán, Chiapas, donde creció y vivió sus primeros dieciséis años. Castellanos creció en un rancho cerca del Río Jataté contiguo a Ocosingo en Chiapas. Tuvo un hermano, Benjamín Castellanos, que murió de niño.

Los padres de Castellanos eran terratenientes blancos de la clase alta, pero a pesar de tener dinero y poder, la niña Castellanos no tuvo acceso a bibliotecas ni antecedentes culturales que le permitieran encontrar una carrera intelectual ya que vivían lejos de la ciudad. El gobierno posrevolucionario había comenzado a cerrar las escuelas particulares en todo México; al no poder ir a la escuela, los padres aislaron a sus hijos en su rancho. Las decisiones del gobierno de clausurar escuelas fue tomada desde antes del nacimiento de Castellanos.

Históricamente, el general Francisco J. Múgica, representante del sector radical del Congreso Constituyente de 1916-1917 debatió el tema de la educación y planteó la prohibición de la enseñanza por parte del clero, ya que el Estado revolucionario tenía como sentido fundamental el de formar la nacionalidad mexicana. Posteriormente, el

gobierno aceptó las ideas de Múgica y se aprobó el artículo 3º de la Constitución Mexicana y se comenzaron a cerrar las escuelas particulares en todo México (Matute 2465-2466).

Ocurrieron una serie de circunstancias a nivel nacional que afectaron a la familia de Castellanos. Era la época en que el presidente Cárdenas (1934-1940) decretó la expropiación del petróleo e inició la reforma agraria. La reforma agraria se aplicó en Chiapas y la familia de Castellanos perdió la mayor parte de sus privilegios, el prestigio, la tierra, el dinero, el poder, además del respeto de los siervos, los indios. La familia tuvo que emigrar a la ciudad de México.

En la Ciudad de México murieron los padres de Castellanos, su padre de cáncer y poco después su madre de un infarto; Castellanos se quedó con una nana india que trabajó e emigró a México D.F. con la familia desde que la joven era una niña. Castellanos se educó y terminó su carrera universitaria en la capital de México. Con respecto a su educación, la escritora señala:

Me di cuenta de que los maestros (en cuyas clases estaba) tomaban de la literatura únicamente lo que a mí no me parecía importante; es decir, la cuestión meramente formal. Yo buscaba en las obras literarias algo más profundo: la respuesta a todos los problemas; una concepción ideal y una orientación estética. Como todo esto no estaba analizado en la carrera literaria, me decidí por la filosofía (Dibvig 18).

Con la exposición de su tesis Sobre cultura femenina en 1950, terminó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Poco después recibió una beca del Instituto de Cultura Hispánica para continuar sus estudios de estética para posgraduados en la Universidad de Madrid,

España. Castellanos estuvo un año en Madrid y visitó varios países europeos. En 1951 regresó a Chiapas, México, para trabajar en el Instituto de Ciencias y Artes de Tuxtla Gutiérrez donde fue promotora de cultura; enseñó clases de literatura, organizó conferencias, entre otras cosas. Luego enfermó de tuberculosis y tuvo que regresar a la Ciudad de México para curarse.

La joven escritora estuvo en reposo absoluto por un año. En ese periodo escribió algunos poemas, “Misterios gozosos” y “El resplandor del ser.” También leyó las obras completas de Tomás Mann, Marcel Proust y León Tolstoy.

En 1954 El Centro Mexicano de Escritores le otorgó una beca para escribir poesía y un ensayo sobre la situación cultural de la mujer en México. Castellanos terminó el trabajo apresuradamente ya que le otorgaron cierto tiempo para terminarlo. El trabajo no se publicó.

Castellanos siguió su vocación de literatura y se inscribió en una clase de composición dramática dirigida por Rodolfo Usigli en la UNAM. Intentó escribir teatro sin ningún éxito. Luego, siguió la sugerencia de Emilio Carballido de escribir una novela con datos autobiográficos. En 1957 Castellanos publicó Balún Canán y tuvo un éxito inmediato; la novela fue traducida al inglés, al alemán y al francés.

Después de la publicación de Balún Canán, Castellanos comenzó a redactar la novela Oficio de tinieblas en la que quiso superar los defectos de su primera novela y tratar más detalladamente el tema indigenista. Al mismo tiempo, Castellanos regaló lo que quedaba de las tierras de sus padres, trabajó sin sueldo por dos años en El Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de

las Casas, Chiapas. Ella quería compensar lo que su familia había hecho explotando al indígena de la región (Poniatowska 94).^{xi} Poco después, escribió un artículo, “Teatro Petul” que se publicó en la revista Universidad de México en 1965.

Castellanos volvió a la ciudad de México pero no dejó de trabajar con el INI. A los treinta y dos años se casó, posteriormente perdió a dos hijos sucesivamente, pero un tercer hijo sí se logró y nació en 1961.

Entre 1957 y 1962 Castellanos publicó, “Balún Canán (1957), Al pie de la letra (poesía, 1959), Salomé y Judith (poemas dramáticos, 1959), Ciudad Real (cuentos, 1960), Lívica luz (poesía, 1960) y Oficio de tinieblas (novela, 1962)” (Dybvig 25).

Dybvig reitera que además de estas publicaciones, la escritora trabajó con la crítica literaria de suplemento “México en la cultura” del periódico Novedades (1959-1960); redactó textos escolares para el INI (1958-1961); dirigió crítica literaria radiofónica; dio clases de literatura comparada en la Facultad de Filosofía y Letras, y la Jefatura del Departamento de Información y Prensa en la UNAM. Además contribuyó con ensayos, crítica literaria y artículos sobre diversos temas para revistas y suplementos de México y el extranjero como Hispania, Universidad de México, América y “La Cultura en México” de los periódicos, Siempre, Metáfora, Excélsior y Sumna Bibliográfica. Castellanos también desempeñó el cargo de embajadora de México en Israel, donde murió el siete de agosto de 1974.^{xii}

La carrera literaria de Rosario Castellanos

Rosario Castellanos comenzó a publicar desde niña. Su primera publicación fue alrededor de los diez años en la revista infantil, *El Paquín*. Cerca de los quince años, Gabriela Mistral tuvo en la joven escritora una influencia perdurable. Mistral utilizaba hechos reales en lugar de símbolos y esto ayudó a Castellanos a formar una poesía más concreta, ya que la joven tenía una tendencia a la abstracción. Castellanos quería escribir cosas de la vida cotidiana con un lenguaje sencillo y llegó, según ella, a lograr esa sencillez con los poemas Misterios gozosos (1953-1955) (Dybvig 27-29). En una entrevista con Emmanuel Carballo, Castellanos considera su libro de poemas, De la vigilia estéril (1950), abstracto como el título y señala que quería crear poemas por lo menos con imágenes referidas a cosas concretas (Carballo 501).

Durante esa época, Castellanos experimentó con otras formas de expresión; tuvo amistad con los dramaturgos Emilio Carballido, Sergio Magaña y Luisa Josefina Hernández. Escribió una obra teatral titulada, Tablero de damas que salió mal desarrollada. Luego Carballido le sugirió que utilizara su forma más natural de expresarse, el verso. Siguió el consejo y escribió varias obras dramáticas en verso, una de ellas fue, Judith y Salomé (1957). La obra se presentó en la UNAM por un grupo dramático y luego por Radio Universidad (Dybvig 29-30).

Poco después, Castellanos escribió un poema dramático, Vocación de Sor Juana, y, una pieza en verso en tres actos que tituló La Creciente. Las obras no resultaron como quiso la joven literata y decidió mejorar la técnica. En 1954, la escritora asistió a una

clase de composición dramática de Usigli en la Facultad de Filosofía y Letras. La clase no resultó de mucha utilidad; según Castellanos, Usigli no se interesaba en transmitir los conocimientos indispensables para la creación dramática. La escritora abandonó la idea de escribir teatro en verso. Posteriormente, intentó escribir teatro realista en prosa, con tema mexicano y de índole política; escribió Casa de gobierno, en tres actos. A Castellanos le pareció una copia de El gesticulador de Usigli al releerla. Decidió romperla y miró como posibilidad la crítica y la lírica.

Un día Castellanos hablaba con Carballido de sus experiencias infantiles en Chiapas. Carballido la interrumpió y le sugirió que escribiera esas experiencias ya que tenía hecha una novela. Castellanos siguió el consejo y comenzó a redactar Balún Canán.

La autora comenzó a escribir la novela sin ningún plan preconcebido, sino a través de recuerdos inconexos que giraban alrededor de la muerte de su hermano. Castellanos ya había intentado narrar ese suceso en un cuento titulado “Primera Revelación,” publicado en la revista antológica, América. Este cuento le sirvió como base para el desarrollo del tema principal de Balún Canán (Dybvig 32).

Castellanos admitió que hubo fallas fundamentales en la estructura de Balún Canán, ya que no había una conexión sutil en el relato que pasa de la primera a la tercera persona. Castellanos apunta:

Este salto brusco no sólo se advierte por el cambio de personas, sino también, por el estilo. Abandoné el lirismo por una prosa más eficaz y más dinámica. Pero esto quita unidad a la novela y produce bastante desconcierto en los lectores y creo que es la falla fundamental de su estructura. Entre otras fallas, podría señalar la falta de planteamiento, así como la parte final que no pude desarrollar en la forma que yo quería. Tiene que ver con la muerte del niño y

quería que esta tuviera varias interpretaciones: en primer lugar, que pudiera ser la consecuencia de una serie de elementos mágicos que operaban, no sólo sobre los enemigos de los indígenas que eran los patronos, los fuertes, sino también sobre sus hijos, los inermes (Dybvig 32-33).

A pesar de las fallas de Balún Canán, la crítica mexicana recibió bien la novela y ganó el premio “Chiapas” en 1958. A Castellanos le pareció que la novela tuvo éxito por la temática más bien que por sus cualidades literarias. Inmediatamente, comenzó a redactar Oficio de tinieblas en la que esperaba superar los defectos de Balún Canán.

La novela Oficio de tinieblas también se desarrolla espacialmente en Chiapas y trata el asunto de conflictos entre los blancos y los indígenas, y se refiere a la lucha por la tierra. Castellanos señala que la novela estuvo basada en un hecho histórico: un levantamiento de los indios chamulas, en San Cristóbal las Casas en 1867. En esta novela, todo se narra en tercera persona. La novela tomó seis años para elaborarse y fue solicitada por las mismas casas editoriales extranjeras que habían traducido Balún Canán (Carballo 507).

Carballo señala que en el periodo que abarcó desde 1948 hasta 1962, Castellanos escribió una obra amplia y apreciable en su calidad artística. Carballo apunta, “Su bibliografía comprende siete libros de poemas—Trayectoria del polvo (1948), Apuntes para una declaración de fe (1949), De la vigilia estéril (1950), El rescate del mundo (1952), Poemas 1953-1955 (1957), Al pie de la letra (1959) y Lívida luz (1960)--, dos novelas – Balún-Canán (1957) y Oficio de tinieblas (1962)--, un volumen de cuentos – Ciudad Real (1960)—y una pieza teatral –Judith y Salomé (1959)--” (Carballo 499).

Breve introducción a aspectos histórico-sociales en vida de Rosario Castellanos (1925-1974)

Para 1925, México se encontraba en un caos de reorganización social consecuencia de la Revolución Mexicana de 1910; había esfuerzos por consolidar el nuevo estado que tomaba como base la Constitución de 1917, se intentó erigir un estado fuerte y legal en cuestiones económicas, de propiedad, de trabajo, de educación y de religión. Ese esfuerzo de formar la nación con bases fuertes continuó bajo la presidencia de Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez hasta mediados de los 1930s.

En 1925, el presidente de la República, Plutarco Elías Calles aplicó el artículo 130 de la Constitución Mexicana y expulsó del país a un gran número de sacerdotes extranjeros. Los Caballeros Guadalupanos intentaron fundar la Iglesia Cismática Mexicana; se apoderaron de la parroquia de La Soledad en la Ciudad de México, que fue recuperada por el pueblo poco después. Un año después, en febrero de 1926, el arzobispo de México, don José Mora y del Río, fue llevado al procurador de Justicia por no querer reconocer los artículos tercero, quinto, vigésimo séptimo y 130 de la Constitución Mexicana. Este incidente marcó el principio de la “rebelión cristera,” que se caracterizaba por un enfrentamiento armado entre gobierno e iglesia.^{xiii} Ese mismo mes se clausuraron colegios católicos por impartir educación religiosa. Además, se comenzaron a clausurar templos católicos como la Sagrada Familia. El veinticinco de julio de 1926, el Episcopado mexicano publicó una carta pastoral que anunció la suspensión de cultos por todo el país, esto continuó hasta agosto de 1930. En 1927 siguieron las pugnas políticas

por el poder, el dos de octubre de 1927, el general Francisco Serrano, candidato a la presidencia, fue fusilado con sus acompañantes en camino a la capital. Ese mismo año, Arnulfo R. Gómez, candidato antirreeleccionista, fue fusilado en Veracruz. En julio de 1928, triunfó el general Álvaro Obregón, único candidato a la presidencia. Pocos días después, el general Obregón fue asesinado por José de León Toral. Portes Gil fue nombrado presidente provisional desde 1928 hasta 1930 (Matute 2512). El cinco de febrero, Ortiz Rubio se convirtió en presidente de México desde 1930 hasta 1932 cuando el Congreso designó al general Rodríguez presidente de la República desde 1932 hasta 1934. No fue hasta 1934 que México experimentó un cambio social con las reformas institucionales que implementó el general Lázaro Cárdenas del Río.

Cárdenas (1895-1970), nació en Michoacán, México. Participó en la Revolución Mexicana de 1910 a muy temprana edad y asumió el poder como presidente de México desde 1934 hasta 1940. Se le reconoce por su apoyo al trabajador obrero, al campesino y su lucha de expropiación de recursos naturales, entre otras cosas. Una de las más famosas fue la expropiación petrolera del dieciocho de marzo de 1938. Hay varios estudios en diversas disciplinas sobre el cardenismo, la filosofía e ideología política de Cárdenas, su biografía, entre otras cosas.^{xiv} Este estudio se limita a señalar la cuestión agraria y educativa emprendida durante la presidencia de Cárdenas ya que son fundamentales para el análisis de las novelas Balún Canán y Oficio de tinieblas.

Enrique Suárez plantea que la cuestión agraria durante el sexenio de Cárdenas tuvo dos aspectos fundamentales. El primero, era el cumplimiento al artículo veintisiete de la Constitución Mexicana, que obligaba a otorgar la tierra a quien la trabajara. El

segundo, el reparto agrario reorganizó la estructura social en el campo. Esa reorganización social modificó las bases del poder en toda la nación.^{xv}

La reforma agraria se llevó a cabo por medio de violentos enfrentamientos entre los terratenientes y los revolucionarios. En México privaba el latifundismo y la explotación del campesino, esto fue uno de los motivos que provoca el movimiento de la Revolución Mexicana de 1910. Durante la época posterior a la Revolución Mexicana, la propiedad privada se transformó de una manera radical; se comenzó a repartir la tierra al trabajador del campo quien tuvo la posibilidad del sustento propio.

Durante la presidencia de Cárdenas, el objetivo histórico de la reforma agraria fue la justicia social y la redistribución del poder político. La decisión de repartir aceleradamente la tierra nació de necesidades políticas y programáticas y de la convicción del presidente. Cárdenas creía que era fundamental una reforma efectiva de la tenencia de la tierra, para que los campesinos y los indígenas pudieran reivindicar sus derechos para encontrar una ruta de su liberación e integración al resto del país. Con el latifundismo hubo una especie de esclavitud de indígenas y campesinos y se buscaba liberarlos de esas condiciones.

Para el primero de diciembre de 1934, cuando se llevó a cabo el cambio de régimen, se habían repartido, en catorce años a partir del fin de la lucha armada, alrededor de 7,5 millones de hectáreas entre los campesinos, lo que representaba el 3,9% de la superficie de México. Por su lado, Cárdenas repartió en seis años el 10,2% de la superficie territorial (Suárez 2570-2571).

El nueve de julio de 1935, Cárdenas decretó la constitución de una central de ejidatarios en la que se defendió una forma de propiedad comunal por encima de otras formas de tenencia de la tierra establecidas por la Constitución. La forma de propiedad colectiva ya existía desde tiempos prehispánicos; esta medida fue criticada como “un ensayo comunista en México” por el ideólogo y crítico de la Revolución Mexicana, Luis Cabrera. Sin embargo, Luis Chávez Orozco, ideólogo cardenista afirmaba que estas medidas no eran copias de instituciones extranjeras sino de instituciones agrarias que habían dado buen resultado en la Nueva España.

El cardenismo intentó hacer del campesino una fuerza organizada, combativa y poderosa. El proceso fue lento, el veintiocho de agosto de 1938, se estableció la Confederación Nacional Campesina (CNC), bajo el mando de Graciano Sánchez. Desde el primer momento se exigió que se estableciera la explotación colectiva; es decir, el sistema ejidal como meta principal. Esta reorganización social trajo también un cambio a nivel educacional.

El cardenismo pensó fundamental el establecimiento de la educación socialista en México. Cárdenas promovió la idea de que la educación funcionaría como instrumento de cambio social. La reforma educativa fue implantada por medio de un cambio en el artículo tercero de la Constitución Mexicana el diecinueve de octubre de 1934, un mes y medio después de que Cárdenas asumiera el poder. El término de educación social no fue muy claro y hubo muchas confusiones ante tal concepto. Los debates en las Cámaras revelaron que no había precisión en cuanto al uso del concepto del socialismo (Suárez 2576).

Esta ambigüedad en la doctrina educacional creó dificultades para el gobierno. No se elaboraron programas pedagógicos orientados en un solo sentido. A pesar de tal confusión en las bases del sistema educativo, se intentó llevar la educación a todos los sectores sociales por todo el país. Cárdenas quiso responder a las necesidades sociales de los pueblos que se empeñaron a satisfacer las aspiraciones populares, una de estas necesidades era la educación.

Para Cárdenas era una necesidad social llevar la escuela a todos los núcleos de población que cumplieran con los requisitos mandados por el gobierno. Aparentemente, Cárdenas no especificó lo que para él era la educación social, pero quiso impartir instrucción con orientación al trabajo en la industria y la agricultura, haciendo que el individuo le tuviera cariño a la tierra. Este tipo de educación era parte del comienzo en la instrucción y no impedía el estudio en otras ramas si así lo quería el estudiante (Obras I Apuntes 1913-1940 247).

Estos elementos históricos forman parte de una fuerte base histórica en las novelas de Castellanos. Lo que se pretendía principalmente con la educación y la reforma agraria era una integración del sector campesino, trabajador, e indígena a la nación mexicana. En el caso de los indígenas chiapanecos, esto implicaba dejar de ser indígena para integrarse a la nación como mexicano. En cuanto al indígena chiapaneco, Cárdenas quería cambiar su situación de marginalización, falta educacional, falta de tierras, su estado casi de esclavo en la mano de obra, entre otras cosas.

En 1941, pensando en el chamula chiapaneco, los tarahumaras chihuahuenses, y los otomíes hidalguenses, Cárdenas señala:

En realidad han faltado hombres dispuestos a liberar al indio, hombres que conozcan a fondo su psicología, formada a través de su propia tragedia. Lo que el indio necesita es ante todo confianza en quienes se dicen sus amigos, en los gobiernos, en las instituciones que se interesan por ellos. Y esto sólo se conseguirá sin quitarles lo poco que tienen, con menos impuestos, con buen trato, haciéndoles obras que les beneficien (Obras I Apuntes 1941-1956 43).

Cárdenas, aparentemente, estuvo conciente que la condición y problema del indio eran difícil de resolver hasta que hubiera hombres dispuestos a hacer algo por ellos. Hombres en el poder que pudieran ayudar a que cese el robo de tierras y pertenencias indígenas y dejen de utilizar al indígena sólo como mano de obra barata en la producción. Cárdenas creyó que la instrucción y el hombre que verdaderamente quería ayudar podían cambiar la condición del indígena mexicano. El presidente dijo que en su gira de propaganda a la Presidencia de la República Mexicana, encontró un pueblo indígena situado en un valle fértil. Su población era laboriosa y pacífica, debía su prosperidad a un sacerdote que los convenció de bajar tierra de cultivo de las montañas. El sacerdote adquirió tierras para ellos y los instaló en el pueblo Amatitlán del Valle (Obras I Apuntes 1941-1956 43-44). No todo el indígena en Chiapas tuvo la misma suerte que los indígenas del pequeño Amatitlán del Valle.

Con respecto a los chamulas, Cárdenas apunta que eran de los más atrasados en México, que tenían escasos recursos para la subsistencia y carecían de instrucción. Los chamulas tenían que destruir el bosque para sembrar las tierras que producían escasas cosechas; además vivían en pobreza extrema debido en parte a la explotación que recibían, tomándoles sus escasos productos agrícolas a cambio de alcohol. Cárdenas

creyó que le faltó a la Revolución Mexicana barrer desde sus cimientos a los enemigos de los trabajadores, es decir, los ricos del porfiriato y los ricos revolucionarios. (Obras I Apuntes 1941-1956 42, 44, 45). Las ideas sociales de integración que comenzaron a propagarse durante el cardenismo continuaron de distintas maneras en los gobiernos posteriores.

En México, casi una década antes de la publicación de Balún Canán, el gobierno mexicano de Miguel Alemán (1946-1952) creó, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista para realizar programas de instrucción y difusión cultural. Una parte fundamental del INI era la educación, es decir, castellanizar y alfabetizar a los indígenas para concientizarlos sobre la ciudadanía mexicana. Según los proyectos del gobierno, era preciso que el indígena reconociera que pertenecía a una entidad más extensa de la que abarcaba su territorio y su patria era la República Mexicana.

Para una integración del indígena a la economía mexicana, el INI trató de conseguir propiedad legal de la tierra, conforme a la ley agraria tramitada por Venustiano Carranza el seis de enero de 1915, y el artículo veintisiete de la Constitución Mexicana de 1917. El reparto de las tierras se emprendió con la finalidad de educar a los indígenas con técnicas modernas en la agricultura y el trabajo. El INI también estableció clínicas para convencer a los indígenas que un médico (no un brujo) podía curar las enfermedades. Los indígenas que participaron en el INI no fueron forzados a participar en esa misión civilizadora. Se esperaba incorporar al sector indígena a la vida económica, social y cultural mexicana (Dybvig 101- 102).

Duby señala que el proyecto tzotzil-tzeltal del INI, en los años 1950s y 1960s, cada vez educaba a un mayor número de indígenas y se despertaban intereses y necesidades en la comunidad. Los indios se educaban principalmente para no ser engañados por los ladinos. El INI ayudaba a construir escuelas en comunidades aisladas en las montañas que eran pedidas por las comunidades indígenas. Alfonso Caso, director del INI desde 1949 hasta 1970, plantea que los grandes problemas del indio en México eran fundamentalmente culturales; falta de conocimientos científicos y técnicos para la utilización de la tierra; falta de sentimiento de pertenecer a una nación y no sólo a una comunidad indígena; falta de conocimiento para sustituir sus practicas mágicas por el conocimiento científico; entre otras cosas, y lo que necesita el indio es “cultura” (Duby 44-45).

Se necesitaría un tomo especial para describir la importancia y el trabajo del INI en Chiapas, México. Sin embargo, me limito a apuntar las ideas de integración del indígena, de llevar occidente, la cultura del México moderno a tierras indígenas para el supuesto mejoramiento del indio. Esta idea del indigenismo mexicano prevalece en vida de Castellanos. No obstante, la autora con sus novelas entierra estas ideas del indigenismo como solución al “problema del indio” y concientiza sobre un cambio en las estructuras sociales y culturales mexicanas para que haya un cambio que favorezca al indígena.

La novela moderna, el “boom” de la novela hispanoamericana y la narrativa de Rosario Castellanos (1948-1974)

Castellanos publicó veintisiete libros, principalmente en un periodo de veintiséis años (1948-1974); en esa época, la narrativa mexicana estuvo cambiando y dio cabida a técnicas y estrategias de la novela moderna.^{xvi} Raymond L. Williams señala que los precursores más importantes para el surgimiento de la novela moderna en América Latina fueron Proust, Dos Passos, Kafka, Faulkner, entre otros. Para el escritor latinoamericano el deseo de ser moderno significaba ser el Dos Passos o el Faulkner de América Latina. Una de las figuras más destacadas del surgimiento de la novela moderna por reafirmar el derecho a la invención fue el escritor, poeta y ensayista argentino, Jorge Luis Borges. En México, se destacaron las figuras de Agustín Yañez, Juan Rulfo, Castellanos, entre otros. Fernando Alegría afirma que Yañez, Rulfo y Castellanos marcaron un desvío en la narrativa mexicana. Castellanos escribió sobre conflictos, diferencias culturales, y estuvo atenta al mensaje de la tierra.^{xvii}

Williams afirma que algunas de las contribuciones de la novela moderna fueron innovación en la forma, reafirmación del derecho a la invención; se rompió el acuerdo implícito entre lector y autor sobre lo que era importante en la literatura (eso fue postulado por David Daiches).^{xviii} Además, el uso del monólogo interior, fluir de conciencia, fragmentación, varios puntos de vista en la narración, neologismos, y la falta de causalidad. Esas estrategias incluyeron describir el tiempo de distintas maneras,

subjetivas y no como los modelos anteriores de las novelas realistas naturalistas, e indigenistas, entre otras (Williams 93).^{xix}

En México al igual que en el resto de América Latina, los años 1940s y los 1950s fueron un periodo de debate cultural intenso mientras nuevos sectores de la sociedad de América Latina contribuyeron al debate de identidad nacional y autonomía cultural. Entre esos escritores, Castellanos, publicó novelas que cuestionaban la autoridad y el discurso del colonialismo.

Al filo del agua (1947) de Yáñez fue una de las primeras novelas mexicanas en emplear estrategias narrativas de la novela moderna. Brushwood señala que es la mejor novela mexicana que se ha escrito por sus valores literarios.^{xx} En esta novela se destaca el derecho a la invención y la ruptura del acuerdo entre lector y autor sobre lo que tenía relevancia en la literatura. Los novelistas de ese periodo tendían a describir una región específica para crear una experiencia universal humana (Williams 94). Williams afirma:

In their desire to be modern, the Latin American novelists of the 1940s and 1950s were well aware of the basic tenets of modernism, and their understanding of the aesthetics of modernism dramatically transformed Latin American fiction. The roots of this novelistic revolution are to be found in the *vanguardia* of the 1920s, the 1922 Semana de Arte Moderna in Brazil, and the fiction of Borges. Like their counterparts in Europe and the United States, these writers searched for new methods to know the world through individual consciousness. Unlike their counterparts, however, many of these Latin American modernists remained somewhat concerned with the world of ideas or things that could be objectively known—the social and political realities that had concerned several previous generations of Latin American writers. Their successful understanding of oral cultural traditions...and their incorporation of it was a major innovation of modernist writing. This use of oral tradition, as cultivated by the

novelist anthropologist, set Latin American fiction apart (Williams 102-103).

Castellanos era una novelista-antropóloga. La idea de innovación de la escritora involucraba principalmente el uso de técnicas de narración oral provenientes del Popul Vuh, el uso de múltiples puntos de vista, entre otras cosas. Jean Franco establece que las mejores novelas de tema indio fueron las de Castellanos ya que en ella se trata de entender la mente indígena a través de su mitología, poesía y leyenda (Franco 242).

David William Foster señala que Castellanos pudo develar el elemento humano en el indio mejor que cualquier novelista indigenista anterior.^{xxi} Estos puntos son desarrollados en los capítulos dos y tres.

Castellanos compartía un nexo en común con otros escritores latinoamericanos de la época, cuestionaban la modernidad y su peso, esto era una cuestión difícilmente de ignorar. En sus novelas, Balún Canán y Oficio de tinieblas, Castellanos cuestionaba la modernización de México ya que destruía los valores tradicionales del indígena. Entonces, la producción novelística de Castellanos cuestionaba la autoridad gubernamental, además de los discursos tradicionales en la estética masculina que predominaba anteriormente. Con el surgimiento de escrituras de mujeres, indígenas, homosexuales, entre otros, se expandió una hibridez que contribuía a la heterogeneidad de la novela en América Latina (Williams 103). Castellanos también publicó durante el “boom” de la novela hispanoamericana.

El “boom” hispanoamericano de los 1960s comenzó con el reconocimiento internacional de varios escritores modernos; Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Gabriel García Márquez y Julio Cortázar. Miguel Ángel Asturias recibió el premio Nobel de

literatura en 1967. El “boom” representó el apogeo a nivel internacional de la producción novelística latinoamericana de los sesenta. Sin embargo, opacó la presencia de un gran número de novelistas modernos que seguían publicando ficción durante esa época, entre ellos Castellanos. Giuseppe Bellini afirma que los escritores del “boom” estuvieron implicados en un tipo de promoción industrial de índole internacional. Williams señala elementos que contribuyeron al reconocimiento internacional del “boom.” Williams apunta:

This Boom of the Latin American novel in the 1960s was the result of the fortunate confluence of numerous individuals, institutions, and circumstances, among them the Spanish literary agent Carmen Balcells, the appearance of a brilliant translator (Gregory Rabassa), the Cuban Revolution, publishers Harper and Row in the United States and Seix Barral in Spain, the rise of international Latin Americanism as an academic discipline, and the publication of the literary magazine *Mundo Nuevo* in Paris (Williams 126).

Muchos novelistas de los 1960s buscaban lo universal por medio de la creación o re-creación de mitos indígenas u occidentales. Williams señala que al continuar con el camino de Asturias y Carpentier, escritores como Castellanos, Vargas Llosa, y García Márquez crearon nuevos mitos o elaboraron aún más en los mitos conocidos. Además, los novelistas de los 1960s escribieron trabajos armoniosos que se unificaban al final. Se desarrollaban del caos a la unidad, de la fragmentación a la armonía.

La presencia de mitos derivados del Popul Vuh se desarrollaron en la novela más conocida de Castellanos, Oficio de tinieblas; esta novela tiene una base histórica muy fuerte, la guerra de castas de Chiapas (1869-1871), una rebelión Chamula en Chiapas en 1867, y la política del presidente Cárdenas (1934-1940). Además, esta novela tiene una

protagonista inusual: una mujer india. La novela representa una síntesis heterogénea de elementos orales, históricos, míticos entre otras cosas (Williams 131).

Castellanos no fue reconocida en el llamado “boom” de la novela hispanoamericana. No obstante, su novela, Oficio de tinieblas, incluye, además de la presencia de mitos, temas de la condición humana a un nivel universal, como la soledad y la muerte. Una de las características que resaltan del “boom” es la universalización de los textos. No obstante, no hay una ideología homogénea sobre este momento literario.

Mario Vargas Llosa afirma que el “boom” de la novela hispanoamericana es un momento de un movimiento literario que no se sabe exactamente lo que es, ni los escritores que se incluyen, ya que cada escritor tiene su propia lista de integrantes. Además, señala que no es un momento de un movimiento literario vinculado por un ideario estético, político o moral.^{xxii} No obstante, los escritores del “boom” adquirieron difusión y reconocimiento a nivel internacional y esto contribuyó para opacar la obra de Castellanos, entre otros factores.

La literatura del indigenismo, el “ciclo de Chiapas” y la narrativa de Rosario Castellanos.

La literatura del indigenismo mexicano se reconoce como respuesta a las metas y objetivos de la Revolución Mexicana que inicia en 1910. Margarita Carbó propone que la Revolución Mexicana no fue un movimiento homogéneo; hubo diversos fines e

individuos. Luis Cabrera, uno de los historiadores y críticos más importantes e influyentes de la época, señala que algunas de las causas de la Revolución Mexicana fueron el caciquismo, el peonismo, el fabriquismo, el hacendismo, el cientificismo, el extranjerismo entre otras cosas.^{xxiii} Esta visión de las causas del conflicto es muy panorámica y se asocia con distintos sectores e individuos en todo el país mexicano. Manuel Pedro González agrupó cinco anhelos reformadores que fueron ideales de la Revolución Mexicana: 1) El político: eliminar la dictadura, restablecer la libertad individual y colectiva; sufragio electivo: no reelección, entre otras cosas; 2) el económico: nacionalizar la riqueza del subsuelo mexicano, eliminar el latifundismo, desarrollar la industria del país, entre otras cosas; 3) el religioso: anular las practicas religiosas fuera de la iglesia, al igual que su fuerza política, económica, educacional y social; 4) el educacional: instrucción obligatoria y laica, nacionalizar la educación, introducir reformas pedagógicas, entre otras cosas; y por último, 5) el social: rehabilitar al indio mediante su redención económica y cultural, reconocer derechos de obreros y organizar gremios y huelgas para su defensa en la lucha de clases (González 312).

Desde 1920, el gobierno mexicano proporcionó los estudios e investigaciones indigenistas; surgieron trabajos en la arqueología y antropología que descubrían y valorizaban a las culturas indígenas. Se revalorizó la historia de México y se exaltaron los valores indígenas y su contribución al presente posrevolucionario mexicano. Surgieron libros y folletos que plantearon distintos aspectos del problema indio. Estos trabajos incluyeron desde estudios técnicos como los de Alfonso Caso hasta apostasías de José Vasconcelos. Hubo otros libros de índole histórica, interpretativa y artística que no

llegaron a publicarse como novelas, además fue muy influyente a la temática india la aportación de la pintura mural (González 313).

González sostiene que la novela The Plumed Serpent (1926) de D.H. Lawrence publicada en inglés contribuyó aún más al interés por el tema indígena en México. La novela se tradujo al español como La serpiente emplumada y, aunque no era una novela indianista, había en ella rasgos de la idiosincrasia indígena. Esta novela se calificó como desorbitada, fantástica, con poco de simpatía hacia México y sus problemas y sin nexo con la realidad social mexicana.

A partir de la publicación de La serpiente emplumada, en México aparecieron una serie de novelas de tema indígena, de su historia, sus costumbres, su cultura, sus leyendas y tradiciones. Algunas de las novelas que se publicaron fueron las siguientes: Entre riscos y entre ventisqueros. Novela de un indio (1931) de Martín López Palacio; El indio (1935) de Gregorio López y Fuentes, novela que tuvo un gran éxito en México y el extranjero; El resplandor (1937) de Mauricio Magdaleno; Nayar (1941) de Miguel Ángel Menéndez; Los peregrinos inmóviles (1944) por López y Fuentes; Taetzani (1946) de Alba Sandoiz; Lola Casanova (1947) de Francisco Rojas González; Donde crecen los tepozanes (1947), por Miguel N. Lira; Cajeme. Novela de indios (1948) de Armando Chávez Camacho y El llamado dolor de los Tzotziles (1949), por Ramón Rubín (González 314).^{xxiv}

Prieto plantea que la literatura del indigenismo mexicano sigue tres tipos de acercamiento en cuanto a la representación del indio en la novela. En primer lugar, relatos de etnología artística como Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil (1948) del antropólogo Ricardo Pozas; segundo, narrativas realistas de protesta social como La

bruma lo vuelve azul (1954), por Ramón Rubín; y el neo-indigenismo de Rosario Castellanos, el mejor ejemplo del neo-indigenismo es Oficio de tinieblas.

En México, la literatura de tema indio tiene una cualidad casi científica y varias novelas surgen desde estudios antropológicos. Una de ellas es Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil, por Pozas. Esta novela versa sobre la vida social de un indio tzotzil y su contacto con la civilización occidental. Brushwood señala que esta narrativa ocupa una posición intermedia entre la descripción científica y la novela. Como novela es deficiente por lo simple de su construcción, pero es valiosa como testimonio etnográfico de la psicología y condiciones de vida de los tzotziles (México en su novela 50). César Rodríguez Chicharro denomina este tipo de novelas como novelas de recreación antropológica (Chicharro 12). La temática predominante de la novela de recreación antropológica es el desastre que se produce en las comunidades indígenas cuando entran en contacto con elementos occidentales. Prieto afirma que una falla típica de estas novelas es una tendencia a ser proselitistas.

Esta falla no sólo surgió en la novela del indigenismo, sino en novelas de realismo social que continúan después de la Revolución Mexicana. El Indio (1935) de López y Fuentes es otro ejemplo. Los indígenas se describen como instrumento y objeto de codicia y vanidad del ladino, el blanco. Al final de la novela un indio aladinizado, que estuvo en contacto con elementos de occidente, utiliza a los indígenas para beneficio personal, obtener un puesto político.^{xxv} Al final, los indígenas consiguen tierras, pero continúan sin sembrarlas por la falta de tiempo y por la violencia que surge con los ladinos que han perdido sus tierras y buscan recuperarlas.

Prieto señala que el enfoque en el indígena visto desde su propio contexto cultural es una tarea que emprenden varios escritores. Joseph Sommers denomina esta tarea como el “Ciclo de Chiapas,” una serie de novelas y cuentos donde la acción toma lugar en Chiapas. Algunos de los escritores que se destacan dentro del llamado “Ciclo de Chiapas” son Pozas, Rubín, Carlo Antonio Castro, María Lombardo de Caso, y Castellanos. La obra maestra de este “Ciclo de Chiapas” es Oficio de tinieblas de Castellanos.

Dybvig afirma que Oficio de tinieblas se aparta de otras novelas de tipo indigenista por la técnica literaria y por la dimensión estética (Dybvig 5). Las novelas indigenistas anteriores se preocupaban por resaltar los problemas que estorbaban a la Revolución Mexicana, prevalecía una falla, una imagen estereotipada. Las novelas de Castellanos, Balún Canán y Oficio de tinieblas incorporan leyendas y creencias de los indios tzetzales en Chiapas. La escritora incorpora secciones de manuscritos mayas como la historia de la creación del hombre, el Popol Vuh. Prieto señala que Oficio de tinieblas ofrece el estudio más completo y complejo de un personaje indio en la literatura del indigenismo, la ilol, o interpretadora mística tzotzil, Catalina Díaz Puiljá. Además, la novela demuestra más explícitamente que cualquier trabajo de indigenismo que todos los hombres son iguales. Finalmente, la novela ofrece una crítica que desafía la póliza de gobierno cardenista, estas características forman parte de lo que distinguen las obras neo-indigenistas de las obras indigenistas e indianistas.

Una característica que tienen en común las novelas indianistas, indigenistas y neo-indigenista es que son de temática india escritas por blancos o mestizos. En la novela indianista predomina un interés sentimental por aspectos folclóricos de la cultura

indígena, compasión para las culturas conquistadas, y hay un apego a las tradiciones del pasado; se prefiere que la acción de las novelas tome lugar en el pasado, antes del encuentro del Nuevo Mundo. Estas novelas se produjeron principalmente en la época después de la independencia de los países americanos; predominaba un sentimiento contra los países europeos, se buscaba forjar una identidad y había un apego por tradiciones indígenas del pasado como las del inca; el inca y sus tradiciones se idealizaban, se escribía sobre pasados gloriosos indígenas antes de la llegada de los europeos y se descartaba el presente indígena.^{xxvi} Las condiciones sociales de los indígenas no se describían como problemas en las novelas indianistas. Un ejemplo clásico de la novela indianista del siglo diecinueve es Cumandá: o un drama entre salvajes (1879) de Juan León Mera.^{xxvii} Esta tendencia de idealización y compasión por las razas indígenas conquistadas se contraponía con una tendencia de ver al indígena como obstáculo a la nación; Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Esteban Echeverría (1805-1851) postulaban la superioridad cultural y racial europea. Mientras las tendencias de idealizar y degradar al indígena estaban en su apogeo, surge la novela indigenista y ésta cambió el rumbo de la ficción de tema indio.

Prieto señala que la novela indigenista describe al indígena como dilema social por primera vez desde la vindicación de su raza del Inca Garcilaso.^{xxviii} Además, la novela indigenista muestra compasión por los indígenas. Sin embargo, hay un enfoque en protesta social y se dirige la atención al indio rural contemporáneo desde una perspectiva urbana. La novela indigenista muestra una preocupación por rehabilitar al indio e incorporarlo a la nación. Una de las características de la novela indigenista más

importante es que se describen los personajes indígenas como individuos (Prieto 143-144). La novela Aves sin nido (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner es considerada por algunos críticos como el antecedente más importante de la novela indigenista.^{xxix} Esta novela versa sobre sistemas económicos, políticos, y religiosos que explotan al indígena en el pueblo de Killac. La novela es una elaboración de la tesis indigenista de González Prada que afirma que el gobierno, el clero y la justicia son los tres poderes principales culpables del abandono y la explotación del indígena. Aves sin nido propone que la raza indígena sea rehabilitada como elemento social por medio de la educación y la igualdad civil. Los encargados de esta rehabilitación son personas magnánimas provenientes de la ciudad.

Prieto señala que Antonio Cornejo Polar encuentra tres preconcepciones que fallan en la novela.^{xxx} Las soluciones al problema del indígena no son colectivas, sólo algunos indígenas escapan del destino miserable de Killac. La perspectiva que se presenta es moral, el sufrimiento del indígena es el resultado de instituciones y no se conecta al problema real de la tenencia de tierras. Finalmente, la solución al problema del indio es que deje de ser indio e incorporarlo a la nación por medio de la educación. Prieto señala:

Aves sin nido is more than a transitional work, much more than a bridge between Indianismo and Indigenismo. It is among the forerunners of a militant breed of social protest whose message and method hark back to the indignant accusations of Las Casas and El Inca Garcilaso” (Prieto 145).

La novela Aves sin nido estaba muy avanzada en temática de rehabilitación e integración del indígena para la nación para que cambie su situación miserable; esta temática del indio se vuelve a retomar en la novela después de la Revolución Mexicana

de 1910. Una generación de escritores indigenistas continúa la fase que concluye con Aves sin nido. Esta generación está compuesta por “Enrique López Albújar (1852-1966), Jorge Icaza (1906-1978), Jesús Lara (1898-1980), y Ventura García Calderón” (Prieto 147). Por lo general, esta generación mantiene una visión estereotipada de los personajes, se dividen los personajes blancos como malos y los indígenas como buenos.

En México, la novela indigenista se desarrolla de una manera similar. Sommers propone que la novelística indigenista de los años treinta y cuarenta plasma en la mente de críticos una imagen estereotipada. Sommers describe este tipo de literatura como de ideología, concebida para resaltar los problemas que estorbaban a la Revolución Mexicana.^{xxxix} La literatura indigenista de esa época no se ocupaba por la técnica literaria ni la dimensión estética. Ejemplos de este tipo de novelas estereotipadas, no necesariamente indigenistas, son El indio de López y Fuentes, Nayar de Miguel Ángel Menéndez, El resplandor de Magdaleno y La rebelión de los colgados de Bruno Traven. La imagen estereotipada comienza a desvanecerse con Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil de Pozas, y El diosero (1952) de Francisco Rojas González.

Pozas redactó Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil como resultado de investigaciones y trabajos que hizo en el INI en San Cristóbal de las Casas. A partir de esta novela se rompen los viejos moldes de la novela indigenista y se hace posible la aparición de La culebra tapó el río, de Lombardo de Caso; de Balún-Canán y Oficio de tinieblas, de Castellanos (Dibvig 5).

Conclusión

Esta breve introducción a elementos histórico-sociales, espaciales, biográficos, y de la trayectoria de la novela mexicana a finales de los cuarentas y principios de los sesentas se resaltó principalmente para enfatizar el interés artístico que surgió por el indio después de la Revolución Mexicana de 1910 y para ubicar la producción de las dos primeras novelas de Castellanos, Balún Canán y Oficio de tinieblas. Históricamente, este interés por el indio, su cultura, su pasado, su exclusión de la vida nacional, floreció a través de la reorganización de la sociedad mexicana después de la Revolución Mexicana. El gobierno revolucionario desde mediados de los 1910s hizo una política favorable para el indio; uno de los primeros problemas que se intentó solucionar surgió a través de una reforma agraria. Esta reforma dio resultados más notables durante la administración del presidente Cárdenas. Otro problema que se enfatizó en la época posrevolucionaria acerca del indio fue la educación; casi toda la población indígena era analfabeta y esto se complicó al considerar las distintas lenguas habladas por los indígenas. Los primeros intentos de educar sobre lo indígena, en parte para crear una identidad nacional, fueron iniciados por José Vasconcelos, entre otros, a principios de los 1920s. No obstante, la cuestión educativa emprendida por el gobierno en los años veinte implicó también la clausura de escuelas particulares y religiosas. Posteriormente el gobierno de Cárdenas trató de propagar una educación social por todo el país. Castellanos afirma que sus padres no pudieron darle educación durante su niñez y adolescencia en Chiapas porque se clausuró la escuela de la región; Castellanos tuvo que emigrar a la Ciudad de México para recibirla. Desde la ciudad, escribió gran parte de sus obras literarias. Para sus primeras dos

producciones novelísticas, Castellanos dependió de información socio-histórica y etnológica para desarrollar temáticas indigenistas.

Notas

ⁱ Nombre precolonial del pueblo indígena en esa región, fue llamado también *Teochiapan* por los náhuatl y significa *Cerro de la chía*, o *Agua debajo del cerro*.

ⁱⁱ Wong señala que el primer poblado hispano fundado en Chiapas fue Villa Real o “Chiapa de los indios,” hoy Chiapa de Corzo. Este poblado se fundó el primero de marzo de 1928. Villa Real, o “Chiapa de los españoles,” hoy San Cristóbal las Casas fue fundado el treinta y uno de marzo del mismo año.

ⁱⁱⁱ El primero de marzo de 1535, el rey de España, Carlos V, otorgó a Villa Real su escudo de armas, el cual pasó a ser el escudo regional (Chiapas dejó de pertenecer a la Audiencia de México en 1531 y para 1535 dependió temporalmente de Capitanía General de Guatemala, luego pasó a depender políticamente de la Capitanía General de Yucatán desde 1539 hasta 1543). No es hasta 1824 cuando San Cristóbal de las Casas forma parte de México.

^{iv} Castellanos, en su entrevista con Carballo, señala que esta rebelión es una de las bases históricas de su novela, Oficio de tinieblas (1962).

^v El indigenismo mexicano se refiere aquí como el mito de la paz social en México. En las primeras dos novelas de Castellanos, el indigenismo tiene otro significado y se vincula a la idea de integración del indio a la nación mexicana como parte de la solución al problema del indio que surge de la Revolución Mexicana. Esta idea se desarrolla en el capítulo cinco.

^{vi} Gilberto López y Rivas señala en la revista “La Palabra y el Hombre” (1997) que el pueblo indígena se ha convertido en una parte esencial de la cuestión nacional. La autonomía es un recurso para establecer un régimen democrático basado en el pluralismo y el multiculturalismo en México. La autonomía no es la solución a los problemas del indio, pero es el inicio para un cambio democrático.

^{vii} La rebelión del EZLN está respaldada por personas blancas, jóvenes rebeldes de finales de los 1960s, entre ellos está el portavoz del EZLN, Subcomandante Marcos.

^{viii} Juan Ginés de Sepúlveda interpretó una opinión de Aristóteles; Según éste, la parte más ilustrada de la sociedad podía esclavizar a los demás.

^{ix} Rosario Castellanos escribió una tercera novela titulada Rito de iniciación que no trata el tema indigenista.

^x Duby en Chiapas indígena, define al ladino como un individuo que no pertenece a la cultura de un grupo indígena y que no ha sabido crear la suya propia.

^{xi} En su entrevista con Elena Poniatowska, Castellanos reconoció la explotación del indígena como mano de obra y su modo de vida miserable bajo el sistema de la hacienda.

La familia de Castellanos pertenecía a la clase social alta, eran terratenientes en la región chiapaneca.

^{xii} Véase, Mejía, Eduardo. Rosario Castellanos, Obras I Narrativa. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, 7 y Dybvig, Rhoda. Rosario Castellanos, biografía y novelística. México: ediciones de Andrea, 1965, 25.

^{xiii} Alvaro Matute señala que la “rebelión cristera” es muy compleja y no sólo se trata de un enfrentamiento entre Iglesia y Estado, sino hay aspectos políticos y sociales de suma importancia que se deberían considerar.

^{xiv} Véase, Hansen, Roger D. La política del desarrollo mexicano. México: Siglo veintiuno editores, 1971; Lombardo Toledano, Vicente. Teoría y práctica del movimiento sindical mexicano. México: Editorial del Magisterio, 1961; Medin, Tzvi. Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas. México: Siglo veintiuno editores, 1972; Townsend, William Cameron. Lázaro Cárdenas: Mexican Democrat. 2nd ed. Waxhaw, NC: International Friendship, 1979.

^{xv} Véase, Matute, Álvaro et al., Historia de México Tomo II. 11 vols. Edo. de México: Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C.V., 1978, 2576.

^{xvi} Williams afirma que el surgimiento de la novela moderna ocurre a principios de los 1940s y culmina a principios de los 1960s.

^{xvii} Bellini señala que en su obra literaria, Castellanos está atenta al mensaje de la tierra, la presencia del amor, el tema universal de la muerte, entre otras cosas. Véase, Bellini, Guiseppe. Historia de la literatura hispanoamericana. Madrid: Editorial Castalia, 1985, 463.

^{xviii} Véase, Daiches, David. “What Was the Modern Novel?” *Critical Inquiry* I, no. 4 (June 1975): 813-820.

^{xix} Una de las excepciones a la descripción del tiempo de manera cronológica es la vanguardia latinoamericana. Adolfo Bioy Casares en su novela La invención de morel (1940) experimentó con el tiempo a través de maquinas de cine.

^{xx} Véase, Brushwood, John S. y Rojas Garcidueñas, José. Breve historia de la novela mexicana. México: Ediciones de Andrea, 1959.

^{xxi} Véase, Foster, David W, ed. Handbook of Latin American Literature. New York: Garland Publishing, 1987, 387.

^{xxii} Véase, Rama, Ángel. La novela en América Latina. México: Universidad Veracruzana, 1982, 242-243.

^{xxiii} Véase, Matute, Álvaro et al., Historia de México Tomo II. 11 vols. Edo. de México: Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C.V., 1978, 2367.

^{xxiv} Las novelas que incluye Manuel Pedro González tratan temas indígenas pero no son novelas indigenistas. John Rutherford plantea que Magdaleno introdujo el indigenismo a la novela de la Revolución Mexicana con las novelas, El resplandor (1937) y La Tierra Grande (1949). Prieto ofrece un estudio panorámico que clarifica lo que representan las novelas indigenistas, indianistas, y neoindigenistas; véase, González-Echeverría, Roberto y Enrique Popu Walter, eds. The Cambridge History of Latin American Literature. New York: Cambridge University Press, 1996, 138-163.

^{xxv} Duby señala que a un indio que viste como ladino en San Cristóbal las Casas se le llama “aladinizado” o “revestido”; es mal visto por su comunidad indígena y es difícilmente aceptado por los ladinos como un igual.

^{xxvi} Prieto plantea que con el arribo de tendencias naturalistas y el impacto de teorías positivistas en el siglo XIX, se escriben trabajos opuestos a la tendencia romántica de tener compasión por los indígenas conquistados. Los indígenas se describen negativamente como un obstáculo a la nación. Bajo esta visión negativa de raza degenerada y viciosa, escritores como Esteban Echeverría y Domingo Faustino Sarmiento escriben trabajos donde se postula la superioridad racial y cultural de los europeos frente a los indígenas.

^{xxvii} Otro ejemplo clásico que señala Prieto como novela indigenista es Iracema lenda do Ceará escrita por el brasileño José de Alencar.

^{xxviii} Prieto afirma que casi todos los elementos que tipifican la literatura del indigenismo a mediados del siglo diecinueve se evidencian en las crónicas de la Conquista y la literatura temprana del periodo colonial. Estos elementos incluyen una mezcla de idealización romántica y protesta social favorecida, en el siglo XVI y XVII, por El Inca Gracilazo, entre otros.

^{xxix} Prieto señala que hay varias opiniones respecto a las idiosincrasias y linaje de las novelas indigenistas e indianistas. Un estudio titulado, The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru (184-1889) de Efraín Kristal demuestra que la novela El padre Horán (1848) de Narciso Aréstegui se escribió 40 años antes de Aves sin nido. Además, Concha Meléndez sugiere en La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889) que Aves sin nido es la obra cumbre de la novela indianista. Julio Rodríguez-Luis en Hermenéutica y praxis del Indigenismo: La novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas y Seymour Menton en “La novela del indio y las corrientes literarias” mantienen que Aves sin nido es la primera novela indigenista.

^{xxx} Véase, Cornejo-Polar, Antonio. Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Lima: Editoria Lasontay, 1984.

^{xxx} Véase, Dybvig, Rhoda. Rosario Castellanos, biografía y novelística. México: ediciones de Andrea, 1965, 5.

Capítulo II

Balún Canán (1957) y el Archivo

La primera novela de Rosario Castellanos, Balún Canán (1957) ha sido ampliamente estudiada. Muchos de los estudios hacen referencia al contenido de la novela en cuanto a esquemas opresivos patriarcales que afectan el desarrollo de la mujer y del indígena en México.ⁱ En el presente capítulo se comenta sobre el contenido de la primera producción novelística de Castellanos en relación a los orígenes de estos sistemas opresivos que afectan y crean conflictos con lo indígena. Por otro lado, se analizan los orígenes literarios dentro de los mecanismos del concepto de “Archivo” en la novela moderna desarrollado por Roberto González Echevarría.ⁱⁱ

Balún Canán se desarrolla espacialmente en la parte occidental de la ciudad de Comitán sobre un camino que lleva a San Cristóbal de las Casas, en la hacienda de Chactajal, y en Tuxtla Gutiérrez. Desde la parte occidental de la ciudad de Comitán, se pueden contemplar nueve cerros que fueron pirámides. Estos nueve collados se llaman Balún-Canán y significa en lengua máyense “cerro de nueve estrellas” o “de nueve guardianes.”ⁱⁱⁱ Este nombre le asignaron los antiguos pobladores mayas a esta región donde se encuentra actualmente Comitán.^{iv}

Este territorio está poblado en su mayoría por indios tojolabales, una tribu “premaya” que el Popol Vuh señala como establecida desde el siglo V. Rhoda Dybvig

apunta que en 1484 los tojolabales fueron dominados por los aztecas. Posteriormente, en la época de la conquista, los tojolabales, los quelenes (tzeltales y tzotziles) entre otros, fueron subyugados por los españoles. El primer contacto entre los españoles y los indígenas de Chiapas fue pacífico. Sin embargo, el régimen de vida que impuso el español hizo que los indios se rebelaran varias veces sin éxito.

Los conquistadores españoles tomaron como propio casi todo el territorio del Estado. Al indígena se le permitía cultivar una parcela a cambio de “trabajo baldío.” Este tipo de trabajo era gratuito y el indígena se sometía a las órdenes del patrón. El trabajo podía consistir en vigilar siembras y el ganado, en traer leña o agua para la finca, y acatar órdenes de cualquier necesidad para el patrón de la finca. Esta situación estuvo vigente en Chiapas desde la época colonial hasta después de la Revolución Mexicana de 1910 (Dybvig 36-37).

La situación del indígena y las formas de vida que se impusieron desde la época colonial entra en crisis con el gobierno del general Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940). Los acontecimientos que capta Balún Canán apuntan a ese momento de pugna entre tzeltzales y latifundistas. El presidente Cárdenas se dispone a mejorar la situación socioeconómica del campesinado mexicano y, en forma indirecta, esto causa pugna entre los hacendados y sus peones.

Balún Canán se divide en tres partes. La primera y la tercera partes tienen lugar en la casa de los Argüello, en Comitán, territorio poblado por tojolabales. Estas partes de la novela son referidas en primera persona por una niña de siete años, la hija de César y Zoraida Argüello. La segunda parte tiene lugar en la finca Chactajal, por el río Jataté,

territorio tzeltal y es narrada en tercera persona por un narrador omnisciente. Este punto de vista permite una descripción interna y externa de los personajes y hace juicio sobre ellos. Además, permite que se revelen las interioridades, los sentimientos y motivos para la acción y sus antecedentes de vida. Este punto de vista se vincula a la tendencia narrativa realista en su modalidad de decir la verdad.^v

A la hija de los Argüello no se le da un nombre propio y ésta percibe la realidad a través de las enseñanzas y concepciones de una nana india. La Nana es una mujer que pertenece y quiere a los blancos; además, le transmite, a la niña narradora, un bagaje cultural desde la sabiduría antigua indígena. Jean Franco señala que la relación entre la niña y la Nana establece a los indios como seres humanos cuyas creencias están íntimamente relacionadas con el medio ambiente.^{vi}

El ambiente que prevalece en Balún Canán es principalmente de frustración, disgusto y enojo. Los católicos están furiosos con el gobierno del Estado porque se cierran las iglesias y se declara ilegal cualquier tipo de práctica religiosa. Los padres de familia están disgustados con el gobierno porque éste se encarga de la educación y las instituciones particulares son cerradas. En Comitán, la única escuela que existe es particular y ésta se clausura. Los latifundistas están enojados porque se dice que las tierras van a ser repartidas entre los peones y se tendrá que pagar un salario mínimo al trabajo “baldío.”

La primera parte de la novela versa sobre los preparativos de la familia Argüello para pasar unos días en su rancho de Chactajal. Jaime Rovelo, amigo de los Argüello, les recomienda prudencia ya que se rumora que los indios están agitados por la inminente

aplicación de la ley agraria y se rebelan contra los patrones. Amalia, amiga de Zoraida, señala, “Dicen que va a venir el agrarismo, que están quitando las fincas a sus dueños y que los indios se alzarón contra los patrones” (Balún Canán 35).^{vii} A pesar de los rumores y la inminente aplicación de leyes que favorecen al indígena, César decide ir a la finca llevando consigo a Ernesto.

Ernesto, sobrino bastardo de César Argüello, es invitado al rancho por César para trabajar como maestro, ya que la ley requiere que los latifundistas provean instrucción para los peones de su hacienda. Ernesto no tiene ninguna experiencia como maestro y no sabe la lengua de los indígenas. Sin embargo, se va a la finca y César lo retiene para cumplir con las exigencias de la ley en caso de que llegue un inspector del gobierno. La primera parte de la novela termina con el arribo de la familia Argüello a la finca y su recibimiento por sus peones.

La segunda parte de la novela es narrada por un narrador omnisciente adulto. Esta sección describe un ambiente de tensión y crisis en el rancho producto de las leyes inminentes a favor de los peones indígenas. Felipe Carranza Pech, indígena que escapa de la finca de los Argüello a Tapachula, aprende castellano, lee leyes que aseguran igualdad, y saluda de mano al presidente Cárdenas, una autoridad superior a sus patrones. Felipe decide regresar a Chactajal para convertirse en el líder de los indígenas. Su regreso no sólo es para que se acate la ley del gobierno, sino para constituirse, como en el pasado, en el hermano mayor y dejar constancia de su paso. El narrador omnisciente señala:

Venir porque sabía que era necesario que entre todos ellos uno se constituyera como en el hermano mayor. Los antiguos tuvieron uno que los guiaba en sus peregrinaciones, que los aconsejaba entre sus sueños. Ése

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 (106).

Los indígenas en la finca se sienten incómodos por las ideas de Felipe. Felipe se desespera porque los indígenas no tienen una noción que vaya más allá de Ocosingo, mucho menos de una autoridad más alta que sus patrones hacendados. Sin embargo, es aceptado como la voz de los indígenas y se constituye como el hermano mayor por saber castellano, leer y escribir. El líder indígena se encarga de que se cumpla la ley en la finca y coopera en la construcción de una escuela y en la adquisición de un maestro, Ernesto. Felipe se rebela contra su amo y lo trata como igual, no sólo porque le habla español, sino porque sabe que tiene la ley a su lado para reclamar sus derechos.

César se da cuenta de que su prima Francisca, dueña del rancho Palo María, domina a los indios por medio de supersticiones, hay rumores de que es bruja. Matilde, hermana de Francisca, huye de la finca de su hermana para establecerse en la finca de los Argüello. Matilde tiene una relación íntima con Ernesto y se embaraza. Intenta suicidarse en el río porque no quiere tener a un hijo bastardo; eso le afecta a Ernesto cuando se entera. Ernesto comienza a beber en las clases hasta emborracharse. Piensa que la situación del indio no va a cambiar con la educación (161).

Los indígenas se dan cuenta de que Ernesto no sirve como maestro y quieren uno nuevo; no piensan trabajar en el cañaveral hasta que el patrón lo remplace. César intenta

convencer a los indígenas que el problema del maestro se va a solucionar; les exige que regresen a su trabajo porque puede perder la cosecha de la caña de azúcar. Sin embargo, no consigue nada ya que los indígenas se obstinan a no trabajar hasta ver al nuevo maestro. Esto impacienta a César, saca su arma de fuego y los obliga a regresar a la molienda. Poco después, se incendia el cañaveral en lo que parece ser un acto de rebeldía.

Don César manda una carta con Ernesto para pedir ayuda al Presidente Municipal de Ocosingo. No obstante, la carta nunca llega a manos del Presidente porque asesinan a Ernesto en esa trayectoria. Tras ver el cadáver de Ernesto devuelto en el caballo en que viajaba, Matilde confiesa que estuvo embarazada de él y que tuvo un aborto. Al escuchar estas noticias, César la expulsa del rancho y no se sabe después qué pasa con ella.

En la tercera parte de la novela, la niña vuelve a narrar. Don César y su amigo Jaime Rovelo, intentan pedir ayuda al gobernador en Tuxtla Gutiérrez para recuperar sus tierras. En Comitán, Mario comienza a enfermar, la Nana le comenta a Zoraida que los brujos se están comiendo a su hijo y que éste va a morir. La señora Argüello se exalta y despide a la Nana; intenta salvar a su hijo por medio de la medicina y no lo logra; luego, recurre a la religión católica para salvar a su hijo de los brujos. Sin embargo, Mario no quiere seguir los ritos religiosos porque escucha de su nueva nana que una joven indígena, al hacer su comunión, fue llevada por el Catashaná, el diablo. La niña narradora y Mario roban la llave del oratorio de la iglesia para prevenir que Mario comulgue. Mario enferma y un sacerdote intenta darle la comunión pero no encuentra la llave del oratorio y Mario muere sin recibirla. Poco después, el sacerdote es aprehendido por agentes de la policía porque está prohibido ese acto religioso. La niña se siente culpable por la muerte

de su hermano por haber ocultado la llave del oratorio. Posteriormente, la niña va al cementerio a visitar a Mario, después de esa visita comienza a escribir el nombre de Mario en las paredes, en los ladrillos del jardín y en su cuaderno. Mario era el heredero de la hacienda de su padre, César.

César Argüello representa el papel del latifundista; su modo de vida está amenazado por las leyes que implementa el gobierno de Lázaro Cárdenas que socavan las bases del sistema económico de la hacienda al reducir el territorio y defender derechos básicos de los peones. César está orgulloso de sus raíces blancas y prefiere la vida campestre a la vida de la ciudad; recibe su educación en Europa pero opta por ser hacendado en su tierra natal. César no sólo posee territorio, siembras y ganado, sino a los indios, tiene alrededor de veinte familias indias de las cuales dispone a su gusto; tiene relaciones con muchas mujeres indias y a los indios los tiene en un estado casi de esclavitud. Sus peones heredan las deudas de sus antepasados y tienen que trabajar para pagarlas; además, hacen trabajo de “baldío” en la hacienda, un tipo de trabajo gratuito que requiere el hacendado. César es el que manda, el que posee. La hacienda de César constituye una unidad económica que incluye la ganadería, la explotación azucarera y la milpa.

Zoraida, esposa de César, fue pobre hasta que se casó con César para salir de la pobreza; le interesa el dinero y la posición social. Es una madre que sobreprotege a sus hijos y parece odiar y aborrecer a los indios y su cultura. Considera que los indios apestan a suciedad y trago; son hipócritas, solapados y falsos y hubiera preferido haber muerto antes de haber nacido entre esa raza de víboras (46).

Francisca, hermana de Matilde y Romelia, prima de César Argüello; tiene una finca ganadera y domina a los indios por medio de la brujería y la violencia, es astuta y cruel. Desempeñó el papel de padre y madre cuando sus hermanas y ella quedaron huérfanas. Tuvo que dejar a su novio para encargarse de sus hermanas. No quiso dar hospedaje a la familia Argüello en su fuga del rancho después de la quemazón del cañaveral.

Felipe Carranza Pech, indígena que escapa de la finca de los Argüello para convertirse en líder, la voz de los indios. Se encarga que se efectúe la ley que propaga el presidente Cárdenas. Su esposa, Juana, lamenta su soledad no sólo porque no pudo tener hijos, sino porque su esposo la ha descuidado al igual que su casa y su cosecha por encargarse de que se cumpla la ley en la región.

Otros personajes son: Doña Nati, madre ciega de Ernesto, mujer de edad, se siente orgullosa de su hijo por tener sangre Argüello; la señorita Silvina, maestra indígena muy tímida que tiene un choque con un funcionario de gobierno que es enviado para clausurar la escuela por no pasar preceptos básicos que requiere la ley. Otro personaje secundario es Amalia, quiso ser monja pero no pudo por ayudar a su madre inválida, presta su casa para ceremonias religiosas y para dar hospedaje a sacerdotes ya que las iglesias están clausuradas. Doña Amantina, es la curandera de la región y el Dr. Mazariegos el médico que no puede salvar a Mario al final de la novela.

Contexto socio-histórico en Balún Canán

Walter Rada Herrera analiza la primera novela de Castellanos desde la intertextualidad externa, es decir, la relación que tiene un texto con otro texto. El analista colombiano no pretende someter la novela a un proceso de verificación o si refleja o no la realidad indígena y su entorno. Tampoco intenta fotocopiar la realidad indígena. Más bien, Herrera le da seguimiento a los discursos sociales históricamente producidos sobre el indio en la novela de Castellanos. Este estudio comparte esta misma visión de intertextualidad externa, no sólo desde el punto de vista socio-histórico sino desde lo teórico que se discute posteriormente.

En Balún Canán hay una relación intertextual con otros textos no sólo literarios. La presencia de epígrafes en cada una de las tres partes de la novela y de otros documentos permite la comprensión del contexto de la cultura indígena y su cosmovisión. Herrera propone que el inicio de la novela que refiere a una tradición oral y relata sobre cómo un grupo de individuos indígenas fue arrebatado de la palabra, no tiene nada que ver con el tiempo de la diégesis en el que se encuentra la niña narradora. Además, señala que no existe una relación temática de estos elementos míticos que pronuncia la Nana india con el resto del texto. No estoy de acuerdo con Herrera en cuanto a la falta de conexión entre los elementos míticos y el tiempo diegético del cual narra la niña. Estos elementos orales y míticos, en la novela moderna, remiten al concepto de una búsqueda de los orígenes que en el caso de Balún Canán surgen desde la usurpación de la palabra y bienes materiales. Esta idea se desarrolla posteriormente en el análisis de Balún Canán

como novela Archivo. Sin embargo, concuerdo con el analista colombiano cuando señala que ese despojo inicial de la palabra se puede apreciar desde varias perspectivas, desde la mitológica, desde el pasado prehispánico y desde un presente histórico.

Herrera asegura que existen varias interpretaciones míticas del despojo de la palabra desde una perspectiva histórica. Una de las más sobresalientes se vincula con la destrucción del pueblo indígena durante la Conquista. Los indígenas sufren la caída del pueblo, la pérdida de sus dioses, una aniquilación total de su sistema de vida y la imposición de un modo “moderno” y “civilizado” que sigue afectándoles hasta el presente (58). Estoy de acuerdo con las observaciones del catedrático. Sin embargo, referente a su análisis sobre la aniquilación total del sistema de vida indígena, propongo lo contrario, y en el próximo capítulo señalo cómo continúa el modo de vida indígena transmutado en el presente diegético de las primeras dos novelas de Castellanos.

El concepto del despojo de la palabra aparece desde la tradición oral indígena. El inicio de la primera parte de la novela señala:

...Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquel día arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... (Balún Canán 9)

Herrera propone que en estas líneas no se comprende con claridad quiénes son los “coléricos,” quiénes “arden” o “quienes se consumen en el leño en la hoguera.” Sin embargo, el analista colombiano sugiere que los indígenas son desposeídos de la palabra y sólo les queda “ceniza sin rostro” (59). Para indagar el significado de estos elementos

míticos indígenas es necesario analizar un manuscrito, escrito por un indígena, que versa sobre la historia de los Argüello en tierras indias y los orígenes de la fundación de la región.

Roberto González Echevarría propone en el análisis de Los pasos perdidos (1953) de Alejo Carpentier que varias novelas Archivo contienen un manuscrito inconcluso que representa dentro de la ficción, la novela en la que aparece (González Echevarría 24). Considerando Balún Canán como novela Archivo por contener elementos que la constituyen como tal, estas primeras líneas remiten a ese manuscrito. Este hológrafo contiene elementos míticos que remiten a los orígenes de la civilización y cultura indígena desde antes de la llegada de los conquistadores españoles. En este manuscrito encontrado en la oficina de César Argüello por la niña narradora, aparentemente los “coléricos” que desposeyeron al indígena de la palabra son los cashlanes, los hombres blancos que, en el contexto socio-histórico, representan a los terratenientes. El narrador del manuscrito, el hermano mayor, que escribe el documento para dar fe de las extensiones de las propiedades de la familia Argüello apunta, “He aquí que el calzan difundió por todas partes el resplandor que brota de su tez. Helo aquí, hábil para exigir tributo, poderoso para castigar, amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando” (58). Además, los que “arden” y se “consumen en el leño de la hoguera” son los que en un pasado mítico fueron creados distintos del hombre de oro. El hermano mayor señala, “Nos preservaron para la humillación, para las tareas serviles. Nos apartaron como a la cizaña del grano. Buenos para arder, buenos para ser pisoteados, así fuimos hechos, hermanitos míos” (58). Este manuscrito remite a los orígenes

cosmogónicos de los distintos hombres que ahora existen en el presente del cual se narra. Sin embargo, se invierten los papeles y el indígena, el hombre de carne, que en un pasado fue siervo del hombre de oro ahora tiene derecho de ser cuidado por el hombre blanco. Esta idea se desarrolla más adelante.

Herrera encuentra relaciones textuales entre Balún Canán y otros discursos que articulan periodos históricos. Propone que en la novela, el periodo pre-colonial se representa como un paraíso donde existe armonía entre el hombre y la naturaleza. El narrador omnisciente de la segunda parte de la novela señala:

Los que por primera vez nombraron esta tierra la tuvieron entre su boca como suya. Y era un sabor de mazorca que dobla la caña con su peso. Y era la miel espesa y blanca de la guanábana. Y pulpa lunar de la anona. Y la aceitosa semilla del zapote... (193)

El analista colombiano vincula esta descripción de paraíso de Chactajal con detalles de las crónicas de Cristóbal Colón, el primer cronista europeo. Colón describe la naturaleza de manera muy similar:

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

En Balún Canán, las descripciones de la fundación de Chactajal, enfatizan la abundancia de comidas, fue un pasado armonioso hasta la llegada de hombres no naturales a la región. Herrera señala, “esas primeras evocaciones están implicando

indirectamente la caída del imperio maya y su sumisión a los aztecas, o la conquista de los españoles” (62). Se cometieron atrocidades que directa o indirectamente tienen que ver con “la pérdida de la palabra,” la destrucción de un sistema de vida y de una civilización.

Esta descripción se podría analizar bajo la novela Archivo como una mediación con la cual se narró América Latina por Colón. Parece que el Almirante quiere que se reconozca la importancia de un hallazgo de una especie de paraíso y que sea debidamente compensado. Desde ese manuscrito y el del indígena comienza el conflicto en cuanto a la utilización de las tierras. En el próximo capítulo se problematiza esta primera concepción del Nuevo Mundo con una cosmovisión indígena muy distante sobre la tenencia de la tierra.

Herrera analiza el tema de “la pérdida de la palabra” desde dos periodos históricos, el periodo pre-colonial y el periodo colonial. Este estudio se enfoca principalmente en el periodo colonial ya que el manuscrito en el Archivo de César en Balún Canán remite a ese momento histórico. Este manuscrito como en Cien años de soledad de Gabriel García Márquez, también retiene la historia de la familia.^{ix} Con el arribo de los españoles se les cambia el nombre a las cosas, y se imponen nombres y sistemas a elementos ya existentes. El narrador omnisciente en Balún Canán señala:

Los que vinieron después bautizaron las cosas de otro modo. Nuestra Señora de la Salud. Este era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno. Como la casa grande. Como la ermita. Como el trapiche. Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era posible decir: es mío. Y alzaron su casa sobre una colina favorecida de los vientos. Y dejaron la ermita allí, al alcance de sus ojos. Y

para el trapiche calcularon una distancia generosa que fue cubriendo, un año añadido al otro año, la expresión del cañaveral (193-194).

A pesar de que los españoles nombraron cosas nuevas, usurparon tierras indígenas con sus pobladores e intentaron borrar lo ya establecido, en la novela se concientiza sobre los orígenes de la fundación de estos lugares desde una cosmovisión indígena. El narrador apunta que, “Los que por primera vez se establecieron en esta tierra llevaron cuenta de ella como de un tesoro [...] Y en medio de todo, sembrada con honda raíz, la ceiba, la nodriza de los pueblos” (193-194). Herrera señala con acierto que por un lado se impusieron costumbres y nombres y por el otro les despojaron de sus pertenencias, y su palabra a los indígenas. Además, con el arribo de los españoles a tierras indias se transforma el sistema de vida de los indígenas. Pasa de un estado económico natural donde la naturaleza provee el sustento a un sistema orientado hacia el dinero y el capital. El analista colombiano señala cómo estos dos sistemas de vida entran en pugna desde el origen. Unos viven de la tierra y los otros la explotan.^x Los indígenas que vivían de la tierra pasan a ser mano de obra bajo el sistema económico que hace producir a la tierra. El catedrático colombiano señala, “En este sistema, ‘inocentemente,’ los indios pasan de seres independientes a explotados y de seres libres a dominados” (64).

En Balún Canán hay alusiones a la reforma agraria implementada por el presidente Cárdenas para modernizar la economía nacional mexicana. Esto implica un intento de erradicar el sistema de la hacienda para que se establezcan las bases de un nuevo sistema capitalista. Herrera señala, “La falta de tierra productiva o fértil es una tragedia para los indígenas, ya que éstos no disponen de ningún medio de producción que

los pueda abastecer” (70). En la novela, con la llegada del inspector agrario, se pone en crisis el sistema de la hacienda ya que se les da respaldo legal a los siervos como los nuevos propietarios de ella. Gonzalo Utrilla, inspector agrario del gobierno, llega a la zona fría para apoyar y defender a los indios con la política de Cárdenas. Matilde escucha lo que Gonzalo les dice a los indios y le señala a César, “Les dijo... Les dijo que ya no tenían patrón. Que ellos eran los dueños del rancho, que no estaban obligados a trabajar para nadie” (137). Posteriormente, los indígenas respaldados por Felipe y las ideas traídas por Gonzalo hacen demandas para cambiar a Ernesto como maestro porque no sirve. Dejan de trabajar en el trapiche a lo que César recurre a la violencia, saca un revolver y los amenaza de muerte si no trabajan. La respuesta de los indios parece ser la quema del cañaveral.

La destrucción del cañaveral representa la caducidad de un orden colonial establecido en esas tierras desde antaño. Para Herrera, esta quemazón representa una respuesta legítima a una agresión anterior, a la cual la Nana llama la “pérdida de la palabra.” Luego añade, “Es un acto de justicia restauradora que les permite a los indígenas recuperar lo perdido, ‘la palabra.’ ‘Todo Chactajal habló en su momento’ (198), sugiere el silenciamiento anterior. El fuego, como mencionamos anteriormente, presagia nuevos cambios y éstos son los que se dan precisamente en la novela” (Herrera 84). Los Argüello no tienen más alternativas que abandonar la hacienda, esto implica la pérdida temporal de sus posesiones. Estoy de acuerdo con la observación de Herrera, la novela contiene elementos que presagian el derrumbe de las bases del sistema de la hacienda.

Estos elementos también forman parte de una respuesta a sistemas establecidos de origen occidental en tierras indígenas.

Balún Canán como novela Archivo

El análisis de Balún Canán como Archivo debe mucho a las teorías de González Echevarría en cuanto a la función, características del Archivo y su relación con los orígenes culturales, literarios y de la creación misma de la novela moderna. González Echevarría propone que lo característico del Archivo es:

1) La presencia no sólo de la historia, sino de los elementos mediadores previos a través de los cuales se narró, ya sean documentos jurídicos de la época colonial o científicos del siglo XIX; 2) la existencia de un historiador interno que lee los textos, los interpreta y los escribe; y, por último, 3) la presencia de un manuscrito inconcluso que el historiador interno trata de completar (González Echevarría 50).

En Balún Canán existen estos elementos del Archivo y se manifiestan principalmente desde una perspectiva indígena. Esta novela se puede analizar como Archivo no sólo porque surge después de la publicación de Los pasos perdidos de Carpentier, sino porque está vinculada con los orígenes de la fundación de ciudades y el castigo (25-26).^{xi} Sin embargo, Balún Canán se aparta de la novela Archivo que analiza González Echevarría al incluir una cosmovisión del mundo indígena como parte esencial dentro de los orígenes de la cultura y de la novela mexicana antes y después de la llegada de los españoles. Las novelas Archivo de González Echevarría y Castellanos se

diferencian al contraponer desde los orígenes distintas cosmovisiones del mundo indígena y del blanco. Este estudio comienza con la visión del Archivo de González Echevarría desde cómo se define, cómo se compone y cómo funciona; posteriormente se contrapone la novela Archivo del crítico cubano con la de Castellanos.

González Echevarría señala definiciones del Archivo desde lo etimológico y filosófico y lo relaciona con funcionamientos de la novela moderna (61). Enfatiza conexiones entre el secreto, el origen y el poder que encierra el concepto del Archivo. Afirma que como el Archivo, la novela atesora saber sobre el origen, el vínculo de su propia posibilidad misma de conocimiento. González Echevarría señala:

Al principio, ese poder era la ley, pero más adelante otros orígenes lo remplazarían, aunque preservando el sello de ese pacto inicial entre el poder y la escritura. La novela moderna retiene esos orígenes y la estructura que los hizo posibles. Aunque el conocimiento que salvaguarda es difícil de sondear, de ahí su calidad secreta, no es privado, sino que, por el contrario, es propiedad común. Puede leerse y, de hecho, se lee. El acto mismo de leer y compartir ese conocimiento asume la forma de ritual, de celebración del conocimiento común, de la historia transpersonal. Los Archivos guardan los secretos del Estado, las novelas guardan los secretos de la cultura, y el secreto de esos secretos (62).

Estos otros orígenes se refieren al científico y antropológico que surgen en épocas posteriores al de la ley. La novela retiene del origen de la ley una relación con el castigo y el control del Estado que determina su tendencia imitativa (32). González Echevarría sostiene que la ley como elemento fundador se impregna en otras mediaciones desde los orígenes de la escritura. Según González Echevarría, la novela moderna retiene estos orígenes y la estructura que los hace factibles. Esta teoría sobre cómo la novela se

relaciona con formas no literarias toma base de especulaciones de Michael Foucault.^{xii}

Sin embargo, González Echevarría establece que su Archivo, aunque comparte muchas características con el Archivo de Foucault, se aloja en la literatura.

Para González Echevarría, el poder, el secreto y la ley forman parte fundamental del origen del Archivo y en su forma concreta, era el edificio en el que residían individuos que administraban la ley, sus lectores, sus magistrados; era la estructura donde se contenía el poder de mandar.^{xiii} González Echevarría señala que en la filosofía, “*arche*” es la materia primordial en el comienzo, el primer principio. Además, para Anaximandro y los primeros filósofos griegos era una sustancia o elemento fundamental; para filósofos posteriores, en especial Aristóteles, un principio impulsor, una causa (61). Para el crítico cubano el *arche*, como en la palabra “monarca” indica poder, regir, origen, primitivo y original. A través de *arche*, el *archivo* se relaciona con arcano; con el secreto, el misterio, en especial un secreto que los alquimistas intentaron descifrar. El Archivo indica que algo se guarda, algo que es secreto, algo que está codificado, encerrado como en una arca (61). El crítico cubano apunta que la definición de arca, según la Real Academia es: “Caja, comúnmente sin forrar y con una tapa llana que aseguran varios goznes o bisagras por uno de los lados, y uno o más candados o cerraduras por el opuesto. Especie de nave o embarcación (Noé). Ant. sepulcro o ataúd” (61-62). Según González Echevarría:

El poder encierra—se reserva--el conocimiento del origen, los principios, encerrados en un edificio o recinto que salvaguarda la ley, el comienzo de la escritura; también preserva el cuerpo después de la muerte, como reliquia de la vida, aún poseedor de sus secretos más oscuros, mansión abandonada del alma [...] El misterio del archivo, su

prestigio, se convierte en parte funcional de la fundación del Estado moderno y en figura clave de las narrativas que se generaron en su interior (62).

El Archivo en su forma concreta “es un depósito de documentos jurídicos que contiene los orígenes de la historia latinoamericana...” (58). Para el analista cubano, al igual que el Archivo, la novela atesora saber sobre su propio origen, “del vínculo de su propia escritura con el poder que lo hace posible, por consiguiente, con la posibilidad misma de conocimiento” (62). Ese poder en los orígenes de la escritura era la ley, pero posteriormente otros orígenes (el origen científico y antropológico) lo reemplazan pero preservan ese pacto inicial que surge entre el poder y la escritura.

La novela moderna contiene esos orígenes y las estructuras que los hicieron posibles. El conocimiento que salvaguarda la novela moderna es difícil de averiguar aunque puede leerse y compartirse asumiendo un ritual de conocimiento común. González Echevarría señala que el acto de leer y compartir ese conocimiento asume la forma de ritual, de celebración del conocimiento común, de la historia transpersonal (62).

González Echevarría utiliza otras bases teóricas para formular su idea del Archivo. Basa sus hipótesis sobre la novela moderna como Archivo no sólo desde el Archivo de Foucault; utiliza también teorías de Mijail Bajtín. Sin embargo, a diferencia de Bajtín, González Echevarría concibe la novela como parte de una economía textual que se produce en ciertas épocas y no la percibe preferentemente literaria. Además, le otorga más importancia, en la formación de la novela, a textos que Bajtín consideraría de la *cultura oficial*; textos provenientes del discurso antropológico y el científico en sus respectivas épocas. Otro elemento en que difieren las teorías de González Echevarría de

las de Bajtín es el estudio mismo de las novelas, el crítico cubano estudia la novela latinoamericana mientras que Bajtín estudia la novela europea. Según González Echevarría, ambas surgen desde circunstancias distintas. Para el crítico cubano, el papel de los textos oficiales es fundamental dentro del origen de la novela latinoamericana y considera que Bajtín los descarta con facilidad (33). Otro elemento en el que se aparta Echeverría de las teorías de Bajtín es sobre la escritura; para Bajtín la escritura es problemática; González Echevarría señala que, el crítico ruso, lo concibe así porque se encontraba bajo la esfera de la influencia de la antropología clásica donde al antropólogo le correspondía estudiar a la gente no-europea para encontrar elementos genuinos desde el pueblo. Para Bajtín, lo escrito es parte integral de lo oficial. A pesar de estas diferencias, Echevarría comparte con Bajtín la idea que la humanidad produce textos, que se relacionan unos con los otros (34). González Echevarría considera que las ideas de Michael Foucault resultan también útiles para el estudio del origen de la novela.

González Echevarría señala que para Foucault:

La mediación se constituye en el mismo proceso de limitar, de negar, de constreñir, creado por la humanidad, y, por tanto, se encuentra en la base misma de lo social en todas sus manifestaciones; los discursos hegemónicos que oprimen, controlan, vigilan, suministran los modelos que más tarde serán tergiversados, parodiados, pero sin los cuales no habría texto novelístico posible. El cercenar, desfigurar, encerrar, escribir, la autoridad misma en todos sus disfraces, son actividades propias de lo humano concebido en sociedad, tanto como sus antídotos (34).

González Echevarría propone que a las teorías de Bajtín le hacen falta lo que Foucault señala como el origen de la escritura. El crítico cubano señala, “la intertextualidad no es un tranquilo diálogo de textos, [...] sino un choque de textos, un

desequilibrio entre textos, algunos de los cuales tienen la capacidad de modelar, de moldear a otros” (34). La historia temprana de América Latina, al igual que las primeras ficciones de y sobre América, fueron escritas desde el molde de la retórica notarial, de la ley. Entonces, González Echevarría propone que la novela latinoamericana, en su desarrollo, ha sido influida por mediaciones que marcan orígenes en cuanto a la narración de América Latina. Establece que estas mediaciones se constituyen por elementos de la ley en la época colonial, la ciencia en el siglo XIX y la antropología en el siglo XX. Además, enfatiza la presencia de documentos en la novela Archivo, la intertextualidad, que generan un desequilibrio a través de un choque de textos que pueden tener la capacidad de moldearse.

El elemento mediador del cual se narra Latinoamérica en vida de Castellanos es el discurso antropológico. En el siglo XX la promesa del conocimiento se aloja en el discurso científico de la antropología, es un discurso distinto al científico que prevalece un siglo antes. González Echevarría señala que el periodo científico se caracteriza por la presencia de viajeros científicos europeos que desempeñan actividades como la fundación de ciudades (42).^{xiv} La novela latinoamericana del siglo XX imita el informe antropológico etnográfico ya que uno de los objetivos principales de esta ciencia es descubrir “el origen y fuente de la versión que una cultura tiene de sus propios valores, creencias e historia, recopilando, clasificando y volviendo a contar sus mitos” (38). El antropólogo debe conocer su propia cultura y distanciarse de ella para poder entender la otra cultura. González Echevarría apunta que la antropología traduce las culturas de otros, al igual que sus mitos, al lenguaje de occidente. El crítico cubano afirma que:

El natural está en posesión de relatos inmemoriales para explicar su inalterable sociedad. Estos relatos, estos mitos, son como los de Occidente en el pasado distante, antes de que se transmutaran de teogonía en mitología. Freud, Frazer, Jung y Heidegger esbozan un regreso a estos orígenes, o la retención de éstos soterrada en el ser individual o colectivo. La antropología los encuentra en el mundo contemporáneo de los naturales que todavía sobreviven. La novela latinoamericana moderna está escrita a partir del modelo de estos estudios antropológicos. De la misma manera en que la novela del siglo XIX convirtió a América Latina en objeto de estudio científico, la novela latinoamericana moderna transforma la historia de América Latina en un mito originario a fin de verse a sí misma como el otro que todavía habita el comienzo (González Echevarría 40).

González Echevarría define la antropología como el estudio de la lengua y el mito. El mito moderno en la novela *Archivo* revela la relación entre el conocimiento y el poder como la contienen todas las ficciones anteriores acerca de América Latina, las mediaciones que sustentan la legitimidad del poder desde las crónicas en la época colonial hasta las novelas actuales (45). Según el analista cubano, este es el motivo por el que una especie de archivo, que por lo general contiene un manuscrito inconcluso y un archivista-escritor, aparece con tanta frecuencia en la novela moderna. El archivo, guarda, recoge, retiene, acumula y clasifica; guarda la ley y la ley de la ficción y se remonta a los orígenes de la narrativa latinoamericana porque regresa al discurso del derecho (45).

González Echevarría señala que el escritor antropólogo se sitúa en el terreno de estudio para poder convencer al lector de la veracidad del contenido de la novela. Clifford Geertz reitera, “Los etnógrafos necesitan convencernos [...] no sólo de que realmente ‘han estado’ ahí en persona, sino de que si hubiéramos estado ahí, nosotros habríamos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron y concluido lo que ellos

concluyeron” (Geertz 16).^{xv} Sin embargo, el escritor antropólogo debe estar simultáneamente afuera del terreno de su estudio para poder registrar e inscribir lo que estudia. La antropología proporciona a los novelistas elementos metodológicos como la retórica o el discurso para poder estar adentro y afuera del objeto de estudio simultáneamente. Poniatowska describe la obra narrativa de Castellanos como la de una antropóloga distinta y señala:

Tanto en Balún Canán como en Oficio de tinieblas, Rosario describe lo que ha visto, se apega a la realidad. No hay en ella nada de surrealismo, no reúne elementos alejados ni disímbolos por más que pueda parecerlo; su objetivo es la realidad y una realidad congruente y previsible en Comitán, por más extraña que ésta parezca a los ojos del extranjero [...] Su arte es de observación, de increíble entrelazamiento; eso sí, de sus células, las de su piel con las células de esta desenfadada creación tropical que es la naturaleza de Chiapas [...] La realidad de los indígenas es siempre prodigiosa y el talento de Rosario consiste en percibirlo y dárselo en palabras. Rosario actúa como un vidente privilegiado, un informante que proyecta lo maravilloso (91-92).

Poniatowska propone que el talento de Castellanos resalta en percibir y escribir sobre una realidad. Sin embargo, esto no hace de Castellanos una antropóloga; es decir, alguien que tiene que estar en el terreno de estudio y utilizar la metodología antropológica para convencer al lector de la veracidad de lo que redacta en sus estudios. A diferencia del escritor antropólogo, Castellanos escribe sus novelas desde las memorias de su niñez y desde eventos históricos. La escritora emplea múltiples narradores para describir realidades no sólo del indígena sino del ente blanco y mestizo. Reitera Castellanos que “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” (4). Entonces, la escritora afirma que intenta separarse de la mediación antropológica de la cual hacen uso varios escritores indigenistas.

Balún Canán se aparta de las novelas realistas o de la tierra que toman como base la metodología antropológica al desligarse de las bases de la mediación antropológica. Por lo general, el escritor de la novela realista enfatizaba lo autóctono de la cultura y era en esencia un antropólogo. La autoridad antropológica facilitaba la capacidad de analizar y narrar sobre esto ya que por medio de este discurso el novelista recopilaba datos que encontraba en el terreno de estudio. González Echevarría propone que:

Uno de los propósitos principales de estas llamadas novelas de la tierra era seleccionar y consignar información sobre sectores de la cultura latinoamericana que, si bien contemporáneos y parte de esa cultura, estaban fuera de la modernidad; y lo que es más importante, eran poblaciones analfabetas, que poseían culturas esencialmente orales, llenando así un importante requisito para ser objeto de estudio antropológico (217).

Según González Echevarría, la novela de la tierra es representativa de la mediación antropológica al imitar el discurso antropológico para manifestar su sujeción a estrategias de creación textual “a las que gobiernan el texto literario, que a su vez reflejan reglas del lenguaje mismo” (32).^{xvi} De acuerdo con lo que plantea González Echevarría, la antropología es uno de esos discursos del cual surgen documentos que tienen la capacidad de vehicular la “verdad” o el poder; la novela imita el documento antropológico para manifestar el origen y su independencia a estrategias antropológicas que gobiernan la novela. Sin embargo, se aparta al emplear distintos narradores y más allá de vehicular la “verdad,” enfatiza la creación literaria. Es decir, preservar la memoria

y elementos indígenas por medio de la escritura. Para René Prieto una de las novelas más representativas de esta tendencia antropológica en México es Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotil de Ricardo Pozas. Esta novela fue escrita desde un estudio antropológico y, en esencia, como lo señala Brushwoods es un estudio etnográfico que se encuentra entre la literatura y la antropología.^{xvii}

Balún Canán como Archivo del indigenismo

Laura Lee Crumley de Perez señala que Balún Canán pertenece a una tradición literaria occidental que abre espacios narrativos hacia una tradición discursiva distinta a la cultura blanca predominante. Para Crumley de Perez, la cosmovisión indígena se deja entrever desde el título y el comienzo de la novela cuando la Nana indígena señala cómo fueron desposeídos de la palabra, el arca de la memoria. La analista propone que la cosmovisión indígena se experimenta por medio de las tradiciones orales que son narradas por una niña blanca y un narrador omnisciente. La incorporación de mitos, leyendas y crónicas indígenas en el texto y los epígrafes de cada una de las tres partes de la novela representan una cosmovisión indígena. Crumley de Perez señala:

La cosmovisión indígena se revela a través de una insólita combinación narrativa de un mundo tradicional y otro moderno, y toma forma especial mediante la alternancia entre una concepción tzeltal y otra blanca. Los fragmentos de una riquísima tradición oral antigua reaparecen a lo largo de un texto moderno escrito, formando así un mosaico integrado por dos realidades (espirituales, ideológicas, literarias) distintas” (Crumley de Perez 492).

Crumley de Perez propone que los narradores en Balún Canán actúan como apertura a la cosmovisión indígena. Compara la novela de Castellanos con Los ríos profundos de José María Arguedas y enfatiza en ambas obras la idea de una búsqueda consciente, intencionada y constante del mundo indígena. La búsqueda lleva a los narradores de Balún Canán a una identificación personal con la cosmovisión indígena. Como apunta muy bien la analista, la búsqueda de la niña narradora se orienta mediante su relación con la Nana indígena “y la aceptación de valores tradicionales que aseguran un lugar, un sentido e identidad dentro de una cosmovisión mesoamericana muy distante de la visión blanca, católica y aristocrática que su familia tenía de su mundo” (493). Esta relación entre la niña narradora y la Nana es fundamental en la novela de Castellanos ya que permite la incorporación de elementos míticos como cosmovisión indígena al discurso de los narradores en la novela. La niña narradora percibe el mundo a través de las enseñanzas de la Nana indígena. Cada vez que la niña narradora quiere saber algo, recurre a la Nana (Balún Canán 27). Para Crumley de Perez, es a través de esta relación que la narradora penetra manifestaciones de la cultura indígena tales como sus centros sagrados, mitos, cantos, dioses, espíritus y héroes. La Nana sustituye a la madre real de la niña por brindarle elementos maternos como amor, calor y amamanto. Además, propone:

En la psique del sujeto, la madre sustituta llega a identificarse con la comunidad indígena y esta nueva cosmovisión. La cosmovisión mítica se convierte en la madre. La madre receptora y dadora. Una madre protectora, amorosa, gratificadora (497).

Crumley de Perez analiza cómo el universo indígena influye llenando el vacío que siente la narradora por el rechazo de su madre natural, Zoraida. Este vacío representa necesidades psíquicas y afectivas que no recibe la niña de sus padres. La analista añade:

El universo indígena ha llegado a representar todo ello en lo más profundo de la psique de la narradora. Adquirió una posición supremamente privilegiada para la niña anónima porque llenó un vacío existencial. Se insertó dentro de la estructura de su inconsciente que pudo suplirse esa carencia individual con una presencia cósmica (497).

Crumley de Perez señala una preocupación que existe en la novela por indagar el conocimiento cosmogónico de los indígenas. Según la analista, el primer epígrafe de la novela hace referencia a los orígenes y representa una prefiguración del eje temático central de la primera parte de la novela, esta temática se materializa con la incorporación del texto mítico indígena de la creación (597). Los orígenes cosmogónicos indígenas se expresan mediante la creación de la tierra, el mar y el viento dentro de un universo sagrado, beneficioso, venerado y cuidado por guardianes. La analista apunta, “El mito cosmogónico es el modelo ejemplar de toda creación y, por tanto, su repetición puede construir un nuevo comienzo” (598). El mito cosmogónico remonta a los orígenes así rompiendo con las limitaciones del tiempo y espacio, “establece un vínculo con el Gran Tiempo e instaura en la novela una cosmovisión indígena” (598). Se remite a los orígenes para suspender el fluir del tiempo cotidiano, dando una apertura hacia los orígenes antes de la llegada de los santos cristianos a tierras indígenas.

Propone Crumley de Perez que otros elementos que remiten a las raíces es la interdependencia entre los hombres y sus creadores en el mito indígena, el comportamiento del hombre y su relación con el prójimo. Los dioses crean al hombre

para que los reconozcan y el hombre debe su existencia a sus dioses. En Balún Canán se describen cuatro intentos de crear al hombre y entre ellos resaltan la creación del hombre de oro y el hombre de carne. Al hombre de carne se le encomienda el cuidado del hombre de oro quien a su vez, al percibir los cuidados del hombre de carne, agradece a sus dioses.

Crumley de Perez afirma:

El hombre de oro mítico se transforma en los ricos actuales; los míticos hombres de carne se convierten en los pobres del tiempo presente. Sin embargo, en el 'mundo de ahora' se invierten los papeles míticos; aquellas actividades serviciales realizadas por los hombres de carne en el tiempo antiguo deben ser continuadas en el tiempo histórico por los ricos (499).

En Balún Canán se invierten los papeles míticos y en el presente diegético de la niña narradora y los ricos deben de ver por los pobres. Esta idea se refleja cuando la Nana indígena pobre le señala a la hija de los hacendados que ningún rico podrá entrar al cielo si un pobre no lo lleva de la mano (Balún Canán 31). Esta idea resalta el elemento de interdependencia entre los dos grupos humanos.

La cosmovisión indígena se manifiesta en distintos niveles por medio de la incorporación de versiones variadas de mitos indígenas en el texto y en los epígrafes de cada una de las tres partes de la novela. Estos elementos entran en pugna y se moldean con mediaciones anteriores descritas en la novela Archivo de González Echevarría.

En Balún Canán el Archivo es representado por el recinto de César Argüello donde se encuentra un documento escrito por un indígena. La niña narradora describe ese Archivo como un lugar lleno de documentos históricos de su familia. La narradora apunta:

Hay manojos de cartas atados con listones viejos. Hay retratos. Señores barbudos, amarillentos y borrosos. Señoritas pálidas, de cabello destrenzado. Niños desnudos nadando sobre la alfombra [...] Papeles llenos de números. No los entiendo. En los estantes muchos libros. Son tan grandes que si saco uno de ellos todos notarían su falta. Pero aquí está un cuaderno. Es pequeño, tiene pocas páginas. Adentro hay algo manuscrito y figuras como las que Mario dibuja a veces” (56).

La niña narradora conciente de una búsqueda parece ignorar la presencia de documentos y libros de su padre. No lee los títulos de ninguno de los ejemplares en los estantes y los papeles numéricos no los entiende. No obstante, encuentra lo que su familia atesora como la historia de los Argüello, el respaldo de sus posesiones, y la herencia de Mario, el documento escrito por el indígena. César le señala a Ernesto que este manuscrito fue escrito en español por un indio. Luego añade, “Mi padre mandó que los escribiera para probar la antigüedad de nuestras propiedades y su tamaño” (Balún Canán 82). Es un hológrafo que puede respaldar las posesiones de los Argüello, y por su importancia no se lo da al estadounidense que se lo pide, Míster Peshpen por raro e interesante que parezca (82). Conciente de la crisis del sistema de la hacienda por las leyes de Cárdenas que protegen a los peones, César le comenta a Ernesto, “Estando como están las cosas tú comprenderás que yo no iba a soltar un documento así por interesante y raro que fuera” (82). A pesar de que este documento histórico se escribe para probar la antigüedad de las tierras de los Argüello, el manuscrito preserva los orígenes de la fundación de ciudades por los indígenas antes de la llegada de los Argüello a esas tierras. Además, preserva como árbol, la historia y mitos de los indígenas en el origen de la fundación de ese territorio.

En la novela se enfatiza la función de la escritura para preservar la memoria de ambos grupos humanos. Este manuscrito se remonta a los orígenes literarios de la novela y la fundación de ciudades en distintos periodos históricos. Pocos críticos han puesto atención al hológrafo del indígena como memoria que narra, no sólo la historia de los Argüello, sino orígenes indígenas desde la fundación de sus ciudades. En el documento, los orígenes de Chactajal son narrados desde la concepción de la mitología indígena como árbol. El indígena que escribe el documento señala:

Yo soy el hermano mayor de mi tribu. Su memoria. Estuve con los fundadores de las ciudades ceremoniales y sagradas. Estoy con los que partieron sin volver el rostro. Yo guié el paso de sus peregrinaciones. Yo abrí su vereda en la selva. Yo los conduje a esta tierra de expiación (57).

La tierra de expiación se refiere a Chactajal. Es un territorio indígena que cuenta con una historia como árbol que remonta a los orígenes y al presente.

Esta concepción histórica del territorio alude a la historia de la familia maya. Jan De Vos señala que la historia maya se representa por una ceiba que está plantada en tierra fértil y da sombra en su derredor. Sus ramas representan veinticinco pueblos dispersados por todo México y otras partes. Sus hojas, siempre en movimiento, representan los poblados establecidos en distintos territorios. El tronco del árbol simboliza los veinticinco pueblos que han existido a través de la historia y cada individuo indígena desde los antepasados ha sabido a qué pueblo pertenece, cómo recordarlo, y cómo comunicar esta información a generaciones futuras (De Vos 19-21). El presente se representa por las ramas y las hojas, el pasado reciente por el tronco y las raíces (invisibles ante los ojos y difícil de palparlas por estar enterradas) representan el pasado

lejano de cada uno de los pueblos. A pesar de la profundidad de las raíces, de la historia, se recuerda ese pasado lejano de los pueblos. De Vos señala:

Pero la raíz allí está y por ella la Ceiba recibe de la madre tierra la savia que necesita para poder seguir alimentando sus ramas y las hojas a través del tronco. Así también los pueblos mayas existimos gracias a las fuertes raíces que nos conectan con aquellos antepasados que vivieron en los tiempos antiguos y poco conocidos (21).

Esas fuertes raíces que dan vida a los pueblos mayas representan el pasado lejano de los pueblos chiapanecos. En la novela representa un pasado que se intenta erigir como base fundamental de la cultura y la literatura mexicana. Castellanos, al igual que el hermano mayor de la tribu, intenta escribir para incorporar en el Archivo de la novela una cosmovisión indígena desde sus orígenes junto con elementos occidentales. La escritora, tal como lo apunta en algunos de sus ensayos, intenta incorporar elementos indígenas en Balún Canán para contribuir en el archivo de la novela moderna. Remite a orígenes literarios desde las crónicas hasta la novela de mediación antropológica para enfatizar la presencia de elementos indígenas en la literatura.^{xviii}

Análisis de Balún Canán como Archivo

Balún Canán, al igual que la novela Archivo que analiza González Echevarría, atesora saber sobre sus orígenes y las raíces de la creación misma de la novela. Estas raíces se vinculan con una cosmovisión indígena impregnada en esta ficción. El epígrafe de la primera parte de la novela, tomado de El libro del consejo, o Popul Vuh, muestra

una preocupación con respecto a los orígenes de componentes de esta novela. El epígrafe señala, “Musitaremos el origen. Musitaremos solamente la historia, el relato. Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis.”^{xix} Este epígrafe remite a las raíces de la historia, del relato desde una concepción maya. Según el diccionario de la Real Academia, una de las definiciones de relato es narración y la narración puede ser cuento o novela. Entonces, si se toma el epígrafe como una indagación a los orígenes de elementos que constituyen la novela, la base primordial de esta búsqueda surge desde la mitología maya. Es decir, Balún Canán como Archivo retiene en sus orígenes no sólo la historia de los Argüello y las mediaciones de las cuales se narró América Latina, sino la mitología maya y ésta moldea o se moldea por medio de esas mediaciones. Uno de los elementos que constituyen la novela Archivo de González Echevarría es la presencia de la historia y elementos mediadores previos.

Herrera analiza la presencia de narraciones que remiten a las crónicas de Colón desde una relación textual entre Balún Canán y ese discurso. La presencia de esta mediación previa está moldeada o moldea a una concepción de la mitología maya. Ésta remite a las crónicas de Colón quizá por ser él el primer escritor que escribe sobre el Nuevo Mundo. Sin embargo, estas crónicas parecen moldearse por elementos míticos mayas. Es por esto que en Balún Canán la niña narradora parece ignorar los documentos occidentales del Archivo de su padre y se enfoca en un documento escrito de manera muy similar a como lo hiciera el autor del Popol Vuh (Chicharro 64).

En el Archivo de González Echevarría, estos documentos se suelen presentar desde referencias o alusiones a títulos específicos como ocurre en Cien años de soledad (González Echevarría 162). No obstante, en Balún Canán, este gesto de lo que parece indiferencia a los ejemplares del Archivo de César Argüello refuerza la idea de entender los orígenes del relato y de la historia desde una cosmovisión indígena. Es decir, la narradora lee el documento indígena e ignora, no lee, los otros ejemplares y documentos numéricos del Archivo de su padre.

La novela Archivo de González Echevarría contiene un documento inconcluso que un historiador interno trata de completar. En Balún Canán aparece el manuscrito en un cuaderno. La narradora comienza a leerlo debajo de una higuera cuando su madre la descubre y le quita los documentos diciéndole, “No juegues con estas cosas [...] Son la herencia de Mario. Del varón” (60). González Echevarría apunta que en la novela Archivo, este documento representa una presencia carente de validez. Esta propuesta se asocia al documento escrito por el indígena en Balún Canán. Dentro del plano histórico social, este documento representa para los Argüello, la historia, el respaldo de sus posesiones y la herencia de Mario, el varón. Sin embargo, carece de validez durante el gobierno de Cárdenas ya que las nuevas leyes se imparten para socavar el sistema que supuestamente respalda el manuscrito, el sistema de la hacienda. Además, el documento es destinado a un varón que muere sin llegar a leerlo. Por otro lado, el manuscrito rescata la idea de preservar la memoria indígena y de los Argüello por medio de la escritura, se rescata el elemento literario del acto de escribir.

A pesar de las diferencias entre la novela *Archivo de Castellanos* y la de González Echevarría, hay similitudes entre ambas. El crítico cubano señala que las ficciones de *Archivo* socavan las bases de la mediación antropológica al mostrar de entrada que las obras son literarias.^{xx} Balún Canán refleja de entrada, desde el epígrafe, elementos literarios escritos desde la tradición oral maya. Estos elementos literarios aparecen en toda la novela y no es hasta el final que se refleja el acto mismo de la escritura, la niña narradora comienza a escribir el nombre de Mario en un cuaderno y otros espacios de la casa a partir de la muerte de su hermano. Este concepto se repite también desde la memoria del hermano mayor. El documento escrito por el indígena establece que la escritura preserva la palabra. El hermano mayor señala, “Y es aquí, hermanos míos menores, donde nos volvemos a congregarnos. En estas palabras volvemos a estar juntos, como en el principio, como en el tronco de la ceiba sus muchas ramas” (59). Entonces, la tradición oral indígena, al igual que la historia de los Argüello, se preserva en la escritura, en el manuscrito. Además, esta idea remite al origen de la concepción de injusticia social en los escritos de Bartolomé de las Casas.^{xxi} René Prieto al escribir de la literatura del indigenismo afirma:

The history of colonial and republican America is also—in its margins, footnotes, and backpages—the history of the Indian. Not of the Indian as he is but as white and *mestizo* writers from Alonso de Ercilla (1533-1594) to Ventura García Calderón (1886-1959) and José María Arguedas (1911-1969) have chosen to typecast, vilify or idealize him (138).

Prieto señala elementos de la literatura del indigenismo desde un contexto latinoamericano. En México, Balún Canán problematiza la historia y la literatura de esa

época al incluir elementos indígenas desde esa raíz en lo que parece ser una novela del Archivo del indigenismo. Es decir, los narradores en la novela se apegan a una cosmovisión indígena que tiene el derecho de estar en las bases de la literatura y la cultura mexicana, una cultura mestiza y moderna.

La indagación de reivindicar los derechos indígenas en el plano socio-histórico y de la literatura surge desde el sentimiento, desde lo que la narradora niña siente.

Castellanos afirma:

La concepción del mundo en Balún Canán podría decirse que es mágica; las personas que están contemplando ese mundo son, o indígenas que pertenecen a una civilización o una forma de cultura en la que la razón no tiene funciones importantes; o niños que tampoco han llegado a la edad de la razón (Leguizamón 5).

Castellanos parece estar conciente de un problema fundamental que afecta a la cultura mexicana y que surge desde la raíz, desde ese encuentro de las dos culturas. La cultura predominante que margina y rechaza a una cultura que en Balún Canán se intenta rescatar desde su mitología e historia. Esta conciencia de otorgar el derecho al indígena, como seres humanos, de estar dentro de los proyectos de modernización del gobierno se propaga por los hijos de los hacendados. El hijo del hacendado don Jaime defiende la política de Cárdenas, una política enfocada a la integración del indígena a la nación mexicana y a los proyectos de modernización, como justa (46).

Castellanos en vida hace algo similar, como hija de hacendados, les devuelve las tierras de sus padres a los legítimos dueños de la región, a los indígenas. Balún Canán hace lo mismo, enfatiza el derecho a lo indígenas de estar en la fundación de la historia y literatura mexicana. Es decir, remite a los orígenes en las crónicas de Colón y Las Casas

para enfatizar el uso de la escritura para preservar la memoria indígena desde varias perspectivas. En el caso de Las Casas, remite a esa idea de utilizar la escritura para preservar las injusticias cometidas a los indígenas.

Como lo establece Castellanos, los narradores en Balún Canán no privilegian el razonamiento científico, y este rechazo es parte del funcionamiento de la novela Archivo. González Echevarría señala que el Archivo no privilegia la voz del conocimiento antropológico ni se guía por el discurso de la antropología en el método o la práctica. Según el crítico cubano, la mediación antropológica ya no proporciona el apoyo ideológico para llegar a un comienzo, a un origen. La historia del narrador es la única que puede dar fe de la veracidad de su propia búsqueda y recolección de historias, la narración de historias pasadas y la repetición de ciertas formas (43-44). En Balún Canán la niña narradora da fe de la veracidad de su propia búsqueda y recolección de historias, en su mayoría de la tradición oral maya, para reconocer principalmente desde el sentimiento una cosmovisión indígena. Esta búsqueda la lleva al encuentro de orígenes cosmogónicos indígenas desde el origen de su propia existencia. Cuando conoce al viento, a uno de los nueve guardianes de su pueblo, la narradora apunta que:

Ahora me doy cuenta de que la voz que he estado escuchando desde que nací es está. Y ésta la compañía de todas mis horas. Lo había visto ya, en invierno, venir armado de largos y agudos chillidos y traspasar nuestra carne acongojada de frío. Lo he sentido en verano, perezoso, amarillo de polen, acercarse con un gusto de miel silvestre entre los labios. Y anochece dando alaridos de furia [...] y toca las puertas y derriba los floreros y revuelve los papeles del escritorio... (23).

La narradora remite a los orígenes de su propia existencia teniendo conciencia de la presencia del viento durante toda su vida. Este conocimiento del elemento indígena traspassa la mediación antropológica y se sustituye por una historia que se manifiesta a través de una búsqueda en la lectura, y la escritura que van más allá de la interpretación mítica que se enfatiza por medio de la antropología tradicional.^{xxii} Además, como lo menciona Crumley de Pérez, en Balún Canán se invierte la interpretación mítica para dar cabida a un presente donde el rico tiene que ver por el pobre, pero además, se reconocen elementos metafísicos indígenas desde lo interior.

En conclusión, Balún Canán es una novela que versa sobre los orígenes de conflictos sociales, culturales, políticos y literarios que se representan desde el análisis de la novela como Archivo propuesto por González Echevarría. Herrera señala cómo se conciben las tierras indígenas como paraíso en un pasado mítico maya tal como lo hizo Colón en las crónicas que describen el Nuevo Mundo. Esta descripción de Colón sobre el Nuevo Mundo se moldea o molea a mitos mayas que remiten a un pasado donde la creación del hombre indígena mantiene una relación de interdependencia no sólo con la naturaleza sino con los dioses y sus creaciones. Estos mitos remiten a un pasado y a un presente diegético donde la niña narradora enfatiza e indaga una cosmovisión indígena dentro del sistema de la hacienda. La hacienda, como lo indica la novela, se erige ante la necesidad de grandes extensiones de tierra y la mano de obra. La hacienda es un sistema que explota la tierra y el indígena pasa a ser propiedad, tal como lo concibe la Nana indígena. Sin embargo, la legislación que implementa el presidente Cárdenas pretende terminar con este sistema y el trabajador indígena está respaldado por leyes que le

otorgan el derecho a las tierras y a recuperar su palabra. A pesar de estos cambios sociales, se siguen sin entender los problemas básicos de los indígenas ya que con la reforma agraria se posibilita al indígena a tener acceso para explotar las tierras. Es decir, se intenta incorporar al indígena al sistema económico propagado por el gobierno de Cárdenas, un sistema capitalista que sigue siendo distinto al del indígena.

En Balún Canán se enfatiza la idea de la escritura como elemento fundamental para preservar la memoria. La niña narradora representa a una historiadora que refleja y escribe desde una búsqueda personal y una cosmovisión indígena que aprende de la Nana. Esta cosmovisión remite a elementos en los orígenes de la creación misma de Balún Canán. El manuscrito que encuentra la niña narradora tiene la misma función que los que se encuentran en la novela Archivo que propone González Echevarría. Es decir, al igual que en Los pasos perdidos, el manuscrito representa la ficción en la que se encuentra. Además, este documento retiene la historia de la familia Argüello. No obstante, dentro de esa historia predominan raíces mitológicas vinculadas con lo indígena por medio de la historia como árbol, la ceiba.

Balún Canán es una novela Archivo por contener mediaciones anteriores en las cuales se narró América Latina. Castellanos afirma que intenta separarse de la mediación antropológica al privilegiar elementos literarios. Además, se sustituye la mediación antropológica por la presencia de una historiadora interna que intenta llenar los huecos de un Archivo occidental a través de una búsqueda, de lectura y escritura, que surge desde la experiencia personal. Esta recolección de elementos tanto míticos como históricos forma

parte de la base de la novela Archivo que en el caso de Balún Canán privilegia una cosmovisión indígena desde el origen de la literatura y cultura mexicana.

Notas

ⁱ Un interesante estudio sobre esta temática en González Aralia López. La espiral parece un círculo. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991. Para la temática feminista un estudio interesante es Miller, Beth Kurti. Rosario Castellanos, una conciencia feminista en México. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1983.

ⁱⁱ Véase González Echevarría, Roberto. Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

ⁱⁱⁱ Véase, Dybvig, Rhoda. Rosario Castellanos, biografía y novelística. México: ediciones de Andrea, 1965. 36-37.

^{iv} Véase, Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005.

^v Véase, González Aralia López. La espiral parece un círculo. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.70

^{vi} Véase, Franco, Jean. Spanish American Literature since Independence. Great Britain: Ernest Benn Limited, 1973. 166.

^{vii} Todas las referencias corresponden a Castellanos, Rosario. Balún Canán. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

^{viii} Herrera cita el Diario de Colón, del domingo 28 de octubre. Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005. 61.

^{ix} El manuscrito de Melquíades retiene la historia de la familia Buendía desde sus orígenes hasta la muerte del último de la estirpe. Véase García Márquez, Gabriel. Cien años de soledad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

^x Una novela que desarrolla esta temática de conflicto por el uso de la tierra es Hombres de maíz de Miguel Ángel Asturias.

^{xi} González Echevarría señala que Los pasos perdidos (1953) de Alejo Carpentier es la ficción del Archivo fundadora. Véase González Echevarría, Roberto. Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 26.

^{xii} González Echevarría cita a Foucault, Michael. La arqueología del saber. tr. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI Editores, 1997. 63

^{xiii} González Echevarría plantea que los modelos reales del depósito legal de conocimiento y poder son Simancas y El Escorial. Véase Mito y archivo. 32

^{xiv} La mediación científica se puede representar por medio de los viajes de Alexander Von Humboldt. Gerard Helferrich señala que expediciones como las de Von Humboldt iniciaron principalmente con la esperanza de ganancias financieras a través del comercio; pero, también por una curiosidad científica para avanzar en los descubrimientos de la historia natural. Un ejemplo que puede representar la mediación científica es Helferrich, Gerard. Humboldt's Cosmos: Alexander Von Humboldt and the Latin American Journey That Changed the Way We See the World. New York: Gotham Books, 2004.

^{xv} Citado por González Echevarría en Mito y archivo, 217-218

^{xvi} Un ejemplo representativo de la novela de la tierra es Gallegos, Rómulo. Doña Bárbara. 1929. Reprint, Mexico City: Editorial Orión, 1971.

^{xvii} Aludo a Brushwood, John S. México en su novela: una nación en busca de su identidad. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. 50

^{xviii} Hago referencia al ensayo “Ideología y literatura” en Castellanos Rosario. Juicios sumarios. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966. 77

^{xix} Ruth Ward señala, “The *Popol Vuh* is a body of mythological narratives and regnal genealogies of the postclassic *quiché* kingdom in the Guatemala highlands. It contains a diluvian creation myth followed by tales of the two hero twins, Hunahpu and Xbalanqué. The “mythistory” concludes with details of the foundation and history of the *quiché* kingdom and ties the royal family to the legendary gods as an assertion of divine right rulership.” Véase Ward, Ruth. “The Communicative Functions of Language in Balún Canán.” Hispania, 93.2 (June 2010): 206.

^{xx} González Echevarría señala que en los 1950s se produjo una crisis de conciencia en la antropología y la literatura provocada por el despertar político del objeto de estudio de la antropología. A esto se añade la liberación del mundo poscolonial, la Revolución Cubana, entre otras cosas. A los paradigmas de la experiencia y la interpretación se le reemplazan por paradigmas del discurso, el diálogo y la polifonía. En la narrativa latinoamericana ocurre algo similar y las narrativas regresaban a mediaciones anteriores para revelar el carácter literario, más que la validez de información que contenían sobre ciertas culturas, anulando el modelo antropológico al señalar que eran obras literarias. Véase Mito y archivo. 211-212

^{xxi} Véase, Chang-Rodríguez, Raquel y Filer, Malva E., eds. Voces de Hispanoamérica: Antología literaria. Boston, MA: Heinle & Heinle Publishers, 1988. 15-17

Capítulo III

Oficio de tinieblas y los orígenes de circunstancias que motivan una rebelión indígena

En Oficio de tinieblas (1962) se remite a orígenes de problemas sociales y circunstancias que han creado conflictos entre indígenas y ladinos desde la época colonial hasta el presente.ⁱ En este capítulo, se analizan brevemente las representaciones de personajes desde una concepción de la heterogeneidad propuesta por Antonio Cornejo Polar. Esta novela se aparta de la corriente indigenista tradicional al explorar las idiosincrasias de las culturas indígenas y caracterizarlas en sus propios términos, es una comunidad falta de raíces; Joseph Sommers la describe como “una raza que ha perdido la memoria.”ⁱⁱ Esta novela se estudia desde el momento histórico, intelectual y literario mexicano de las décadas de los treinta y sesenta.

Características del momento histórico, clima intelectual y literario a principios de la década de 1960

Este estudio parte de la concepción que tiene Sommers sobre la literatura como inseparable del clima ideológico dentro del cual se desarrolla (“Forma e ideología” 74).

El estudio del momento histórico, intelectual y literario de los primeros años de la década de 1960 permite el análisis de Oficio de tinieblas como una novela que indaga los orígenes de problemas que han creado conflictos sociales a nivel nacional, cultural, intelectual y literario.

Históricamente, pasan veinticinco años desde la presidencia de Lázaro Cárdenas hasta la de Adolfo López Mateos (1958-1964), época en que se publica Oficio de tinieblas (75). Durante este periodo de tiempo cambia mucho el enfoque de las agendas políticas de cada una de las presidencias. El gobierno de López Mateos favorece programas que permiten la entrada de capital e inversionistas extranjeros que aportan al estímulo y el crecimiento de una clase media urbana que depende del financiamiento y la tecnología extranjera. El enfoque de López Mateos es distinto al agrarismo promulgado por el gobierno de Cárdenas décadas antes, ya que se inclina a un desarrollismo y la modernización del país. Además, Sommers señala que, “En términos internacionales México, en virtud de la guerra fría, experimentaba acentuadas presiones que lo llevaron a distanciarse de su primera reacción de simpatía e identificación, en 1959, con la revolución cubana” (75). Este nuevo crecimiento de la clase social media provoca la expansión de una internacionalización de la cultura, la educación y las comunicaciones. México ve hacia afuera y se abre a valores, técnicas e ideas modernas provenientes principalmente de Estados Unidos y Europa; nociones que se arraigan en ideologías de un capitalismo industrial avanzado (75).

Estos años representan para el intelectual en México el momento donde el mexicano se ve dentro de una historia universal y contemporáneo de todos los hombres.

Sommers afirma que en El laberinto de la soledad, de Octavio Paz, se expresan estas ideas y pasa a ser un manual de escritores y artistas, “que se sentían en sintonía con el autor *engagé* de París o el creador *angry* o *beat* de Londres y San Francisco” (75). Por otro lado, se proclama la caducidad del nacionalismo artístico.ⁱⁱⁱ Sommers advierte:

Por su parte, José Luis Cuevas proclamaba la caducidad del nacionalismo artístico, mientras Carlos Fuentes, en La región más transparente (1958), llevaba a cabo una praxis combinatoria a base de las técnicas literarias provenientes de Dos Passos y Huxley, y de las nociones de mito y mexicanidad tanto de Paz como del grupo Hiperión de Leopoldo Zea (75).

En La región más transparente de Fuentes resaltan temas existencialistas relacionados con “la soledad, la alineación y la hostilidad hacia la burguesía y la tecnología urbana” (75-76). Esta novela rompe con los moldes del neorrealismo convencional de tendencia sartreana la cual asume una actitud crítica hacia estereotipos que defienden la retórica de la Revolución Mexicana (76).

El momento en que se compone Oficio de tinieblas se caracteriza por este freno al ímpetu nacionalista de la Revolución y la institucionalización de su política (76). Además, la clase media de los obreros tiene intereses distintos a los del campesino mexicano. También, a nivel nacional, México se subordina a las iniciativas de los Estados Unidos las cuales involucran una política de la guerra fría; alternativas a la revolución cubana entre autoritarismo militar y democracia cristiana liberal; expansión económica y cultural; “la Alianza para el Progreso; y el trabajo de base para la Bahía de Cochinos” (76). En este ambiente, los intelectuales mexicanos muestran varios desacuerdos en cuanto al rumbo que toma el país, por lo menos retóricamente. Sin

embargo, esta disidencia en lo literario se limita a afirmar que la literatura, “en virtud de su capacidad de innovación, es inherentemente crítica” (76). Además, Sommers destaca:

En términos políticos, bastaba con que el escritor o pintor se definiera como un *engagé*, como un escudriñador de autenticidades, como alguien que a nivel individual personificaba la lucha contra el aislamiento y la alineación, en fin, como comprometido a una protesta contra la injusticia (76).

En su entrevista con Emmanuel Carballo, Castellanos afirma que desde su poesía reflexiona sobre el mundo, no como objeto de contemplación estética sino como lugar de lucha en donde se siente comprometida.^{iv} Este compromiso no sólo se puede percibir desde su trabajo literario y social para el INI, sino por sus iniciativas personales; una de ellas es devolver las tierras de sus padres a los dueños originales, los indígenas. Otro de sus propósitos es entender los mecanismos de las relaciones humanas en Chiapas; en sus primeras dos novelas crea personajes y describe sus acciones para iluminar los móviles, las circunstancias, y las consecuencias que sus actos producen (Protagonistas 507, 510).

Actitudes y política de los periodos presidenciales en México hacia la población indígena (1946-1962)

Durante los años alemanistas (1946-1962) la base y actitud institucional de la política es el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado por el presidente Miguel Alemán en 1948 quien lo considera como un retorno al cardenismo (“Forma e ideología” 76). Con la fundación del INI se disuelve el Departamento de Asuntos Indígenas

establecido durante el gobierno de Cárdenas. Alfonso Caso, líder e ideólogo del indigenismo mexicano, propone organizar proyectos prácticos que permitan la integración del indio al estado mexicano, un estado moderno, industrializado y capitalista. En 1950 se establece el primer Centro de Coordinación Regional en la región Tzeltal-Tzotzil de Chiapas (76).

Sommers señala que el gobierno de Cárdenas implementa programas de escuelas rurales bajo la noción de autodeterminación dentro del concepto soviético de “pequeñas nacionalidades” (76). El gobierno de Alemán añade a estas ideas una aproximación estructuralista de “transformación integral” sobre una base regional; se toman en cuenta áreas enteras constituidas por distintos grupos humanos, indios, mestizos, entre otros. Los ingenieros, agrónomos, lingüistas, y antropólogos coordinan esfuerzos para una aculturación planificada. Castellanos asevera que este grupo de estudiosos debe analizar las circunstancias externas que han influido en la constitución y la perpetuación del mundo indígena. Este modo de vida tiene que rectificarse para que pase de una etapa primitiva a otra más humana, armoniosa, justa de vivir y convivir.^v Según Castellanos, este nuevo enfoque permite la adaptación del indio a las estructuras políticas y económicas de México. Además, se considera una reforma agraria, pero el programa se basa fundamentalmente sobre el apoyo de la nueva clase media urbana de provincia. Este sector sobre el cual se fundan los programas indigenistas está en gran parte en contra de la idea de la reforma agraria (“Forma e ideología” 76-77).

Las declaraciones de Caso se refieren constantemente al “problema indígena” y éstas contribuyen a que el indio se conciba como objeto del programa en vez de entender

el problema del indio ubicado dentro de la sociedad dominante. Sommers asegura que uno de los propósitos fundamentales de INI es acelerar el cambio de transformar la comunidad indígena en una comunidad campesina mexicana (77). Caso describe las comunidades indígenas como representación de un gran retraso para ellas mismas y para el país. El ideólogo del INI propone cambiar al indio desde su propia cultura para integrarlo a la nación mexicana. Se dispone a llevar la cultura del mexicano accidentalizado a las comunidades indígenas para resolver el problema del indio.

Castellanos trabaja para el INI en Chiapas; el INI se percibe como agente de cambio social y ésta imagen se refuerza a raíz de un ataque perpetuado sobre él por líderes políticos y religiosos ladinos locales (78). Según Sommers, Caso presenta una visión optimista del papel del INI a finales de la década de los años cincuenta ya que se logra establecer confianza con la población indígena del Centro Coordinador y es ahí donde acuden los indígenas con sus problemas. Esta imagen del INI se refuerza con comentarios positivos hacia sus miembros quienes son vistos como defensores de los indios ya que se esfuerzan en quebrantar las estructuras feudales chiapanecas (78).

Castellanos cree que el INI logra aciertos parciales en cuanto a soluciones del problema indígena. Entre estas soluciones están castellanizar al indígena, introducir nuevas técnicas de trabajo, crear hábitos de higiene, inculcar al indio en que es persona, entre otras cosas.^{vi} Algunos obstáculos contra los cuales lucha el INI son la insuficiencia de presupuesto, la resistencia que le ofrecen los indígenas, la desconfianza de los indios para los “ladinos,” celos de las autoridades estatales, la enemistad de los latifundistas que

quieren evitar el riesgo a la abolición de instituciones heredadas desde la Conquista como el “baldillaje” (“Chiapas: esplendor y miseria del sur” 414).

La ideología del indigenismo mexicano al igual que el papel que desempeña el INI cambia la visión que se tiene del indio anteriormente. Una visión vinculada a las tradiciones comunales, a su proximidad a la tierra, a su cultura no occidental, a su carácter de fundamento para la nación mexicana, como prueba de una Revolución Mexicana exitosa y de símbolo de identidad nacional (78). Esta nueva visión permite que el indio se entienda dentro de parámetros de modernización, liderados por una clase media; hay intenciones oficiales de absorberlos con un mínimo de conflicto cultural. Además el INI, a diferencia de su predecesor, el Departamento de Asuntos Indígenas, funciona como mediador, reformador y perfeccionador de transformaciones sustanciales (78).

Tendencias de la novela indigenista en México previa a Oficio de tinieblas

En el campo de la ficción indigenista mexicana se identifican tres tendencias sobresalientes, a las cuales responde Oficio de tinieblas. Sommers plantea que la primera de ellas es la de los escritores antropológicamente orientados; muestran una visión del indio exteriorista y “sus suposiciones son las del asimilacionismo benevolente de Gamio y Caso” (“Forma e ideología” 78). Sommers señala que entre los más importantes se destacan Francisco Rojas Gonzáles, Carlo Antonio Castro, entre otros. Una novela

representativa es Los hombres verdaderos (1959) de Castro. John S. Brushwood plantea que se trata de una novela indigenista de categoría etnológica.^{vii} Esta novela finaliza con una declaratoria del narrador en la que se muestra abierto a las nuevas nociones de cambio y modernización asociadas con el INI. El narrador quiere conocer y recibir a esta gente que promueve cambio y modernización.^{viii} Esta novela, además, presenta ideologías de cómo concibe el indígena la tierra y cómo mantiene vivas las tradiciones culturales de los antepasados desde la niñez. El narrador señala:

Y de nuestras pláticas, como si en vez de repartir palabras ofreciéramos agua florida, como si el aguardiente nos ocultara los ojos pero nos lavara la cabeza, así, mareados, íbamos acercándonos a la tierra, conociéndola, siempre nueva y con vértigo, y acercándonos también a los que estaban sobre ella, hombres, animales, plantas; moviéndonos con cada otra palabra, con cada idea recién venida, recién bebida. Uno a uno nos hacíamos parte de la voz de los padres y de abuelos, de tíos paternos y de tíos maternos (Castro 20).

La visión que se tiene de la tierra desde la niñez se implanta desde la mitología indígena. En Los hombres verdaderos, se relata un mito fundacional en donde el dios sol tiene dos hermanos, trabajadores de campo, que cultivan una milpa para mantener a su madre, la luna. Es una novela que describe cómo estos campesinos intentan asesinar al dios sol y fracasan. Al descubrir este atentado, el dios sol se vengó y los destruye. Esta aniquilación de los campesinos provoca aflicción en la madre ya que no tiene sustento. Sin embargo, el dios sol se erige como nuevo sol, un sol distinto, que no destruye y que permite la producción de productos agrícolas (Castro 24, 26).

Este mito plantea que el acto de sembrar semilla o de plantar sobre la tierra involucra una serie de bendiciones; el dios sol bendice la semilla de algodón que se

convierte en abeja de miel y que pone en un gran árbol (24). Luego, en su intento de venganza, bendice la cera que pone debajo del gran árbol para que se destruyan las raíces y se derribe con sus hermanos; con este acto se venga de ellos (26). De estas creencias cosmogónicas relacionadas con la tierra y el trabajo agrícola provienen ideologías sobre el uso de la tierra, es una concepción distinta a la capitalista de explotación de la tierra.

Sommers señala que la segunda tendencia indigenista se puede ejemplificar por la novela del guatemalteco Miguel Ángel Asturias, Hombres de maíz (1948) (“Forma e ideología” 79). Dentro de esta tendencia, se problematiza la visión que el indígena tiene de su tierra y el conflicto que surge ante la imposición de sistemas que explotan la tierra.

Sommers propone que en esta novela:

Comienza la narración fijando una base de relaciones sociales y su contexto cultural, para construir en seguida una asombrosa superestructura novelística de imágenes, personajes y experiencias míticas. En su intento de aproximarse a la conciencia india, vemos a Asturias trazando una serie de mitos y arquetipos, los cuales, a través de la simbología y de la imaginería popular, a veces resisten el proceso histórico. Aunque a un nivel más profundo la novela conlleva una crítica de la sociedad guatemalteca, la verdad es que su estructura narrativa, a base de un *modus faciendi* mítico de intelección de la realidad india, trasciende las nociones modernas de causalidad social (79).

Dentro de esta crítica de la sociedad guatemalteca resalta el conflicto que surge a través del uso de la tierra de labranza por parte de un grupo humano que la explota y otro que la protege.^{ix} En Hombres de maíz, la tierra es humanizada y el hombre proviene del maíz; ambos elementos son explotados dentro de un sistema económico de índole occidental. En esta novela, el narrador señala:

El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz (13).

En esta novela el narrador describe una concepción de la tierra desde una perspectiva indígena. La revuelta que surge por el uso de la tierra es profunda y compleja y se indagan raíces del problema de la tierra desde una concepción indígena que proviene desde los antiguos textos mayas. Este tema del problema del indio le interesa al premio Nobel guatemalteco no sólo desde el campo de la literatura. Erik Camayd Freixas señala que la tesis de derecho de Asturias en 1923 se titula “El problema social del indio.”^x Además, el escritor estudia antropología mesoamericana en París y es ahí donde descubre los antiguos textos mayas, los traduce al español y luego re-crea esa voz maya en sus novelas (Camayd 207). Castellanos analiza estas novelas, El señor presidente y Hombres de maíz, desde esta concepción, desde alguien que hereda de los antepasados los elementos de la obra que escribe.^{xi} La última tendencia indigenista se aparta de ésta segunda al enfocarse en asuntos sociales con un tono trágico.

Sommers apunta que la tercera tendencia indigenista es la de la narrativa de base social, corriente que en el contexto de Chiapas tiene antecedentes desde novelas como La rebelión de los colgados (1936) del escritor B. Traven; novela que escribe durante la presidencia de Cárdenas. Una de las novelas más representativas de esta tendencia es Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil (1948) cuya obra es representante de un tono general de tragedia (“Forma e ideología” 79).

Sommers señala que ninguna de estas tendencias tiene resonancia literaria importante en México (79). Por lo general, la imagen pública del indigenismo proyectada

por Caso y el INI es la de un programa progresista exitoso, con base en la teoría antropológica moderna y sostenido por un gobierno retóricamente nacionalista. Este gobierno se proyecta a sí mismo como heredero de la tradición de Cárdenas a pesar de que su política sea orientada en otra dirección (79). Este es el escenario de los distintos ámbitos en el cual se produce Oficio de tinieblas.

La heterogeneidad en Oficio de tinieblas.

En Oficio de tinieblas se rescata literariamente un levantamiento histórico indígena de los indios chamulas contra sus patrones blancos en San Cristóbal de las Casas en 1869.^{xii} Esta rebelión de carácter religioso y de descontento social se traslada y entrelaza con movimientos políticos posteriores que ocurren durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Al igual que en Balún Canán (1957) resaltan posibles cambios sociales para el campesino y el indígena a causa de la implementación de la reforma agraria; el gobierno de Cárdenas requiere que los latifundistas repartan la tierra, provean instrucción y paguen un salario mínimo a los peones de las haciendas.

Al igual que Balún Canán, esta novela tiene como marco el estado de Chiapas en donde coexisten indígenas y blancos. La estructura de la narración consta de tres partes. Brushwood resume estas partes o etapas como una introducción a la cultura indígena, una introducción a la cultura blanca y el conflicto entre las dos (86). Además, añade que las semejanzas y diferencias están entrelazadas en la narración. El clímax sucede durante la

Semana Santa, un Viernes Santo. En este día, los indígenas crucifican a un niño mestizo en un intento de poseer un Cristo propio y comienza la sublevación indígena en contra de sus amos. Brushwood señala que Castellanos no aporta innovaciones en cuanto a técnicas literarias. Sin embargo, un factor novedoso en la novela es la caracterización de los indios como individuos dentro del marco de su cultura (86).

Oficio de tinieblas se divide en cuarenta capítulos. El primer capítulo versa sobre la fundación mítica del pueblo indígena de San Juan Chamula por una entidad con rasgos católicos, San Juan, el Fiador. En esta novela, el carácter religioso se despliega desde el título. Rhoda Dybvig señala que el título es tomado de la litúrgica católica y se refiere a lo que se reza los Viernes Santos, día en que es crucificado Jesucristo.^{xiii} Aralia López González añade que estos rezos son llamados “tribulaciones” y son rezos funerarios.^{xiv} López González señala que este título establece una relación entre la muerte de Cristo y la de Domingo, un niño mestizo cuya crucifixión es narrada en el capítulo XXXIII. Según la crónica de Pineda, escrito utilizado por Castellanos para recrearlo en la novela, esta crucifixión se perpetúa en un niño indígena y ocurre el viernes santo del año 1868 en Tzajal-hemel, paraje de San Juan Chamula (“Oficio de tinieblas” 124).

La trama y las interpretaciones son complejas y ambiguas aunque se pueden reducir al conflicto violento que surge a través de la convivencia de dos grupos humanos que han perdido sus raíces. Castellanos resume la trama y las interpretaciones de la novela a un punto fundamental:

cuando conviven dos culturas que han perdido sus raíces y cuya tradición carece ya de savia; cuando una de ellas es más poderosa que la otra y la subyuga; cuando los que se encuentran en situación privilegiada olvidan que los seres

sobre los que parasitan son hombres y les imponen un trato inhumano, las tensiones se extreman hasta el punto de ruptura violenta (“Quise rescatar un hecho histórico” 184).

En Oficio de tinieblas se indagan los orígenes de problemas y circunstancias que causan desigualdad entre ambos grupos humanos y cómo éstos se han desarrollado en un presente que carece de raíces. Este presente ficticio de los años treinta remite a la historia mexicana y a la mitología indígena como el espacio donde se encuentran parte de los orígenes de elementos que forjan culturas de carácter desigual y crean conflicto.

En esta novela ocurre una crucifixión de un niño mestizo para dar a los indígenas un dios propio y desde esa crucifixión se le da ímpetu a la rebelión indígena contra la injusticia.^{xv} Sin embargo, la rebelión fracasa y los indios transforman en objeto de culto un folleto en castellano, que contiene las reglas militares con las cuales se justifican los ladinos para asesinar y perseguir a los indígenas (“Oficio de tinieblas” 122). Este hecho de venerar escritos remite a los orígenes de uno de los primeros enfrentamientos entre indígenas y blancos. Es un conflicto que surge a través del encuentro de elementos escritos con una cultura predominantemente oral.^{xvi} Antonio Cornejo Polar describe estos orígenes como el comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas (Escribir en el aire 19). Este origen no representa los orígenes de la literatura en tierras indias. Sin embargo, es un comienzo de la heterogeneidad que caracteriza la producción peruana y en gran parte latinoamericana (21).

Cornejo Polar analiza “el funcionamiento de los procesos de producción de literaturas en las que se cruzan dos o más universos socio-culturales, desde las crónicas hasta el testimonio, pasando por la gauchesca, el indigenismo...” entre otros (10). El

crítico denomina estas literaturas como “heterogéneas;” son literaturas en las cuales “por debajo de su textura ‘occidental,’ subyacen formas de conciencia y voces nativas” (10).^{xvii} El concepto de heterogeneidad lo aplica a los procesos de producción de “literaturas en las que se interceptan conflictivamente dos o más universos socio-culturales” (10). El crítico hace énfasis en los procesos de producción. Este concepto es clave para el análisis del último capítulo de Oficio de tinieblas, obra heterogénea ya que se interceptan conflictivamente el universo del blanco y del indígena en una textura occidental.

Cornejo Polar propone que las literaturas heterogéneas apuntan a un problema básico de duplicidad de los mecanismos que las conforman: la oralidad y la escritura.^{xviii} Analiza el origen de este primer encuentro entre la voz y la letra en el “Diálogo” o la crónica de Cajamarca. El crítico peruano señala que el origen de este primer encuentro conflictivo entre la oralidad y la escritura, es “el grado cero,” “el punto en el cual la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua amenidad y su recíproca y agresiva repulsión” (Escribir en el aire 20). Apunta que este origen en la historia se encuentra en el “diálogo” entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde, en Cajamarca el dieciséis de noviembre de 1532.

El choque entre la oralidad y la escritura se representa por medio de la voz del Inca y la escritura, representada por una Biblia o un libro religioso. El crítico hace una descripción del acontecimiento analizando varias crónicas escritas no sólo por blancos y las relaciona con la literatura desde los mecanismos de producción problematizando el

concepto de la oralidad (21-22). Cornejo Polar resume el acontecimiento como el encuentro de dos mundos distintos a través de un intérprete. El crítico señala:

Valverde requiere la sujeción del Inca a las creencias cristianas y al orden de la España imperial, le entrega un libro sagrado (presumiblemente la Biblia o un breviario) que Atahualpa termina por lanzar al suelo. Con matices de más o menos, ese acto es suficiente para que se desencadene la violencia del aparato militar de los conquistadores (25-26).

Este evento alude al ritual del requerimiento español y a lo que parece ser el rechazo del cristianismo por el líder indígena. Cornejo Polar propone que este suceso histórico se ha estudiado como un fracaso del Inca de poder entender el libro sagrado cristiano. Sin embargo, problematiza este evento histórico y propone entender la historia como una incomunicación absoluta que comienza a través de este diálogo (30). Cornejo Polar señala que “el libro no dice nada a quien sintetiza en ese momento la experiencia cultural nativa, con lo que él y su pueblo quedan sujetos a un nuevo poder, que se plasma en la letra, y marginados de una historia que también se construye con los atributos de la lengua escrita” (31). Este primer diálogo del Inca y Valverde crea la noción, en tierras indias, de que la escritura asume la representación plena de la Autoridad. Cornejo Polar señala que, “la escritura en los Andes no es sólo un asunto cultural; es, además, y tal vez sobre todo, un hecho de conquista y dominio” (32). Aludo a esta idea en su raíz ya que en Oficio de tinieblas los indígenas veneran las escrituras que fueron utilizadas por los terratenientes blancos para justificar la masacre indígena, las Ordenanzas militares. Las veneran después de ser derrotados por el ejército. Además, esta idea de la escritura se

enfatisa en Balún Canán cuando el hermano mayor establece la preservación de la memoria por medio de la escritura (Balún Canán 57).

En Oficio de tinieblas, los indígenas derrotados, ahora dispersados de sus comunidades, optan por adorar las Ordenanzas militares en una cueva. El narrador señala:

En el centro de la cueva, en el centro del círculo que forman los congregados, reposa el arca. La han defendido de la codicia de los ladrones y más de uno sucumbió antes de permitir que se le arrebatara. La cubren de las intemperies como si fuese criatura desvalida, la protegen de la incuria, la rodean de solicitud y de reverencia. Porque en el arca está 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. El pacto (Oficio de tinieblas 363).

La adoración de las Ordenanzas militares remite al origen de cómo se percibe la escritura en tierras indias desde su imposición. Es decir, la imposición de la escritura como arca, se entiende como representación plena de autoridad en el Nuevo Mundo desde el principio, a pesar de que en España no tiene ese mismo funcionamiento (Escribir en el aire 32). Además, la adoración de ellas, es parte de la adaptación indígena para perpetuarse.^{xix} Los indígenas siguen las creencias históricas de españoles analfabetos de venerar las escrituras, el libro sagrado, el portador del poder divino (33). En Oficio de tinieblas, los indígenas hacen suyas las escrituras para adóralas y perpetuarse ya que éstas han permitido la victoria miliar a sus opresores, De esta manera no muere la esperanza de algún día poder igualarse al opresor (364). El narrador señala que los indígenas, “Son testigos de que el libro existe. Que no se ha perdido en las vicisitudes de la fuga ni en el

saqueo del desastre. Existe para que la desesperanza no desfallezca. Existe” (364). Esta idea alude al origen de la percepción supersticiosa que tienen los españoles de las sagradas escrituras al llegar al Nuevo Mundo y cómo se presentan y se entienden en tierras indias por los nativos como portadoras de Autoridad divina y militar.

Sommers plantea que en Oficio de tinieblas cierta temática social se relaciona a los estudios antropológicos de Guillermo Bonfil (“Forma e ideología” 88). Siguiendo esta línea de pensamiento, Bonfil propone que los procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indígenas son la resistencia, la innovación y la apropiación.^{xx} Bonfil señala que por apropiación se alude a un grupo que hace suyos elementos culturales que son ajenos a su cultura y han sido impuestos por otra cultura dominante. Se apropian esos elementos por medio de un control cultural que se pone al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas (México profundo 195). En la novela, las Ordenanzas militares llegan a formar parte del universo cultural indígena; específicamente, estos escritos se convierten en objeto de adoración para mantener la fe de llegar a ser igual que los terratenientes blancos, tener tierras y dioses propios. Es un intento de arraigo humano ya que la cultura indígena ha quedado sin raíces a causa de rituales que siguen perpetuando los ladinos. Incluso, la política indigenista esparcida por el gobierno de Cárdenas enfatiza este desarraigo humano con el etnocidio. En Oficio de tinieblas, las Ordenanzas militares escritas por Hernán Cortés, al igual que los programas gubernamentales de integración y asimilación contribuyen en desarraigar a los indígenas de su cultura.

En Oficio de tinieblas se problematiza el origen de este primer encuentro entre una cultura predominantemente oral y un libro sagrado. Estas consecuencias violentas y conflictivas logran transmutar desde la raíz la percepción de la escritura como portadora de Autoridad en tierras indias. Históricamente, la escritura se instauro en el Nuevo Mundo como un objeto sagrado; al ser ignorado por Atahualpa, tirado al piso, trae consecuencias violentas contra los indígenas. Para los españoles, este acto de rechazar el libro sagrado pudo significar el rechazo a Dios y al rey de España (Escribir en el aire 31). En Oficio de tinieblas se recrea esta creencia de las escrituras, no como texto, sino como objeto divino que permite mantener la fe de poder igualarse, algún día, al opresor. Es decir, los indígenas apropian la idea de las escrituras como portadoras de autoridad militar y divina y se arraiga una fe en ellas para poder cambiar su situación desfavorable desde un comienzo arraigado en la apropiación.

Orígenes culturales del conflicto entre dos culturas y civilizaciones diferenciadas

El título Oficio de tinieblas alude al primer encuentro entre dos civilizaciones y culturas distintas. López González señala que históricamente es en un Viernes Santo cuando las fuerzas de Hernán Cortés pisan tierras indias (“Oficio de tinieblas” 125). En esta novela se alude a este evento histórico por medio de prodigios de un santo cristiano que petrifica ovejas para erigir su iglesia. Estos sucesos crean confusión en tierras

indígena. El acto de erigir edificios, históricamente es un acto de posesión.^{xxi} Es decir, se posee el Nuevo Mundo desde actos simbólicos de posesión. El narrador señala:

Pero las tribus pobladoras del valle de Chamula, los hombres tzotziles o murciélagos, no supieron interpretar aquel prodigio. Ni los ancianos de mucha edad, ni los varones de consejo, acertaron a dar opinión que valiera. Todo les fue balbuceo confuso, párpados abatidos, brazos desmayados en temeroso ademán (9).

Posteriormente es necesario que lleguen otros hombres, que a su vez no pueden interpretar ese prodigio. Sin embargo, llegan a imponer un mandato que obliga a trabajar.

El narrador apunta:

Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como 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? (Oficio de tinieblas 9).

El narrador alude a una de las armas utilizadas para conquistar a esta población india, el idioma. Ese pronunciamiento de órdenes y declaraciones de sentencias en una lengua ajena a la tzotzil parece aludir al requerimiento, un ritual utilizado por los españoles para exigir rendimiento y el reconocimiento de las entidades cristianas como superiores.^{xxii} Además, esa visión del mandato al trabajo alude a los distintos sistemas económicos de índole occidental que se imponen y necesitan de la mano de obra indígena. En Oficio de tinieblas y Balún Canán este sistema latifundista es disfrazado como una hacienda. Este sistema y las ideologías de fundación de esas tierras por entidades cristianas se respaldan por medio de la escritura. En Oficio de tinieblas, el

narrador destaca que, “Así como se cuenta sucedieron las cosas desde sus orígenes. No es mentira. Hay testimonios. Se leen en los tres arcos de la puerta de la entrada del templo, desde donde se despide el sol” (10). Entonces, se enfatiza el respaldo y posesión de esas tierras por entes cristianos por medio de la escritura; ésta se entiende como portadora de la verdad y autoridad.

Históricamente, los sistemas que se imponen en el nuevo mundo logran transmutar las raíces de las civilizaciones conquistadas al forzarlas a la sumisión y al reconocimiento de la superioridad de entidades con características cristianas. El hecho que describe la novela de pronunciar una orden en castellano y declarar una sentencia alude al rito utilizado por los españoles para imponer una ideología de superioridad del conquistador y sus figuras religiosas. Patricia Seed señala cómo los europeos crean autoridad política en el Nuevo Mundo entre 1492 y 1640 por medio de ritos, ceremonias y actos simbólicos de posesión, entre éstos está el requerimiento.^{xxiii} Según Seed, en España el requerimiento surge desde un discurso solemne que proviene de la tradición islámica de declarar guerra (Seed 5).

El requerimiento es un método central que los españoles utilizan para ejecutar el poder en el Nuevo Mundo. Este discurso se dirige a los nativos en castellano y se les pide sumisión a la religión católica y a la corona española. El requerimiento se efectúa en presencia de un notario ya que éste verifica el hecho como legal para justificar la acción militar en caso que el indígena no se someta a las órdenes dictadas por los españoles conquistadores (Seed 13). Según Seed, el requerimiento es la manera principal utilizada por los españoles para ejecutar la autoridad política en el nuevo mundo durante la época

más intensa de las conquistas (1521-1573). El requerimiento se lee en voz alta a los nativos del Nuevo Mundo; lo que se lee en castellano es un texto escrito que representa un ultimátum para que los indígenas admitan la superioridad del cristianismo o en caso de no hacerlo someterse a una guerra (Seed 70). Entre las ventajas de admitir la superioridad del cristianismo y la de sus representantes se les promete a los indígenas que las mujeres y los niños quedan libres de cualquier acción militar (70).

En Oficio de tinieblas, se alude a la confusión inicial de los indígenas al no poder entender los prodigios de San Juan Chamula, esa entidad aparentemente católica que petrifica las ovejas blancas para erigir su iglesia en tierras indias (Oficio de tinieblas 9). Estos prodigios crean una atmósfera de balbuceo confuso, párpados abatidos y brazos desmayados entre los indígenas. Estas características pueden representar esa confusión inicial que surge desde el primer encuentro entre indígenas y españoles ante el rito del requerimiento. Es un rito que sigue efectuándose en la novela y que sigue creando confusión dentro de las comunidades indígena. En Oficio de tinieblas, los blancos exigen ese reconocimiento de superioridad racial natural y religiosa; esto causa conflicto en la novela ya que los indígenas intentan arraigarse como seres iguales desde lo social, cultural y religioso. Los ladinos terratenientes se jactan de ser “señores naturales” y de implantar sistemas de producción como la hacienda para crear trabajo. En Oficio de tinieblas, Cifuentes asevera:

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 ése no hay otro (149).

Cifuentes le afirma a Fernando cómo las propiedades son mejores administradas por los terratenientes ladinos (149). Cuando los indios eran dueños de esas propiedades sólo talaban los bosques, hacían quemazones y había eriales (149). Cifuentes justifica el derecho de la posesión de tierra basado en la explotación que hace de ella y del indígena; esta explotación es causa del conflicto social que surge al final de la novela; Pedro se da cuenta de esta explotación y la injusticia como trabajador asalariado de hacienda (53). Además, el líder indígena busca justicia por medio de la restitución de las tierras. Es decir, Pedro e indígenas de su comunidad buscan igualarse al blanco desde una base de dioses propios y desde la posesión de tierras, tierras que les fueron robadas a sus antepasados y a ellos mismos de distintas maneras. Dentro de la corriente indigenista tradicional, se alude al requerimiento como causante principal de confusión, miedo y desarraigo cultural y territorial de las comunidades indígenas. Un ejemplo representativo de esta corriente que enfatiza el constreñimiento cultural por medio de ritos como el requerimiento es El Indio (1935) de Gregorio López y Fuentes.

En El indio se reproduce el acto simbólico de leer en voz alta un papel en español ante una aldea indígena para que se acaten las órdenes de los que lo leen (López y Fuentes 30). Este papel no requiere que los indígenas admitan la superioridad del cristianismo, pero sí alude a las consecuencias de ignorar órdenes dictadas desde la escritura en una lengua distinta a la del destinatario. En esta novela, los indígenas acatan las órdenes de un grupo de personas blancas que van en busca de oro ya que de lo

contrario saben que se inicia una guerra que culmina con la usurpación de sus tierras y la posesión de sus propiedades (30). Esto trae como consecuencia la continuidad de un éxodo a otras tierras menos fértiles y menos seguras.

En Oficio de tinieblas, el requerimiento como rito para justificar la guerra en contra de personas no cristianas en el Nuevo Mundo, crea desde sus orígenes una desigualdad humana y religiosa que exige el reconocimiento de la superioridad de entes religiosos cristianos. Esta idea de superioridad se refleja desde el inicio de la novela. San Juan, el Fiador, está en el origen de los mundos, está en el inicio de los tiempos y por su deseo es reverenciado en tierras Chamulas a pesar que sus prodigios no son entendidos por los habitantes de la región (Oficio de tinieblas 9). El origen del requerimiento se vincula a esa idea inicial de someter en lengua extranjera a una población para exigir reconocimiento de superioridad.

Seed propone que las raíces históricas del requerimiento español se vinculan a un ritual islámico. Para Seed, “The requirement most closely resembles the unique ritual demand for submission characteristic of the military version of an Islamic jiyah” (Seed, 72). No hay un acuerdo concreto en cuanto al significado del término “yihad.” Sin embargo, Seed señala una definición que se vincula con lucha/guerra. Cuando se emplea el término con este significado, el yihad representa un tipo de guerra ordenado por dios y practicado por los musulmanes. Según Seed, después de la muerte del profeta Mahoma en 632 el Islam se expande rápidamente y se conquistan Siria, Irak, Egipto y España con pocos árabes. En la península ibérica, sólo algunos musulmanes derrotan a una población de mas de 2.5 millones de cristianos. Al no haber suficientes árabes para controlar los

territorios conquistados en la península ibérica se desarrollan pólizas para gobernar a esta población conquistada. España queda bajo el “Sunny Islam” una parte del Islam, la otra es “Shi’a.” El “Sunny Islam” se divide en distintas escuelas, entre ellas la escuela de jurisprudencia basada en las enseñanzas de Mālikī que tiene dos áreas distintas de cómo ejecutar un yihad. Seed analiza los escritos de un estudioso del siglo XII, Ibn Rushd, para indagar las características de la escuela Mālikī de cómo lanzar un yihad. Ibn Rushd sintetiza la jurisprudencia Mālikī en su manual legal Bidāyat al-Mudjtahid. Un proceso fundamental en lanzar un yihad es que un mensajero anuncia las intenciones a su enemigo (Seed, 74). En la península ibérica se insiste en enviar oficialmente a un mensajero para iniciar un ritual público dirigido a los no creyentes. Ibn Rushd utiliza el término *rasul* que se le asigna al mensajero (75). Seed señala que el profeta Mahoma se describe así mismo como mensajero de dios (Rasūl, Allāh) indicando su trabajo de anunciar la nueva religión. El papel del mensajero islámico es llevar una demanda muy específica, requerir a los no creyentes a la conversión del Islam (76). El verbo “requerir” deriva el título de requerimiento y es una especie de invitación a las personas no creyentes para aceptar la nueva religión. En la tradición islámica de la península ibérica el objetivo del *summon* o el requerir consiste en invitar a los no creyentes a aceptar el Islam. Según la tradición islámica, el profeta Mahoma escribe una invitación a los no creyentes para rendirse ante dios. Seed propone que la palabra Islam significa sumisión, o rendición, y la sumisión significa reconocer una superioridad (76).

El requerimiento español que se ejecuta en el Nuevo Mundo es escrito por un estudioso de leyes, Juan López Palacio Rubio en 1512 para solucionar la crisis de cómo

promulgar la autoridad española en el Nuevo Mundo. La idea central del requerimiento español es exigir que se reconozca la superioridad de la religión cristiana, de lo contrario se justifica una guerra contra los no creyentes. Seed señala que, “In the Requirement as in the summons to Islam, refusal to acknowledge religious superiority was the moment of truth, for in both cases rejection justified war” (78). El llamado Mālikī Islam amenaza a los no creyentes con la guerra si no reconocen la superioridad religiosa; se invoca la ayuda de Alá antes de comenzar la guerra. Las palabras del requerimiento español son muy similares; si no se reconoce la superioridad cristiana, se invoca la ayuda de Dios y se entablaba una guerra contra los no creyentes. Al aceptar la superioridad religiosa en ambos casos, en el yihad y el requerimiento, surgen rituales de humillación tales como el tributo.

Históricamente, una especie de tributo es el “repartimiento;” una especie de tributo en trabajo para labores públicas y necesidades de la colonia; Luis Weckmann indica que el repartimiento es una forma de servidumbre.^{xxiv} Sin embargo, los indígenas son forzados al “repartimiento” y los corregidores se enriquecen del manejo del repartimiento al utilizar la mano de obra en las haciendas. Luego se instaura el sistema de dependencia por endeudamiento; a los indígenas se les daba una cantidad de dinero por adelantado para que trabajen en las haciendas. Para muchos es imposible pagar la deuda ya que son forzados a comprar comida y otros bienes materiales a precios muy elevados en la tienda de la hacienda. Es ilegal huir de la hacienda sin pagar la deuda; los indios trabajan toda su vida en las haciendas y casi siempre se hereda la deuda a sus hijos (Foster 90). Históricamente en México, estos rituales de humillación son utilizados para

explotar al indígena y reducirlo a una cosa de utilidad, mano de obra, dentro de sistemas occidentales. Resalto este concepto ya que en Oficio de tinieblas se describen estos métodos para mantener en una especie de esclavismo a los peones de las haciendas. Estos sistemas económicos crecen a través de la usurpación de las tierras indias; este tema es fundamental para el entendimiento del desarraigo humano en Oficio de tinieblas.

En Oficio de tinieblas, la experiencia de Pedro Gonzáles Wikitón ejemplifica cómo las haciendas por medio del uso militar despojan a las comunidades indígenas de sus tierras. Pedro le señala a Fernando de Ulloa, trabajador del gobierno encargado de implementar la ley agraria en el valle de Chamula, sobre los éxodos durante su infancia. Los padres del líder indígena tenían su jacal, pertenencias y su milpa. De pronto llegaron las tropas del gobierno y por medio de la violencia los arrojaron de su tierra y les robaron sus animales y lo poco que tenían; luego se implantaron las haciendas en sus tierras. La familia de Pedro huyó a los cerros más altos y menos fértiles para volver a establecerse hasta que llegaron de nuevo las tropas y los expulsaron de allí. Los padres de Pedro tenían títulos de las propiedades de las que fueron despojados pero de nada les sirvió (Oficio de tinieblas 185). La experiencia del líder indígena marca la injusticia que surge a través de la implantación de haciendas en tierras indígenas. Con la ley agraria se intenta devolverles estas tierras a las comunidades indígenas que tengan las escrituras. El narrador destaca que, “Fernando Ulloa era un empleado gubernamental. Su misión consistía en levantar los planos de la zona de Chamula para adjudicar los ejidos a las comunidades indígenas y establecer en los latifundios el régimen de pequeña propiedad exigido por la ley” (Oficio de tinieblas 125). Sommers apunta que Fernando representa al

hijo del revolucionario zapatista que no logra ver la cara de la victoria (“Forma e ideología,” 124). Fernando tampoco ve los frutos de la Revolución Mexicana a favor del peón ya que no logra repartir las tierras porque es asesinado (Oficio de tinieblas 361).

Otro personaje que no logra ver cambios sociales a favor del indígena es Pedro.

Pedro es un personaje indígena que nutre una ideología de justicia en su comunidad; la justicia la vincula a la devolución de tierras indígenas usurpadas (61). Dentro de la comunidad indígena, es un hombre respetado y de autoridad de su tribu (52). Se ve obligado a trabajar en una hacienda como peón ya que su tierra no produce lo suficiente para sobrevivir el año. Al formar parte de “La Constancia,” hacienda del alemán don Adolfo Homel, Pedro pierde todo su prestigio y atributos para convertirse en un hombre anónimo, solitario, que se reduce a una cosa, “una cosa útil tal vez para algo, pero sin valor en sí” (52). Dentro del sistema de la hacienda, Pedro se convierte en una “cosa” o propiedad de la misma hacienda; en este sistema uno de los enfoques principales es producir productos agrícolas para generar capital. El narrador expone dos sistemas distintos donde el personaje indígena tiene valores distintos. Por un lado, en la comunidad indígena se preserva una cultura donde el pueblo elige a sus representantes para trabajar en puestos prestigiosos sin paga monetaria; estos líderes indígenas son sacados de sus tierras para vivir en el centro del pueblo de San Juan Chamula; éstos adquieren prestigio y respeto por sus contribuciones a la comunidad. También, este prestigio involucra el estar cercanos a los dioses y dejar en la escritura, en actas, plasmadas sus deliberaciones por un escribano (11). Por otro lado, Pedro logra entender los mecanismos económicos que afectan al indígena dentro del sistema de la hacienda.

Irónicamente, aprende esto mediante una educación proporcionada por la hacienda donde trabaja. El líder indígena aprende otro lenguaje, escribir, leer y hablar castellano.

Además, comienza a entender cuestiones políticas y económicas desde su aprendizaje de la lengua; entiende, a su modo, mecanismos de la maquinaria política y legislativa que promueve un cambio para proteger e integrar al indígena como campesino mexicano y devolverle tierras. Dentro de este ámbito de aprendizaje, el narrador señala:

A Pedro se le escaparon muchas ideas y otras las recibió desfiguradas. Pero le impresionó vivamente oír en los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra (61).

Desde ese momento a Pedro le interesa la idea de reivindicar los derechos a la tierra para el indígena; es decir, implementa su concepto desfigurado de justicia en su región. El narrador indica que “tales descubrimientos dieron a Wikitón una perspectiva diferente de las cosas. Ya no se sentía inferior a nadie y para proclamar su igualdad abandonó la ropa de manta para vestir pantalones y chompas de mezclilla; sustituyó los caites por zapatos corrientes y, con un dinero obsequiado por don Adolfo, pudo comprarse un reloj” (62). El contacto con la hacienda, la educación que recibe ahí, su concepto de justicia derivado del discurso presidencial, hace de Pedro un campesino mexicano con ideologías de igualdad y justicia social provenientes del comunismo, o por lo menos así lo intuyen las clases dirigentes en la novela (160). Sin embargo, este contacto con el México moderno crea ideologías que chocan con el mundo indígena dentro de la comunidad indígena. Es decir, no todo el indígena tiene la experiencia y el

conocimiento occidental que adopta el líder indígena, la adquisición del rejol es simbólico de esto, y su concepto de justicia es diferenciado del de los indígenas. El narrador apunta que para los indígenas, la palabra “justicia” significa en su idioma, Chamula, “matar al patrón, 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” (63). Entonces, Pedro representa el proyecto gubernamental de Cárdenas de incorporación a la nación mexicana con tierras propias para la producción agrícola. Sin embargo, esta incorporación trasmuta al individuo y lo incluye dentro del México moderno como un ser distinto al indígena. Este campesino mexicano tiene ideologías que chocan con una idiosincrasia de la comunidad indígena. Los integrantes de la comunidad indígena entienden por justicia, la erradicación de sistemas occidentales impuestos en sus tierras, la hacienda, instituciones políticas y económicas que los afectan directamente (63). Por otro lado, el líder indígena adopta una ideología desfigurada de justicia vinculada con la posesión de las tierras; es un concepto complejo ya que el juez indígena adopta ideas de reivindicación de tierras teniendo una experiencia íntima e inmediata con la tierra (61). Es decir, Pedro no es del todo ese campesino mexicano moderno que explotaría, como las haciendas, un pedazo de tierra; el líder indígena busca recuperar las tierras de las que fueron despojados sus padres como acto de justicia pero manteniendo esa experiencia íntima e inmediata con ellas. Este elemento humano, religioso, complejo, con las tierras permite que el líder indígena trate de influenciar a su esposa, Catalina Díaz Puijá, para que los dioses indígenas les devuelvan esas tierras. Cuando Catalina duerme, Pedro le pide que interceda para que se

cumpla su concepto de justicia. El líder indígena señala, “La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra” (249). Sin embargo, este mensaje desfigurado de justicia social no es transmitido por Catalina a la comunidad indígena. La sacerdotisa, se enfoca en un ámbito religioso complejo, de igualdad entre sus dioses y el de los cristianos (249).

El ente femenino y el agrarismo en Oficio de tinieblas

Sommers propone que los problemas que encara Oficio de tinieblas son de carácter social y filosófico y se plantean por medio de la experiencia individual; esta modalidad requiere la creación de personajes (“Forma e ideología” 81). Para el crítico, los capítulos que se narran desde la perspectiva tzotzil se centran en personajes individualizados que se vinculan al contexto social dentro del cual se opera el desarrollo de la novela (80). Para Sommers estos personajes:

aparecen más finamente trazados, más contradictorios y más interesantes que los que podemos encontrar en toda la novelística de los años treinta. Los de ahora surgen con sus propias porciones de debilidades y fortalezas y con sus propios perfiles psicológicos, desplegándose en un obrar recíproco con los papeles sociales respectivos (81).

En Oficio de tinieblas los personajes femeninos representan metáforas de distintos problemas que han afectado y creado conflictos sociales y culturales en México desde sus inicios, desde ese primer encuentro entre la cultura occidental y la indígena. El título de la novela hace referencia a los rezos funerarios del Viernes Santo; López González indica

que fue un Viernes Santo cuando comienza la conflictiva gestación de una nueva nacionalidad y una nueva nación. Históricamente es un viernes santo cuando desembarcan los españoles en el territorio mexicano y cuando ocurre la crucifixión descrita en las crónicas de Pineda. Estos elementos históricos se unen para apoyar las metáforas de la nación en momentos de tribulación (“Oficio de tinieblas” 125). Resalto la idea del origen de la nacionalidad y de la nación en ese encuentro conflictivo entre el mundo occidental y del indígena para enfatizar la función del ente femenino en la construcción de lo nacional.^{xxv}

Finnegan problematiza las construcciones del embarazo y la maternidad en Oficio de tinieblas y la función de la mujer como vehículo que permite la existencia y perpetuidad de una estructura de poder tiránico en México (Finnegan 1011). La estructura de poder tiránico se vincula al sistema de la hacienda. El personaje de la mujer embarazada en Oficio de tinieblas es Marcela Gómez Oso, indígena ultrajada y violada por un terrateniente blanco de Ciudad Real, don Leonardo Cifuentes. Para Finnegan, el cuerpo embarazado de Marcela representa una crítica de las estructuras patriarcales que controlan la vida de la mujer indígena. El feto monstruoso que invade el cuerpo de la mujer representa un producto grotesco de los poderes fálicos que lo crearon, la elite de terratenientes de la sociedad mexicana de provincia (1011). Finnegan propone que Marcela puede representar una metáfora de la nación mexicana como madre que produce un México monstruoso. La crítica señala que, “women become the vehicles through which tyrannical power structures are perpetuated and upheld, or, to put it another way,

the monsters that emerge from the bodies of these women symbolize the perpetuation of the monster that is Mexico...” (1012). Además, la estudiosa añade:

Marcela’s pregnancy is the result of a vicious rape and her traumatic ordeal goes a long way to explain the revulsion she experiences throughout her pregnancy and, indeed, after giving birth. This rape of the indigenous woman by the white man is a graphic re-enactment of the literal rape of Doña Marina (la Malinche) by Hernán Cortés and the subsequent metaphorical rape of the country by the invading Spanish forces. The monster that merges as a result of their union is Mexico... (1012).

Finnegan propone que los orígenes de la nación mexicana en ese primer encuentro entre ambas civilizaciones surgen desde una violación traumática. El producto de la violación se sostiene y mantiene en el cuerpo de la mujer indígena violada; este cuerpo funciona como vehículo que permite la perpetuación de las estructuras “monstruosas” (1012). Finnegan plantea que una intercesora permite la perpetuidad de la nación monstruosa. En Oficio de tinieblas, doña Mercedes es una intercesora entre Cifuentes y las niñas que viola (Oficio de tinieblas 24). La intercesora manipula y engaña a las niñas (en su idioma indígena) para que Cifuentes las viole y las ultraje (17). Para Finnegan, históricamente en los orígenes de ese primer encuentro, ese papel de intercesora se le otorga a doña Marina quien permite una unión entre Cortés y su hija. En Oficio de tinieblas, la violación de Marcela es una representación de la violación literal histórica (de la mujer) y metafórica (de la nación) que continúa. La figura de la mujer indígena puede percibirse como el espacio geográfico de México que es violado por sistemas occidentales que parecen valorar más la producción económica y la satisfacción propia de la clase dirigente, que al individuo.^{xxvi} El producto de esta violación es la perpetuación

del México monstruoso; un sistema como el de la hacienda donde se siguen perpetuando mecanismos que permiten la subsistencia de elementos patriarcales a los cuales se espera que el indígena sea subyugado completamente, deja de ser persona, no tiene memoria ni fama y se enajena a otros intereses (Oficio de tinieblas 51-52).

Catalina es una figura más compleja que no entra dentro de los mecanismos y parámetros descritos sobre la mujer embarazada. Beth Kurti Miller y Nuala Finnegan, sostienen que Catalina representa una lucha colectiva indígena por sacudirse del yugo occidental.^{xxvii} Finnegan señala que, “in this text, Castellanos foregrounds the struggles of the indigenous community in Chiapas in the late nineteenth century as filtered through the consciousness of the central protagonist, Catalina Díaz Puiljá (Finnegan 1007). Miller comparte esta visión de Catalina diferenciada de otras mujeres indígenas y señala que, “por su capacidad como ilol, sacerdote indígena, Catalina adquiere influencias sobre los demás y con el tiempo llega a ser la fuerza motriz en la profunda confrontación entre los indios y los ladinos dominantes” (Miller 72). Entonces, Catalina representa esa fuerza motriz de la sublevación indígena; es una mujer estéril que da luz, metafóricamente, a dioses indígenas de barro que se contraponen a los dioses católicos. Para Miller, Catalina “promueve el cambio, la revolución, la contrahegemonía” (Miller 72). La ilol logra crear una base ideológica que permite entender los mecanismos de lo que Finnegan describe como el monstruo que es México. Catalina propone:

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 protestar, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente. Pero 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 (Oficio de tinieblas 324).

Catalina nutre una ideología de igualdad apoyada con bases religiosas. Hay un intento de poseer entidades religiosas propias para arraigarse en una ideología de igualdad desde lo divino. La ilol destruye o crucifica al hijo de Marcela cuando puede dejar al lado el sentimiento materno y percibe a Domingo como representante de la fuente principal de la injusticia que sufre el indígena. Al dejar al lado ese sentimiento materno, Catalina percibe a Domingo como:

el bastardo de un caxlán de Jobel; la deshorna 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... Y antes de que se declare el llanto ya ella ha dejado manar de su pecho el arrullo (319).

Esta llaga es producto de la esterilidad de una mujer que no puede producir hijos propios y cuando los produce de barro, son causa de conflicto ya que los dirigentes políticos y religiosos continúan perpetuando una cultura occidental sin dar cabida a la del indígena.

Catalina representa el catalizador que provoca la sublevación indígena contra los caxtlanes, los blancos. La sacerdotista indígena se puede comparar con el agrarismo ya que éste representa un catalizador que pretende socavar con el sistema de la hacienda. Las ideas del agrarismo hacen que Pedro, esposo de Catalina, conciba el mundo de

manera distinta y actúe para implementar su idea de justicia en ese ámbito social. Pedro propaga en San Juan Chamula la ley agraria y exige que se cumpla el reparto de los ejidos porque su comunidad posee títulos de las tierras de las cuales fue despojada (Oficio de tinieblas 185).

Para Fernando de Ulloa, la ley agraria representa la fragmentación de la hacienda en pedazos para crear autosuficiencia, equidad social, económica y humana. El agrarismo crea un tumulto en las haciendas a raíz de la disposición presidencial que ordena revisar los títulos de la propiedad para reducir los límites de la hacienda al término marcado por la ley y dotar ejidos a los indígenas (Oficio de tinieblas 233). El agrarismo, al igual que Catalina, promueve una revolución que va en contra de las normas establecidas por sistemas feudales, occidentales, ahora transformados en haciendas. Esta revolución pretende quitar tierras de las manos de unos cuantos para repartirla entre la mayoría de los peones.

Miller analiza mecanismos de la convivencia entre ambas culturas (indígena y blanca) y las pugnas que surgen como “hegemonía.” Como marco teórico, Miller analiza el concepto de “hegemonía” desde un punto de vista marxista de Gramsci. Según Miller, por hegemonía, “Gramsci entendía la penetración a través de la sociedad civil de todo un sistema de valores, instituciones, creencias, relaciones sociales y tradiciones culturales” (Miller 69). Según Miller, en Oficio de Tinieblas se describe a los ladinos como dominantes, creadores de una estructuración de clase, dueños de monopolios de producción y consumo y dominantes de las creencias de los indios y de otros medios de subyugación (70-71). El concepto de la hegemonía como fenómeno de “superestructura”

funciona a nivel de masa para perpetuar el orden que prevalece y es preciso crear una contrahegemonía para poder modificar el marco hegemónico. La contrahegemonía dentro del sistema de la hacienda se puede presentar por medio del agrarismo que funciona como alternativa a métodos de producción agrícola. Para Miller los choques entre lo hegemónico y lo contrahegemónico son procesos revolucionarios que pueden socavar las bases de los mecanismos de mitos hegemónicos. Miller destaca que, “El obispo aboga y sostiene la permanencia y la hegemonía tradicional; Catalina promueve el cambio, la revolución, la contrahegemonía” (Miller 72). En el estudio de Miller, el análisis de la hegemonía y contrahegemonía se liga con un ámbito religioso. Sin embargo, ese análisis se puede vincular con métodos de producción en la reestructuración de la tierra que propone el agrarismo. Ambos, el agrarismo y Catalina, surgen como catalizadores de un movimiento ideológico capaz de poder modificar el escenario geográfico e ideológico de la región.

Las rebeliones que surgen por medio del agrarismo como contrahegemonía marcan una continuidad de problemas que se generan por medio de la superposición de sistemas de índole occidental en el Nuevo Mundo desde la época colonial. La superposición de instituciones señoriales europeas en el Nuevo Mundo y las rebeliones indígenas que se generan son conceptos complejos que no ocurren de manera homogénea e instantánea en el Nuevo Mundo; cada país europeo (España, Holanda, Portugal, Inglaterra, Francia) emplea distintos rituales y ceremonias de posesión que generan conflicto entre ellos mismos.^{xxviii} No obstante, los sistemas que se superponen desde la época colonial crean conflicto en las tierras indígenas; inclusive el agrarismo que surge

de la Revolución Mexicana propone métodos de producción económica a nivel colectivo. Luis Cabrera, uno de los pioneros encargado de asuntos agrarios, propone que el agrarismo es otra forma de hacienda donde el banco de crédito ejidal es el nuevo terrateniente.

Gabriella de Beer señala que el proyecto de ley agraria previo a la Constitución de 1917 es en gran parte obra de un pensador e intelectual de la Revolución Mexicana, Cabrera.^{xxix} De Beer indica que “Octavio Paz en El laberinto de la soledad se refiere a Cabrera como ‘uno de los hombres más lúcidos del periodo revolucionario.’ Expresiones tales como ‘cerebro’, ‘conciencia’, ‘intelectual’, ‘teórico’, ‘ideólogo’, aparecen con frecuencia al describir a Cabrera” (9). La crítica señala que el papel más significativo de Cabrera es el de activista intelectual de la Revolución Mexicana de 1910 desde sus inicios hasta la época posrevolucionaria (11). El asunto agrario preocupa a varios líderes revolucionarios en México, desde Francisco I. Madero, Emiliano Zapata, Cabrera, entre varios otros. Madero incluye en su Plan de San Luis Potosí, una reforma social que promete a los pueblos indígenas la restitución de las tierras que les fueron robadas ilegalmente (24).

De Beer plantea que el gobierno de Venustiano Carranza (1914-1920) es el de mayor importancia para México ya que en esta época se instaura la Constitución de 1917, la más actual en México (29). De Beer indica que numerosas personas consideran la Ley del seis de enero de 1915 y el artículo veintisiete de la Constitución de 1917 como obra de Cabrera (91). La Ley Agraria del seis de enero de 1915 erige las bases revolucionarias de la reforma agraria ya que declara nulas las enajenaciones de tierras que perjudican a

los pueblos y se concede el derecho a un ejido si se carece de terrenos. El artículo veintisiete niega la propiedad privada; ésta queda subordinada al interés público. La nación es la propietaria de todas las tierras, el subsuelo y las aguas, pero se pueden otorgar concesiones a las empresas privadas. Los ejidos, las tierras de propiedad semicolectiva de los pueblos, no se pueden enajenar y se subdividen en parcelas individuales (29). Cabrera propone que esta política agraria soluciona, en parte, los males que atormentan a México. Entre estos males están el peonismo y el hacendismo (91).

En Oficio de tinieblas, se problematizan las soluciones para el problema del hacendismo con la reforma agraria. Sommers propone que en esta novela se destruyen ciertos estereotipos; entre ellos el del cardenismo como reforma profundamente radical (“Forma e ideología” 87). La novela hace referencia a los esfuerzos inútiles de implementar la reforma agraria ante una oposición reaccionaria de la clase terrateniente que mantiene a la iglesia como aliada, maneja el control político y recurre a la fuerza militar para mantener su poder (87). Para Sommers, la reforma agraria mantiene esas estructuras básicas del poder y así desmitifica los valores que se difunden oficialmente (87).

Históricamente, Cabrera hace críticas similares de las que se planean en Oficio de tinieblas en cuanto a la cuestión agraria. Crítica la idea de reivindicar los derechos a las tierras usurpadas a causa de las leyes promulgadas en 1856; estas leyes determinan la desaparición de la pequeña propiedad por latifundios de propiedad privada (De Beer 92). Cabrera propone restituir ejidos a los pueblos para terminar con la esclavitud del jornalero; éste tendría tierras propias para complementar su salario y no se uniría a las

fuerzas zapatistas los seis meses que no tiene trabajo en las haciendas (93). En una reunión con la Cámara de Diputados, Cabrera propone la restitución de ejidos para resolver el problema económico y político de los peones. Cabrera intenta aliar las tropas de Zapata con las tropas constitucionalistas de Carranza para implementar una reforma agraria que restituya las tierras a los peones. Además, ve el origen de la cuestión agraria, incluyendo el pensamiento de Zapata en su Plan de Ayala, en la obra de Molina Enriquez, Los grandes problemas nacionales (1908). Cabrera propone resolver los problemas económicos con la reforma agraria mediante el fraccionamiento de latifundios, formación y promoción de pequeñas propiedades, reparto de tierras comunales a los pueblos, irrigación y crédito (100). Con este cambio se espera una distribución equitativa de la tierra, un incremento en alimentos y una mejora en la situación del agricultor (101).

Cabrera enfatiza la necesidad de entender el problema de la tierra desde otras perspectivas no económicas. Establece que existe un vínculo espiritual entre el cultivador de la tierra y su parcela. Cabrera propone que “al campesino no le importa tanto la cantidad de cereales que cosecha, ni la pitanza, siempre mezquina, que obtiene para él y su familia, cuanto el derecho sagrado a recoger de la tierra el fruto de sus propios esfuerzos” (De Beer, 106). Además, crítica al gobierno de Cárdenas por mantener una especie de hacienda a nivel nacional encabezada por el Banco Ejidal; esta estructura va en contra de la naturaleza humana y de los principios de la Revolución. Cabrera enfatiza que el peón necesita una sensación de independencia, de orgullo en el trabajo de su propia tierra y de realización (106). En Oficio de tinieblas ocurre una crítica similar que desmitifica los ideales revolucionarios propagados por el gobierno de Cárdenas. Es decir,

los problemas de la tierra y del indígena no se solucionan con la reforma agraria implementada por Cárdenas, en parte porque se ignora el vínculo humano y religioso que existe entre el cultivador de tierra y su parcela.

En Oficio de tinieblas, Fernando Ulloa, trabajador del gobierno encargado de implementar la ley agraria en la región, tiene la esperanza de que la posesión de tierra cambie la mentalidad del indígena en cuanto a su condición de siervo y es algo que no puede suceder sin la tierra (Oficio de tinieblas 148-150). Esta idea parece vincularse al uso de la tierra desde un punto de vista económico. Castellanos enfatiza ese vínculo no económico con la tierra al analizar las relaciones humanas entre blancos e indígenas en Balún Canán y Oficio de tinieblas. La escritora apunta que esta relación entre ambos grupos humanos:

es una realidad compleja, rica, sugerente y, hasta ahora, prácticamente intacta. Me interesa conocer, en esas tierras, los mecanismos de las relaciones humanas. Para entenderlos, cuando trabajé allí para el Instituto Nacional Indigenista, me auxilió la lectura de Simone Weil, digo Simone Weil, porque no conocía otros autores que me hubieran sido más útiles (Protagonistas 507).

Weil escribe una obra para entender los mecanismos del pasado francés para arraigarse en nuevas bases para el futuro de la nueva Francia después de la Guerra Mundial II.^{xxx} En esta obra se enfatiza la necesidad humana de fundar bases, de arraigo. Además, se analiza la situación del obrero y campesino francés como seres sin raíces y plantea necesidades y obligaciones humanas hacia esos grupos humanos.

En Oficio de tinieblas se distingue la sociedad ladina arraiga principalmente a la historia mientras los indígenas se arraigan al mito. Ambos grupos humanos derivan sus

raíces desde estos elementos históricos y mitológicos. Sommers propone que los ladinos, ejemplificados por Cifuentes, asimilan lecciones de la historia como tácticas para imponer y mantener el poder. Los indígenas subordinan el tiempo, la experiencia y la razón a elementos mágicos, ritos de superstición, mitos de sacrificio y resurrección (“Forma e ideología” 86).

Oficio de tinieblas es una novela que indaga orígenes de problemas culturales y sociales que han creado conflicto desde la llegada de los españoles a tierras indias. Las circunstancias que motivan la rebeldía de los indígenas es principalmente contra la injusticia social y religiosa. Es decir, buscan igualdad humana desde un arraigo propio de elementos religiosos, sociales y culturales. Buscan poseer tierras y dioses propios para mantener la posibilidad de arraigarse y preservar la cultura indígena, el vínculo humano con la tierra y el sustento mediante la tierra. Sin embargo, el proyecto fracasa y el ladino terrateniente logra mantener la posesión de sus dioses y tierras mediante el uso de armas y su alianza con el poder militar, político y religioso de la región. Esto implica una crítica a los gobiernos mexicanos que propagan oficialmente la idea de un México moderno, de igualdad humana y social. La representación de Ciudad Real no encaja con el discurso oficial del gobierno de modernidad y equidad social. Al contrario, esta ciudad se representa aislada y con valores feudales que se retienen por medio de la violencia, las armas e ideologías carentes de raíces. La continuación del uso de las Ordenanzas militares, sistemas como la hacienda, creencias de superioridad racial natural y desde los dioses implica una crítica al gobierno y el proyecto del INI. La falta de conocimiento de dirigentes de gobierno y del propio indigenismo hace que sea posible la existencia

geográfica e ideológica de Ciudad Real. Caso, líder e ideólogo del INI, vincula la cultura indígena como causa de retraso para las mismas comunidades y para México. Además, el proyecto del INI se apoya en un grupo de estudiosos que por lo general no apoyan la reforma agraria. En Oficio de tinieblas se problematiza esta visión de la comunidad indígena ya que éstas se entienden desde una visión humana desde una perspectiva indígena. Es una comunidad que necesita de tierras para mantener viva su cultura. Necesita poseer dioses propios y arrancarse de sistemas e ideologías arraigadas en la historia y sistemas occidentales. A través de las descripciones de la comunidad indígena desde una perspectiva indígena, se revalúa la concepción de Caso. Esta comunidad se representa con conocimientos particulares de entender el mundo natural, de entender su organización social y su vida diaria como individuos, no como causa de retraso. Es decir, enriquece la concepción del México homogéneo, mestizo y moderno que se propaga en vez de envilecer al país.

Notas

ⁱ Castellanos, Rosario. Oficio de tinieblas. México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 1962. Todas las citas son de esta edición.

ⁱⁱ Aludo al estudio de Sommers, Joseph. “Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos.” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 4.7 (Agosto 1978); 73-91. 86

ⁱⁱⁱ Este sentimiento de caducidad ocurre en el Perú en 1965 y se reafirma cuando Sebastián Salazar Bondy señala que el indigenismo había “muerto” como movimiento distinto dentro de la literatura del Perú. Véase Cornejo-- Polar, Antonio. “Para una interpretación de la novela indigenista.” Revista de Crítica literaria hispanoamericana. La Habana: Casa de las Américas, 1978. 41

^{iv} Aludo al estudio de Carballo, Emmanuel. Protagonistas de la literatura mexicana. México: Editorial Porrúa, 1994. 503

^v Cito el artículo de Castellanos, “El dedo en la llaga: Chiapas, en la era primitiva” en Reyes, Andrea, comp. Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004. 2: 442.

^{vi} Véase el artículo “Chiapas: esplendor y miseria del sur” en Reyes, Andrea, comp. Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004. 2: 414.

^{vii} Aludo a Brushwood, John S. México en su novela: una nación en busca de su identidad. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. 73

^{viii} Véase Castro, Carlo Antonio. Los hombres verdaderos. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959.

^{ix} En Hombres de maíz, la tierra es humanizada; siente los estragos de la explotación y es tratada como sagrada. Véase Asturias, Miguel Ángel. Hombres de maíz. 3rd ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957.

^x Aludo a Freixas, Erik Camayd. “Miguel Ángel Asturias, Hombres de maíz: como lectura surrealista de la escritura mayense.” Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 24.47 (1998): 208

^{xi} Véase el artículo “Miguel Ángel Asturias: iluminados por la luz del verbo” en Reyes, Andrea, comp. Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004. 2: 45-47.

^{xii} En la novela se designa el nombre antiguo de San Cristóbal de las Casas, Ciudad Real. En el suplemento de “Siempre” Castellanos comenta que quiso rescatar un hecho histórico en Oficio de tinieblas, la sublevación de una tribu indígena de los Altos de Chiapas en contra de sus dominadores blancos. Véase el artículo de Castellanos “Quise rescatar un hecho histórico: La sublevación de una tribu indígena” en Reyes, Andrea, comp. Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004. 1: 184-185.

^{xiii} Véase Dybvig, Rhoda. Rosario Castellanos, biografía y novelística. México: ediciones de Andrea, 1965. 55.

^{xiv} Véase González Aralia López “Oficio de tinieblas: novela de la nación mexicana.” La palabra y el hombre. Enero-marzo, 2000. Xalapa, Veracruz, no. 113.124.

^{xv} Aralia López Gonzáles señala que la crucifixión que se efectúa históricamente fue de un indígena, no de un mestizo como se describe en Oficio de tinieblas. Véase González Aralia López “Oficio de tinieblas: novela de la nación mexicana.” La palabra y el hombre. Enero-marzo, 2000. Xalapa, Veracruz, no. 113, pp.123-126.

^{xvi} Esta idea de veneración de escrituras remite a un hecho histórico analizado por Antonio Cornejo Polar. El crítico estudia varias crónicas que versan sobre uno de los primeros encuentros entre culturas predominantemente orales con otra cultura que venera ciertas escrituras, especialmente las religiosas. Este primer encuentro termina en conflicto. Véase Cornejo—Polar, Antonio. Escribir en el aire. Lima: CELAP—Latinoamericana Editores, 2003.

^{xvii} Rosario Mercado en su tesis doctoral analiza este concepto de heterogeneidad y lo aplica a la obra de Castellanos. Véase Mercado, Rosario. La heterogeneidad en las obras de Rosario Castellanos. Diss. University of California Riverside, 1996.

^{xviii} Sobre el tema de la oralidad y la escritura véase Ong, Walter G. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

^{xix} Remito a los mecanismos de sobrevivencia utilizados por las comunidades indígenas para perpetuarse. Esta idea la tomo de Guillermo Bonfil en Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización Negada. México: Secretaría de educación pública, 1987.

^{xx} Véase Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización Negada. México: Secretaría de educación pública, 1987.

^{xxi} Véase Greenblatt, Stephen. Marvelous Possessions: The Wonder of the New World. University Of Chicago Press, 1991.

^{xxii} Véase Seed, Patricia. Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640. New York: Cambridge University Press, 1995.

^{xxiii} Seed, Patricia. Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492- 1640. New York: Cambridge University Press, 1995. Todas las citas son de esta edición.

^{xxiv} Véase Weckmann Luis. La Herencia Medieval de México. 3 vols. México: El Colegio de México, 1983. 2: 438.

^{xxv} Aludo a ideas de Finnegan, Nuala. "Reproducing the Monstrous Nation: A Note on Pregnancy and Motherhood in the Fiction of Rosario Castellanos, Brianda Domecq, and Ángeles Mastretta." The Modern Language Review 96.4 (2001): 1006-1015.

^{xxvi} En la novela Santa (1903) de Federico Gamboa se problematiza esta temática de la violación de la mujer rural. El personaje femenino no parece ser indígena, sino de campo. Sin embargo, Santa representa a la mujer de campo que es violada por elementos modernos durante la época de Porfirio Díaz. La violación de Santa por un militar representa una metáfora de la nación mexicana. El espacio geográfico rural está siendo violado por elementos de la modernidad respaldados por el gobierno de Díaz; las fábricas que se propagan desde zonas urbanas, contaminan, destruyen o matan los espacios rurales. Véase Gamboa, Federico. Santa. México: Ediciones Botas, 1960.

^{xxvii} Miller, Beth Kurti. Rosario Castellanos, una conciencia feminista en México. México D.F.: Universidad Autónoma de Chiapas, Departamento de Literatura, 1983.

^{xxviii} En este estudio se indagan algunos rituales, actos simbólicos y ceremonias de posesión provenientes de España sin entrar en detalle en los conflictos ceremoniales que se generaron entre las potencias europeas. Además, se analiza la función de estructuras, usos y concepciones de la tierra indígena desde la época colonial hasta el presente.

^{xxix} Aludo a De Beer, Gabriella. Luis Cabrera, un intelectual de la Revolución Mexicana. Trans. Ismael Pizarro and Mercedes Pizarro. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

^{xxx} Véase Weil, Simone. The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Toward Mankind. New York; Putnam, 1952.

Capítulo IV

La novela neoindigenista de Rosario Castellanos y los orígenes de conflictos sociales y culturales desde la imposición del latifundio en tierras indígenas

Balún Canán (1958) y Oficio de tinieblas (1962) de Rosario Castellanos han sido ampliamente estudiadas en referencia a su “indigenismo.”ⁱ Este estudio problematiza la tendencia de ubicar estas novelas como “indigenistas” sin hacer referencia a la modalidad literaria indigenista tradicional. Esta reducción del término debe ser revaluada ya que el estudio de estas novelas bajo la corriente indigenista crea confusión.ⁱⁱ Para poder distinguir el uso del término “indigenista” es necesario comparar y contrastar la literatura del indigenismo mexicano con la peruana. Esta literatura de los Andes ofrece algunas aclaraciones en cuanto a la evolución de la literatura indigenista en general. Este estudio no propone entender la tendencia indigenista mexicana desde el estudio de la peruana; ambas se desarrollan, se definen y evolucionan de distinta manera. No obstante, ciertas características de la experiencia peruana pueden asociarse a la evolución de la novela indigenista mexicana. Otro objetivo de este capítulo se relaciona con un entendimiento de la situación social del ente indígena en las novelas de Castellanos y cómo se relaciona con el discurso histórico en cuanto a la tenencia de la tierra.

En este capítulo se problematiza la cuestión de la tenencia de la tierra desde sus inicios hasta los años cuarenta en México y se indaga el origen de los conflictos sociales

y culturales que surgen desde el despojo de tierras indias por los conquistadores y latifundistas en tierras mexicanas y peruanas. Además, se compara el modo de vida indígena en la hacienda y en su comunidad indígena y cómo este sistema de la hacienda no concuerda con proyectos progresistas propagados por el gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

Una respuesta de Rosario Castellanos a la corriente indigenista

En su entrevista con Emmanuel Carballo, Castellanos afirma que sus novelas no encajan con la corriente indigenista, ni le interesa esa corriente. Castellanos ha leído que dentro de las novelas indigenistas hay una tendencia a considerar el mundo indígena como exótico en el cual los personajes indios por ser víctimas son poéticos y buenos.ⁱⁱⁱ

Además, la escritora entiende que la literatura indigenista:

corresponde a ciertos esquemas, a una concepción del mundo maniquea, en la cual se dividen los buenos y los malos por el color de la piel; y naturalmente los buenos son los indios porque son las víctimas, y los malos son los blancos porque son los que ejercen el poder, tienen la autoridad y el dinero; y yo no creo que esos esquemas sean válidos.^{iv}

La escritora considera que los indígenas son iguales a los blancos, pero colocados en circunstancias especiales y desfavorables; pueden ser malos, violentos, traidores e hipócritas. Por otra parte, Castellanos señala que los autores indigenistas descuidan la forma al enfocarse casi enteramente en el tema, desatienden el lenguaje y el estilo y por

ende propone que sus novelas no pueden estar incluidas bajo esta corriente (Poniatowska 111-112). Además, crítica esta modalidad indigenista por no ir más allá de la descripción simplista de los indios y la miseria en que viven, y que “es necesario describir cómo esa miseria ha atrofiado sus mejores cualidades” (111). Castellanos responde específicamente a una corriente o modalidad literaria, la corriente “indigenista tradicional,” de la cual se aparta su producción novelística. Esto no significa que sus novelas no estén relacionadas con un entendimiento profundo del entorno y el ente indígena.

Frances R. Dorward señala cómo la crítica ha ubicado la producción novelística de Castellanos dentro de la corriente indigenista por razones distintas a las que alude Castellanos. Es decir, la crítica sigue ubicando la producción literaria de Castellanos como indigenista por el contenido de las novelas.^v Esto crea confusión ya que las novelas de Castellanos no son novelas indigenistas tradicionales; sus novelas se apartan de esta corriente para ubicarse dentro de la corriente neo-indigenista.^{vi} En este capítulo se estudia la doble posibilidad del término “indigenista” y se compara la evolución de la novela indigenista en el Perú y México.

Dorward señala que la tesis “La novela indigenista mexicana” (1957) de César Rodríguez Chicharro es el primer estudio comprensivo de la novela indigenista mexicana. Se define esta novela desde el contenido. El crítico español apunta que la novela indigenista, “tiene que comprender la realidad del indio, sus problemas socioeconómicos, y no conformarse con referirnos cuáles son las tradiciones de los huicholes, de los tzotziles, de los otomíes, etc., por bellas y ‘curiosas’ que éstas sean” (Dorward 148). Esta

definición abarcadora incluye como novela indigenista a toda que comprenda la realidad del indio y sus problemas sociales y económicos. Entonces, Balún Canán puede incluirse dentro de esta modalidad por incluir la realidad del indio y sus problemas. Sin embargo, dentro de este estudio Chicharro distingue entre otras corrientes o modalidades literarias como el indianismo, el indigenismo, y la recreación antropológica; esta última siendo su propuesta.^{vii} Este estudio no profundiza en la distinción entre estas corrientes literarias. Más bien, se resalta cómo se define en este estudio de Chicharro la novela indigenista mexicana desde el contenido.

La crítica más reciente ubica la obra de Castellanos dentro de la corriente neo-indigenista.^{viii} Es una corriente que se distingue de la modalidad indigenista tradicional por razones principalmente literarias. En “Rosario, Indigenista” de Perla Schwartz el concepto “indigenista” no alude a la modalidad o corriente indigenista tradicional literaria sino al contenido; éste se relaciona con problemas sociales, culturales y económicos que afectan al indígena en el estado de Chiapas. Este concepto, “indigenista” no sólo se refiere a la literatura; es también un trabajo emprendido por programas gubernamentales mediante la clase media mexicana para comprender y mejorar la situación del indígena mexicano.^{ix} Schwartz señala que el trabajo indigenista de Castellanos para el Instituto Nacional Indigenista consiste en redactar libros y guiones para el Teatro Guiñol “Petul” con el propósito de educar al indígena para que sea una parte integral de la nación mexicana (84, 86). Además, en 1962 Castellanos redacta dos libros para educar a los indígenas sobre sus derechos como mexicanos, Mi constitución y Mi libro de lectura (86). Estos libros señalan una serie de leyes que aplican a todo

mexicano, incluyendo al indígena, y resalta el trabajo de defensores de los indígenas desde Bartolomé de las Casas hasta Lázaro Cárdenas (87). Además, estos libros aluden al trabajo de Sor Juana Inés de la Cruz y su labor intelectual dentro de una sociedad patriarcal (87-88). Uno de los propósitos fundamentales de este trabajo de redacción es cambiar la situación desfavorable del indígena y de la mujer.

Aparte de los programas gubernamentales, Castellanos utiliza su obra literaria para sumergirse en un entendimiento ideológico de la problemática social, cultural y política que afronta el grupo indígena marginado (89). La joven escritora enfatiza esa problemática cultural desde su poesía. Menciona que el mundo que para ella está cerrado tiene nombre y es la cultura (41). Este concepto sobre lo cultural se mantiene en obras no sólo poéticas, continúa en sus novelas. Schwartz propone que, en Oficio de tinieblas, Castellanos penetra en los condicionantes de un hecho histórico, la rebelión de una comunidad indígena en contra de sus amos blancos y con profundidad desarrolla la psicología de los personajes centrales (103). Este intento de penetrar lo que determina la rebelión indígena rebela las raíces de problemas y necesidades culturales que surgen desde las comunidades indígenas, es una urgencia por echar raíces culturales. Este concepto se desarrolla más adelante.

Schwartz señala que Castellanos lucha de distintas maneras, por medio de programas gubernamentales, medios literarios, entre otros, por consolidar la justicia social para el indígena; además, añade que la joven escritora, “no se limitó a ejercer el oficio de escribir desde una torre de marfil, sino que buscó la acción en otros terrenos como el magisterio y el periodismo” (103). Resalto el trabajo indigenista de Castellanos

para enfatizar el uso del término “indigenista” no sólo desde lo literario, sino también desde esa comprensión del problema del indígena y su entorno. En cuanto a una distinción entre ambas corrientes literarias, la indigenista tradicional y neo-indigenista, me limito a resaltar el estudio de Tomás G. Escajadillo sobre la narrativa indigenista peruana. Esto no significa que este estudio se emprende desde un entendimiento de la narrativa indigenista peruana; la terminología y experiencia de la cual surge la novela indigenista en ambos países es distinta. Sin embargo, el estudio de Escajadillo se puede analizar para diferenciar entre la corriente indigenista y neo-indigenista ya que los elementos diferenciadores entre ambas modalidades pueden asociarse al análisis de las novelas de Castellanos.

La narrativa indigenista en el Perú

Escajadillo analiza la narrativa indigenista en el Perú y propone que el indigenismo, “se compone, en nuestro concepto, de una gran cantidad de narradores que, a través de medio siglo, integran una variada gama de tonalidades que van, para limitarnos solamente a las figuras “mayores”, desde un López Albújar a un José María Arguedas.”^x El crítico propone que dentro de este indigenismo se incluye un “indigenismo ortodoxo” y un “neo-indigenismo;” la producción literaria de Arguedas cabe en ambas corrientes literarias (19). Escajadillo propone que algunas diferencias entre el neo-indigenismo y el indigenismo ortodoxo incluyen una utilización de técnicas

artísticas que ofrece el “realismo mágico” o “lo real maravilloso;” los indigenistas ortodoxos optan por alejarse del indio y la ausencia del entendimiento de su estrato “mágico” hace que se le condene. Otra disparidad entre ambas corrientes literarias es que el neo-indigenismo incluye una intensificación del lirismo en la narrativa: es una novela poemática. Además, las novelas neo-indigenistas se enfocan en un entendimiento más profundo del “problema” o “tema” indígena dentro de puntos de vista raciales, laborales y zonales. Existe un enfoque en ver el problema indígena como parte integral de una serie de cuestiones que afecta a toda la nación peruana (24). Es decir, la narrativa neo-indigenista abarca un entendimiento más profundo del destino del indígena dentro de la comunidad de todo el país (26).^{xi} Por otra parte, la novela neo-indigenista cancela las estructuras narrativas que tradicionalmente utiliza la escuela indigenista ortodoxa y se emplean técnicas narrativas complejas (32, 43). Ambas corrientes se asemejan a la experiencia mexicana siendo la novela indigenista tradicional mexicana similar a la novela indigenista ortodoxa peruana.

Escajadillo propone que la novela neo-indigenista puede ser calificada como indigenista ya que reafirma valores humanos de las poblaciones indígenas y de lo que significan dentro de las luchas sociales del país y de otros países en América Latina (26). Entonces, se enfatiza una doble posibilidad de entender el sentido y validez del uso del término “indigenista” (26). Por ende, la continuidad en cuanto a la reafirmación de valores humanos y su significado dentro de las luchas sociales tiene también vigencia dentro del neo-indigenismo tomando en cuenta la doble posibilidad del sentido y la validez del uso “indigenista” (29). Al igual que en México, el término “indigenista” se

refiere al contenido de la novela; en el Perú a reafirmar los valores indígenas y su significado dentro de las luchas sociales.

Escajadillo describe la tradición indigenista como una “escuela o movimiento que se transforma, que evoluciona, que pasa por un proceso de mutaciones o cambios...” (15). Los indigenistas rastrean, “‘el sentimiento de reivindicación social’ del indio y de ‘lo americano’” (36). Además, el indigenismo no es sólo un fenómeno literario; es un elemento que se vincula a la realidad social del país; sus raíces se alimentan de un humos histórico de reivindicación política y económica. Es decir, el indigenismo se vincula y articula con elementos presentes en la política, la economía y la sociología que en ese momento se enfocan principalmente en el problema del indio. Este crítico toma como base el estudio de Fernando Alegría sobre la novela indigenista; Alegría se refiere a la novela del indigenismo ortodoxo como indianista; apunta que la temática que incluye esta novela se vincula a la propiedad indígena comunal; el desarrollo del capitalismo agrario criollo; la explotación del indio como trabajador campestre y minero; la usurpación ilícita de la tierra por parte del gobierno centralista y la maquinaria política; la iglesia como protectora del hacendado y del político y el papel del intelectual en relación a las reformas políticas y económicas que funcionan para reivindicar al indio (238). Esta temática relacionada con el contenido es de suma importancia no sólo dentro de la corriente indigenista en el siglo XX. Escritores mexicanos, como Mauricio Magdaleno, Agustín Yáñez, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, entre otros, resaltan esta temática en sus novelas. ^{xii} Además, Alegría propone que la novela indigenista cae bajo aquellas novelas que reflejan los conflictos del hombre con su medio geográfico (238).

Escajadillo propone que hay condiciones esenciales para el indigenismo; la existencia de un “sentimiento de reivindicación” frente al indio y su “problema,” la cancelación de las herencias del pasado en el tratamiento del tema indígena; es decir, se aleja de una visión romántica y de la idealización del indio. La evolución del indigenismo lleva a la conceptualización de dos momentos o modalidades fundamentales en el indigenismo: a) El “indigenismo ortodoxo” o tradicional que inicia con los Cuentos andinos (1920) de López Albuja y culmina en 1941 con la publicación de El mundo es ancho y ajeno (1941) de Ciro Alegría. El otro momento o modalidad es el “neo-indigenismo,” y éste se estudia como una “salida” o transformación para el “indigenismo ortodoxo.” El crítico peruano propone que el indigenismo ortodoxo agota sus posibilidades de expresión artística en 1941; se caduca y se vuelve anacrónico ya que sus estructuras narrativas pretenden ignorar cambios ocurridos en el cuento y la novela. Además, repite los núcleos temáticos que dejan de responder plenamente a los cambios sufridos relacionados con el indigenismo, el indio y su situación social (271). Escajadillo apunta que el proceso de gestación del “neo-indigenismo” ocurre a mediados de la década del cincuenta y es una modalidad válida proyectada hacia el futuro. Además, señala que Aves sin nido es el antecedente más importante del indigenismo pero no es la primera novela indigenista. En cuanto a la obra de Arguedas, el crítico peruano señala que su obra evoluciona de un indigenismo ortodoxo a un neo-indigenismo.^{xiii} Sin embargo, las novelas Todas las sangres (1964) y El zorro de arriba y el zorro de abajo (1971), sobrepasan un concepto de indigenismo, aunque se hable de un neo-indigenismo (273).

En el Perú, la obra de Arguedas se inscribe dentro de la corriente indigenista, pero sus características la alejan de la expresión tradicional. Se aparta de los esquemas tradicionales; no predica la integración del indio y afirma los valores de la sociedad indígena. Más bien, Arguedas utiliza elementos de la cultura aborígen: el significado de un bordoneo de un arpa, valores míticos de la naturaleza, entre otras cosas. Estos elementos son utilizados desde el interior y en función de la narración, y no como agregados decorativos o pintorescos como se destaca en la corriente indigenista tradicional. Esta literatura penetra hasta las raíces de una cultura indígena dominada por siglos por los españoles (257).

En su artículo, “José María Arguedas y la problemática indigenista,” Rosario Castellanos señala que Arguedas decide escribir sobre el indio para desmentir las narraciones de López Albuja y Ventura García Calderón ya que él lo conocía de otra manera. Sin embargo, al escribir desde un punto de vista de observación, similar al modo de los escritores que intentaba rectificar, se da cuenta que había disfrazado el mundo del indígena. Es decir, las descripciones del indígena se efectúan bajo modelos de la corriente indigenista ortodoxa. Luego, intenta reescribir sus cuentos desde una sintaxis quechua dentro del castellano para poder transmitir el pacto que el hombre hace con su entorno pero desde una perspectiva distinta; no desde una posición de un pueblo distinto al que describe con actitud diferente.^{xiv} Castellanos afirma que este es el núcleo del problema del indigenismo; Arguedas trata de resolverlo con obras posteriores. Sin embargo, al tratar de escribir sobre el mundo blanco, un mundo que no entiende por completo; se da cuenta que no puede hacer literatura sin poder entender ese mundo, su lengua y su crianza

es indígena y no puede crear literatura sin entender por completo el mundo ajeno del indígena, el mundo occidental (178,180,183).

El problema del indio y de la tierra en el Perú

Un estudio sobresaliente en cuanto al problema del indio y de la tierra es Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928) de José Carlos Mariátegui.^{xv} En su ensayo “El problema del indio” Mariátegui señala que la cuestión indígena arranca de la economía y tiene sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra.^{xvi} Esta crítica se efectúa desde un punto de vista socialista que descubre y esclarece las causas del problema del indio en la economía del país (Mariátegui 41). Este argumento se fundamenta principalmente en estudios de González Prada que, en las primeras décadas del siglo XX, es considerado como uno de los precursores de una nueva conciencia social (44). Este planteamiento del problema del indio como cuestión que se encuentra en lo económico y social responde a otros planteamientos, de esa época, que ubican este problema en cuestiones étnicas, raciales, mecanismos administrativos, jurídicos o eclesiásticos, condiciones culturales o morales, o como problema de educación (41, 46, 49).

Mariátegui encuentra la miseria moral y material del indio como consecuencia del “gamonalismo” y feudalidad. Define el gamonalismo como un fenómeno que incluye una categoría social y económica de latifundistas o grandes propietarios agrarios y una

jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos entre otras cosas (43).

Incluso, el indio letrado se convierte en un explotador de su raza cuando se pone al servicio del gamonalismo. Además, al referirse al gamonalismo como fenómeno,

Mariátegui señala:

El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias (43).

Entonces, Mariátegui encuentra la raíz de la miseria moral y material del indio en la administración de la tierra, en la hegemonía y respaldo de instituciones dirigentes de la propiedad semifeudal. Mariátegui propone que para erradicar el gamonalismo o feudalidad se tiene que instaurar un nuevo sistema con bases socialistas; este sistema podría solucionar el problema del indio (43-44). Sin embargo, históricamente, este proceso de eliminar al gamonalismo ha sido truncado o sabotado por sus dirigentes desde la creación de la República. Esta clase dominante se compone de terratenientes que se apropian de las tierras de las comunidades indígenas y no aplican principios liberales ni capitalistas en cuanto a la administración de la tierra en el Perú; estas clases mantienen un sistema agrario que retiene al indio en un estado de servidumbre (43, 52, 53). Este problema de servidumbre podría solucionarse devolviendo las tierras a las comunidades indígenas. Mariátegui señala que González Prada considera que la posesión de la propiedad puede cambiar rápida y radicalmente la psicología del hombre ya que ésta socava las bases de la esclavitud. Además, la adquisición de la tierra asciende al individuo en la escala social porque ésta se basa en el monto de la riqueza (44).

Mariátegui señala que una causa fundamental de la disolución material y moral del indígena ha sido la apropiación de sus tierras por una clase latifundista dominante. Es decir, se les quita la tierra a una raza de costumbres y de alma agraria que cree que “la vida viene de la tierra” y que vuelve a la tierra (52-53). Señala este problema ya que ni el Virreinato español, régimen medioeval y extranjero, ni la República, formalmente un régimen peruano y liberal, pudieron solucionar este problema. Además, señala que “El dominio de la tierra coloca en manos de los gamonales, la suerte de la raza indígena, caída en un grado extremo de depresión y de ignorancia” (53). Se espera que este problema de la raza indígena se solucione con bases socialistas y progresistas en un ambiente de reivindicación social; es decir, se cree que los indígenas van a solucionar sus problemas al formar parte de una masa organizada por medio de congresos. Además, como masa orgánica pueden decidir su rumbo histórico (54-55).

El sistema hegemónico del territorio peruano entra en crisis en las primeras décadas del siglo XX ya que el gamonalismo, régimen económico y político, se convierte en una fuerza colonizadora por el capitalismo imperial extranjero. El escritor peruano critica a la burguesía de su país por no seguir e implementar en sus territorios ideas progresistas, nacionalistas, liberales y democráticas (44). En su ensayo “El problema de la tierra,” Mariátegui propone que la cuestión agraria se presenta como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú (60). Este problema tiene solidaridad con el problema del indio ya que la supervivencia del régimen de latifundistas mantiene el latifundio y éste ataca la comunidad indígena para expropiar sus tierras (59-60). El crítico neo-marxista señala que las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos:

latifundio y servidumbre y para liquidar la servidumbre es necesario liquidar la feudalidad (60). La solución liberal a este problema de la tierra es el fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad (61). Para Mariátegui, esta solución no es revolucionaria, ni herética, ni bolchevique, ni vanguardista sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa (61). Asevera que el factor fundamental que da un carácter peculiar al problema de la tierra en el Perú es la supervivencia de la comunidad y de elementos de un socialismo práctico en la agricultura y la vida de los indígenas (61).

Mariátegui apunta que España trajo consigo el Medioevo; es decir, la inquisición, el sistema feudal, entre otras cosas. Históricamente, en el Perú, ese cimiento económico arraigado en los intereses de la clase latifundista no se ha cancelado (62). Asevera que el arraigo en este sistema económico, no permite el funcionamiento de instituciones democráticas o liberales (63). Con respecto al problema del indio y de la tierra, la raza indígena ha sido una raza de agricultores. Mariátegui apunta:

La tierra—escribe Valcárcel estudiando la vida económica del Tawantinsuyo—en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día^{xvii} (63)

Mariátegui señala que al comunismo inkaico se le designa como comunismo agrario. Además, señala:

Los caracteres fundamentales de la economía inkaica—según César Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con suma ponderación--, eran los siguientes: 'Propiedad colectiva de la tierra cultivable por

el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos' (64).^{xviii}

Para Mariátegui este sistema agrario es destruido por los españoles sin poder ser reemplazado por otro superior o de mayor rendimiento (64). Más bien, se implanta un régimen de despoblación y esto trae como consecuencia el esclavismo africano y la implementación de leyes esclavistas para el indígena (66). El sistema de las “mitas,” o trabajo forzado, arranca al indio de la tierra y de sus costumbres; es un sistema que fracasa como medio de explotación y organización económicos (66, 67). Además, Mariátegui añade el juicio de Vasconcelos en cuanto a la feudalidad como tara del coloniaje al igual que la tara del esclavismo (70).^{xix} Afirma que “Los que pensaron que la riqueza del Perú eran sus metales preciosos, convirtieron a la minería, con la práctica de las mitas en un factor de aniquilamiento del capital humano y de decadencia de la agricultura” (70). Entonces, para el crítico peruano, estos sistemas implantados fracasan en lo económico al traer la esclavitud e ignorar los sistemas agrarios en favor de la minería.

En lo que concierne a la comunidad indígena bajo el coloniaje, las Leyes de Indias amparan la propiedad indígena y se reconoce su organización comunista (72). Sin embargo, esta legislación en gran parte queda escrita ya que las tierras de las comunidades indígenas quedan legal o ilegalmente en manos de españoles o criollos. Además, la encomienda facilita el despojo disimulado de las tierras (73). Mariátegui

señala que, “conforme al concepto legal de la institución, el encomendero era un encargado del cobro de los tributos y de la organización y cristianización de sus tributarios” (73). No obstante, este individuo es un señor feudal, dueño de los indios y haciendas y por muchos medios legales o ilegales se apropia de las tierras de los indios. En otras palabras, el latifundista impone la ley de su fuerza despótica sin control del Estado y la comunidad indígena sobrevive dentro de un régimen de servidumbre (73, 75).

Durante la época de la revolución de independencia se espera que la situación del indio y de la tierra cambie ya que el Perú se libera del gobierno español. Sin embargo, en esa época no existe una burguesía conciente “de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente” (76). Es decir, no se altera al latifundio aunque las nuevas leyes que surgen ordenan el repartimiento de tierras. Más bien, se ataca, en nombre de postulados liberales, a la comunidad indígena (78). Mariátegui señala:

Se inauguró así un régimen que, cualesquiera que fuesen sus principios, empeoraba en cierto grado la condición de los indígenas en vez de mejorarla. Y esto no era culpa del ideario que inspiraba la nueva política y que, rectamente aplicado, debía haber dado fin al dominio feudal de la tierra convirtiendo a los indígenas en pequeños propietarios (78).

Esta nueva política elimina formalmente las “mitas”, encomiendas, entre otras cosas. Estas medidas se encaminan para emancipar al indígena de la servidumbre. Sin embargo, la propiedad feudal y su poder quedan intactos y esto invalida las medidas de protección de la pequeña propiedad y del indígena como trabajador de la tierra; es decir, a

pesar de la legislación a favor del indígena quedan intactos los sistemas que lo mantienen en estado de servidumbre (78).

El periodo que sigue a la revolución de independencia es el caudillaje militar. Este gobierno se apoya en el liberalismo del demos urbanos o el conservatismo colonialista de la casta terrateniente. Este régimen no comprende ni considera siquiera el problema agrario. Sin embargo, ayuda a la abolición de la esclavitud de los negros y de la contribución indígena (81). Mariátegui asevera que el indio, en estas diferentes fases históricas, se defiende dentro del comunismo ya que dentro del régimen feudal no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse como individuo (92).

En cuanto a la comunidad indígena en la sierra, el pensador peruano propone que la defensa de la “comunidad” indígena no yace en principios abstractos de justicia ni en consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social (93). Además, añade lo siguiente:

La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada de la propiedad individual. No; las “comunidades” han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semifeudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico (93).

El crítico peruano señala que el latifundio, en términos económicos, no es muy distinto en cuanto a productividad de la comunidad indígena. Además, resalta la importancia del elemento espiritual del medio económico. Es decir, el sentimiento de trabajar bajo una comunidad y la de trabajar forzosamente bajo el sistema del latifundio feudal; sistema que se mantiene mediante métodos más o menos feudales de un ambiente

señorial en el cual las leyes del Estado no son válidas. Además, la autoridad de los funcionarios políticos o administrativos se encuentra sometida a la autoridad del terrateniente en su territorio de dominio (96-98).

En la costa peruana la situación es distinta; los grandes propietarios no tienen derecho legal para mantener un ambiente feudal o semifeudal. Sin embargo, mantienen poder en otros aspectos. Mariátegui apunta que:

Mediante el “enganche” y el yanaconazgo, los grandes propietarios resisten al establecimiento del régimen del salario libre, funcionalmente necesario en una economía liberal y capitalista. El “enganche”, que priva al bracero del derecho de disponer de su perna y su trabajo, mientras no satisfaga las obligaciones contraídas con el propietario, descende inequívocamente del tráfico semiesclavista de coolíes; el yanaconazgo es una variedad del sistema de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta nuestra edad capitalista en los pueblos política y económicamente retardados (99).

En cuanto a la agricultura costeña, Mariátegui propone que es una agricultura colonizada por intereses extranjeros. La economía sigue siendo colonial y sus movimientos y su desarrollo están sujetos a intereses y necesidades de mercados extranjeros (108).

Mariátegui propone que es necesario cambiar el carácter de la propiedad agraria en el Perú para que haya un desarrollo capitalista o socialista. Gran parte de las tierras peruanas pertenecen a un grupo de arrendatarios que no aportan en trabajo o inteligencia a la actividad económica del país, son consumidores improductivos. En cambio, el agricultor arrendatario ambiciona convertirse en propietario de las tierras que renta, pero, está sujeto a una carga pesada de pagos de renta, de renovación del contrato entre otras

cosas. Este sistema agrícola beneficia al latifundista y presenta una traba al trabajador de la tierra (110). En la costa ocurre algo similar ya que la propiedad agraria está enfeudada a los intereses de los capitales y mercados extranjeros y esto no permite la organización y desarrollo de una economía nacional; es decir, una economía que pueda abastecer primeramente a la población peruana y que le permita ensayar y adoptar distintos cultivos (111). También, la propiedad agraria de la costa no puede atender los problemas de salubridad que exige el Estado. En la sierra, el feudalismo agrario que sobrevive no puede crear riqueza ni progreso. El gamonal no se preocupa de la productividad sino de la rentabilidad de sus tierras. Además, se opone a la legislación del Estado, aunque éste busque un mejoramiento para la economía (113). Resalto estos problemas de la tierra y del indio en el Perú ya que en México las novelas de Castellanos critican el sistema de la hacienda como impedimento a la mejora social y económica del indio. Este sistema asemeja en cuanto a funcionalidad e improductividad al feudalismo serrano en las comunidades indígenas. Estas ideas son desarrolladas en el análisis de Oficio de tinieblas.

El desarrollo de la narrativa indigenista en México

Frances R. Dorward evalúa el estado de la crítica literaria en la narrativa indigenista mexicana del siglo XX, y plantea un nuevo acercamiento para este género literario.^{xx} Su enfoque incluye cuento y novela. Este estudio resalta cómo encajan Balún

Canán y Oficio de tinieblas dentro de la evolución de la narrativa indigenista propuesta por la estudiosa.

Dorward señala el proceso del cual surge y se define el género indigenista mexicano del siglo XX y lo compara con el patrón que se establece en los Andes. La estudiosa propone que el corpus indigenista mexicano no sigue el patrón que se establece en los Andes. Según Dorward:

The Andean current has also led to elements of confusion in some critics' approach to Mexican indigenismo of the present century, for the connotations of certain key terms do not necessarily transfer suitably to the Mexican experience. We might mention in this respect the generally accepted distinction between indianismo, involving an often superficial romantic and exotic view of the Indian, typical of the nineteenth century, and indigenismo, associated more with literature of social protest which reveals the situation of the Indian of the present and strives for his social redemption, a current associated largely with the twentieth century (Dorward 146).

Para Dorward, el elemento de protesta social en la novela indigenista mexicana se desarrolla bajo la novela de la Revolución (146). Aida Cometta Manzoni propone que Los de abajo (1916) de Mariano Azuela es un ejemplo representativo de una novela y crónica de la Revolución Mexicana.^{xxi} Esta novela evoca la audacia del indígena al romper lanzas contra una sociedad que lo tiene como esclavo (68). En la novela, Demetrio Macias es un personaje con rasgos indígenas; se convierte en líder de un movimiento campesino que se une a las filas de la revolución por razones personales más que por objetivos claros. Manzoni señala que la temática de la Revolución Mexicana influye en escritores y artistas de la época; muchos escritores se enfocan en el problema del indio como parte de esta temática (70). Incluso, señala que no se puede evadir la

novela de la Revolución Mexicana en el estudio de la novela del indio. Además, asevera que la pasión indigenista que se desarrolla en obras que destacan al indio y su mundo, con sus problemas y peculiaridades son escritas por individuos que viven en un México que sufre y actúa y tiene sus raíces entroncadas con la raza indígena (72).

Dorward, al igual que Manzoni, señala que el elemento de protesta social, asociado con la novela indigenista, surge desde la novela de la Revolución Mexicana (Dorward 146). En la década de los treinta y cuarenta existe un énfasis en lo cultural que se describe con elementos costumbristas, mientras que en los cuarentas, cincuentas y sesentas la contribución del estudio antropológico influye en el desarrollo de la visión indígena en las novelas. Estos elementos antropológicos se acercan a la corriente del nuevo indigenismo o neoindigenismo en las repúblicas de los Andes. Dorward asevera que la corriente indigenista en los Andes se desarrolla bajo una situación distinta de la que ocurre en México. Además, los términos para definir las corrientes del indigenismo en cada país no son iguales (146).

En México, la figura paternal del indigenismo es el antropólogo mexicano Manuel Gamio; en Forjando patria (1916) se postulan las directrices de la política indigenista. Guillermo Bonfil señala que Gamio reconoce la diversidad cultural de México y reconoce la necesidad de crear una sociedad homogénea para forjar la nación (Bonfil 171). Además, propone el proyecto de incorporar al indio a la nación mexicana con la finalidad de europeizarlo. Esta concepción del indigenismo se mantiene como teoría y práctica política diseñada por los no indios para integrar a los indígenas a la nación (172). Bonfil analiza la labor indigenista desde 1916 hasta los años setenta y confirma la insistencia del

planteamiento de Gamio. Este proyecto de incorporación intenta atacar aspectos del “problema indígena,” de desarrollo económico, de educación, salud, organización política, ideológica, entre otras cosas. La acción integral se basa en investigaciones científicas que revelan carencias (172). Para solucionar estos problemas, se crean escuelas rurales desde la década de los veinte; en 1925 se desarrollan Misiones Culturales; Moisés Sáes encabeza un plan piloto de educación en Michoacán; Cárdenas crea el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas en 1936; se celebra el primer Congreso Indigenista Interamericano en Patzcuaro en 1940; y en 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista (172-173). La integración del indio es una meta codiciada para lograr la unidad nacional en vías de desarrollo. Estos proyectos representan una continuidad del empeño educativo por parte de los gobiernos revolucionarios para educar al indígena sobre la cultura nacional, derivada de la cultura occidental. El etnólogo mexicano afirma que este proyecto fracasa, ya que, históricamente, este proceso ha sido obstruido por obstáculos regionales entre dos clases: los ladinos (no indios) y los indígenas en ciudades ubicadas en regiones de refugio (173). Bonfil señala que el despojo de tierras y la voluntad de mantenerse libres, ha arrojado a muchos grupos hacia regiones inhóspitas de su medio original, a las que llama Gonzalo Aguirre Beltrán “regiones de refugio.” Para el etnólogo mexicano, la codicia de tierras y demanda de mano de obra sujeta, se mantiene amenazante y sus efectos se hacen sentir durante el siglo XIX, alterando la distribución de la población india en gran parte del país. En estas zonas aisladas, los ladinos se benefician al mantener al indio marginado; y por otro lado, el indígena se resiste ante situaciones de injusticia (174).

En cuanto a esta teoría del indigenismo en relación con estudios literarios, César Rodríguez Chicharro señala que las novelas indigenistas mexicanas son obras en las que se describe al indio con sus pros y sus contras, sin idealizarlo y aludiendo a condiciones sociales y abusos por parte del clero, la dictadura porfirista, los terratenientes y la Revolución Mexicana. Además, señala que prevalece la valorización de elementos sociales pertenecientes al indio. Asevera que es un ciclo novelístico, una escuela de la novela de la Revolución como lo señalan Manzoni y Dorward. Estas novelas hacen que los autores reflexionen sobre los problemas sociales de su tiempo y las circunstancias (Chicharro 266).

Chicharro apunta que la novela indigenista y la de recreación antropológica surgen a partir del interés por la realidad mexicana provocado por la novela de Azuela. Se percatan de una necesidad de poder protestar ante la situación social y económica que se encuentran los millones de indígenas en México. Es desde esta circunstancia que muchas novelas advierten una actitud moralizante, didáctica, descuidando la estética. Son novelas enfocadas en lo anímico, en la situación desfavorable en que vive el indio en su comunidad subordinada por mestizos y blancos (271). Esta modalidad se asemeja en la actitud moralizante a la novela indigenista ortodoxa peruana. Además, representa esa corriente indigenista de la cual se separan las primeras dos novelas de Castellanos.

La corriente indigenista en el Perú y México

Antonio Cornejo-Polar propone que la corriente indigenista en el Perú se desenvuelve desde una necesidad y urgencia de poder criticar las peculiaridades de la literatura latinoamericana.^{xxii} Se trata de un proyecto de fundación de un sistema crítico para poder analizar las literaturas sujetas a un doble estatuto sociocultural (67). Cornejo-Polar desarrolla la idea de la literatura indigenista tomando como base Los siete ensayos de la realidad peruana (1928) de José Carlos Mariátegui y la idea de las literaturas heterogéneas (67).

En el Perú en la década de los veinte y treinta hay una urgencia de construir un sistema crítico para tratar de entender las literaturas heterogéneas no sólo del Perú sino de Latinoamérica. Las literaturas heterogéneas se caracterizan por estar situadas en un cruce conflictivo de dos sociedades y dos culturas (68). Esta urgencia de establecer un sistema crítico propio de América Latina surge desde proyectos nacionales que intentan definir la nación peruana (19). Mariátegui problematiza la cuestión social y literaria del Perú al señalar la complejidad de la literatura nacional.^{xxiii}

Las ideas de Mariátegui surgen desde el problema de categorizar una unidad para la novela nacional. Es decir, desde una dinámica que permite entender una unidad en la materia de de la literatura del Perú y América Latina (70). Cornejo-Polar señala que la crítica literaria latinoamericana, considera que sólo puede versar sobre *corpus* unitarios literarios, quizá siguiendo el desarrollo de las historias de las literaturas nacionales europeas que enfatizan la unidad en su materia (43). En el caso de Perú, Bolivia, Ecuador

y otros países latinoamericanos se acepta como literatura nacional sólo la literatura culta en español, mientras otras literaturas como la indígena y la popular son expulsadas del ámbito de la literatura nacional o se confinan al espacio del folklore o en etapas “prehistóricas” ya que se supone que se dejan de producir a partir de la Conquista (44).

En México, la crítica de la novela indigenista se desarrolla de manera distinta a la del Perú. Dentro de la crítica que se encarga del género indigenista, algunos pioneros son Gerald Wade, y William Archer.^{xxiv} Éstos comienzan a explorar una corriente relacionada con el indio en México; posteriormente, el estudio de Manuel Pedro Gonzáles incluye el capítulo titulado “La novela indigenista” que establece la existencia de esta corriente que reconoce al indio en México.^{xxv} Otro estudio que distingue entre el indigenismo literario y revolucionario es el de Aída Cometta Manzoni; incluye un capítulo titulado “El indio en la novela mexicana.” Este capítulo apunta al surgimiento del indigenismo en la literatura mexicana (Dorward 146-147). Posteriormente, surgen estudios más detallados del género indigenista.

Rodríguez Chicharro escribe una tesis de maestría titulada “La novela indigenista mexicana” seguida por un capítulo, “La novela indigenista mexicana; indianismo, indigenismo, recreación antropológica,” en su Estudios literarios (Dorward 147). El estudio de Chicharro representa el primer estudio comprensivo acerca de la novela indigenista mexicana. Además, su estudio incluye Balún Canán bajo la corriente indigenista. Chicharro propone que lo que constituye a la novela indigenista, “tiene que comprender la realidad del indio, sus problemas socioeconómicos, y no conformarse con referirnos cuáles son las tradiciones de los huicholes, de los tzotziles, de los otomíes, etc.,

por bellas y ‘curiosas’ que éstas sean” (Chicharro 136). Esta corriente se define desde un contenido que tiene que comprender la realidad y problemas socioeconómicos del indio.

Otro de los críticos en incluir Balún Canán dentro del corpus de novela indigenista es Warren Lee Meinhardt. En su tesis doctoral, “The Mexican Indianist Novel: 1910-1960,” Meinhardt clasifica la novela de Castellanos como novela social que incluye conflicto agrario. Dorward señala que el estudio de Meinhardt no incluye una evaluación de las cualidades artísticas de la novela indigenista ni sobrepasa en lo comprensivo al estudio de Chicharro (149).

Joseph Sommers es uno de los primeros críticos en proponer una evolución en la corriente indigenista con las novelas de Castellanos como culminación de esta corriente.^{xxvi} Según Dorward, este cambio en la novela surge desde una concepción cronológica donde se contrastan novelas con énfasis costumbrista con un nuevo ciclo representado por la novela de Castellanos. Sommers no destaca consideraciones artísticas o técnicas en las novelas; más bien, se enfoca en el contenido que comprende profundamente al indio en su contexto cultural y cuestiones socio-políticas (Dorward, 150-151).

La corriente indigenista se caracteriza desde sus inicios por un contenido asociado con el indio o su realidad relacionada con el contexto social y cultural. A este enfoque se responde con estudios centrados en el desarrollo de la técnica literaria dentro de esta corriente. Dorward asevera que en la tesis doctoral de Donald Lee Schmidt se analiza la “forma” en vez del contenido de la novela. El marco del estudio de Schmidt se fundamenta en tres etapas cronológicas en el desarrollo de la novela indigenista del siglo

XX en México: 1) en los treinta que se vincula con la novela de la Revolución, 2) en los cuarenta y principios de los cincuenta, un movimiento a una documentación seria de costumbre, y 3) finales de los cincuenta y sesenta la culminación de la novela indigenista dentro del “Ciclo de Chiapas;” esta novela se aparta del estoicismo y se logra una interiorización del ente indígena (152). Schmidt analiza técnicas de interiorización y manipulación en los puntos de vista en las novelas.

Al igual que Judith L. W. Thompson, Lancelot Cowie se aparta del estudio de la técnica literaria en la corriente indigenista y se enfoca en el contenido de la novela. Cowie analiza el contenido documental; Thomson analiza tendencias descritas desde el contenido como: 1) narrativas de realismo objetivo y protesta social; 2) narrativa de escapismo artístico y 3) narrativas de antropología artística (156). Thompson examina la temática india en Balún Canán y se enfoca en la estructura, la visión de la niña narradora, la dimensión psicológica y la poetización de la realidad mágica del indígena. Dorward propone que esta tesis doctoral se aparta de la visión del género indigenista en desarrollo cronológico monolineal que plantea Sommers.

Dorward afirma que Ramón Rubín con sus novelas El callado dolor de los tzotziles (1949) y La bruma lo vuelve azul (1954), pone énfasis en la estructura de la novela y hay un enfoque en lo psicológico. Sin embargo, las novelas de Castellanos desarrollan estas técnicas con mayor plenitud; técnicas como una penetración de la cosmovisión indígena, métodos de interiorización, entre varias otras cosas. El empleo de técnicas literarias para describir al indígena y su entorno, hace de las novelas de Castellanos algo distinto de la corriente indigenista tradicional previa; similar a la

llamada modalidad “indigenista ortodoxa” en Perú (158). Entonces, Dorward propone distinguir la producción novelística de Castellanos de la corriente indigenista tradicional; además, señala la similitud que existe entre esta corriente indigenista y la indigenista ortodoxa peruana. Sin embargo, aunque la producción novelística de castellanos no es indigenista tradicional, se sigue analizando su novela como indigenista por el contenido.

Walter Rada Herrera analiza la producción literaria de Castellanos, no sólo novelística, como indigenista ya que el contenido resalta los valores humanos de la población indígena.^{xxvii} Este enfoque en el contenido describe la doble posibilidad del término indigenista como ocurre en el Perú; es decir, la novela de Castellanos se incluye dentro de esta corriente por tratar de temática indígena pero esto no la hace parte de la modalidad indigenista tradicional mexicana de los años treinta y cuarenta; corriente caracterizada por descuidar el estilo, el lenguaje y la forma de la novela al enfocarse casi enteramente en el contenido de la novela. Rada Herrera señala que las novelas de Castellanos van más allá de esta expresión indigenista tradicional al articular la psicología de los distintos sectores de la sociedad mexicana dentro de un plano universal (133). Rhoda Dybvig analiza el estilo en Balún Canán y enfatiza cómo el primer y tercer capítulos, narrados por la niña, emplean un vocabulario lírico que le da elegancia al estilo por los adornos del lenguaje. Además, en la segunda parte de la novela se emplea una prosa más dinámica y objetiva, una combinación de descripción realista y calidad lírica, que contribuye al suspenso y el desenlace de la novela, la quemazón de la hacienda. Otro elemento estilístico es el uso del monólogo interior para percibir las ideas psicológicas de los personajes (Dybvig 46-47). Estos elementos literarios analizados por Dybvig y

Herrera ubican la primera novela de Castellanos dentro de la corriente neo-indigenista, especialmente por ser una novela poemática; Escajadillo señala que es un elemento fundamental dentro de la corriente neo-indigenista peruana (Escajadillo 23).

La hacienda y orígenes de conflictos socio-históricos por la tenencia de la tierra

Walter Rada Herrera señala tres períodos importantes en la historia de México en cuanto a la tenencia de la tierra. El primer periodo lo describe como formativo, que corresponde a la prehistoria o preconquista; son testimonios provenientes de la arqueología, hasta llegar a la conquista española. El segundo periodo comienza con la llegada de Hernán Cortés a México en 1519 y la caída de imperios indígenas. Con la derrota del imperio azteca por Cortés y sus aliados comienza el periodo colonial. Con el arribo de los españoles se imponen bases coloniales de la tenencia de la tierra desde una concepción feudal. El tercer periodo corresponde al periodo de la independencia, a partir de 1821, donde comienzan reclamos y se problematiza de nueva cuenta el concepto de la posesión de la tierra (Herrera 32).

Este estudio se enfoca en los dos últimos periodos ya que los conflictos sociales y culturales más sobresalientes en Balún Canán y Oficio de tinieblas surgen desde la imposición de sistemas occidentales en tierras indias y la consecuente usurpación de sus tierras. Además, se estudian estos dos periodos ya que se analiza un documento en la

novela de Balún Canán que alude a esa época como el origen de conflictos culturales y sociales entre indígenas y blancos.

Herrera señala que al principio, la Corona y la Iglesia proponen convertir a la población indígena en ciudadanos españoles para que gocen de derechos civiles. Sin embargo, esta política cambia. El crítico colombiano afirma:

En un principio, le ofrecieron protección a la población indígena, le salvaguardaron sus instituciones y le permitieron mantener la propiedad comunitaria de las grandes extensiones de tierra: bajo la dominación española no se reconoció la antigua propiedad comunal de la tierra, pero ‘los nobles y los funcionarios aztecas quedaron adscritos a las tierras que ocupaban. Los cabecillas que habían disfrutado del uso de las tierras comunales se convirtieron en dueños de extensas propiedades de las cuales podían disfrutar sus descendientes’ (33).^{xxviii}

A pesar de la protección de las tierras indígenas, muchas propiedades son arrebatadas por españoles al ser tomadas con títulos de tenencia auto-proclamados. Estas tierras van cayendo en manos de los españoles y los títulos se multiplican. Los conquistadores con poder económico, al igual que la Iglesia y órdenes religiosas van adquiriendo propiedades de tierra de estas distintas maneras. La corona no intenta cancelar los títulos ilegales de la posesión de las tierras. Sin embargo, comienza a exigir pagos y multas por estas apropiaciones ilegales de terrenos. Los nuevos propietarios legalizan la usurpación de sus suelos al pagarle a la corona estas multas. Los más afectados en este proceso son las comunidades indígenas porque pierden sus propiedades. François Chevalier considera estos pagos para legalizar las tierras usurpadas como un hecho muy relevante durante la época colonial. Chevalier señala:

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

El sistema de la hacienda resulta fundamental en el análisis de las novelas de Castellanos; los indígenas luchan por socavar las bases de este sistema en su intento de obtener justicia social. Históricamente, el sistema de la hacienda ha sido de interés ya que se intenta erradicar con la Revolución de 1910.

Magnus Mörner señala la importancia e interés por el estudio de la hacienda en México y el papel tan importante de las revueltas agrarias en el advenimiento y desarrollo de la Revolución Mexicana.^{xxx} Además, Mörner enfatiza los orígenes y desarrollo de la hacienda tomando como base los estudios pioneros de Woodrow Borah y François Chevalier.^{xxxi} El hispanista sueco coincide con la definición de la hacienda de los antropólogos sociales Eric Wolf y Sydney Mintz. Éstos la definen como, “propiedad rural de un propietario con aspiración al poder, explotada mediante trabajo subordinado y destinada a un mercado de tamaño reducido, con la ayuda de un pequeño capital” (Mörner 17). Distingue este sistema de las plantaciones que están orientadas hacia un mercado de gran escala y capital. Además, señala cómo se ha estudiado la relación entre encomienda y hacienda como sistemas relacionados con la posesión o la no posesión de las tierras (19-20). Mörner analiza el origen de este sistema desde varias perspectivas, desde una economía cerrada, desde la autosuficiencia, de dependencia del mercado a

través del tiempo y propone un enfoque de entender “la relativa importancia de las vinculaciones de las haciendas con sus mercados al través del tiempo” (23).

Mörner señala la importancia de la posesión de tierras desde varias perspectivas, no sólo desde lo económico. Alude al estudio de Chevalier para resaltar motivaciones del hacendado de poseer tierras para dominarlas y eliminar a sus rivales (24). El estudioso asevera que “En realidad, el propio Chevalier, mejor que ningún otro, describió cómo la expansión de las haciendas despojó de sus tierras a innumerables campesinos indios y mestizos, forzándolos a unirse a la fuerza de trabajo de las fincas” (24). Asevera el estudioso sueco que el desenvolvimiento histórico de la hacienda está vinculado a los problemas de los años sesentas y setentas de América Latina. Es decir, el problema de la posesión de la tierra sigue vigente en el momento en que el estudioso escribe. Por el momento se señala el inicio de la concentración de tierras en México desde el siglo XVII hasta el siglo XX.^{xxxii}

Durante el siglo XVII, con el crecimiento de las haciendas se hace necesaria la incorporación de la mano de obra indígena que es substancial para el mantenimiento de estas inmensas propiedades. Ya que la mano de obra de los esclavos negros es muy cara, se acude al servicio gratuito de los indígenas por medio de la encomienda. Enrique Semo describe la encomienda como un sistema de compulsión extraeconómica, es decir, se trabaja “bajo la coacción directa apoyada en justificaciones de orden jurídico y religioso” (188).^{xxxiii} Esta experiencia mexicana se asemeja a la peruana en cuanto a la necesidad de crear una legislación que ata el trabajo gratuito del indígena a la tierra. Esta incorporación a las haciendas también introduce al indígena a la economía y sociedad colonial. Según

Enrique Florescano, los indios que se incorporan al servicio de las haciendas por medio de la encomienda; son peones acasillados, o indios sin tierras, indios liberados de la esclavitud, o indios que tienen experiencia en las haciendas bajo sistemas forzados de trabajo como el repartimiento. Según Semo, bajo este sistema se destaca “la sujeción colonial de los indios en su conjunto a las necesidades colectivas de la república de los españoles” (225). Apunta Semo que algunas de estas necesidades incluyen trabajar en sistemas de desagüe en la ciudad de México.^{xxxiv} En Oficio de tinieblas la experiencia de Winiktón concuerda con las observaciones de estos estudiosos. El líder indígena es incorporado a la economía y sociedad colonial como peón acasillado ya que carece de tierras propias y es forzado al trabajo del baldío, trabajo exigido del indígena en beneficio de la hacienda o funcionarios que respaldan este sistema (Oficio de tinieblas 51).

Florescano señala que con la hacienda se expande el sistema de endeudamiento de los indígenas. Para algunos indígenas vivir bajo el sistema de la hacienda representa un mejoramiento en comparación de ser esclavo o trabajador emigrante. Sin embargo, gran cantidad de indígenas no pueden escapar del sistema de la hacienda por necesidad y por deudas contraídas por sus antepasados o por ellos mismos. Además, a algunos indios se les ofrece dinero para endeudarlos con trabajo. A otros se les despoja de sus tierras por medio de la deuda que contraen.^{xxxv} Rada Herrera señala que, “Para la hacienda, la mano de obra atada a la tierra era prácticamente una condición *sine que non*, y el endeudamiento de los peones era una forma de asegurarla” (Rada Herrera 36). Históricamente, el indígena endeudado se considera propiedad de la hacienda, a pesar de ser, bajo la ley, trabajador libre.^{xxxvi}

A mediados del siglo XVII, la Corona decreta que lo máximo que se puede detener a un trabajador por deudas son cuatro meses. Sin embargo, los hacendados no siguen al pie de la letra lo que requiere la ley; más bien se le paga el impuesto de cada uno de los indios para silenciar a la Corona y atar a la tierra la mano de obra del peón. A finales del siglo XVII y principios del XVIII, los indios que nacen en las haciendas se consideran propiedad de la misma. La situación no mejora para el indígena ni con la llegada del poder de los Borbones y las reformas económicas que se implementan. Más bien, el poco interés hacia los indígenas provoca que se fortalezca el sistema de las haciendas ya que la Corona permite la venta de peones junto con las tierras (36).

Hacia finales de la época colonial, el sistema del endeudamiento del peón aminora. Herrera señala que una causa justificada puede ser el aumento de la mano de obra libre. El número de indígenas incrementa y la costumbre de mantener a peones atados a la tierra por medio de deudas disminuye como práctica necesaria. Además, se desarrolla otro tipo de agricultura, la agricultura arrendataria. Bajo este sistema, el hacendado renta la propiedad de su hacienda en parcelas a arrendatarios individuales, quién a su vez, alquilan mano de obra de temporada. Este tipo de agricultura se mantiene estable por un largo periodo.^{xxxvii}

El problema de la tierra continúa durante la independencia de México a principios del siglo XIX. México se independiza de la Corona española en 1821 y el proteccionismo de las comunidades indígenas que brindaba la Corona española termina. El liberalismo económico aparece y se deja de respetar a la cultura indígena. Las tierras comunales de las comunidades indígenas se privatizan y hay un enfoque en el concepto de una nación

mestiza. Una de las prioridades del estado liberal constituye el concepto de la propiedad privada como necesidad para modernizar la economía nacional (Herrera 39).

Una serie de rebeliones indígenas surgen a causa de las leyes que se emplean durante esta época. En junio de 1856 los liberales de la Asamblea Constitucional promulgan la Ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas, propiedades de las corporaciones civiles y religiosas. Con estas leyes se espera eliminar la tenencia de la tierra de esas corporaciones, de la iglesia y de las comunidades indias o campesinas. Esta ley, conocida como la Ley Lerdo, no se cumple durante la época por las rebeliones indígenas que resultan por varias partes del país y porque estalla una guerra civil entre liberales y conservadores en 1858. Esta guerra culmina en 1861. No obstante, las ideas fundamentales de la Ley Lerdo se mantienen y se emplean posteriormente; durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1910).

Herrera señala que esta legislación federal suprime muchos títulos de tierras y derechos de agua a muchos pueblos. Los más afectados son los pequeños poblados y las comunidades indígenas. Bajo el gobierno de Díaz, hay muchas usurpaciones de tierras comunales. Además, el miedo de perder sus tierras hace que muchos campesinos e indios las vendan a una clase de terratenientes adinerados. Al no poseer tierras, muchos campesinos e indios se convierten en trabajadores acasillados.^{xxxviii} Al crecer las grandes propiedades de los hacendados es necesaria la mano de obra y para conseguirla, muchas veces los hacendados usurpan tierras de las comunidades indígenas sabiendo que los dueños legítimos seguirían trabajando en estas tierras.^{xxxix} Herrera asevera:

Entre 1867 y 1910 se repartieron cuarenta millones de hectáreas, la quinta parte del territorio mexicano, y

frecuentemente los afectados fueron los pequeños agricultores y los dueños de las tierras comunales. Estas nuevas condiciones reforzaron la economía de las haciendas que empezaron a crecer desenfrenadamente, la mayoría de las veces a costa de la economía campesina [...] Sin duda, la transferencia de tierras campesinas a los grandes terratenientes fue un proceso estructural que afectó a la sociedad rural profundamente y, además, el combustible principal de la Revolución Mexicana (44).

La Revolución Mexicana como se menciona en el primer capítulo, no tiene un carácter homogéneo ya que surgen varias revueltas y conflictos internos por distintos jefes políticos y militares. Herrera señala que estos conflictos se desarrollan por varias etapas, desde el levantamiento armado de 1910, la cruzada constitucionalista de 1911-1917, las reformas implementadas de 1917-1934 y el levantamiento y la revitalización de los proyectos revolucionarios durante el cardenismo de 1934-1940. Concerniente a los conflictos que surgen durante la Revolución Mexicana por recuperar las tierras usurpadas durante el gobierno de Díaz, con la Revolución, se reclama la restauración de un sistema de tenencia de la tierra más balanceado de la que existió antes de que los liberales llegaran al poder. Para los conservadores y algunos miembros de las clases privilegiadas, la Revolución representa un desastre (46).

Al derrocar del poder a Díaz y con la instauración del gobierno de Madero se espera que se solucionen los problemas de la tenencia de tierra. Sin embargo, el gobierno de Madero no puede solucionarlos y esto resulta en una serie de nuevos conflictos en contra de su gobierno. Howard F. Cline señala:

One of the first groups to defect were the peasants the followers of Zapata. They branded Madero as a Judas who had failed to grapple with the problem of giving land to

those who tilled it, and came out in armed rebellion against the Government (Cline 27).^{x1}

Ya que hay distintas metas en cuanto a los objetivos de la Revolución, surgen enfrentamientos armados entre los distintos grupos revolucionarios que termina en una guerra civil. Este periodo de la Revolución culmina con la proclamación de la constitución de 1917 donde se intenta incorporar las metas y propósitos por los cuales combaten los distintos grupos revolucionarios (Herrera 47).

Con la constitución de 1917 se aprueba el artículo veintisiete de la reforma agraria con el que se implementa un reajuste de las viejas disputas sobre las tierras que fueron usurpadas durante el gobierno de Díaz. Otros artículos aprobados son el tres, el veintiocho el 123 y el 130. El artículo tercero declara libre la enseñanza laica. El artículo veintiocho está en contra de los monopolios. El artículo 123 permite nuevas condiciones de trabajo como derecho a la huelga, jornada de ocho horas, salario mínimo entre otras cosas. El último artículo establece que para ejercer el ministerio de cultos se necesita ser mexicano de nacimiento (49).

El estudioso colombiano afirma que la reforma agraria ha sido desde sus inicios un proyecto para cumplirse a largo plazo. Con la reforma agraria se crean instituciones como la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), y organizaciones como El Registro Agrario Nacional (RAN). El RAN tiene la facultad del control de la tenencia de la tierra, transmutaciones propietarias y derecho sobre las tierras ejidales, comunales y de sociedades rurales, seguridad jurídica y documental. Además, tiene el Archivo General Agrario (AGA), “cuya información sirve para ser proporcionada a las instituciones

públicas, municipales, estatales y federales, privadas y de investigación, así como a los particulares en materia de tenencia de la tierra” (49).

Uno de los resultados más importante de la reforma agraria ha sido la redistribución de la tierra, lo cual transmuta el sistema de la hacienda y el trato de sus peones. El ejido es uno de los logros más importantes de la reforma agraria. Sin embargo, para muchos campesinos chiapanecos el proceso de legalización es demasiado lento e inmanejable.^{xli} Según Herrera, “hay solicitudes de ejidos que han estado en proceso por casi treinta años en el Registro Agrario Nacional y sólo una pequeña parte de ellos se ha resuelto favorablemente en menos de cinco años” (53). Entonces, la posesión de tierras sigue siendo desde la Revolución Mexicana un aspecto fundamental para que cambie la situación social, psicológica y económica del indígena chiapaneco. Sin embargo, este proceso ha sido truncado por una nueva legislación que cesa el repartimiento de tierras y es aprobada a finales del siglo XX por el gobierno mexicano.

La justicia social indígena y el problema de la tierra en Oficio de tinieblas

En Oficio de tinieblas se resalta la necesidad de cimentar raíces que puedan dar al indígena ímpetu para lograr justicia social. Es un concepto que se problematiza ya que el concepto de justicia es entendido de varias maneras por distintos indígenas dentro y fuera de su comunidad. En este estudio se resalta el concepto de justicia entendido por el juez indígena, Pedro González Winiktón, y se compara con el de su comunidad. En ambos

casos, esta noción de justicia involucra un proceso violento para obtenerla y está en la raíz como condicionante de la sublevación indígena por la posesión de tierras.

A Winiktón le interesa el concepto de la justicia desde el momento que ve que su hermana es violada y clavada de pies por un caxlán, un blanco. Va en busca de una respuesta a este concepto y no la encuentra ya que nadie en su comunidad sabe lo que es, aunque se clama ante las arbitrariedades padecidas por los ladinos. El narrador señala:

Cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y él iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas y riesgosas, sin alcanzarla nunca (Oficio de tinieblas 30).

Esta búsqueda por la justicia influye en la decisión del líder indígena de tomar el cargo de juez fuera de su paraje, en San Juan Chamula. Sin embargo, en su búsqueda, Winiktón se familiariza con la injusticia y la concibe como una bestia que devora a la justicia. Se topa con la ella en encrucijadas y va conociendo sus mañas de animal dañino, el lugar donde se refugia, sus disfraces y su rapidez para huir (31). Además, sabe que la injusticia engorda con la venganza (33). Entonces, el líder indígena intenta interpretar, como algo palpable, su concepto de justicia y lo que encuentra es una injusticia padecida por su raza; este concepto de injusticia lo concibe como una bestia que engorda si se intenta si se intenta la venganza. Es decir, si se toma venganza de las arbitrariedades padecidas por su raza, se topan con una injusticia más visible.

Para Winiktón, el encuentro fundamental que crea una imagen palpable del concepto de justicia se crea ante un ámbito muy distinto al de la comunidad indígena, en la hacienda “La Constancia” del alemán Adolfo Homel. El líder indígena se ve obligado

a trabajar en esta hacienda como peón acasillado ya que carece de recursos para el sustento de su familia y no puede pagar las rentas de su tierra al arrendatario (53, 55).

En este ambiente, y gracias a las nuevas leyes que requieren instrucción para el trabajador de la hacienda, el líder indígena se educa y aprende a leer, escribir y hablar español. Pero, lo más importante es que logra entender el concepto de justicia durante una charla del presidente mexicano en esa hacienda en su visita a tierras chiapanecas. El narrador dice:

A Pedro se le escaparon muchas ideas y otras las recibió desfiguradas. Pero le impresionó vivamente oír de los labios presidenciales una palabra que despertaba en él tantas resonancias: la palabra justicia. Incapaz de representársela en abstracto, Pedro la ligó desde entonces indisolublemente con un hecho del que tenía una experiencia íntima e inmediata: el de la posesión de la tierra. Esto era lo que el ajwalil había venido a anunciarles. Y en el apretón de manos con que el Presidente se despidió de cada uno de los congregados Pedro vio el sello de un pacto (61).

Al regresar a su paraje, Winiktón intenta propagar el concepto de justicia, el de poseer las tierras, en su comunidad. Sin embargo, cuando intenta conversar con los principales acerca de su experiencia y de las promesas propagadas por un hombre con más poder de los hacendados de la región, los indígenas se impacientan y se molestan ya que para ellos ese concepto tiene un significado distinto. El narrador señala:

Decir justicia en Chamula era matar al patrón, 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. Decir justicia en Chamula era velar, día y noche, sostenido por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. Era preferible callar (63).

Los principales no aceptan estas ideas de justicia propagadas por Winiktón; la entienden de una manera distinta y creen que no hay manifestaciones de sus dioses para que se lleve a cabo. Además, no conocen ese concepto ya que la comunidad no ha utilizado la violencia, sostenida por un hombre remoto, para zafarse del yugo gubernamental que los abrumba. Además, sostener este estado de violencia contra estas fuerzas que los subyugan requiere de la promesa de un hombre remoto del cual no se tiene noticia.^{xlii} El concepto de justicia entendido en Chamula requiere de ciertos elementos que deben cuajar. Al no ver ninguna de estas señas, los líderes se molestan por las ideas de Winiktón, saben que las potencias oscuras y dioses crueles los mantienen en ese estado de injusticia y que no es el tiempo propicio para luchar contra los que los oprimen (63). Estos conceptos de justicia, el de Winiktón y los principales indígenas de la comunidad entran en conflicto. Por un lado, Winiktón entiende la justicia como la posesión de la tierra mientras los indígenas de su comunidad la entienden como un ímpetu de violencia contra sus opresores sostenido por un líder remoto.

Para los indígenas de esa comunidad, el concepto de justicia va cuajando al manifestarse revelaciones de sus dioses desde raíces históricas. Esta revelación se manifiesta por medio de la resurrección de dioses indígenas en el paraje de Tzajal-hemel, lugar que se convierte en santuario para los peregrinos de toda la región Chamula (209). Este acontecimiento se acoge con alegría y reverencia ya que significa una esperanza de libertad y dicha, el fin del silencio, de la inercia y de la sumisión (212, 214). También, es una esperanza de renacer como sus dioses (212). Es el regreso en el tiempo indígena como espiral al estado que estuvieron antes de la llegada de los españoles a sus tierras.

Entonces, se espera que se cumpla la justicia y que puedan tener dioses propios que los protejan contra las divinidades cristianas.

Los dioses cristianos se perciben como algo ajeno a la experiencia de los indígenas en su comunidad; estos forman la base que apoyan y defienden a los caxclanes. Para los indios, el sacerdote representa la materialización del dios caxclán ya que no pueden figurárselo como abstracción y prefieren tenerlo frente a ellos de carne y hueso (216). Al igual que las divinidades cristianas, los indígenas no comprenden a este sacerdote en su idioma extraño decretando mandatos absurdos; se le teme y se le reverencia pero no se le quiere ni se le entrega (216). Sin embargo, no todos los indios tienen las mismas creencias. El indígena Xaw Ramírez Paciencia, ayudante del sacerdote Manuel Mandujano, cree que los santos cristianos son de verdad, viven en la iglesia Chamula y tienen poder para apartar el daño de los brujos, ayudar a que haya mejor milpa y ganado. Además, Paciencia cree que el diablo, el pukuj, se ha apoderado del pueblo de Tzajal-hemel porque han resucitado los dioses indígenas (220, 221). Acusa al pueblo de un rito pagano y acude al sacerdote Mandujano. Éste se encarga de aplacar estos ritos; va en caballo, con fuste en mano para arrebatárselos a los indígenas sus dioses de piedra (226). Las mujeres, sacerdotisas encargadas de la organización de lo que para Paciencia es un rito pagano, son apresadas y condenadas en una lengua que no entienden. Son llevadas a una ciudad donde se les acusa de no escuchar los consejos del párroco, de abandonar la práctica religiosa de humildad y obediencia, de desenterrar imágenes de un pasado salvaje y sanguinario, y de desafiar la cólera de sus señores naturales y poner en peligro el orden establecido (233). Es decir, lo que para los indígenas representa enraizar un culto

de dioses propios, para las autoridades locales y de las ciudades esto representa un peligro, un acto político de desobediencia al orden establecido. A nivel histórico, este acto representa la continuación del uso de rituales semejantes al requerimiento para ordenar, en un idioma extranjero, la subyugación del indígena a la iglesia y sus gobernantes naturales.

Este asunto religioso se mezcla con cuestiones políticas y se les acusa a las mujeres, a las sacerdotisas indígenas, de sedición (241). Esta denuncia se apoya con bases históricas de rebeliones indígenas; anteriormente, se habían desatado sublevaciones en esa región. Éstas ocurrieron en 1712, 1862, y 1917; creen que a todas las descubrieron a tiempo antes que llegaran a Ciudad Real (242). En cuanto al aspecto religioso, resalta la idea de la superioridad desde lo espiritual; en Ciudad Real algunos blancos señalan que los indios se olvidan que el dios cristiano es más fuerte y poderoso que el de ellos (242). Sin embargo, dada la situación política y legal de todo el país, se fomenta la idea de libertad religiosa y se libera al grupo de sacerdotisas desde la capital chiapaneca, Tuxtla.

Los indígenas interpretan este evento ocurrido en Ciudad Real como una victoria religiosa; creen que Catalina, la sacerdotisa indígena, tiene poderes y que los blancos no pueden contra ella. Entonces, se enraíza una fe en ella y en el ambiente religioso que parece favorecerlos. Catalina vuelve al sitio donde inicia el culto a sus dioses y, donde estuvieron los dioses de piedra, arrebatados por el sacerdote Mandujano, vuelve a erigir el culto a dioses de barro; dioses que se cree han nacido de la sacerdotisa. Sin embargo, no todos están conformes con el regreso de los dioses a la cueva, el sitio sagrado de los indígenas. Winiktón se pregunta el por qué de su regreso ya que ellos no saben cómo

adorarlos ni defenderlos. El líder indígena cree que los dioses han regresado para ponerlos en pugna con el dios caxlán.

Winiktón intenta darle un sentido de justicia al regreso de los dioses; es decir, le pide a su esposa que interceda ante los dioses de barro para poder lograr poseer la tierra. Esa tierra que perteneció a la comunidad indígena en el pasado y fue arrebatada por las haciendas. El líder indígena hace un llamado a los dioses por la justicia; “La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra” (249). Entonces, el elemento religioso se funde también con el elemento político y social para demandar a las haciendas la devolución de tierras a sus legítimos dueños.

Uno de los aspectos fundamentales que influye en el levantamiento indígena es un mal entendido que propaga Winiktón a líderes indígenas en una asamblea durante los días santos. Fernando Ulloa, líder remoto que trabaja para el gobierno para que se les devuelva la tierra a los indígenas, le pide a Winiktón que reúna a los indígenas para hablar del asunto de las tierras. En la asamblea, Winiktón traduce lo dictado por Ulloa; les informa que los finqueros quieren un pretexto para que no se cumpla la ley, el repartimiento de tierras de las haciendas; les pide a los indígenas que no sean ellos el pretexto, que no se pongan la soga al cuello. Ulloa no cree en medios violentos para solucionar el problema de las tierras (307). Sin embargo, Winiktón traduce a los indígenas que es el momento de usar la fuerza contra los ladinos (304). Propaga el concepto de justicia en Chamula. Esto causa conmoción en muchos de ellos y esperanza en los jóvenes ya que por primera vez van a conocer lo que es la justicia.

La revuelta indígena florece ya que se cuajan elementos fundamentales como la presencia de un líder remoto, un hijo de un zapatista que lucha por devolverles la tierra. Además, Winiktón entiende su concepto de justicia desde estos medios violentos; es decir, cree que se necesita derramar sangre para obtener las tierras; en su imaginación la idea de la justicia y de la sangre van siempre unidas. Sin embargo, Ulloa tiene otros ideales arraigados en la no violencia; se apoya en bases históricas para reflexionar sobre los fracasos de las rebeliones indígenas. Apunta que las sublevaciones chamulas se han incubado siempre en la embriaguez, la superstición y fracasan por carecer de ideas por alcanzar, y un orden que imponer (308). Para Ulloa, ese orden se arraiga en la posesión de las tierras, igualdad social y económica para todo mexicano (182). Cree en el proyecto respaldado por Cárdenas de integrar a las comunidades indígenas a la nación mexicana; de incorporarlos a un sistema capitalista de explotación de tierras fragmentadas para que el campesino gane su propio dinero para vestirse, comprar medicina, y mandar a sus hijos a la escuela (182-183). No obstante, el elemento cultural, entendido en términos antropológicos, requiere de tierras propias, de sitios sagrados que puedan respaldar a las comunidades desde lo divino. Al existir estos sitios, se necesitan entidades propias que los puedan respaldar.

Los indígenas perciben el momento propicio para una rebelión para obtener justicia y ésta está respaldada por un líder remoto. Sin embargo, carecen de entidades religiosas propias que puedan apoyarlos en su lucha contra los santos cristianos que respaldan a los caxlanes. Buscan ese apoyo en santos cristianos de la región, pero éstos no se perciben como bélicos; San Juan Chamula pastorea rebaños, Santiago es jinete y la

Dolorosa vaga por las tinieblas de la noche, lamentándose de sus hijos muertos (309). Necesitan entidades religiosas que puedan combatir contra su enemiga inmemorial, la Virgen de la Caridad; ésta protege a los caxclanes y es temida por los indígenas porque en momentos de pugna ha respaldado a los blancos y se ha aparecido en varios lugares a la vez, ha animado a los pusilánimes, ha devuelto la vida a moribundos y ha tendido trampas mortales a los chamulas (305). Los indígenas no encuentran apoyo en sus dioses de barro ya que no dan signos de su poder y creen que no podrán contra el dios de los caxclanes (309). Saben que los caxclanes clavaron a Jesucristo en la cruz, lo mataron y bebieron su sangre y desde entonces nadie los puede vencer (309). Es decir, en términos antropológicos, estas comunidades han asimilado rasgos del cristianismo para mantener creencias y una cultura propia.

La rebelión indígena se nutre de distintos factores que anuncian un tiempo propicio para alcanzar justicia, inclusive con un respaldo divino. En la iglesia de San Juan Chamula se lleva a cabo un ritual en el que Paciencia rocía agua con pétalos de rosas a los asistentes; éstos han visitado el templo para que haya mejores temporadas, es una comunidad agraria que requiere de buenos temporales para sus cosechas. Durante la procesión, Catalina y Domingo reciben el agua, pero Paciencia derrama el cuenco en la cabeza de Domingo; Paciencia le suplica al niño que le permita seguir desempeñando su obligación. Catalina interpreta este suceso como una victoria de sus ídolos de Tzajelhemel contra los santos cristianos (312-313). Además, ve cómo líderes indígenas desnudan una cruz de sus vendas; esto lo interpreta como un reclamo de esa cruz para que haya un crucificado propio (317). Es decir, llegar a tener un Jesucristo propio como lo

tienen los no indios, tener una base religiosa en la cual apoyarse para luchar contra la injusticia. Catalina decide crucificar a su hijo adoptivo del mismo modo como lo hicieron los caxlanes con Jesucristo.

Los indígenas ejecutan la crucifixión de Domingo; beben de su sangre y creen que no morirán. Es decir, asimilan el ritual cristiano para poder alcanzar igualdad con los blancos y al no poder entender elementos abstractos, como el concepto de vida eterna cristiano, piensan que no van a morir desde lo que ven y pueden palpar. Es decir, creen que su carne no muere. Además, en su camino a Ciudad Real se dan cuenta de que no son eternos, empiezan a morir por el uso de las armas. A esto se añade la procesión de la Virgen de la Caridad para que custodie a su pueblo. Ante estos sucesos, los indígenas huyen de la Virgen hasta agotar la fuerza que le da ímpetu a la rebelión (348). Los indios no luchan contra esta entidad religiosa por no tener un ser que los respalde desde lo sagrado. Como consecuencia, se apresura a ese líder remoto, Ulloa, y lo matan cuando las autoridades intentan trasladarlo a México. Los indígenas se diseminan; su historia se convierte de nuevo en derrota y persecución por parte de los caxlanes. Siguen sin entender cómo orar a sus dioses; sus sacerdotes no aciertan a balbucir las oraciones y adivinan, inventan y recuerdan ceremonias (363).

En términos históricos y políticos, los indígenas siguen fuera del sistema que intenta integrarlos a la nación mexicana, ya que los líderes locales de Ciudad Real logran integrarse a la maquinaria política para proteger sus tierras con el apoyo de instituciones religiosas, militares y políticas. El proyecto del gobierno intenta cambiar estos sistemas, el de la hacienda y la comunidad indígena, para imponer otro, homogéneo, de igualdad

social, cultural, religiosa y humana entre ambos grupos humanos. Este proyecto propagado por Cárdenas no funciona en territorio chiapaneco ya que requiere mexicanizar al indígena y quitarles las tierras a los latifundistas; también, los hacendados se benefician de tener al indígena subyugado. Este plan no encaja en las comunidades ya que el indígena necesita del respaldo religioso y de un territorio para desarrollar su propia cultura; además, busca regresar a ese espacio temporal de libertad antes de la llegada de los españoles. Conciben el tiempo en espiral y aspiran una libertad cultural distinta al proyecto de los programas integracionistas de Cárdenas.

Las novelas de Castellanos deberían ser analizadas dentro de la modalidad neo-indigenista con contenido indigenista para evitar confusión. A pesar de la temprana observación de la escritora sobre esta cuestión, se siguen analizando sus novelas bajo la corriente indigenista sin distinguirla de la corriente indigenista tradicional de los años treinta y cuarenta. En cuanto al contenido de las novelas, resalta la problemática social del uso de la tierra de labranza por hacendados. La imposición del sistema de la hacienda en tierras indias está en la raíz como causante de conflictos de índole económico, religioso y de justicia social. La hacienda como sistema económico es improductiva para crear progreso para el trabajador de la tierra y la nación; se critica este sistema de manera similar a la que hace Mariátegui en el Perú por ser tierras de temporal, arrendadas, y que mantienen al indígena en estado de servidumbre. En el caso de la hacienda “La Constancia,” es un sistema que mantiene al indígena endeudado a pesar de ser la una de las más ejemplares y progresistas de la región. En cuanto al concepto de justicia entendido por Winiktón, la hacienda representa un impedimento para poseer tierras ya

que se protegen por cualquier medio posible, incluyendo la fuerza armada. En cuestión religiosa, los indígenas carecen de territorios e entidades propias-- no tienen suficientes elementos culturales para desarrollarse como civilización. La metáfora histórica de San Juan Chamula como ente cristiano que se establece en territorio indígena para erigir su iglesia con ovejas petrificadas funciona para señalar la problemática de las comunidades indígenas en tierras gobernadas por dirigentes que siguen proyectos occidentales. Además, apuntan al concepto de la carencia de tierras de los indígenas. Éstos son nuevamente despojados de sus tierras y siguen sin poder erigir bases culturales para entender a sus dioses; se encuentran fuera del proyecto nacional en un estado deplorable.

Notas

ⁱ Uno de los estudios más esclarecedores sobre la literatura del indigenismo es “The Literature of Indigenismo” de René Prieto. Véase, González-Echeverría, Roberto y Popu Walter, Enrique eds. The Cambridge History of Latin American Literature. New York: Cambridge University Press, 1996. 138-163.

ⁱⁱ Frances R. Dorward señala cómo ha evolucionado la literatura indigenista mexicana en el siglo XX. Dorward señala cómo el término “indigenista” ha sido utilizado por algunos críticos para designar novelas de temática indígena. Véase Dorward, Frances R. “The Evolution of Mexican indigenista Literature in the Twentieth Century,” Revista interamericana de Bibliografía, 37.2 (1987). 145-159.

ⁱⁱⁱ Véase Poniatowska, Elena. ¡Ay vida, no me mereces! México: Joaquín Mortiz, 1986. 111-112.

^{iv} Véase Cresta de Leguizamón, María. “En recuerdo de Rosario Castellanos.” La palabra y el hombre, 19 (jul.-sep., 1976): 4.

^v El estudio de Walter Rada Herrera describe la novela de Castellanos como indigenista por resaltar los valores humanos de la población indígena. Véase, Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005. 133

^{vi} Véase el estudio de René Prieto en González-Echeverría, Roberto y Popu Walter, Enrique eds. The Cambridge History of Latin American Literature. New York: Cambridge University Press, 1996. 138-163

^{vii} Véase Rodríguez Chicharro, César. La novela indigenista mexicana. México: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1988.

^{viii} Aludo al estudio de René Prieto en González-Echeverría, Roberto y Popu Walter, Enrique eds. The Cambridge History of Latin American Literature. New York: Cambridge University Press, 1996. 138-163.

^{ix} Véase Schwartz, Perla. Rosario Castellanos: Mujer que supo latín.... México: Editorial Katún, S.A., 1984. 83-102

^x Véase Escajadillo, Tomás G. “La narrativa indigenista: un planteamiento y ocho incisiones.” Diss. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971. 18

^{xi} Escajadillo propone una “cancelación” del concepto “neo-indigenismo” cuando el enfoque cambia debido a la ampliación del mundo novelado, cuando se describe e interpreta el destino de la comunidad de todo el país (43).

^{xii} Aludo a una breve serie de novelas no necesariamente indigenistas en las cuales resalta esta temática. En El resplendor (1937) de Mauricio Magdaleno resalta la continuidad de la explotación indígena por parte de los nuevos gobernantes que surgen después de la Revolución Mexicana. En El luto humano (1943) de José Revueltas los personajes son campesinos sin tierras, a quienes amenazan de muerte una inundación; una de las personajes principales representa la tierra de México y es una tierra condenada a muerte. En Al filo del agua (1947) de Agustín Yáñez resalta la vida del agricultor bajo instituciones políticas, eclesiásticas y económicas y cómo se intentan transmutar con el advenimiento de la Revolución Mexicana. Este pueblo agricultor pierde sus tierras a causa de las deudas que tienen en una hacienda. Las mujeres enlutadas aluden a la tierra mexicana bajo este sistema económico; son tierras infértiles que mantienen a la población en cierto grado de pobreza. En Tierra Grande (1949) de Mauricio Magdaleno se destaca una familia latifundista que tiene un vínculo muy fuerte con la tierra. Este vínculo o sentimiento no es del todo económico; en esas tierras están los restos de los antepasados de uno de los protagonistas, Gustavo Suárez Medrano. Este vínculo con la tierra viene a ser destruido por la Revolución Mexicana. En Pedro Páramo (1955) de Juan Rulfo se describe un pueblo de fantasmas que ha muerto porque el cacique, Pedro Páramo, lo ha querido. Se problematiza la función del poder que tiene el cacique sobre sus trabajadores que forman parte de su propiedad. En La muerte de Artemio Cruz (1962) de Carlos Fuentes se narra cómo transita el poder de los hacendados a los revolucionarios y cómo éstos siguen gobernando el país bajo influencia extranjera, principalmente de los Estados Unidos. En cuanto a la temática que concierne a este estudio, resalta cómo Artemio Cruz usurpa tierras de campesinos para agrandar su riqueza. En Las tierras flacas (1962) de Agustín Yáñez tiene como tema central la tierra y transformaciones a ésta a causa del progreso que se simboliza por una máquina de cocer. Al final de la novela queda incierto el resultado del advenimiento del progreso a una zona regida por don Epifanio, el cacique de la zona. Otra novela en la cual se refleja el problema de la tierra y del indio durante la Revolución Mexicana es Hombres de tierra (1983) de Delfino Carro Muñoz. En esta novela resalta una rebelión en Tlaxcala para restituir las tierras de la hacienda “La virgen” a los peones. Maurilio Robles representa al líder de la revuelta que sigue ideales zapatistas, de libertad, justicia, y restitución de tierras. Muere como comandante en su intento de unirse con las tropas de Emiliano Zapata. Sin embargo, el narrador señala que la gente sigue unida, no han dejado las armas porque no se hacen realidad las ilusiones de Maurilio Robles.

^{xiii} Escajadillo señala que una obra representativa del indigenismo ortodoxo es Yawar fiesta (1941) y del neo-indigenismo es Los ríos profundos (1959), ambas novelas de José María Arguedas.

^{xiv} Véase el ensayo “Jose María Arguedas y la problemática indigenista” en Castellanos, Rosario. El mar y sus pescaditos. México: Secretaría de Educación Pública, 1975. 178-183

^{xv} Véase Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México: Imprenta Arana, S.A., 1969.

^{xvi} Véase el ensayo “El problema del indio” en Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México: Imprenta Arana, S.A., 1969. 40-55.

^{xviii} Mariátegui señala estas características de César Antonio Ugarte, Bosquejo de la Historia Económica del Perú. P. 9

^{xx} Véase, Dorward, Frances R. “The Evolution of Mexican Indigenista Literature in the Twentieth Century,” Revista interamericana de Bibliografía, 37.2 (1987).

^{xxi} Véase Cometta Manzoni, Aida. El indio en la novela de América. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1960. 70

^{xxii} Aludo a Cornejo—Polar, Antonio. Sobre literatura y crítica latinoamericanas. Caracas: Ediciones de la facultad de humanidades y educación: Universidad central de Venezuela, 1982. 67

^{xxiii} Cornejo—Polar apunta que los estudios de Agustín Cueva sobre Cien años de soledad, Noé Jitrik sobre El reino de este mundo y Ángel Rama sobre José María Arguedas en la década de los setenta representan el refloramiento de la línea de reflexión de Mariátegui. Véase Cornejo—Polar, Antonio. Sobre literatura y crítica latinoamericanas. Caracas: Ediciones de la facultad de humanidades y educación: Universidad central de Venezuela, 1982. 68-69

^{xxiv} Dorward cita “The Indianist Novel since 1889,” Hispania, 33 (August, 1950). 211-220. Véase, Dorward, Frances R. “The Evolution of Mexican Indigenista Literature in the Twentieth Century,” Revista interamericana de Bibliografía, 37.2 (1987). 146.

^{xxv} Dorward cita a González Manuel, Pedro. Trayectoria de la novela en México. México: Botas, 1951.

^{xxvi} Véase, Sommers, Joseph. “Rosario Castellanos: nuevo enfoque del indio mexicano.” La palabra y el Hombre, 29 (January-March 1964). 82-88; “Changing View of the Indian in Mexican Literature,” Hispania, 47.1 (March 1964), 47-55; “El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria.” Cuadernos Americanos, 133. 2 (March-April 1964), 246-261.

^{xxvii} Véase, Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005. 133

^{xxviii} Herrera cita a Vaillant, George C. La civilización azteca. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. 224-225.

^{xxix} Citado por Herrera en Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005. 35

^{xxx} Véase, Florescano, Enrique. Haciendas, Latifundios Y Plantaciones En América Latina. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975. 15

^{xxxi} Florescano señala los estudios pioneros relacionados con los orígenes del latifundio mexicano. Alude a New Spain's Century of Depresión de Wordrow Borah y La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux xvi-xvii siècles de François Chevalier.

^{xxxii} Siguiendo con la defición de la hacienda desde el ámbito antropológico es necesario definir al indio desde una perspectiva similar. Guillermo Bonfil señala que el indio, “se define por pertenecer a una colectividad organaizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada historicamente, por generaciones sucesivas; en relacion a esa cultura porpia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.” Véase, Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización Negada. México: Secretaría de educación pública, 1987. 48

^{xxxiii} De los sistemas agrarios de origen feudal que se desarrollan regionalmente en tierras mexicanas resaltan la hacienda y la encomienda. Enrique Florescano coordina el estudio Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina (1975) donde se ofrecen definiciones de la hacienda, similitudes y diferencias entre encomiendas y haciendas, y se indaga la evolución de la tenencia de la tierra. Véase también The Encomienda in New Spain (1950) de Lesley Byrd Simpson, Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda (1963) de François Chevalier, Medieval Iberian Tradition and the Development of the Mexican Hacienda (1986) de Villiam Schell y La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua en México (1983) de Gisela von Wobeser.

^{xxxiv} Véase Semo, Enrique. Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763. México: Ediciones Era, 1973, 225.

^{xxxv} Esta temática de endeudamiento del peón está muy bien elaborada en lo que algunos críticos consideran el antecedente más importante de la novela indigenista. Véase, Matto de Turner, Clorinda. Aves sin nido. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince. 1889.

^{xxxvi} En Balún Canán, la Nana indígena se considera propiedad de los Argüello. En la tercera parte de la novela, Zoraida intenta atacar a la Nana después de escuchar que su hijo Mario va a morir. La Nana se defiende y dice, “No me toques, señora. No tienes derecho sobre mí. Tú no me trajiste con tu dote. Yo pertenezco a los Argüello” (233).

^{xxxvii} Herrera cita a Brading, David. “Hacienda profits and tenant farming in Mexican Bajío, 1700-1860.” Land and Labour in Latin America. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. 32-33.

^{xxxix} Una novela representativa de esta temática, la usurpación ilícita de tierras de comunidades campesinas, es Palou, Pedro Ángel. Zapata. México: Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V., 2006.

^{xl} Citado por Herrera en Howard F. Cline. “The Mexican Revolution, 1910-1940.” Mexico. Revolution Evolution, London: Oxford University Press, 1962. 27.

^{xlii} Este líder remoto parece aludir a Emiliano Zapata, un hombre que luchó durante la Revolución Mexicana por vindicar los derechos a las tierras usurpadas del campesino e indígena mexicano por hacendados.

Conclusión

Esta breve introducción a elementos histórico-sociales, espaciales, biográficos, y de la trayectoria de la novela mexicana a finales de los cuarenta y principios de los sesenta se efectúa para enfatizar, entre otras cosas, el interés artístico que surge por el indio después de la Revolución Mexicana de 1910. Históricamente, la inclinación a lo indio, su cultura, su pasado, su exclusión de proyectos nacionales, florece a través de la reorganización de la sociedad mexicana después de la Revolución. Desde mediados de la década de 1910, el gobierno revolucionario crea una política favorable para solucionar problemas sociales que afectan a la nación. Las cuestiones que damnifican al indígena se relacionan con la falta de educación, carencia de desarrollo económico, salubridad, falta de tierras e igualdad social, el estar fuera del proyecto de modernización de la nación mexicana, entre otras cosas. Se intentan solucionar estos problemas con políticas orientadas a una educación laica, el repartimiento de tierras por medio de una reforma agraria, y el llevar la civilización del mexicano por medio de programas gubernamentales a las comunidades indígenas para incluirlas a una nación mestiza, no plural o india. Balún Canán (1957) y Oficio de tinieblas (1962) responden a este clima histórico, social e intelectual de manera crítica. En estas novelas se profundiza en las raíces que provocan conflictos sociales, culturales, e históricos entre indígenas y no indios a causa del aislamiento de las ciudades chiapanecas, la imposición y mecanismos de sistemas e

ideologías de índole occidental y el domino y el respaldo regional de dirigentes no indios a estos sistemas.

Tomás G. Escajadillo asevera que la novela neo-indigenista peruana tiene proyección hacia el futuro (273). Este criterio puede asociarse a la novela neo-indigenista de Castellanos ya que el entendimiento profundo, desde la raíz, de los problemas sociales y culturales que han afectado al indio y a su cultura continúan vigentes en pleno siglo XXI. Stephen Lynn asegura que una de las causas principales del conflicto armado del EZLN en 1994 fue la lentitud con que se llevaba a cabo el proceso para crear ejidos. Muchos de los indígenas en espera se rebelaron contra el gobierno mexicano por no haber obtenido tierras y por el cambio al artículo veintisiete de la Constitución Mexicana.ⁱ Este artículo se crea para solucionar el problema de la falta tierras de la mayoría de los indígenas y campesinos después de la Revolución de 1910. El historiador canadiense James D. Cockcroft asevera que es la cuestión de la tierra porque se rebelaron los neozapatistas en 1994, como indican sus proclamaciones y su lema agonista: “Tierra y Libertad”.ⁱⁱ Incluso, asegura que la reforma agraria era la única protección que los campesinos habían tenido históricamente frente al asalto de empresas agroindustriales que siguen, hasta el presente, usurpando las mejores tierras de los campesinos para beneficio de los intereses privados (Cockcroft 90). El historiador canadiense señala casos conocidos de represión que ocurrieron en Aguas Blancas, Guerrero en 1995 y en Acteal, Chiapas en 1997. Desde el cambio al artículo veintisiete de la Constitución en 1992, los pueblos originarios se empeñan en luchar contra el interés capitalista y preservar su cultura de una sociedad racista; para estos pueblos las tierras no es un bien que pueda

comprarse y venderse (100). Estas cuestiones irresueltas de la tierra, de los programas gubernamentales orientados a la explotación capitalista y al genocidio, de la imposición de sistemas occidentales en tierras indias y el empeño gubernamental de seguir modelos occidentales como única vía de progreso y desarrollo son captados con profundidad en las novelas de Castellanos.

En Balún Canán y Oficio de tinieblas, los orígenes históricos de conflictos sociales, políticos y culturales surgen desde la superposición de sistemas occidentales que asignan a los conquistadores con su cultura, religión y sociedad como superiores y poseedores naturales de territorios indígenas y de los mismos pueblos originarios. La adquisición ilícita de tierras indígenas por los no indios conlleva al problema social del indígena como siervo por falta de tierras propias. En las novelas, la hacienda representa esa continuidad de sistemas que mantienen al indígena en un estado de servidumbre y que crea conflictos estructurales, ideológicos, culturales, y económicos entre el gobierno, las comunidades indígenas y los hacendados. El gobierno considera que la hacienda es improductiva y representa una traba para hacer justicia social; las comunidades indígenas intentan recuperar y resistir la usurpación de sus tierras y los hacendados se aferran a mantener este sistema.

En Oficio de tinieblas, las tierras y la reforma agraria significan y representan elementos distintos para los caxlanes y los indígenas. Para el indígena significa la recuperación de un territorio para la supervivencia; es un espacio social de significados simbólicos y emotivos. Para el gobierno que surge de la Revolución de 1910, la devolución de la tierra es un medio de hacer justicia social, pero la finalidad es explotar

la tierra para que la agricultura se modernice y se subyugue a proyectos económicos de desarrollo nacional.

En estas novelas de Castellanos, la hacienda es un sistema de grandes extensiones de tierra y requiere de la mano de obra barata. Es un sistema que explota la tierra y al indio. Este sistema es incapaz de mejorar la situación económica y social del indígena y de los hacendados mismos. En Balún Canán se depende de la producción del cañaveral y el trapiche para seguir subsistiendo como sistema; los indígenas, la mano de obra que la mantienen funcionando, viven en estado deplorable y de servidumbre. En Oficio de tinieblas, la hacienda se representa como un sistema que mantiene en deuda y hambre al peón; su productividad no es suficiente para abastecer a la población local. Incluso, parte de las tierras son arrendadas para el beneficio de los latifundistas. En términos políticos, este sistema obstruye los ideales de progreso propagados por el presidente Lázaro Cárdenas. Es decir, este sistema no encaja con los proyectos gubernamentales de incorporación, asimilación y reforma agraria ya que los hacendados se aferran a mantener sus grandes extensiones territoriales.

Históricamente, la idea de fragmentar la tierra de la hacienda no proviene a causa de la Revolución de Zapata y campesinos que piden autonomía y la devolución de las tierras usurpadas por hacendados. Para Bonfil, la revolución de Zapata representa una decisión de preservar la cultura, ejercer control sobre ella, desarrollarla y enriquecerla al recuperar el control cultural arrebatado por cuatro siglos de dominio. Por otro lado, la reforma agraria proviene de ideas anteriores de un proyecto forjado por liberales, comenzando con los borbones, en el cual se considera ciudadano al propietario de la

tierra. Piensan que la nación prospera a causa del trabajo, interés y tierras individuales. Entienden que la riqueza es el resultado natural del trabajo individual expresado en la propiedad privada. Se espera que las tierras se aprovechen en libre competencia, sin privilegios para nadie. Las comunidades indias representan un obstáculo para este proyecto (152, 156, 166). Posteriormente, La Revolución Mexicana mantiene esta ideología de las comunidades indígenas como obstáculo para el desarrollo de la nación mexicana y no incluye la permanencia de la cultura de la población indígena como distinta al resto de la sociedad mexicana (169).

El espacio temporal en ambas novelas se remonta a los años treinta, época de la implementación más intensa de la reforma agraria durante la presidencia de Cárdenas (1934-1940). El presidente apoya una legislación para la integración del indígena a la nación mexicana por medio de programas sociales y la implementación de la reforma agraria. Históricamente, Cárdenas crea el Departamento de Asuntos Indígenas que después se convierte en el Instituto Nacional Indigenista para el cual trabaja Castellanos en Chiapas. Con estos programas gubernamentales de integración y asimilación se intenta mexicanizar al indígena para solucionar el problema de servidumbre o de clase oprimida (González 130-131). Este proyecto integracionista proviene de la teoría del indigenismo propuesta por Manuel Gamio poco después de la Revolución Mexicana de 1910; esta teoría se mantiene vigente incluso en el momento en que Castellanos escribe sus primeras dos novelas.

En Oficio de tinieblas, el tipo de vivienda de los dirigentes de las comunidades indígenas no es propiedad privada. Se asignan parcelas particulares a cada líder indígena

para desempeñar sus cargos públicos para el gobierno comunal. A Winiktón se le asigna su parcela por un año por ser juez. Estas tierras representan una base indispensable para la supervivencia personal y para saldar los gastos que requieren como mayordomos; éstos están encargados de impartir la justicia, de organizar fiestas religiosas, entre otras cosas. En el templo de San Juan Chamula se organizan fiestas religiosas para que haya una buena temporada (Oficio de tinieblas 311). Estas descripciones de la tierra asemejan a las observaciones antropológicas de Bonfil. En ambos casos, el territorio indígena forma parte de la herencia cultural; es la tierra de los mayores y la tierra donde están los difuntos. En ese espacio se manifiestan las fuerzas superiores; ahí están las entidades benévolas y maléficas y los sitios sagrados. Además, la tierra está viva y reacciona ante las acciones de los hombres; la relación con ella se establece simbólicamente por medio de ritos y se expresa en mitos y leyendas. En Oficio de tinieblas, Winiktón, de niño, es desplazado de su territorio varias veces y queda en su memoria el recuerdo de esos territorios y por eso su concepto de justicia, de recuperar las tierras que pertenecieron a sus ancestros. Esta civilización entiende la naturaleza como parte integral de un orden cósmico de interdependencia. Esta concepción del medio que los rodea es distinta a la ideología de la civilización occidental, representada por los Argüello y los Homel, donde la naturaleza se explota y se domina.

Como novela archivo, Balún Canán, indaga los orígenes de conflictos sociales, culturales, políticos y literarios desde una perspectiva indígena que incluye un linaje literario distinto al de los Argüello, al occidental. En el archivo de Cesar Argüello se encuentran libros, retratos, cartas, papeles numéricos y otros cuadernos pertenecientes a

los hacendados; este conjunto de información no es entendido por la narradora. No obstante, lee un manuscrito, escrito por un indígena, que narra la historia de los indígenas y cómo llegaron los Argüello a esas tierras. En este documento se señalan las mediaciones literarias anteriores con las cuales se narró América Latina. Una de estas se remonta a la descripción de las tierras indígenas como paraíso, de manera similar a como lo hace Colón en sus crónicas. Esta concepción histórica del mundo como paraíso se moldea con la historia como árbol y con los mitos indígenas en los cuales se enfatiza una interdependencia entre elementos terrenales y divinos. Es decir, se erige el mito indígena y su concepción de la historia como alternativa para entender la historia cronológica de los Argüello, el concepto histórico de la historia occidental en la escritura. Otra de las mediaciones de las cuales se apartan las novelas de Castellanos es la antropológica. Se aparta de esta corriente al ubicar una historiadora interna, una niña, que hace conciente la presencia indígena y su cosmovisión en la historia de los Argüello desde una búsqueda personal de lectura y escritura. En la novela se recolectan elementos de ambas civilizaciones, la indígena y la blanca, para transmitir una visión distinta de la historia lineal, del Archivo de los Argüello. Es decir, se recupera la memoria del indígena en la escritura y su concepción de la historia como árbol. Además, se remonta a los orígenes de la injusticia social en los escritos de Bartolomé de las Casas para enfatizar el esfuerzo de dirigentes, como Las Casas y Cárdenas, para restituir a los miembros de los pueblos originarios lo que les pertenece.

Este entendimiento profundo del mundo indígena responde a la teoría de la heterogeneidad propuesta por Cornejo Polar. El crítico peruano propone que en la

literatura heterogénea, de textura occidental, subyacen voces y formas de conciencia nativas. Este concepto se asocia al funcionamiento de los mecanismos de producción de literaturas en las que se cruzan dos o más universos socio-culturales (Escribir en el aire 10). Balún Canán es de textura occidental porque privilegia la creación literaria sobre mediaciones previas. Es decir, privilegia la escritura como disposición y orden para preservar la memoria de ambas civilizaciones. En esta novela se recupera la memoria, la voz y formas de conciencia indígenas como la percepción del tiempo, la historia, las tierras, elementos abstractos, entes cristianos, entre otras cosas. Balún Canán y Oficio de tinieblas son novelas heterogéneas porque se producen ante mecanismos en un cruce conflictivo principalmente entre el universo socio-cultural de las comunidades indígenas y de los caxlanes, los no indios.

El concepto de búsqueda y de preservar la memoria por medio de la escritura es parte integral de la novela Archivo propuesta por González Echevarría. En Balún Canán, el manuscrito que encuentra la niña en el archivo de su padre simboliza la ficción en la que se encuentra. Es decir, este manuscrito representa la novela misma, novela que remite a la historia como árbol, entendida desde una cosmovisión indígena, de un tiempo en espiral y esto se preserva o subyace en la escritura. En Balún Canán, el tiempo indígena se presenta de manera no rectilínea. René Prieto señala que el tiempo transcurre en ciclos míticos no idénticos que pasan por etapas similares como en espiral y se celebran (Prieto 160). Es decir, cuando un ciclo termina, otro similar comienza y esto garantiza una continuidad. Bonfil propone que en la concepción del tiempo indígena el hombre también termina su ciclo, que está en armonía con los demás ciclos del universo. El pasado de la

libertad, la edad de oro previa al dominio colonial, no es un pasado muerto, sino el fundamento de esperanza porque esa edad previa al dominio colonial va a volver (Bonfil 71). En Oficio de tinieblas esta concepción de volver a la libertad es un catalizador de la sublevación indígena contra los hacendados, dirigentes políticos y religiosos de Ciudad Real.

Al igual que Balún Canán, Oficio de tinieblas es una novela que indaga orígenes de problemas culturales y sociales desde la imposición de sistemas occidentales en tierras indias. Las circunstancias que motivan la rebelión indígena son principalmente contra la injusticia social. Estas comunidades buscan preservar su cultura y sociedad desde la posesión de tierras y el respaldo de entidades religiosas propias. Sin embargo, no logran estos objetivos ya que la hacienda se mantiene por medio de la fuerza, la violencia y del apoyo de instituciones militares, religiosas y políticas. Además, se crean conflictos entre trabajadores del gobierno y hacendados; los trabajadores del gobierno buscan fragmentar las tierras de la hacienda para repartirla a los peones y los hacendados intentan preservarlas al no seguir la legislación agraria del Estado. En Oficio de tinieblas se critica esta continuidad del poder regional a manos de descendientes de extranjeros y el uso de las armas para respaldar ese control. Por otro lado, el ente indígena se describe como humano dentro de su comunidad con necesidades propias de tierras para mantener viva su cultura y el culto a sus dioses; es una comunidad humana con conocimientos particulares de entender su organización social desde un vínculo íntimo con la naturaleza. Este tipo de vida dentro de la comunidad es distinto al de subyugación en el espacio urbano o de la

hacienda. Es desde estos ámbitos, la ciudad y la hacienda, donde se implanta la raíz de un régimen de desigualdad social, cultural, religiosa y humana entre indígenas y blancos.

Bonfil asevera que la orden colonial se basa ideológicamente en la afirmación de la superioridad de la sociedad dominante ante los colonizados. Señala que esta separación de la sociedad colonial continúa siendo un problema desde su imposición hasta el presente (Bonfil 16). Además, asevera que el rechazo a lo indio cierra esa posibilidad de entender su forma de vida y alternativas para la nación mexicana (45). Este dominio colonial sigue teniendo efectos en distintos ámbitos de la vida indígena; constriñe su cultura, impone rasgos ajenos, despoja a los pueblos de recursos y elementos culturales que forman parte de su historia, provoca formas variadas de resistencia y asegura la sujeción del colonizado para reafirmar su inferioridad frente al colonizador (49). Los sistemas de organización propios, del indígena, incluyen territorios y recursos naturales, habitaciones, espacios y edificios públicos, instalaciones productivas y ceremoniales, sitios sagrados, lugares donde están los muertos, instrumentos de trabajo y objetos que hacen posible la vida cotidiana; todo material considerado propio, de los mayas, de los tarahumaras, los mixes (47). Es una cultura que se mantiene viva y en combate persistente contra los dirigentes regionales de estas zonas aisladas.

En ambas novelas, la preservación de sistemas de índole occidental se propaga y mantiene desde la ciudad. En Ciudad Real radica el poder, desde ahí se controla la maquinaria económica, política, social y religiosa de los territorios que abarca. Es una ciudad que está afiliada a proyectos occidentales; los líderes son de descendencia española o extranjera y no permiten el desarrollo o el resalto de rasgos de la civilización

indígena. Se mantiene este sistema al margen de acciones del gobierno al imponer y mantener su propia ley por distintos medios posibles, de esta manera se preserva la hacienda en Oficio de tinieblas. Este sistema entra en pugna con las comunidades indígenas porque ambos tienen distintos valores, concepciones del mundo y de su territorio.

Bonfil señala que la génesis de la problemática actual de la cultura en México se encuentra, en la instauración de un orden colonial en el siglo XVI. La raíz de esta problemática reside en la separación de culturas y la subordinación de la civilización mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor cuya cultura es de matriz occidental. Se instaura una sociedad colonizadora que afirma ideológicamente una superioridad frente a los pueblos colonizados. Esta ideología de superioridad y sometimiento de pueblos distintos, con culturas ajenas a la europea, se concibe como un derecho derivado de la obligación de expandir la fe cristiana. En ese ambiente, se concibe al “otro” como un ser naturalmente inferior; en algunos casos de no ser humano por no tener una alma trascendente (119-120). El antropólogo mexicano propone que en esta sujeción se niega al “otro,” su cultura (121). Incluso, Patricia Seed asevera que parte de esta subordinación se logra por medio de rituales, ceremonias y actos simbólicos de posesión.

Históricamente, el proyecto del gobierno de Cárdenas intenta cambiar el sistema de la hacienda y la comunidad indígena para imponer otro, homogéneo, de igualdad social, cultural, religiosa y humana entre ambos grupos humanos. Este proyecto del Estado se encamina a la unificación de un pueblo con la misma cultura, la misma lengua, y una historia similar (Bonfil 102-103). Este plan no funciona en territorio chiapaneco

porque los hacendados representan una traba al mantener sistemas que los benefician y subyugan al indígena. Cockcroft asevera que la mayoría de los indígenas rechazan la política del “indigenismo,” de integración y asimilación ya que ésta perpetúa etnocidio y la negación a derechos de los ciudadanos y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas (102). Es un proyecto que no ha cesado en México desde su creación. Algo similar ocurrió en el Perú a nivel social, cultural y literario. Mariátegui asevera que este proyecto, a nivel literario, propaga la idea de una literatura nacional apoyada por una pequeña minoría que sigue modelos occidentales y no considera otros tipos de literaturas, la indígena y de clases bajas.

El proyecto del Instituto Nacional Indigenista (INI) crea ideologías de superioridad cultural y social del propio mexicano frente la comunidad indígena. Caso, el líder ideológico del INI, concibe la cultura indígena como causa de retraso para la nación mexicana y para los propios pueblos originarios. Busca aniquilar su cultura desde la raíz para integrarlos al proyecto de homogeneidad nacional. Las novelas y las acciones de Castellanos enfatizan la necesidad de preservar elementos de ambas culturas, no el etnocidio. Castellanos devuelve las tierras de sus padres hacendados a los indígenas por ser ellos los legítimos dueños. Este acto de devolver tierras es simbólico ya que la tierra representa para las comunidades indígenas la base cultural para preservar viva su cultura agraria; además, este hecho va en contra de los ideales integracionistas del INI que ignoran la reforma agraria. Los indígenas buscan preservar patrimonios culturales propios para preservar elementos culturales de los cuales pueden tomar decisiones. El proyecto indigenista pretende socavar las bases de esta exclusividad al imponer un control desde

afuera para anular esa capacidad de decisión de los pueblos indígenas e implementar un control cultural en el cual las decisiones se toman fuera de las propias comunidades (Bonfil 175). Es decir, prescindir el control propio de las comunidades para que sean controladas por dirigentes del gobierno mexicano.

En cuanto a problemas sociales en las novelas, la legislación agraria permite que el indígena sea dueño de tierras propias; estas leyes respaldan un proyecto liberal de explotación de la tierra. Éstas van en contra de los valores y concepciones de los grupos originarios ya que éstos conciben la tierra como madre, viva, en la cual dependen para su supervivencia. En las novelas de Castellanos se critica este proyecto que busca la eliminación cultural de la civilización indígena como única vía para solucionar este problema nacional. En estas novelas se asevera la importancia de preservar la civilización indígena y entenderla para que haya algún tipo de síntesis, en el proyecto nacional, entre ambas culturas y se propague un proyecto distinto que incluya rasgos de la civilización indígena. El archivo en Balún Canán sintetiza esta crítica al incluir elementos de ambas civilizaciones humanas en una novela de técnica literaria moderna de modelo occidental.

Otro elemento importante que resalta en las novelas de Castellanos es la violencia. En Oficio de tinieblas se señalan varias revueltas indígenas a través de la historia que son aplacadas por medio de la fuerza. Históricamente, la violencia física, sangrienta y brutal ha sido un signo permanente de la relación con los pueblos indios desde le siglo XVI hasta el presente. Se somete Anáhuac por medio de sangre y fuego; se impone una superioridad mortífera de las armas y tácticas guerreras de los españoles. La fuerza militar es el pilar que sostiene el orden colonial (Bonfil 126). El empleo de la violencia se

legitimizan por los invasores por la ideología de la Conquista y el dominio colonial. Es una lucha contra idolatras en nombre del rey y del Papa que confiere el patronato de las Indias. Para los españoles, es una guerra justa ya que la finalidad es salvar a los vencidos (127). En Oficio de tinieblas se destaca el uso de la violencia para mantener a Ciudad Real operante; se utilizan las Ordenanzas militares para legitimar el uso de la violencia militar para aplacar la rebelión indígena. El uso de las Ordenanzas militares es simbólico del poder que se ha mantenido en esas tierras por medio del respaldo de la violencia. Además, representan la raíz del dominio de lo indígena por medio de la escritura.

En México, las capas dirigentes mexicanas siguen comprometidas en alcanzar metas que corresponden a modelos de la civilización occidental. Bonfil señala que el único plan que tuvo posibilidad de convertirse en proyecto alternativo es el postulado liderado por Emiliano Zapata (105). Este proyecto se representa como defensa de un pueblo agrario, de la tierra y no renuncia a las formas reales de vida forjada a través de los siglos (105). En las novelas de Castellanos se enfatiza la necesidad de regresar a ese estado de autonomía y de preservar territorios propios para que se siga desarrollando esta cultura agraria. Es decir, concuerda la ideología indígena en las novelas con el proyecto zapatista. Cockcroft asevera que la exigencia de “autonomía” significa autogobierno local, de acuerdo con sus tradiciones, control de las tierras, ríos y elementos de la naturaleza que respetan y comprenden en formas que van contra de la explotación capitalista de estos recursos (100). En Oficio de tinieblas, la lucha zapatista resalta sin ver el rostro de la victoria, pero sigue en constante resistencia en una lucha que no cesa. La experiencia de los indígenas es similar; es una civilización que sigue luchando por conservar espacios

de patrimonio cultural propios y sigue resistiéndose ante la vía de desarrollo capitalista de la nación. Dentro del ámbito literario, las novelas de Castellanos representan esta lucha por incluir elementos indígenas dentro de una corriente de índole occidental. Esta inclusión enriquece la literatura nacional ya que se expande el entendimiento profundo del ente indígena, problemas a resolver y su entorno.

Notas

ⁱ Véase, Lynn, Stephen. ¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico. Berkley: U of California P, 2002.

ⁱⁱ Véase Cockcroft, James D. Precursores intelectuales en el México del siglo XXI. México: Jorale Editores, 2010. 101.

Bibliografía

- Asturias, Miguel Ángel. Hombres de maíz. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957.
- . El Señor Presidente. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.
- Bellini, Guiseppe. Historia de la literatura hispanoamericana. Madrid: Editorial Castalia, 1985.
- Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo: una civilización negada. México, D.F.: Secretaría de educación pública, 1987.
- Brushwood, John S. México en su novela: una nación en busca de su identidad. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Brushwood, John S. y Rojas Garcidueñas, José. Breve historia de la novela mexicana. México, D.F.: Ediciones de Andrea, 1959.
- Carballo, Emmanuel. Protagonistas de la literatura mexicana. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1994.
- Cárdenas, Lázaro. Obras I Apuntes, 1913-1940. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- . Obras I Apuntes, 1941-1956. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- Carro Muñoz, Delfino. Hombres de tierra. México, D.F.: Costa-Amic Editores, S.A., 1983.
- Castellanos, Rosario. Balún Canán. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- . Ciudad Real. México, D.F.: Organización Editorial Novaro, 1974.
- . El mar y sus pescaditos. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1975.
- . Juicios sumarios. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966.
- . Oficio de tinieblas. México, D.F.: Mortiz, 1972.
- Castro, Carlo Antonio. Los hombres verdaderos. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959.
- Cockcroft, James D. Precursores intelectuales en el México del siglo XXI. México, D.F.: Jorale editores, 2010.

- Cometta Manzoni, Aida. El indio en la novela de América. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1960.
- Cornejo—Polar, Antonio. Escribir en el aire. Lima: CELAP—Latinoamericana Editores, 2003.
- . Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Lima: Editoria Lasontay, 1984.
- . "Para una interpretación de la novela indigenista." Revista de Crítica literaria hispanoamericana. La Habana: Casa de las Américas, 1978.
- Cresta de Leguizamón, María. "En recuerdo de Rosario Castellanos." La palabra y el hombre. Julio-eptiembre, 1976. Xalapa, Veracruz, no. 19, pp. 4.
- Daiches, David. "What Was the Modern Novel?" Critical Inquiry I, no. 4 (June 1975): 813-820.
- De Beer, Gabriella. Luis Cabrera, un intelectual de la Revolución Mexicana. Trans. Ismael Pizarro and Mercedes Pizarro. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Dorward, Frances R. "The Evolution of Mexican indigenista Literature in the Twentieth Century," Revista interamericana de Bibliografía, 37.2 (1987). 145-159.
- Duby, Gertrude. Chiapas indígena. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
- Dybvig, Rhoda. Rosario Castellanos, biografía y novelística. México, D.F.: ediciones de Andrea, 1965.
- Escajadillo, Tomás G. "La narrativa indigenista: un planteamiento y ocho incisiones." Diss. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1971.
- Finnegan, Nuala. "Reproducing the Monstrous Nation: A Note on Pregnancy and Motherhood in the Fiction of Rosario Castellanos, Brianda Domecq, and Ángeles Mastretta." The Modern Language Review 96.4 (2001): 1006-1015.
- Florescano, Enrique. Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- Foster, David William, ed. Handbook of Latin American Literature. New York: Garland Publishing, 1987.
- Franco, Jean. An Introduction to Spanish-American Literature. Cambridge: Cambridge U P, 1969.

- . Spanish American Literature since Independence. Great Britain: Ernest Benn Limited, 1973. 166.
- Freixas, Erik Camayd. "Miguel Ángel Asturias, Hombres de maíz: como lectura surrealista de la escritura mayense." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 24.47 (1998): 207-225.
- Fuentes, Carlos. La muerte de Artemio Cruz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . Cuentos sobrenaturales. México, D.F.: Alfaguara, 2007.
- Gallegos, Rómulo. Doña Bárbara. México, D.F.: Editorial Orión, 1971.
- Gamboa, Federico. Santa. México, D.F.: Ediciones Botas, 1960.
- Gamio, Manuel. Forjando patria. México, D.F.: Editorial Porrúa, S.A., 2006.
- García Márquez, Gabriel. Cien años de soledad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.
- González Aralia López. La espiral parece un círculo. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- . "Oficio de tinieblas: novela de la nación mexicana." La palabra y el hombre. Enero-marzo, 2000. Xalapa, Veracruz, no. 113, pp.119-126.
- González Echevarría, Roberto. Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- González-Echeverría, Roberto y Popu Walter, Enrique eds. The Cambridge History of Latin American Literature. New York: Cambridge U P, 1996.
- González, Manuel Pedro. Trayectoria de la novela en México. México, D.F.: Botas, 1951.
- Greenblatt, Stephen. Marvelous Possessions: The Wonder of the New World. University of Chicago Press, 1991.
- Helferich, Gerard. Humboldt's Cosmos: Alexander Von Humboldt and the Latin American Journey That Changed the Way We See the World. New York: Gotham Books, 2004.
- Herrera, Walter Rada. Balún Canán: documento histórico y novela testimonial. Cali: Sin Frontera Editores, 2005.
- Icaza, Jorge. Huasipungo. La Plata: Editorial Calomino, 1943.

- López y Fuentes, Gregorio. El indio. México D.F.: Editorial Novaro México, 1935.
- López y Rivas, Gilberto. “México en la encrucijada: reformas constitucionales y autonomía indígena.” La palabra y el hombre. Julio-septiembre, 1997. Xalapa, Veracruz, tomo 103, pp. 79-88.
- Lynn, Stephen. ¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico. Berkley: U of California P, 2002.
- Magdaleno, Mauricio. El resplandor. México, D.F.: Editorial Lectorum, S.A. de C.V., 2001.
- . La Tierra Grande. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1948.
- Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México, D.F.: Imprenta Arana, S.A., 1969.
- Matto de Turner, Clorinda. Aves sin nido. La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- Matute, Álvaro et al., Historia de México Tomo II. 11 vols. Edo. de México: Salvat Mexicana de Ediciones, S.A. de C.V., 1978.
- Mejía, Eduardo, comp. Rosario Castellanos, Obras I Narrativa. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- . Rosario Castellanos, Obras II, Poesía, teatro y ensayo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Mercado, Rosario. La heterogeneidad en las obras de Rosario Castellanos. Diss. University of California Riverside, 1996.
- Miller, Beth Kurti. Rosario Castellanos, una conciencia feminista en México. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1983.
- . “Historia y ficción en Oficio de tinieblas.” Texto Crítico. 10.2 (1984): 131-142.
- Ong, Walter G. Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Palou, Pedro Ángel. Zapata. México, D.F.: Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V., 2006.
- Poniatowska, Elena. ¡Ay vida, no me mereces! México, D.F.: Joaquín Mortiz, 1986.
- Rama, Ángel. La novela en América Latina. México, D.F.: Universidad Veracruzana, 1982, 242-243.

- Revueltas, José. El luto humano. México, D.F.: Ediciones Era, 2003.
- Reyes, Andrea, comp. Mujer de palabras: artículos rescatados de Rosario Castellanos. 3 vols. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- Rodríguez Chicharro, César. La novela indigenista mexicana. México, D.F.: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1988.
- . Estudios de literatura mexicana. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Rulfo, Juan. Pedro Páramo. México, D.F.: Editorial RM & Fundación Juan Rulfo, 2005.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. La edad media española y la empresa de América. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1983.
- Schwartz, Perla. Rosario Castellanos: Mujer que supo latín... México, D.F.: Editorial Katún, S.A., 1984.
- Seed, Patricia. Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640. New York: Cambridge U P, 1995.
- Sommers, Joseph. "Forma e ideología en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 4.7 (Agosto 1978); 73-91.
- Ward, Ruth. "The Communicative Functions of Language in Balún Canán." Hispania, 93.2 (June 2010): 198-207.
- Weckmann Luis. La Herencia Medieval de México. 3 vols. México, D.F.: El Colegio de México, 1983.
- Williams, Raymond Leslie. The Twentieth Century Spanish American Novel. Austin: University of Texas Press, 2003.
- Wong, Oscar, comp. Chiapas: dimensión de la narrativa. México, D.F.: EDAMEX, S.A. de C.V., 1999.
- Yáñez, Agustín. Al filo del agua. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1947.