1994

Rosario Castellanos: Vaticinio de insurreccion en Balun-canan y Oficio de tinieblas

María Nélica Mendoza
San Jose State University

Follow this and additional works at: https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses

Recommended Citation

Mendoza, María Nélica, "Rosario Castellanos: Vaticinio de insurreccion en Balun-canan y Oficio de tinieblas" (1994). *Master's Theses*. 933.
DOI: <https://doi.org/10.31979/etd.mj9j-h5cr>
https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/933

This Thesis is brought to you for free and open access by the Master's Theses and Graduate Research at SJSU ScholarWorks. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of SJSU ScholarWorks. For more information, please contact scholarworks@sjsu.edu.

INFORMATION TO USERS

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

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

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

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

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

UMI

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

**ROSARIO CASTELLANOS: VATICINIO DE INSURRECCION EN
BALUN-CANAN Y OFICIO DE TINIEBLAS**

A Thesis

Presented to

**The Faculty of the Department of Foreign Languages
San Jose State University**

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Master of Arts in Spanish

by

María Nélida Mendoza

December 1994

UMI Number: 1361191

**Copyright 1994 by
Mendoza, María Nélide
All rights reserved.**

**UMI Microform Edition 1361191
Copyright 1995, by UMI Company. All rights reserved.**

**This microform edition is protected against unauthorized
copying under Title 17, United States Code.**

UMI

**300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48103**

© 1994

María Nélida Mendoza
ALL RIGHTS RESERVED

APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF FOREIGN LANGUAGES

Dr. José Cerrudo

Dr. Juan Matallana

Dr. Carmen Sigler

APPROVED FOR THE UNIVERSITY

ABSTRACT

ROSARIO CASTELLANOS: VATICINIO DE INSURRECCION EN BALUN-CANAN Y OFICIO DE TINIEBLAS

by

María Nélica Mendoza

This thesis examines the recurring insurrections of the Tzotzil-Tzeltal Indians of Chiapas, from the time of the conquest to the present.

This work suggests that Rosario Castellanos prophesied the 1994 insurrection, through the tragic events described in Balún-Canán and Oficio de tinieblas. In both of her novels, Castellanos denounces the inefficacy of the Government in making the Agrarian Reform work for the benefit of the Indians and portrays the consequences of its failure.

The insurrection of the Indians, described in both novels and enacted in the tragic uprising of 1994 in Chiapas, was promoted and spearheaded by people outside the Indian community, "Ladinos," committed to the Indian cause. However well intentioned, the insurrections ended in failure.

To elucidate the conflict between the Indians and their oppressors it was necessary to examine some of the injustices committed by the "hacendados," the government, and the church, all of whom sought to control and exploit them. These injustices were reflected in the loss by the Indians of their land, their religion and their language.

Rosario Castellanos suggests that as long as the injustices remain, the threat of armed insurrection will persist.

RECONOCIMIENTOS

Esta tesis está dedicada a los indios de Chiapas y de toda América que luchan por obtener justicia social.

Mis agradecimientos especiales para Paul y Marcela Simões de Carvalho por su invaluable colaboración para conseguir los materiales de investigación y para Zenaida Sánchez por sus sugerencias y ayuda leyendo esta tesis.

También quiero agradecer a mis padres Rafael Antonio Gómez y Rosa Nélida Chavarriaga de Gómez por su amor y dedicación; a Leopoldo, Carmen y Luz Nelly Vásquez por su cariño y protección en su hogar; al Dr. Miller Vaca por su empuje alentador; y a mi esposo Fausto Rafael por su constante apoyo moral, amor y comprensión.

INDICE

Página

Abstract.....	iv
Reconocimientos.....	v
I. Introducción	
Marco histórico de la injusticia hacia el indio chamula.....	1
II. La obra indigenista de Rosario Castellanos	14
III. Protesta social en las obras de Rosario Castellanos	23
IV. En busca de la justicia	51
V. Conclusión.....	64
Obras citadas.....	69

Introducción

La oración del indio¹

El indio sube al templo tambaleándose,
ebrio de sus sollozos como de un alcohol fuerte.
Se para frente a Dios a exprimir su miseria
y grita con un grito de animal acosado
y golpea entre sus puños su cabeza.

El borbotón de sangre que sale por su boca
deja su cuerpo quieto.
Se tiende, se abandona, duerme en el mismo suelo
con la juncia y respira
el aire de la cera y del incienso.

Repose largamente
tu inocencia de manos que no crucificaron.
Repose tu confianza
reclinada en el brazo del Amor
como un pequeño pueblo en una cordillera.

¹ Rosario Castellanos, Poesía no eres tú. Obra poética: 1948-1971 (México: Fondo de Cultura Económica, 1972) 67.

Marco histórico de la injusticia social hacia el indio chamula

Para hallar el origen de la injusticia que aqueja a la condición del indio de hoy hay que remontarse al primer contacto entre europeos y amerindios en 1492 y a los años subsiguientes. En el caso específico del indio mexicano, la conquista de los aztecas en 1521 por Hernán Cortés dio inicio a una era de abusos e injusticias en contra de los indígenas que los redujo al silencio y a la esclavitud. Los españoles encontraron en Anáhuac un ambiente propicio y una disposición servil por parte del indio que les permitió despojarle de su honor y de su tierra e imponerle su dominio. Sin embargo, en las tierras del sur, en Chiapas, los indios tzotziles-tzeltales y otras tribus se resistieron a ser dominados y siguieron enfrentándose a los conquistadores y sus descendientes durante los tres siglos de la colonia. El antropólogo Ricardo Pozas constata la valentía del indígena de esta región al afirmar que: "Muchos pueblos de Chiapas se negaron a pagar el tributo a los encomenderos, provocando con ello expediciones bélicas de los conquistadores y sublevaciones de los indios" (Chamula 31). A pesar de ello, los pueblos indígenas, incluyendo el pueblo chamula, en el año de 1524, tuvieron que someterse a la voluntad del capitán Marín, quien contaba con la ayuda y respaldo de Cortés. Pero el descontento por los abusos continuó, y los chamulas se rebelaron de nuevo en el año 1526. Al ser derrotados, muchos de ellos decidieron suicidarse antes que entregarse al yugo de los españoles.

La historia cuenta que tanto los indios mayas como los aztecas y los incas quedaron petrificados ante la presencia del español montado a caballo. Todos los indígenas creyeron que el español era una figura mítica, un dios que

venía a castigarlos. El anonadamiento de todos los indios, incluyendo a los tzotziles, no les permitió ver la realidad que los amenazaba y sus graves consecuencias. Ante el acontecimiento inesperado de la invasión española, el pueblo chamula tampoco pudo sobreponerse al poderoso efecto psicológico de la llegada del hombre blanco a sus tierras. Rosario Castellanos relata en Oficio de tinieblas este evento tan desconcertante para el indio:

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. Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. (9)

Para muchos indios, el día más triste y espantoso fue el día en que llegó el español. Castellanos narra en Balún Canán este trágico día. A pesar de los signos y presagios, el indio no se había preparado para defender su tierra del invasor porque creía que el que llegaba era uno de sus propios dioses dispuesto a castigarlo:

Hubo presagios. Sequía y mortandad y otros infortunios, pero nuestros augures no alcanzaban a decir la cifra de presentimiento tan funesto. Y sólo nos instaban a que de noche, y en secreto, cada uno se inclinara a examinar su corazón. Y torciera la garra de la codicia; y cerrara la puerta al pensamiento de adulterio; y atara el pie rápido de la venganza. Pero ¿quién conjura a la nube en cuyo vientre se retuerce el relámpago? Los que tenían que venir, vinieron.

Altaneros, duros de ademán, fuertes de voz. Así eran los instrumentos de nuestro castigo. (57)

El castigo de los hombres blancos se sobrellevó por años, décadas, siglos, pero de tiempo en tiempo el abuso y la opresión se hicieron tan intolerables que

produjeron la insurrección. De acuerdo con los datos recopilados por varios científicos, la Guerra de Castas en 1712 constituyó una rebelión armada contra la opresión de las autoridades gubernamentales y religiosas españolas. En este caso, lo que hizo que se sublevaran fueron los continuos abusos de la iglesia que les exigía a los indios sumas de dinero que no podían pagar. La antropóloga Calixta Guiteras-Holmes explica en su obra Perils of the soul las razones de esta sangrienta sublevación, la cual por cierto no tuvo mucho éxito, ya que no todos los indígenas del territorio tzotzil-tzeltal participaron:

The Indian Alcaldes were forced to sell their lands, home, and livestock in order to meet the required sums and the people were going hungry. This form of punishment seems to have originated as a reprisal after some act of 'insubordination' perpetrated in Chamula in protest against the tribute exacted by the Church. The bloody though unsuccessful 'caste war' against oppression waged in Tzeltal territory in 1712, with slight participation of Tzotzil groups had, nevertheless started a period of unrest and finally of rebellion among the latter. (13)

En ese mismo año de 1712, María de la Candelaria, una joven india, reveló la aparición de la Virgen quien pedía se le edificase allí mismo una capilla.² El párroco Simón García Lara denunció el suceso como cosa del demonio y destruyó la cruz que los indios habían levantado. Más adelante, aprovechándose de una larga ausencia del párroco, los indios construyeron allí una capilla. Los indígenas pidieron aprobación de la Iglesia Católica para rendir culto, pero el Obispo de Chiapas ordenó que fuesen arrestados y muchos tuvieron que escapar. Debido a todos estos conflictos entre las autoridades religiosas y los indios, se ordenó que la capilla fuese demolida, lo cual causó que los indios se sublevaran.

² Enrique Florescano, "Sublevación en Chiapas," La Jornada 9 enero 1994: 13.

A pesar de que México se independizó de España en 1821, no se mejoró la miseria del indio, ni se abolió su esclavitud, ni se le devolvieron las tierras usurpadas. La mayoría de los historiadores ha determinado que el nuevo levantamiento armado de los indios en 1869 fue por causas religiosas. Ricardo Pozas discrepa con la opinión general y refiere los argumentos que plantearon los indios para justificar esta sublevación después de que el cura de Chamula les confiscase dos veces una figura de barro a la cual se le atribuían poderes divinos, y de arrestar al fiscal del pueblo Pedro Díaz Cuscat como culpable de la desobediencia del pueblo:

El cura del pueblo de Chamula se presentó a Tzajal-hemel para persuadir a los indios de la falsedad del santo que hablaba; logró despojar al santo de sus ropas y llevárselo a su parroquia. ... De una gran reunión salieron chamulas comisionados para invitar a los otros pueblos a que se unieran al movimiento de liberación.

Pero el movimiento necesitaba una víctima propiciatoria; la adoración de sus propios dioses llevó a Pedro Cuscat a proponer que se eligiera un hombre entre ellos para crucificarlo, así como los ladinos³ habían elegido el suyo y lo habían crucificado, teniendo ellos su propio Señor a quien adorar. Se eligió al joven Domingo Gómez Checheb de 18 años, que fue crucificado el viernes santo de 1868. ... Las causas del estado de ansiedad e inquietud en que se encontraban los indios estaban muy lejos de ser las razones religiosas que esgrimían como bandera; las causas reales estaban en la miseria económica en que vivían y en el peligro en que la Reforma habría puesto a la propiedad agraria de los pueblos indios. (Chamula 38-40)

Después de la liberación de Pedro Díaz Cuscat, los indígenas se vieron presionados no sólo por las condiciones míseras en que los tenían los poderosos

³ Entre los mayas de la región México-centroamericana, el término "Ladino" se utiliza actualmente para referirse a personas de cualquier extracción racial que no participan en la vida cultural de la comunidad indígena. Así, pues, bajo tal designación cabría tanto el blanco de descendencia europea como el indio puro que ha adoptado la forma de vida del europeo.

del pueblo, sino también por la continua e injusta persecución por parte de la iglesia y se sublevaron de nuevo. Pero esta vez, el pueblo Chamula se levantó en armas en contra de las autoridades del pueblo, logrando vencer al ejército del comandante Rosas y del gobernador José Pantaleón Domínguez. Más tarde, el Gobierno recobró de nuevo la autoridad en territorio indígena y sofocó a los vencidos chamulas poniéndolos a combatir contra aquéllos que seguían resistiéndose:

... nuevas incursiones fueron organizadas, en las que los indios no presentaban resistencia ni daban señal de someterse aceptando las garantías que les ofrecían.

La persecución siguió, estableciéndose un cuartel de operaciones en San Andrés, desde donde se sofocaron los últimos reductos de indios sublevados usando en ocasiones a los indios ya sometidos para pelear contra los grupos más rebeldes. ... (Chamula 45)

A principios del siglo XX la miseria del indio continuó siendo el blanco de sus quejas, pues la reforma agraria no le había proporcionado ningún alivio. Debido a esto, en 1910, Emiliano Zapata con su ejército campesino comenzó una revolución en el estado de Morelos para reclamar la tierra de los campesinos desposeídos y poner fin a las injusticias. En el año de 1914, apoyado por los campesinos indígenas, Zapata, con su lema "pan, tierra y libertad," entró triunfante en la ciudad de México. Zapata desafió a varios gobiernos y estableció un decreto para la aplicación del Plan de Ayala en el que las propiedades campesinas nacionalizadas debían devolverse a los campesinos menos favorecidos. Este caudillo, defensor de la reforma agraria y poseedor de dichos documentos, comenzó a repartir las tierras entre los indígenas. Pero la reforma agraria perdió su ímpetu debido a la corrupción y a la mala administración de los gobiernos sucesivos. Y es que el mismo Zapata se dejó convencer por las tácticas gubernamentales para ganar el voto popular y

abandonó la razón principal de su causa revolucionaria aliándose con el Gobierno para luchar contra los Maderistas, como explica John Womack en su obra Zapata and the Mexican Revolution:

With reports circulating everywhere about revolts and insurrection, the new jefe finally felt he had to take stock of his district's trouble. He went out with an escort and located Zapata seeing to the distribution of some hacienda-claimed land. What mattered was what always matters in such confrontations--firepower. Zapata had over a hundred armed men with him; Flores's escort numbered ten. Put on the defensive, Flores had to explain his interference. He told Zapata the word was out that he and his men were revolting as Maderistas. Zapata denied the report and said they were only dividing up fields that belonged to them. ... he asked only if he could count on Zapata and his people if Maderistas did turn up in the area. Zapata assured him he could. ... (65)

Debido a esta corrupción del Gobierno y a la colaboración de Zapata, los campesinos indígenas se vieron de nuevo desamparados. Pero no fue sólo la corrupción del Gobierno, sino también la corrupción de la Iglesia lo que perjudicó a los indios e impidió que se beneficiasen con el Plan de Ayala. Según Ricardo Pozas, "los indios fueron incitados a la lucha por los habitantes de la ciudad de San Cristóbal con el señuelo de repartirles tierras y eximirlos del pago de contribuciones; pero en el fondo había intereses clericales encubiertos" (Chamula 46). Esta táctica de las autoridades dejó a los indios bajo la misma injusticia.

En 1934 apareció Lázaro Cárdenas (1934-1940) y fue durante su presidencia cuando la reforma agraria tomó vida como nueva ley para abrigar las esperanzas de los oprimidos indígenas. De acuerdo con las estadísticas, el programa agrario les otorgó tierra a los ejidos⁴ comunales, que en aquella

⁴ El ejido es un sistema comunal de trabajo de tierras en que el Estado es el terrateniente y domina a los campesinos por medio de bancos, control de

época comprendían aproximadamente a una tercera parte de la población indígena mexicana. La falta de medicinas, ropa y alimentos y el estado mísero en que se encontraba el indio de Chiapas hizo que el Gobierno Federal tomase cartas en el asunto, mandando inspectores del trabajo e investigadores especiales. Es así que:

A principios de junio de 1936, llegó a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas una comisión intersectorial, nombrada por el señor Presidente de la República, y el 19 de julio del mismo año se inició la asamblea de esta comisión, en la que tenía parte un representante del Gobierno del Estado de Chiapas, para tomar medidas que evitasen la explotación excesiva de los indios. Entre los temas más importantes a discusión se hallaban las deudas de los indios, respecto de las cuales se acordó fuesen abolidas las antiguas que los encadenaban a las fincas. Se discutieron, también, el sistema de enganche, la dimensión de las tareas, la formación de un sindicato de trabajadores indígenas, los salarios, la abolición de las tiendas de raya y otros puntos más. (Pozas, Chamula 392)

En pleno 1994, el gobierno mexicano continúa haciendo cambios a la reforma agraria sin contar con el voto de los campesinos indígenas. Lo que realmente se presenta es una reforma agraria que no ampara los derechos de los indios, ni les brinda protección. La comunidad campesina indígena ha crecido desde la reforma agraria de 1934 pero el gobierno no le ha proporcionado los recursos laborales indispensables para que tanto el campesino asalariado, como aquél que posee una pequeña parcela de tierra puedan sustentar a sus familias. Según las quejas del indio de Chiapas, las condiciones infrahumanas en las que vive son un insulto a su raza. El estado miserable de su vida lo atribuye a la falta de tierra fértil que produzca cosechas adecuadas para poder subsistir. Pero, sólo se escucha el eco de sus quejas que

semillas y fertilizantes, y los caciques políticos. Según la ley, esta parcela de tierra no puede ser menos de diez hectáreas.

se pierde en el espacio.

La insurrección del EZLN⁵ el 1 de enero del año 1994 hizo que todo México se despertara en un estado de pánico. El EZLN, a cargo del subcomandante Marcos, tomó a la nación por sorpresa al poner en primer plano a los indígenas. En una entrevista de Roger Gutiérrez Díaz, el subcomandante Marcos declaró que el arma de ellos es el pueblo y que la razón de su rebelión en pro de los derechos de los indígenas fue porque se venían cometiendo muchos abusos en contra de ellos y porque además el hambre y la miseria ya eran insoportables. Los deseos del subcomandante Marcos son los mismos deseos que tenía Emiliano Zapata: devolverles las tierras robadas a los indígenas. Además, declaró que los indígenas siguen siendo el blanco de la injusticia y la opresión por sólo ser indios:

Pero quiero aclarar que los coletos⁶ y ladinos (aquellos que no son indígenas) son gente sumamente racista. Si uno de ellos sube al camión y un *chamula* está sentado, lo levantan para ocupar su lugar. Si un indígena viene por la calle, o a pie, o en bicicleta, le echan el auto encima con toda alevosía, y si la gente que actúa así va a condenar al EZLN te podrás imaginar que no me preocupa lo más mínimo. ("Hambre" 3)

Todos los ámbitos sociales del pueblo mexicano se mantuvieron al margen de la miseria indígena, hasta que sus conciencias fueron despertadas con la violencia del día primero de enero de 1994. La prensa internacional comunicó los mensajes de renombrados intelectuales porque el conflicto entre

⁵ EZLN son las siglas para designar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En nombre de Emiliano Zapata, este ejército ha retomado en el estado de Chiapas las proclamas de los derechos de los campesinos indígenas para reclamar justicia al Gobierno de México.

⁶ Los coletos son gente de raza blanca que habitan la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas.

el Gobierno y los rebeldes se solucionase para evitar más masacres indígenas.

Uno de los escritores mexicanos de mayor influencia nacional e internacional, Carlos Fuentes, ha dicho que México reformó las estructuras económicas y sociales olvidándose de Chiapas y ha abogado porque el Gobierno integre la causa de los indios al sistema de leyes democrático:

Sólo un Gobierno local renovado, de conciliación y diálogo, pero también de voluntad justiciera y democrática, puede convertir la tragedia de Chiapas en la épica de Chiapas: el primer paso de una transformación económica, política y cultural paralelas que sitúe a México, no en el ilusorio primer mundo al que, instantáneo como el nescafé, nos iba a introducir el Tratado de Libre Comercio, vigente desde el 10 de enero, por nuestra frontera septentrional, ni a la Centroamérica rezagada y tumultuosa a la cual, con peso de piedras mudas, nos arrastra nuestra frontera sur. Chiapas debe ser parte, y desde ahora parte representativa, termómetro indispensable del desarrollo nacional.

Que se vea Chiapas en México, pero también que México se vea en Chiapas y, gracias a Chiapas, no separe ya economía de política ni desarrollo de democracia. ("Piedras" 10)

Elena Poniatowska, renombrada escritora mexicana, dice haber despertado, como muchos otros, de un sueño de cinco siglos para reclamar al Gobierno Mexicano que no se siga derramando inútil e injustamente la sangre de los indígenas de Chiapas:

¡Qué lejos está Chiapas! Qué apartada, qué sola. Una de las matanzas más brutales de nuestra historia se está cometiendo ahora allá, se comete desde hace siglos y es hasta hoy que nos damos cuenta: Chiapas, Chiapas, Chiapas, no hablamos sino de Chiapas, súbitamente el estado más pobre de nuestra geografía se vuelve el estado más importante, Ocosingo el municipio más grande del país, y descubrimos que el chamula es el indígena más necesitado y que el lacandón está a punto de desaparecer como los árboles talados por ganaderos y madereros. ("Desesperación" 1, 12)

Es importante señalar que a pesar de que Poniatowska y Fuentes salen

a defender al indio en contra de los abusos, ninguno respalda el levantamiento armado dirigido por el subcomandante Marcos. Este líder guerrillero extiende una invitación a Carlos Fuentes para participar en la Convención Nacional Democrática entre el Gobierno y las fuerzas rebeldes:

... debo hacer todo lo posible para convencerlo a usted de que, para que las armas callen, deben hablar las ideas, y deben hablar fuerte, más fuerte que las balas. Debo convencerlo a usted no sólo de que no podemos, solos, sostener esta bandera que, con sangre indígena, volvió a ondear sobre nuestro suelo. ...

En fin, yo lo que quería era invitarlo a usted a la Convención Nacional Democrática. Sí, una Convención de civiles convocada por militares (revolucionarios, pero militares al fin). Sí, una Convención pacífica, convocada por violentos. Sí, una Convención que insista en la legalidad, convocada por ilegales. Sí, una Convención de hombres y mujeres con nombre y rostro, convocada por seres de rostro negado e innombrables. Sí, una Convención paradójica, coherente con nuestra historia pasada y futura. Sí, una Convención que levante las banderas que ya ondean en tierras extranjeras y se niegan a nuestro suelo, las banderas de la democracia, la libertad y la justicia. ("Convención" 13)

En la respuesta de Carlos Fuentes a esta invitación del subcomandante Marcos, el escritor opina que ellos pudieron haber hallado otra alternativa antes que la violencia:

¿Tenían ustedes que tomar las armas para lograr todo esto? Yo insistiré en que no. Yo insistiré en que sigan hasta agotarse las vías del derecho y cuando se agoten, buscar nuevas vías políticas. La política y el derecho si se ejercen con imaginación, son inagotables. ... Pero yo no soy un campesino indígena chiapaneco. Quizás no tengo la claridad mental o la experiencia necesarias para meterme en la piel de ustedes y sentir lo que ustedes sienten. ("Lucha" 20)

No cabe duda de que los que no son indígenas, ni sufren tanta miseria pueden comprender el porqué de la insurrección. Pero las vivencias de Rosario Castellanos con los indios le dieron ese conocimiento y ese sentir del que carece

Fuentes para poder exponer la realidad. En su entrevista con Günter W.

Lorenz en 1969, Castellanos reflexionaba acerca de su contacto con el indio:

Lo indígena ha estado, desde mi nacimiento, tan unido a mis experiencias que me sería difícil discernir ese elemento de los otros. Primero fue como una parte del paisaje, como una costumbre de mis ojos. Después me di cuenta de que era la base de nuestra importancia como clase social, la fuente de nuestro bienestar económico. ... (Diálogo 208)

Los indios se han levantado en armas en varios períodos de la historia y siguen en pie de guerra en la actualidad debido a los problemas socioeconómicos que han afectado a esta región de Chiapas.

En un comunicado al Presidente Zedillo, el 19 de diciembre de 1994, el subcomandante Marcos insiste que los indígenas no están dispuestos a aceptar la última comisión de paz impuesta por su Gobierno como mediadora en el conflicto. Además, que ellos están dispuestos a la salida militar sino se puede por los medios políticos:

Señor Ernesto Zedillo, es mi deber comunicarle que tiene usted una rebelión indígena en el sureste de la nación. No desperdicie usted su inteligencia en la creación de comisiones plurales de paz, cuyos miembros terminan siendo impuestos como gobierno y provocando lo que se suponía que debían evitar: la guerra. Tampoco gaste usted su dinero inútilmente en los medios de comunicación para dividir o desanimar. Esta gente es analfabeta y no tiene televisión. Tampoco se desgaste en la campaña de desprestigio contra Marcos. Marcos no existe; nació muerto el 10. de enero.

Creo que ya es inútil advertirle que no se crea eso del conflicto limitado a cuatro municipios, y lo de que los acuerdos de paz se cumplieron en todo el estado de Chiapas menos en la zona en conflicto. Lo engañan, señor Ernesto Zedillo. ("Subcomandante," Telenoticias)

Este conflicto ha sido evadido por el Gobierno y sólo, como dicen Fuentes, Poniatowska, Castellanos y el subcomandante Marcos es hora de que la

justicia y la paz sean restituidas y de que los reclamos de los indígenas sean escuchados. El hecho de que muchos campesinos indígenas hayan optado por la violencia para reivindicar los derechos perdidos sólo muestra el grado de desesperación al que han llegado una vez más en su trágica historia.

La obra indigenista de Rosario Castellanos

La reciente sublevación de los zapatistas en el estado de Chiapas ha puesto de manifiesto para el mundo entero la miseria en que vive y ha vivido el pueblo indígena. Las injusticias que produjeron tal miseria para el indio chamula fueron delatadas hace más de treinta años en la obra indigenista de Rosario Castellanos (1925-1974). Por haber pasado gran parte de su vida en Comitán, Chiapas, esta escritora ha conocido íntimamente esa miseria. Consciente del sufrimiento de los indios, Rosario Castellanos se ha encargado de señalar el gran problema social, económico y cultural que aún afecta, no sólo al indio de Chiapas, sino también al resto de los indios de México y, por extensión, a todos los indios de Latinoamérica.

Su trabajo con los indios se manifiesta en diferentes facetas de su labor profesional: como trabajadora del Instituto Nacional Indigenista⁷ educando a los indios a través del Teatro Guignol; como abogada de los derechos del indio traduciéndoles la Constitución Mexicana; y como cuentista y novelista exponente de la realidad indígena en Ciudad Real, Balún-Canán y Oficio de tinieblas.⁸

⁷ El Instituto Nacional Indigenista, según Agustín Romano Delgado, es un organismo que depende directamente de la Presidencia de la República. El trabajo en las zonas y grupos indígenas depende de los Centros Coordinadores bajo la dirección de antropólogos sociales. La aplicación de los programas ha sido confiada a personas indígenas capacitadas para lograr la integración de los grupos étnicos a la vida nacional evitando tensiones y conflictos (43).

⁸ Rosario Castellanos obtuvo el premio "Chiapas" en 1958 por su novela autobiográfica, Balún-Canán; en 1961 recibió el premio "Xavier Villaurrutia" por los cuentos de Ciudad Real (1960) donde la autora narra diez historias de los conflictos entre ladinos e indios, y en 1962 se le otorgó el premio "Sor Juana Inés de la Cruz" por la novela Oficio de tinieblas.

Rosario Castellanos trabajó arduamente para promover los derechos de los indígenas de Chiapas. Su función en el Instituto Nacional Indigenista en San Cristóbal de Las Casas, fundado el 12 de septiembre de 1950, consistía no sólo en concienciar al blanco de las injusticias cometidas contra el indio, sino también en exhortar al indio chamula a reivindicar los derechos que le habían sido usurpados.

Una manera de llevar a cabo la concienciación fue a través de su campaña educativa. La función de títeres del Teatro Guignol llevó a Rosario Castellanos a los Altos de Chiapas acompañada de seis indios que la ayudaron a diseminar un mensaje de solidaridad para con los oprimidos y la posible solución a muchos de sus problemas. Según Fidencio Montes S., el Teatro Guignol

ha sido un recurso de extraordinaria trascendencia. Puede asegurarse que como recurso de propaganda no se ha encontrado nada mejor. Los dos personajes centrales de su elenco han sido *Petul* y *Xun* que corresponden a los nombres de Pedro y Juan en las lenguas de la región. *Petul* representa la expresión del progreso y tiene por función persuadir al auditorio sobre la bondad de las nuevas ideas y prácticas que se le ofrecen; es decir, representa la voz del progreso. Por el contrario, *Xun* encarna el obstáculo, la resistencia, la tradición, el que siempre duda y encuentra pretextos para evitar ser convencido. ("Apertura" 88)

Castellanos fue la encargada de redactar las ingeniosas historias de los títeres del Teatro Guignol con las que habían de educar al indio y despertar su conciencia. Estas historias de las actividades del Teatro Guignol aparecen en tres volúmenes del Teatro Petul,⁹ el propósito principal era enseñarle al indio a usar métodos higiénicos, a buscar un médico en caso de emergencia, y a

⁹ Castellanos, El Teatro Petul, 3 Vols. (México: Instituto Nacional Indigenista, 1961, 1962, 1965).

preparar alimentos nutritivos. Pero, además de impartir estos mensajes, las representaciones le inculcaban también la creencia de que él era un ciudadano igual que el blanco y que México era su patria. Además le hicieron ver que indios como Benito Juárez habían contribuido a la grandeza del país desempeñando importantes cargos en el Gobierno. Así, por ejemplo, en una de las funciones teatrales el personaje que representaba a Benito Juárez declaró todo lo que había conseguido para los indios por medio de sus esfuerzos: "Como Presidente de la República logré que se hicieran las leyes para proteger a los pobres; las leyes que les quitan lo que les sobra de tierras a la iglesia y a los ricos" (Castellanos, Teatro 21).

La autora declaró que la tarea del Teatro Guignol había resultado difícil al principio, pero que pronto los indios respondieron favorablemente a estos títeres ya que se identificaban con las situaciones representadas por ellos. Castellanos dice que tanto su personaje principal, Petul, como los demás actores vestían a la usanza india y hablaban la lengua materna de los indios, el tzotzil:

Petul . . . les aconsejaba para su bien, conocía a muchos por su nombre, estaba siempre de buen humor y salía airoso de todos los apuros. Por lo demás, Petul era un indio como ellos. Ni en el habla ni en la ropa se le notaba diferente. . . . No, no era fácil establecer amistad con nosotros. En cambio con Petul era posible el diálogo, la cordialidad, la simpatía. (Uso 182)

La labor de la autora, como la de muchos otros en el Instituto Nacional Indigenista, ha servido de brecha para traspasar las barreras culturales y para tratar de erradicar la injusticia que vienen sufriendo los grupos indígenas. Además, con esta labor se le ha hecho consciente al indio de que hay muchos blancos que quieren ayudarlo a salir del mundo miserable en que vive:

Quienes hemos visto de cerca la labor del Instituto Nacional Indigenista podemos atestiguar que el mero establecimiento de un Centro Coordinador cambia la fisonomía regional. No sólo porque abre caminos, construye clínicas y escuelas, mejora los cultivos, redistribuye la tierra y asegura su posesión pacífica. Sino, ante todo, porque modifica la conciencia que el indígena y el blanco tienen de sí mismos y de su relación. (Castellanos, Uso 134)

Según Oscar Bonifaz, la labor de Rosario Castellanos con los indígenas va más allá de ser una simple ocupación. Es una tarea muy humana, en la que trata de habilitar al indio para ayudarlo a enfrentarse no sólo con su pasado, sino también con el presente que lo aflige y es por eso que Castellanos regresa al mundo indígena: ". . . vuelve a la convivencia con los indígenas, pero ahora trae una mirada distinta, ha vuelto para defenderlos de quienes los explotan y envilecen ahogándolos en el alcohol. Rosario ha encontrado -otra vez-, la huella del regreso" (Rosario 36). Para Castellanos es importante que el indio conozca sus derechos como ciudadano mexicano; es así que "se encarga de traducir nuestra Constitución al lenguaje tzotzil con comentarios propios, sencillos, adecuados a la mentalidad de los indígenas y para que sepan sus derechos y puedan defenderse del ladino que los explota y los oprime" (38).

Durante los años de servicio para el Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas, Castellanos se vio afectada por el sufrimiento del indio. Debido a esto y a sus recuerdos del mundo indígena de su niñez, Castellanos comenzó a escribir deliberadamente, describiendo con gran realismo el mundo indígena en sus dos novelas más conocidas: Balún-Canán (1957) y Oficio de tinieblas (1962). Aurora M. Ocampo destaca las razones principales que llevaron a Rosario Castellanos a exponer las injusticias que sufre el indígena:

. . . y ver a éstos, en lo esencial, como seres humanos, aunque inmersos en una miseria atroz--, sino porque al expresar el dolor del pueblo chamula, expresan el dolor de su autora. Rosario

Castellanos supo escuchar las voces de los desposeídos porque ella fue una desposeída, las voces de los oprimidos porque ella también fue una oprimida y las de los verdugos porque también tuvo ocasión de serlo. ("Humano" 201)

Estas dos obras son un espejo de la injusticia que viene afligiendo al indio chamula desde los tiempos de la conquista española. Tanto Balún-Canán como Oficio de tinieblas están impregnadas de color folclórico y poesía; silencio, soledad y sufrimiento; lucha, violencia y esperanza. En ambas novelas Rosario Castellanos revela un deseo insaciable de liberar al indio de la opresión del blanco. La autora revela angustia e ira al no poder brindarle toda la justicia reclamada por tantos siglos. Respecto a esta realidad que Castellanos proyecta en Balún-Canán y Oficio de tinieblas, Almuñeda Mejías Alonso dice que:

En ellas la defensa justa del indio y el realismo con que están reflejadas las situaciones ponen de manifiesto el compromiso adquirido por Rosario Castellanos hacia el pueblo indígena, su denuncia y la enérgica protesta contra una situación inhumana que debe acabar. ("Narrativa" 206, 207)

En ambas obras la acción ocurre durante el término presidencial de Lázaro Cárdenas, cuyo Gobierno establece el programa de la reforma agraria en la que se hace la división de grandes latifundios en pequeñas parcelas para redistribuirlas entre los campesinos indígenas.

En Balún-Canán, novela autobiográfica, la autora expone el conflicto de rivalidad de los indios chamulas con la familia Argüello en los pueblos de Chactajal y Comitán. La realidad miserable del mundo de los indígenas tzeltales se hace visible a través de los ojos inocentes de una niña. Esta niña, cuidada por una nana india, atraviesa las paredes prohibidas del mundo indígena para relatar la crueldad con que son tratados sus moradores. Al

mismo tiempo, la niña da a conocer que, debido a los relatos de mitos indígenas que le ha oído contar a su nana, y por el cariño que le tiene, ella prefiere ese mundo misterioso al suyo propio.

La trama conflictiva de Balún-Canán alcanza el momento más dramático en Chactajal, donde los indios trabajan en el cañaveral del hacendado César Argüello. Estos son atropellados constantemente por su patrón, creando así una serie de enfrentamientos y reclamos. Debido a los abusos y maltratos de César, y otros patrones como él, el indio Felipe Carranza Pech se da cuenta de que las leyes de la reforma agraria del Presidente no funcionan en manos de los terratenientes y decide soliviantar a los indios de su comunidad para que se rebelen en contra de César. Según Laura Lee Crumley de Pérez, esta novela a pesar de la sencillez de su forma narrativa, ". . . alberga una concepción del mundo profunda y compleja. Entreteje universos antagónicos, aunque interdependientes: el del indígena y el del blanco; el mundo mítico y el histórico" ("Construcción" 501).

En Oficio de tinieblas se encuentra, no sólo el mismo mundo mítico e histórico de Balún-Canán, sino que también se discierne el mismo nivel de antagonismo. Los prejuicios de superioridad del blanco hacia el indio son claramente manifiestos. Aquí también el indio intenta vengarse de quien lo ha oprimido por tanto tiempo.

La trama de Oficio de tinieblas se desarrolla en Ciudad Real y Tzajalhemel. Fernando Ulloa, enviado especial del Gobierno, llega a Ciudad Real con el propósito de devolverles la tierra a los indios. Pero, la desconfianza de los indios y la avaricia de caxlanes¹⁰ como Leonardo Cifuentes, impide que Fernando

¹⁰ Caxlán es un hombre blanco. También es la forma en que el indio ve al blanco porque tiene poder político y social.

cumpla con su trabajo. Antes de que Fernando logre cumplir con su cometido como agrimensor al servicio del Gobierno se desata la violencia. Los indios, obsesionados por la justicia y acaudillados por el juez Pedro González Winiktón y su mujer Catalina, no sólo crucifican al hijo bastardo de la india Marcela Gómez Oso, fruto de la violación por Cifuentes, sino que también llegan hasta Ciudad Real matando y destruyendo todo cuanto pertenezca al blanco que se atraviese en su camino. Esta sangrienta insurrección no les devuelve la justicia, y las autoridades blancas restablecen el orden por medio de la fuerza.

El tema de la opresión del indio está latente en esta obra donde se ve como repercuten los eventos históricos de insurrección de los indios tzotziles. En cuanto a los datos históricos de la novela, Joseph Sommers señala que Castellanos reinventa la historia transformando al indio en el mundo ficticio de Cárdenas:

. . . la escritora complica igualmente su mundo al asumir la prerrogativa, propia del novelista, de reinventar la historia. En efecto, situada en los años treinta, cuando se produce la muy decisiva visita que Cárdenas realizara a Chiapas para catalizar fuerzas impulsoras de reforma agraria y de cambio social, la novela se apropia audazmente de los acontecimientos históricos de la rebelión de 1869-1870 de los indios tzotzil de San Juan Chamula, transformándolos e incorporándolos dentro de su mundo cardenista ficticio. ("Ciclo" 80)

El indígena se rebela ante su explotación manifestando el deseo de recobrar sus derechos perdidos. Pero su rebelión no deja de resultar en un fracaso: "La desolación, como resultado de la explotación permanente que, generación tras generación, padecen los indígenas, parece arrastrarlos inexorablemente a la destrucción" (Villarreal, "Red" 79).

En estas dos obras, Rosario Castellanos presenta al indio con todos sus defectos y virtudes, y expone las razones de su sumisión ante el hombre blanco.

Las condiciones miserables de su vida, debido a las diferentes circunstancias históricas, han causado su gran desventaja socioeconómica y su impotencia política.

A pesar de que su obra definitivamente ha ayudado a levantar la conciencia respecto a la deplorable situación del indio, Castellanos ha sido blanco de la crítica por haber exhibido cierta conducta que ella misma condena. Después de publicadas sus dos novelas indigenistas, en una entrevista con Emmanuel Carballo, Rosario Castellanos manifiesta ciertos juicios que podrían interpretarse como una deprecación del indio:

Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable. Como son más débiles, pueden ser más malos --violentos, traidores e hipócritas-- que los blancos. Los indios no me parecen ni misteriosos ni poéticos. Lo que ocurre es que viven en una miseria atroz. Es necesario describir cómo esa miseria ha atrofiado sus mejores cualidades. (Diecinueve 422)

Sus afirmaciones de que los indios "pueden ser más violentos, traidores e hipócritas que los blancos" debido a su debilidad y marginación, parece ser una acusación al carácter de éstos. Pero si se mira la historia, como dice Castellanos, y se analiza la corrupción del hombre blanco, se verá que hay más violencia, traición e hipocresía en el blanco que en el indígena. A pesar de sus rebeliones, con causa más que justificada según Castellanos, el indio no ha dejado de ser humilde y trabajador, ajustándose a su situación y aceptando, en cierta forma, su propia explotación. Por otra parte, es importante constatar que Castellanos es ladina e hija de hacendados, lo cual comporta cierta ambivalencia en su relación con el indio y en su visión de la realidad de éste.

En su ensayo, "La novela mexicana y su valor testimonial," publicado en Juicios sumarios, Castellanos señala que, en realidad, ella ha estado siempre

consciente de que los seres humanos son complejos y que las relaciones humanas no son esquemáticas:

A primera vista se tiene la impresión de que el papel de víctima corresponde al indio y el de verdugo al otro. Pero las relaciones humanas nunca son tan esquemáticas y las sociales lo son aún menos. Las máscaras se cambian a veces, los papeles se truecan. La espada de la injusticia, dice Simone Weil, es una espada de dos puntas y hiere tanto al que la empuña como al que se encuentra en el extremo contrario. (126)

Elena Poniatowska parece criticar a Rosario Castellanos por no haberse ocupado de su nana indígena, Rufina, ni de la pequeña india, María Escandón, compañera de juegos: ". . . si Rosario tuvo siempre un sentimiento de culpabilidad, obviamente se debe al hecho de saberse una hacendada, una blanca en medio de indígenas, una patrona que dispone de siervos" ("Vida" 122).

No obstante esta aparente ambivalencia, la aportación de Rosario Castellanos a la causa y reivindicación del indio ha sido ejemplar. Su labor como trabajadora social y novelista ha sido admirable no sólo porque le ha abierto los ojos al Gobierno ante las injusticias, sino también porque ha contribuido a integrar al indio a la sociedad mexicana para que viva digna y justamente en ella.

Protesta social en las obras de Rosario Castellanos

En Oficio de tinieblas y Balún-Canán, la condición del indio se asemeja a la de un esclavo; un esclavo no sólo de su patrón, sino también del gobierno. Rosario Castellanos parece sugerir que las leyes de abolición de la esclavitud hubiesen pasado desapercibidas para el Gobierno Mexicano. En ambas obras los patrones consideraban al indio un animal de carga. Para que trabajara, creían que era necesario castigarlo porque, a su modo de ver, el indio mismo pedía el fuste. Lo que realmente da a entender Rosario Castellanos es que el español subyugó al indio al trabajo por medio de instrumentos poderosos y bárbaros. En Balún-Canán, el indio, sumido en su desgracia, relata cómo la patrona "impuso la costumbre del látigo y el uso del cepo. Dio poderes a un brujo para que nos mantuviera ceñidos a su voluntad" (58). Agrega además que su raza fue desposeída de la alegría, porque el patrón se aprovechó de ellos obligándolos a trabajar hasta desfallecer con el sólo propósito de enriquecerse:

... con mano ajena nos exprimió hasta la última gota de sudor.
Fue cuando nos enviaron al Pacayal para hacer el desmonte y
preparar la siembra de la caña. Desde Comitán cargamos sobre
nuestro lomo el trapiche de la molienda. (59)

En cuanto al reglamento del trabajo se refiere, las leyes de la reforma agraria en México, según Rosario Castellanos, no fueron más que palabra muerta para los hacendados. La razón de su fracaso está en la corrupción: los campesinos indígenas de la región de Chiapas trabajan casi como siervos para los ejidatarios quienes, protegidos por el Gobierno, los dominan y subyugan. Arturo Warman alude a lo difícil que resulta combatir esta corrupción del Gobierno en el campo:

La estructura, la reglamentación y, sobre todo, la tradición favorecen y propician la corrupción del sector oficial relacionado con la agricultura. Se ha creado y se perpetúa un círculo vicioso: baja capacitación, bajos sueldos, legislación y reglamentación obsoleta o inadecuada, cierta garantía de impunidad, protección sindical, representación corrupta, complicidad, ascenso de funcionarios corruptos, indiferencia, etc., que integra a la corrupción y le otorga una dinámica propia. Esto no es simplemente un lastre que nunca se ha combatido: es una situación adecuada a los propósitos y funciones del Estado. Luego, la corrupción del servidor público es la expresión de una finalidad del Estado como defensor de la estructura existente. ("Corrupción" 100)

Es indudable que el indio sigue siendo esclavo de su trabajo, pero, además es esclavo del patrón. Los baldíos¹¹ como medio de subsistencia han sido una forma injusta de trabajo en la que el peón está totalmente a la merced de aquél que le proporciona el pedazo de tierra. En Balún-Canán el tío de la niña que ha estado cantando una canción del "baldillito" dice que con la reforma agraria los patrones se van a arruinar y le explica el significado de la palabra baldío: "El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patrones no tienen la obligación de pagar" (25). La situación en la que se ve el indio frente a sus obligaciones con el patrón y con su familia le crea un gran conflicto: cumplir con sus obligaciones y vivir en la miseria, o convertirse en trabajador migrante sujeto a un enganchador¹² y estar alejado de su familia por largos

¹¹ Los baldíos, según Gonzalo Aguirre Beltrán (citado por Pozas 90), son peones asentados en tierras ajenas. Estos peones trabajan en fincas gratuitamente, a cambio de un pedazo de tierra que se les concede para hacer su milpa; de los seis días de trabajo, cuatro o cinco deben dedicarlos al servicio del patrón y los otros aprovecharlos para su propia subsistencia. De acuerdo a los programas emancipadores del Instituto Nacional Indigenista, los baldíos son ilegales.

¹² El enganchador es un agente contratado por los dueños de fincas o por las instituciones gubernamentales que se encarga de proveerlos con la mano de obra indígena. Según Ricardo Pozas, el enganchador contratado por el Gobierno

períodos. Ninguna de las alternativas lo libra de la opresión y la miseria. Es notable advertir que en Oficio de tinieblas Pedro González Winiktón sabe de antemano que al patrón no le importa si la parcela de tierra asignada produce lo suficiente para sostener a su familia. Pero a Pedro no le quedan más alternativas y tiene que aceptar su miseria:

Pero la cosecha de Winiktón no correspondió ni a sus esfuerzos ni a sus necesidades. Aquellas laderas demasiado pendientes; aquella extensión breve, irregular y pedregosa, ya no daban más de sí. El futuro no haría más que agravar la escasez que ahora estaban sufriendo.

Sin embargo, hubo que pagar puntualmente, con faenas y especies, la renta al dueño del terreno, un ladino de Ciudad Real.
(50)

Escasez y sufrimiento son la suerte del indio en su estado de sumisión y dependencia ante el blanco. En Balún-Canán, César Argüello los trata como a bestias: "Los indios no trabajan si la punta del chicote no les escuece en el lomo" (188). A este hacendado no le causa ningún temor incluso matar a cualquier indio que desobedezca sus órdenes. Al ver que los indios se han negado a trabajar hasta que no les traigan un maestro que hable la lengua tzeltal, César los incita y los amonesta:

--¡Vamos, al trabajo!

Pensó que bastaría con su voz para urgirlos, para acicatearlos. Pero los indios no dieron la menor muestra de haberse inclinado a obedecer. Entonces César desenfundó la pistola.

--No estoy jugando. Al que no se levante lo clareo aquí mismo a balazos. (191)

está supuesto a brindarles garantías al campesino indígena. En realidad, el enganchador, por lo general, está aliado con el patrón para abusar de los trabajadores porque tiene el poder, la fuerza y el control sobre los indios. Además de recibir una mensualidad fija, el enganchador también recibe cierta cantidad por cada indio enganchado (372).

Sea por temor a perder la vida o por la propia hambruna que lo aqueja, el indio no tiene más remedio que someterse a los abusos de los que tienen el poder. En Oficio de tinieblas, Pedro González Winiktón, esposo de Catalina Díaz Puiljá y juez de la capital chamula, se ve obligado a trabajar fuera de su tierra junto con otros indios de su comunidad. Las estrecheces sufridas en casa los obligan a engancharse con individuos sin escrúpulos listos para explotarlos:

Se apuntaron sus datos, se les tomó una fotografía y su ficha fue colocada en el archivo. De esta manera, les aseguraba el enganchador, había entrado en posesión del chulel¹³ de cada uno. ¿De qué les serviría fugarse de las fincas, marcharse sin terminar la tarea ni satisfacer las deudas? (52)

Estos contratistas de mano de obra, aliados de los terratenientes, se aprovechan de la ignorancia e indigencia del indio para sujetarlo a ambos mediante el endeudamiento perpetuo. Como consecuencia de las deudas contraídas, el peón se ve en la miseria sin poder salir de su atraso. Los contratos suscritos con los enganchadores hacen de él una especie de propiedad de cambio entre el enganchador y el patrón:

--Oíme bien, chamula, que vamos a hacer cuentas. El salario mínimo es de setenta y cinco centavos diarios, seis reales. Esto hace veintidós pesos con un tostón al mes. De aquí yo descuento el porcentaje de mi comisión, el anticipo que hacemos para los gastos del viaje; el alquiler del alojamiento en la finca; el precio del machete y de otras cositas que pidás en la tienda del patrón... Total, que el primer mes vas a salir perdiendo. Más tarde, si sos ordenado y no despilfarrás en trago; si no se te antoja el calzón y el caite nuevo; si no tenés necesidad de medicina para el paludismo, entonces puede ser que te emparejes un poco. (Oficio 52)

¹³ El chulel es el alma que en la cultura náhuatl también se refiere al dios animal que protege al individuo de los espíritus malos.

El hombre indio no es el único sujeto al abuso del patrón. La mujer india sufre aun más abuso ya que no sólo se la trata como animal de carga, sino que también se la obliga a complacer los deseos carnales del patrón. Desde antes de la llegada de los españoles, la mujer india se había adaptado a trabajar en el hogar y en su milpa.¹⁴ Pero, después de la conquista, su trabajo se convierte en vejación y castigo. Trabaja día y noche para su patrón como bestia de carga que no merece ser remunerada. Por añadidura le toca hacer todas las labores del hogar, incluida la crianza de los hijos. En la casa del patrón, lo más que se le da a cambio es el poco cariño que alguien de la familia a quien sirve le pueda prodigar. Por eso Teresa, la nana de Idolina, acostumbrada ya al cariño de su ama, al sentirse inútil y despreciada, sólo desea la muerte:

Una tarde, mientras acarreaba leña, Teresa se apartó del camino y se sentó a llorar sobre su carga. No podía más. El trabajo la fatigaba hasta el aniquilamiento ¿Y para qué trabajaba? Para tener un techo bajo el cual cobijarse, una tortilla con sal que comer. No valía la pena seguir viviendo. (Oficio 253)

La fatiga del trabajo esclavizante es lo que ha contribuido a que muchos indios sientan desprecio no sólo por su vida, sino también por la de aquéllos que los subyugan.

El endeudamiento del indio y su sujeción a los contratistas y

¹⁴ La milpa es la tierra destinada generalmente al cultivo del maíz y del frijol. Según Pozas, los cultivos se reducen a muy pequeñas parcelas de tierra en las que se plantan una serie de hortalizas alrededor: papa, calabaza, haba, arveja, etc. Debido a la escasez de la tierra, el indígena trata de aprovechar al máximo el suelo. En el cultivo de la milpa se utiliza exclusivamente la fuerza humana. El azadón es el instrumento básico. El abono que se usa es de origen animal, especialmente el del carnero (221).

terratenientes tiene su origen en el despojo original de las tierras comunales indígenas por los conquistadores y sus descendientes. Eulalia Guzmán, en su obra, Una visión crítica de la historia de la conquista de México-Tenochtitlan, establece claramente que entre las culturas indígenas de México la tierra era de todos y para todos. La tierra se les otorgaba incluso a los peregrinos que quisiesen asentarse en un lugar determinado sin que por ello hubiese peleas entre ellos y los moradores originales. Se quedaban en las tierras por cuanto tiempo quisiesen, las cultivaban y luego seguían su camino:

... era una invasión pacífica siempre, y esto se debía al concepto de estos pueblos de que la tierra es de todos y que todos tenemos derecho de escoger nuestra vivienda donde nos acomode mejor; y el único requisito que se pedía, era que reconocieran como señor al que ya dominaba ahí y el que les daba permiso para habitar. (32)

La introducción de productos comerciables traídos por los españoles a tierras indígenas permitió el incremento de la agricultura y por ende el derecho que se atribuyó el español a apropiarse de las tierras de los que, en el momento de la conquista, se habían convertido en esclavos en su propia tierra. George A. Collier en Fields of the Tzotzil sugiere que la adquisición de la tierra no fue el primer interés del español, sino que ésta vino a consecuencia del auge minero y de la necesidad de expandir los cultivos agrícolas para sustento de los mineros y proveer pastizales para el ganado. El que existan documentos legales del siglo XVI no justifica la pérdida de la tierra que han sufrido las comunidades indígenas de aquellos tiempos para acá:

But, as the mining industry boomed in the mid-sixteenth century, support industries of agriculture and cattle herding (for food and for hides) flourished, and Spaniards began to claim grazing rights. In the seventeenth century, these claims became legitimized as actual property rights even when they encroached upon the supposedly inviolable Indian communal tracts. Indeed, the tenure

history of the colony can be viewed as a process in which Indians fought a continual rear-guard battle in the courts and on the ground to defend communal tracts that were gradually eroded by encroachment. (139)

En El laberinto de la soledad, Octavio Paz proporciona la siguiente observación acerca de la impotencia de las leyes para proteger las tierras comunales de los "calpulli"¹⁵ tal cual existían antes de la llegada de los españoles:

Las Leyes de Indias protegieron esta institución y son numerosas las disposiciones destinadas a defender la propiedad comunal indígena contra abusos y usurpaciones de toda índole. Los preceptos admirables de las Leyes de Indias no fueron siempre respetados y la situación de los campesinos era ya desesperada a fines del siglo XVIII. (154)

Desposeídos de su tierra, único tesoro y medio de subsistencia, los indios se entregaron a cumplir órdenes para lograr el sueño de otros, el de los conquistadores españoles. Su lucha duró varios siglos sin que los dioses de sus antepasados, ni el Dios de los españoles, fuesen benévolos con ellos. La pérdida de la milpa de los padres de Pedro González Winiktón en Oficio de tinieblas, es típica del despojo sufrido por los indios a manos de las autoridades civiles y militares en complicidad con los hacendados. Pedro cuenta tristemente cómo sus padres habían perdido la única posesión que les quedaba para vivir:

¹⁵ El calpulli, según Gabino Fraga (citado por Paz 154), era un sistema de división de la tierra antes de la conquista. Los pueblos se dividían en barrios o calpulli, con una extensión determinada de tierra, la cual era entregada a una familia o tribu para que la cultivase. El que abandonaba el cultivo de la tierra perdía el derecho a la propiedad comunal. Según Eulalia Guzmán, el calpulli era una convivencia de familias para la ayuda mutua, con el esfuerzo de todos y para todos, cuyo antepasado divino o nagual era el mismo. Cada calpulli tenía un dios particular, un nombre y una insignia particular además de su propio gobierno (191, 192).

Pedro recuerda los éxodos de su infancia. Sus padres tenían su jacal, su milpa, en un paraje que ahora ya no existe. Y de pronto vinieron las tropas y a culatazos los arrojaron de allí y los soldados se llevaron los carneros y las gallinas y los dejaron a ellos a mitad de un camino con las pocas pertenencias que habían podido salvar, durmiendo a la intemperie y buscando en el cerro más alto y más pelón un lugar donde quedarse. Hasta que de nuevo eran expulsados de allí. (185)

El haber presentado los títulos de propiedad a las autoridades de nada les sirvió. Hasta hoy en día, muchos de los indígenas continúan alegando tener documentos que indican que ellos son propietarios legales de sus tierras y han hecho peticiones al estado a través del Instituto Nacional Indigenista para que se las devuelvan; todo en vano.

El problema de la usurpación de la propiedad y de la explotación del indio que trabaja la tierra para lucro y bienestar de los terratenientes españoles, comienza en el siglo XVI y todavía continúa siendo el blanco de las quejas del indio y de aquéllos que como Rosario Castellanos abogan por su causa.

Los abusos sufridos por los indios no se limitan a la usurpación de sus bienes y a la explotación de su mano de obra sino que además incluyen el ultraje físico y mental. En Oficio de tinieblas se relata el crimen más triste, desesperante y denigrante contra el honor de una mujer, la violación sexual. Lo más deprimente es el engaño en que son atrapadas las pobres indígenas para saciar el apetito sexual del calculador Leonardo Cifuentes. Este hombre, descrito por Rosario Castellanos como "una de las varas altas de la ciudad" (20), se aprovecha de la inocencia de las pobres indias sin temor a las consecuencias de sus actos. Sin compunción alguna, Leonardo viola a

jovencitas como Marcela Gómez Oso, permaneciendo ajeno al efecto devastador que tal ultraje produce en ellas:

La puerta posterior se abrió. En el vano apareció Marcela. Venía desencajada. Su pelo negrísimo, en desorden, daba a su rostro un nimbo patético. Se cubría los hombros con las manos como si tuviera frío. (21, 22)

El sufrimiento de Marcela Gómez Oso, hija de una autoridad chamula, la lleva casi a la locura, a querer abortar al hijo bastardo y finalmente a vivir como un animal.

En Balún-Canán el violador de jóvenes indígenas es César Argüello. La falta de escrúpulos morales le permite raptar y violar indias por doquiera sin preocuparle en nada que sus hijos bastardos anden desamparados por el mundo. Pero lo que más choca es su frivolidad hacia la honra de las indias y los desatinados consejos que le da a su sobrino Ernesto para que haga de las suyas. Además, César piensa que por ser el patrón y ultrajar a las indias las beneficia. En un tono burlón, este hacendado le dice:

--Ahí están las indias a tu disposición, Ernesto. A ver cuándo una de estas criaturas resulta de tu color.

Les había hecho un favor. Las indias eran más codiciadas después. Podían casarse a su gusto. El indio siempre veía en la mujer la virtud que le había gustado al patrón. (80)

Pero Ernesto sabe que su tío es un usurpador y no está de acuerdo con su descarriada filosofía. El mismo dice de ellas: "¡Pobres mujeres! Las tratan como animales" (212).

La mujer indígena no sólo sufre el ultraje sexual por parte de su patrón, sino que también le toca sufrir el abuso mental y físico que la abisman en su propio mundo. Al analizar las consecuencias de los desmanes sexuales de Leonardo en Oficio de tinieblas y el dolor de la joven indígena, Thomas

Washington hace la siguiente observación:

Her suffering, humiliation, and debasement by Leonardo's act goes beyond the rape itself, for now no respectable Indian man will have her, and the fact that she becomes pregnant because of the rape means that she will be in the position of having to nurture that which is evidence of her outcast state and which will be a constant reminder of the nightmare which she has experienced. (Confrontations 92)

Y es Catalina, la ilol, quien asegura la desgracia de Marcela y las consecuencias graves de la violación, aludiendo que sólo su hermano, el idiota, puede librarla de la vergüenza en la comunidad indígena: "--Ningún otro hombre, a no ser Lorenzo Díaz Puiljá, aceptaría a tu hija" (Oficio 41).

La crueldad del blanco hacia el indio parece no tener límites de ningún género. En Oficio de tinieblas, Isabel, la mujer de Leonardo Cifuentes, se aprovecha de su poder de patrona para raptar a Teresa Entzín López, una india que acababa de dar a luz. Incapaz de amamantar a su hija, Isabel obliga a Teresa a servirle de nodriza. El tener que amamantar a la hija de la patrona primero priva a su propia hija del sustento necesario, causando así la muerte de la criatura. A Isabel no le remuerde la conciencia:

No hubo modo de llevarla a la casa grande más que arrastrándola. ... En la majada de la casa grande había un cepo. Allí la tuve, a sol y sereno. Y ella nos engañó a todos. Para que la soltáramos se fingió conforme con lo que se le mandaba. Después descubrí que le estaba mermando la leche a Idolina para dársela a su hija. Tuve que separarlas. ...

--¿Y por qué no iba a morir? ¿Qué santo tenía cargado? Teresa no es más que una india. Su hija era una india también. (140)

En Balún-Canán, este mismo desprecio por la vida del indio se nota en

César Argüello, quien se jacta de ser protector de los indios. Pero lo que en realidad se ve es que este terrateniente hace con ellos lo que le viene en gana. Cree incluso que tiene derecho a disponer de la vida del indio, y en cierto momento se deja decir: ". . . yo regalé algunas familias a los otros Argüellos" (79).

La deshumanización del indio, reducido a la condición de una pertenencia más, hizo posible el trato bestial de los propietarios. En Balún-Canán la familia de César Argüello cree que los indios se merecen el castigo físico como incentivo para despertarlos de su inconsciencia. El trato que reciben los indios es equiparable al que se les da a las bestias de labranza. El blanco sabe muy bien que no hay quien lo castigue por este delito, ya que él es la ley:

. . . cuando los indios oían las campanadas, salían corriendo de los jacales para venir a juntarse aquí, bajo la ceiba. El mayordomo los esperaba con su ración de quinina y un fute en la mano. Y antes de despacharlos a la labor les descargaba sus buenos fuetazos. No como castigo, sino para acabar de despabilarlos.
(77)

Es notable advertir la gran ironía en la táctica de los patrones de usar el castigo como incentivo; medio que según ellos les ayuda a que el indio use la razón. Aun en aquellos casos en que el hacendado sigue los preceptos de la ley del estado, siempre lo hace con mano dura. Tal es el caso del terrateniente alemán, don Adolfo, cuando exige a todos sus peones asistir a la escuela de noche. Los indios se rebelan porque se les suprime el único descanso de que disfrutaban después de trabajar una larga jornada:

Don Adolfo no comprendía tal ingratitud. Estaba atónito, pues había creído que los indios se apresurarían a aprovechar la oportunidad, que él les brindaba, de mejorar sus condiciones de

vida. Pero no era hombre de perderse en divagaciones y así dijo al capataz que castigara severamente a quienes desobedecieran sus órdenes. (Oficio 57, 58)

A diferencia de lo que pasa en Oficio de tinieblas, en Balún-Canán el patrón no impone castigo físico para promover el interés del indio por la educación; todo lo contrario. Lo que se propone es engañar a las autoridades haciendo ver que cumple con los preceptos de la ley. Solapándose de sus responsabilidades hacia sus peones, César Argüello obliga a su sobrino Ernesto, el cual no sabe la lengua tzeltal y no cumple los requisitos para enseñar, a que se haga maestro de los indios:

--Pero como todas las cosas en México andan de cabeza, nos mandan que consumamos un artículo del que no hay existencia suficiente. Así que nosotros debemos surtirnos de donde se pueda. Y ya que no hay yacimientos de maestros rurales no queda más remedio que la improvisación. Desde el principio pensé que tú podrías servir. (54, 55)

Debido a la mala fe de César Argüello en subvertir la ley de la educación, los indios deciden rebelarse contra él. Poco después sobreviene la catástrofe. El cañaveral cercano a los corrales de la hacienda salta en llamas y amenaza la casa grande y sus dependencias. Los indios tratan de escapar del fuego y de la muerte, pero fustigados severamente al desobedecer las órdenes de continuar luchando contra el incendio, muchos perecen al arrojarlos desesperados desde lo alto de los barrancos. A César lo único que le importa es salvar su propiedad aunque para ello sea menester poner en peligro, e incluso sacrificar, la vida de los indios:

Los indios se movieron presurosamente, pero no para obedecer sino para huir. ... Y ellos, despavoridos, hacia adelante, atropellándose unos a otros, enredando entre sus piernas las largas y curvas vainas de los machetes. Adelante. Porque una

llama desperdigada venía insidiosamente reptando por el suelo, de prisa, de prisa, para morder los talones. Adelante, porque las chispas volaban buscando un lugar para caer y propagarse. Adelante. Hasta que el caballo de César, parado de manos, relinchando los detuvo. Y César también con sus palabras. Y con el fuste que descargaba sobre las mejillas de los fugitivos, ensagrentándolas. Entonces los indios se vieron obligados a volver al trapiche que ardía. ... Los otros, los que podían escapar con su ligereza, se despeñaron en los barrancos y allí se quedaron, con los huesos rotos, gimiendo, hasta que el fuego también bajó a la hondura y se posesionó de ella. (195-197)

La naturaleza implacable se torna asesina con sus llamas y su furia se apodera de las manos crueles del blanco para imponer mayor ultraje sobre el indio.

El comportamiento más reprobable en lo que toca al trato del indio por el blanco tal vez sea el que exhibe el padre Mandujano en Oficio de tinieblas, dado su ministerio religioso. Por ser cura, muchos indios buscan en él la protección contra el abuso y la ayuda a sus penas. Cuando el Padre Mandujano se entera de que los feligreses indígenas se han apartado de la iglesia para idolatrar a sus dioses, se pone colérico y les destruye sus ídolos. Más tarde, permite que todas las mujeres sean llevadas presas, como animales, hacia Ciudad Real. El padre Mandujano no posee la más mínima compasión ni usa su inteligencia para tratar de ganar las almas de los indios para la gloria de Dios; lo único que hace es aprovecharse del poder que le confiere su condición de autoridad eclesiástica:

El padre Manuel cayó sobre los congregados de la cueva como un gavián sobre un gallinero. ...

El sacerdote supo, instintivamente, que debía aprovechar este momento. Se abrió paso entre la multitud arrodillada, apartando los cuerpos con la punta amenazadora de un fuste. Llegó hasta el remedo de altar y con un empujón se deshizo de Catalina. (225)

Después de poner fin a la ceremonia ritual de los indios, el padre Manuel

se convierte en el delator e inquisidor de sus feligreses. Debido a su crueldad, las mujeres de Tzajal-hemel son despojadas de su hogar por las autoridades del pueblo, quienes cobardemente e "investidos de un poder destructor" (230) vienen a castigar al pueblo por ser pagano:

Los fiscales cayeron sobre el paraje con una avidez de ave de rapiña. Los hombres se hallaban ausentes, en la milpa, en el monte, y las mujeres corrían en fuga desordenada, llevando en brazos a los niños pequeños, tratando de salvar a la cría de una oveja, al utensilio de barro recién horneado, a la tela de lana a medio tejer. (231)

Hasta la misma ilol, la mujer de más poder en la comunidad indígena es maltratada por las autoridades: "Los fiscales levantaron en vilo a Catalina asiéndola de sus ropas. Como ella no podía sostenerse en pie la sacaron arrastrándola" (231). La resistencia de las mujeres a ser maltratadas es vencida por la fuerza de los hombres blancos.

La usurpación de los bienes materiales juntamente con el ultraje físico y mental padecidos por el indio, han hecho que, en su desesperación, busque alivio a su soledad y a su sufrimiento en la botella. Los efectos de todos estos abusos y privaciones han puesto al indio en una situación muy arriesgada, ya que es difícil superar el padrón de comportamiento generado por el alcoholismo.

Según varios estudios antropológicos, el alcohol es una de las causas determinantes del comportamiento negativo social y familiar del indio. De acuerdo con los reportes médicos, los efectos más nocivos del alcohol son, además de los problemas gástricos, la depresión, la privación del juicio y la adicción. A pesar de las alarmantes estadísticas emitidas por los antropólogos

y los relatos de las obras de Rosario Castellanos, que presentan a los indios completamente doblegados por el aguardiente, el antropólogo Sergio Navarrete Pellicer indica que éstos recibían "aguardiente" como paga por su trabajo y que al principio lo rechazaron: "inducidos . . . al consumo del aguardiente como dádiva por su trabajo, los indios se resistieron a esta bebida sobre todo porque siendo de origen ladino, representaba el carácter conflictivo y de dominación de las relaciones interétnicas" (Aguardiente 88). Pero, a pesar de esta resistencia, el indio terminó cediendo al alcohol como único paliativo a la opresión y a la desesperación que lo acosaban.

Se cree que el alcoholismo ha ayudado a mantener al indio en un estado de miseria, pobreza y sufrimiento. De acuerdo con los estudios realizados por científicos en la materia, el alcohol reduce las diferencias sociales conflictivas que existen en la comunidad. El indio se entrega al alcohol porque siente una necesidad de escapar del mundo conflictivo en que vive.

Antes de la conquista española, tanto los mayas como los aztecas y los incas (las tres civilizaciones indígenas más poderosas de Mesoamérica), limitaban el alcohol a las ceremonias rituales en comunidad, en las que adoraban a sus dioses principales que regían las leyes de la naturaleza. Según el antropólogo William B. Taylor, la presencia del alcohol aumentó en la comunidad indígena después de la conquista. Con la pérdida del poder, de sus dioses, de la tierra, y de su libertad, los últimos cinco siglos de existencia del indígena han sido invadidos por la soledad, el dolor y el fracaso, todo lo cual dio pie a que se refugiase en el alcohol.

Tanto la autoridad religiosa como la autoridad gubernamental y el patrón se aprovecharon del sufrimiento del indio e instituyeron cambios en el

uso del alcohol para explotarlo y someterlo a su dominio. En cuanto al aguardiente se refiere, Sergio Navarrete Pellicer informa que por ser una bebida clandestina, las autoridades abusaron no sólo de su comercialización, sino que también se aprovecharon del indígena para obligarlo a trabajar en los ingenios de la caña de azúcar y promovieron el vicio de éste:

Como se trataba de una bebida clandestina, su comercio da una buena idea de la corrupción que prevalecía entre las autoridades civiles, religiosas y militares, y del poder que tenían los grandes latifundistas productores de caña --y por supuesto de la bebida-- que en mancuerna con los altos mandos militares agilizaban su circulación y evadían todo intento de hacer justicia. ...

La problemática lucha en contra de la bebida, fundada en la idea de proteger la exportación de los caldos españoles, se debilitaba cada vez más al toparse con la corrupción de la autoridades y chocar con los intereses de grupos militares que teniendo el control de los caminos comenzaban a interesarse en el comercio del aguardiente --e incluso en la compra de panela o mieles para fabricarlo por su cuenta--, y finalmente, con los intereses de los grandes latifundistas que se beneficiaban, por un lado, canalizando su materia prima hacia la producción y venta del azúcar y, por otro, asegurando con el vicio que engendraban entre sus trabajadores la fuerza de trabajo necesaria para la reproducción de sus haciendas. (Aguardiente 88)

Ricardo Pozas denuncia los abusos cometidos por el enganchador al declarar que éstos embriagaban al indio para subyugarlo al trabajo:

La explotación del indio era mayor por el enganchador ladino, cuando el compromiso para ir a trabajar a las fincas se hacía en la cabecera del municipio, donde el contratista se encontraba establecido con un comercio propio donde vendía aguardiente, ropa y baratijas. En estos establecimientos embriagaban y robaban a los indios para luego llevarlos en grupos a las fincas. Para impedir que se fugaran, los encerraban en un corralón expuesto a la intemperie, donde sufrían en forma atroz los rigores del hambre y la sed; y a fin de evitar cualquier escándalo, embriagaban a los más fuertes hasta agotarlos. (Chamula 386)

La corrupción ejercida por los enganchadores y por las autoridades

eclesiásticas y gubernamentales les permitió a través del alcohol doblegar al indio, evitando que éste tomase medidas efectivas para ameliorar su condición mísera. Según Taylor, los cambios aprobados por el gobierno español para el consumo del alcohol en territorio indígena aumentaron la consunción, no sólo del pulque¹⁶ sino también del vino, y del aguardiente de caña de azúcar:

There can be little doubt that peasant drinking did increase after the conquest. ... There is also little question that traditional drinking patterns, although by no means abandoned, underwent significant changes. The great alterations in the use of alcohol seem to have taken place in the first fifty years of the colonial period. One change was generally increased consumption, (which seems to have stabilized in many communities by the eighteenth century), caused in part by the greater inclusion of macehuales in the pool of drinkers and by the introduction of new drinks, particularly cane alcohol, which supplemented and in some communities of central Mexico virtually replaced pulque as the peasants' staple drink. (*Drinking* 68, 69)

El indígena tuvo que adaptarse a los mandatos de su nueva religión, a pesar de que él ya tenía la suya propia. En sus ceremonias rituales (las cuales se celebraban secretamente después de la conquista) la bebida alcohólica era habitual; en las ceremonias religiosas de la iglesia católica y en particular en las fiestas que las seguían, el alcohol comenzó también a usarse sin mayores restricciones. Taylor agrega que la religión católica celebra más fiestas que la religión indígena y que esto le ha acarreado al indio problemas al creer que el ingerir bebidas alcohólicas forma parte integral de estas celebraciones. El

¹⁶ El pulque es una bebida alcohólica extraída de la fermentación del aguamiel, proveniente del maguey. En tiempos prehispánicos, esta bebida se utilizaba para las ceremonias religiosas y para curar a los enfermos. Según Sergio Navarrete Pellicer, los dioses del pulque tenían dos caracteres en cuanto a los principios sociales de la vida: el carácter benévolo era el de renovación de la vida que se expresa en las actitudes humanas de humildad, recato, sencillez y reprocidad; el carácter malévolo era el de abusivo, egoísta y vanidoso (82).

aumento en la comercialización del pulque contribuyó a que muchos campesinos indígenas que comenzaron a negociar este producto con los ladinos (quienes vieron en ello una forma de enriquecerse) se integrasen a la vida urbana. Esta migración a los pueblos de los blancos incluyó también a campesinos, ya desposeídos de sus tierras, que iban en busca de nuevas oportunidades de sobrevivencia. Muchos se vieron desamparados en un mundo ajeno al suyo y comenzaron a consumir el pulque en exceso de lo que solían hacer en sus propias comunidades. Esto les creó no sólo conflictos con los ladinos, sino también con sus congéneres. El descontrol trajo consigo además de la pérdida de su salud, la desintegración personal y la pérdida de sus costumbres.

Es importante señalar que los indígenas tenían leyes muy estrictas para controlar el consumo del alcohol. Antes de la conquista, en las ceremonias religiosas se permitía el uso del alcohol de una forma moderada, tanto en el pueblo chamula como en el resto de los pueblos indígenas de México. Debido a los nuevos valores surgidos de la cultura de conquista, el alcohol llegó a formar parte de la vida social, además de la religiosa, entre los chamulas. Sin embargo, el pueblo indígena nunca aprobó el exceso, cuando éste le impedía al individuo cumplir con las responsabilidades de su tribu y de su familia. De acuerdo con las investigaciones realizadas por Sergio Navarrete Pellicer, tanto los mexica como los maya imponían castigos severos a aquéllos que se emborrachaban ilegalmente:

Las normas sociales de consumo de las bebidas embriagantes se orientaban a propiciar el buen comportamiento o la buena disposición de los dioses hacia los hombres y a evitar sus propiedades malignas o antisociales; por esta razón las reglas eran tan estrictas. Se proscribía la embriaguez pública, y las sanciones se aplicaban según la edad y la importancia social del

infractor: a los jóvenes se les castigaba con la muerte a garrotazos y a los adultos según su *status*: si eran macehuales se les castigaba con advertencias severas o con la cárcel y se les rapaba para que recibieran el escarnio de la gente y de sus familiares, a quienes habían puesto en peligro; pero a los nobles se les castigaba con la muerte. Sólo los viejos mayores de 50 años podían beber sin grandes restricciones. (Aguardiente 82)

A través del miedo de un niño indígena, Rosario Castellanos da a conocer en Balún-Canán la condición a que ha llegado el indígena que se hunde en las garras del alcohol con efectos devastadores. Este niño, hijo de la india María, se atreve a denunciar el castigo injusto suministrado por su maestro Ernesto estando borracho. Por temor a ser objeto de más violencia y porque además le recuerda los resultados deplorables de la embriaguez de su padre, este niño señala al ladino Ernesto ante la comunidad indígena: "El, como todos sus demás compañeros, temía ver a un hombre borracho. En su padre había visto el furor, la violencia que entonces los trastornaba" (176).

En Oficio de tinieblas, Rosario Castellanos presenta a una comunidad chamula completamente abatida por el alcohol:

Conforme avanzaban las horas se veía a aquella multitud moviéndose como un gran animal torpe, por su tamaño, por su pesantez. Iban y venían los hombres, ya sin finalidad, tambaleantes por el alcohol ingerido en el momento de cerrar los tratos, apoyándose en la esposa, tan borracha como ellos, en los hijos pequeños que caían arrastrados por la fuerza de sus mayores. Lodo. Allí se revolcaban en pleitos, en lascivia, salpicando a su alrededor la sangre y la suciedad. Pedir auxilio a los gendarmes era agregar un elemento más de disturbio. Pues el gendarme venía a repartir golpes a diestro y siniestro con su vara de autoridad. Y para no empujar a alguno (cualquiera, el que estuviese más al alcance), a la prisión, pedía en pago una medida bien colmada de aguardiente. (121, 122)

La condición deplorable de la comunidad indígena embriagada es blanco no sólo de la reprobación del clero, sino también de los insultos y humillaciones

de los patrones y de los guardianes del orden público. El padre Mandujano es incapaz de comprender y menos de aceptar que la embriaguez del indio tenga nada que ver con la expresión de su fe religiosa. Por eso le parece un sacrilegio que el sacristán indígena, Xau Ramírez Paciencia, tenga que embriagarse para "cambiar los vestidos de la estatua" (121) y cree que tan sólo un milagro de Dios haría que los indios se acogiesen a la doctrina cristiana.

Los prejuicios del padre Mandujano contra el indio y sus aparentes defectos, le impidieron ver lo que han visto numerosos etnógrafos modernos: que para el indio chamula todo aquello que tenga que ver con ceremonias religiosas requiere el uso del alcohol. Así lo explica el trabajo realizado por los antropólogos Paul Kay and Duane Metzger:

The ceremonial forms are expressed in terms of public, highly stylized performances including processions, dancing, the serving of meals, fireworks, and the dressing of saints' figures in the church. Drinking sugar cane alcohol (aguardiente) or sugarcane beer (chicha) accompanies all these activities, which involve a great deal of careful arrangement of the performers in space and of performances across time. ("Etnographic" 29, 30)

Hay que notar, sin embargo, que el consumo de las bebidas alcohólicas en estas ceremonias religiosas se hace con regla y de acuerdo con el rango del individuo que ejecuta los servicios para la comunidad.

¿Cómo explicar, pues, el abuso generalizado del alcohol en la comunidad chamula? Según Castellanos, el alcohol es lo único que les permite alejarse de la realidad de su miserable existencia y acercarse al Dios de los españoles:

Los hombres entraban tambaleándose en la ermita y se arrodillaban al lado de sus mujeres. Con los brazos extendidos en cruz conservaban un equilibrio que su embriaguez hacía casi imposible y balbucían una oración confusa de lengua hinchada y palabras enemistadas entre sí. Lloraban estrepitosamente golpeándose la cabeza con los puños y después, agotados, vacíos

como si se hubieran ido en hemorragia, se derrumbaban en la inconsciencia. (Balún 127)

Asimismo, para escapar de la pesadilla en la que viven y del abuso al que son sometidos, los indios buscan en el alcohol el alivio de sus penas. Petrificados por el miedo a morir en el incendio del trapiche o a manos del enfurecido patrón, los indios se anonadaron, "Y bebieron trago fuerte para espantar el espanto" (199).

Para el indio chamula, ya fuera el de la vida real o el de las novelas de Rosario Castellanos, el trago vino a representar el único refugio y salvaguardia contra el abuso y la persecución. Tras la dislocación de su vida comunal y la pérdida de sus más preciadas instituciones, el indio se sumergió en el pozo negro del alcohol para aliviar su dolor y ahogar sus penas. En los tiempos precortesianos, el consumo del alcohol había formado parte de los ritos y ceremonias religiosas de todos los pueblos mesoamericanos. La embriaguez ceremonial estaba sancionada por las leyes y tradiciones de estos pueblos. Pero eso fue todo lo que el indio pudo preservar de sus antiguos ritos religiosos sin incurrir en la persecución y el castigo de las autoridades eclesiásticas.

El clero español llegó a tierra americana con el propósito de evangelizar a las tribus indígenas. Como consecuencia de esta evangelización, el indio perdió muchos de los ritos ceremoniales de su religión politeísta, aunque secretamente siguiese adorando a sus dioses de la naturaleza. Según La Biblia y la iglesia católica, las creencias religiosas del indígena eran una aberración porque adoraban animales y seres inferiores a la divinidad. En la religión pagana de los mayas y por consiguiente, la de los chamulas existía la figura del

dios Quetzalcóatl-Kukulcán, la serpiente emplumada de los pueblos mesoamericanos.

Da la casualidad que el año uno caña en 1519 (en el año ce Acatl, en que el dios Quetzalcóatl había profetizado volver a reclamar su dominio), coincidió con la llegada de Cortés a tierras americanas. Pero no fue el dios Quetzalcóatl quien llegó a desposeerlos, sino Cortés el cual resultó ser un dios falso. Octavio Paz señala que este hecho de por sí hizo que los indios se viesen desamparados por el dios Quetzalcóatl y que buscasen la protección de "las antiguas divinidades femeninas" (Laberinto 93). La religión del español con el culto a la Virgen, encontró un ambiente propicio para apoderarse de las almas indígenas. La Virgen María ocupó el lugar de la diosa Coatlicue, también madre divina y protectora de los desamparados. Merlin Stone en Ancient Mirrors of Womanhood subraya que a Coatlicue se le rendía culto en templos levantados antes de la conquista, lo cual les permitió a los misioneros españoles una tarea más fácil en su evangelización:

So long had Coatlicue been known as Mother to the people, that great statues and temples had been built in Her honour. Upon her sacred hill of Tepeyac on the western banks of Lake Texcoco, some came to call upon Her as Tonantzin. Thus when the arriving priests of Spain noticed the great importance of the ancient holy site that was each year visited by pilgrims who brought rounded cakes of corn to honour the ancient Mother on the twelfth of December, just before the rains were due, they claimed that the site belonged to Mary. (84)

El hecho de que los misioneros proclamasen el sitio de adoración pagana como lugar de aparición de la Virgen María, muestra el uso de su astucia para facilitar la conversión religiosa del indio. Pero, como muestra Rosario Castellanos, la religión católica no fue completamente integrada a las costumbres indígenas, ya que los indios consideraban la religión del blanco

como prestada y continuaron rindiendo pleitesía a sus antiguos dioses. En esta nueva religión sincrética, pagano-cristiana, los indios pedían la protección de ambos dioses:

Entraban los indios trayendo las ofrendas: manojos de flores silvestres, medidas de copal, diezmos de las cosechas. Todo venía a ser depositado a los pies de la Virgen. ... Las suplicantes desnudaban su miseria, sus sufrimientos, ante aquellos ojos esmaltados, inmóviles. Y su voz era entonces la del perro apaleado, la de la res separada brutalmente de su cría. A gritos solicitaban ayuda. En su dialecto, frecuentemente entreverado de palabras españolas, se quejaban del hambre, de la enfermedad, de las asechanzas armadas por los brujos. (Balún 126, 127)

En estas ceremonias rituales se puede observar idolatría, brujería y fe cristiana. En cuanto al sincretismo religioso, Octavio Paz sugiere que: "la religión de los indios como la de casi todo el pueblo mexicano, era una mezcla de las nuevas y las antiguas creencias. No podía ser de otro modo, pues el catolicismo fue una religión impuesta" (Laberinto 112).

En Oficio de tinieblas el padre Mandujano manifiesta sorpresa al enterarse de que los indios continúan celebrando los ritos paganos de su raza, además de participar en los actos religiosos del cristianismo:

¿Era posible que a unas cuantas leguas de Ciudad Real, sede del obispado, no hubiera podido penetrar el cristianismo? ¿Era posible que nadie hubiera advertido y denunciado que los indígenas practicaban una religión distorsionada? (116)

En efecto, en las reuniones tribales, el indio siguió celebrando los ritos de su religión politeísta, la cual había sido considerada profana y condenada por la religión católica:

No había testigo para estas ceremonias hechas a espaldas de la gente de la casa grande. ... Durante muchos años estos desahogos de los indios estuvieron prohibidos. ... Las imágenes envueltas en yerbilla serían guardadas de nuevo en el lugar oculto que era su

morada durante todo el año. ... Pero ahora, en el recinto de la ermita, los indios, momentáneamente libres de la tutela del amo, alzaban su oración bárbara, cumplían un rito ingenuo, mermada herencia de la paganía. (Balún 128)

Las oraciones de los indios a sus dioses son una expresión de su dolor y revelan la supervivencia de creencias precolombinas. Tanto para el clero como para el patrón, quienes no comprenden la necesidad espiritual del indígena en estos momentos, sus ritos no son más que un acto pagano. La visión del mundo chamula es diferente de la visión que tiene el español del mundo y de las leyes que lo rigen. Los chamulas creen que en las cuevas donde se reúnen para celebrar sus ritos paganos, viven sus dioses protectores, que no sólo les van a devolver la justicia, sino que también les brindarán la ayuda benéfica de la naturaleza: "Chamulas also believe that the earthlords, who live in the mountain caves, provide all forms of precipitations, including the accompanying clouds, lightning, and thunder" (Gossen, World 21).

En la siguiente escena se nota cómo la comunidad indígena celebra el anuncio de la llegada de los dioses de su raza que les harán justicia. Todos se congregan en la cueva de Tzajal-hemel para comenzar la adoración pagana ante muñecos hechos de trapo y revestidos elegantemente con el chal de la mujer de Fernando Ulloa:

En una especie de altar estaban los ídolos, irreconocibles ya bajo las varas y varas de seda en que los habían envuelto. Algunos hombres quemaban incienso o hierbas aromáticas; otros iniciaban cantos que eran desordenadamente seguidos por los demás e inmotivadamente abandonados. (Castellanos, Oficio 218)

Lo importante de estas ceremonias no es la organización, sino la adoración a los supuestos dioses justicieros que los van a librar de la opresión.

Entre las pérdidas mayores de la comunidad indígena, además de su religión, estaba la pérdida de su idioma. Según Rosario Castellanos, la lengua era su medio vital de comunicación y con la imposición de la nueva lengua, "el castilla," el indio se sumergió en un estado de silencio y soledad. Su lengua lo ataba a sus antepasados; era una lengua que antes le daba esperanza y libertad. En "El idioma en San Cristóbal las Casas," ensayo publicado en Juicios sumarios, Castellanos afirma que la lengua del español fue utilizada como un arma más de dominio sobre el indígena:

Los señores, propietarios de enormes extensiones de tierra, eran los descendientes de los conquistadores y de los encomenderos. Orgullo de su apellido, de su raza, de su lengua, de su religión: he ahí el arma con la que ha dominado, y continúa dominando, sin escrúpulos, a los siervos. Estos son naturalmente, los indios. La situación de inferioridad real en la que se encuentran ha sido elevada a la categoría de principio incommovible por sus explotadores. Sostienen que nada puede, que nada debe cambiar. Aducen razones históricas, religiosas, raciales. (131, 132)

La nana india de Balún-Canán contaba que al perder la libertad de expresión, su raza perdía algo muy sagrado; su raza quedaba perdida en el espacio:

--... Y Entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro. (9)

Con engañosos pretextos de adquirir almas para Dios, los misioneros españoles, en cierta forma, ayudaron para que la lengua del indio, fuera abolida alegando que el rey "Carlos V afirmaba que el castellano era el idioma propio para hablar con Dios" (Castellanos, Uso 161). Por otro lado, sus patrones le prohibían hablar "el castilla" para mantener la relación de amo-siervo.

Margarita B. Orro señala que los patrones aprendían sólo las palabras necesarias de la lengua del indio para darle órdenes creando una barrera más grande entre ambos:

Las únicas palabras en tzetzal [sic] que los blancos se dignan a aprender son las esenciales para dar órdenes. Ante tal barrera de idiomas entre ambas culturas, se vislumbran pocas esperanzas de acercamiento y menos aún de entendimiento entre sí. (Contradictoria 69)

El indio no sabía a quién escuchar u obedecer, si a los misioneros o a sus patrones. Debido a esta confusión, el indio se marginalizó aun más, no llegando a aprender el español mientras iba perdiendo el uso de su idioma. Al igual que con la religión, el indio mezcló la lengua indígena-española para poder expresar sus sufrimientos. En Balún-Canán, Rosario Castellanos muestra claramente esta mezcla de ambos idiomas: "En su dialecto, frecuentemente entreverado de palabras españolas, se quejaban del hambre, de la enfermedad, de las asechanzas armadas por los brujos" (127). No fue la falta de inteligencia lo que dificultó el aprendizaje del español, sino la mala voluntad de los patrones. La mujer de César Argüello, Zoraida, considera que su familia ha sido insultada cuando Felipe Carranza Pech viene a reclamarle los derechos que impone la nueva ley de Cárdenas: que los indios reciban educación. Para ella es imposible comprender que un indio haya sido capaz de aprender el español, pues los considera faltos de inteligencia para lograrlo:

¿Qué desacato era éste? Un infeliz indio atreviéndose, primero, a entrar sin permiso hasta donde ellos están. Y luego a hablar en español. Y a decir palabras como 'camarada', que ni César --con todo y haber sido educado en el extranjero-- acostumbraba emplear. (97, 98)

De hecho, la lengua del español avasalla con toda su fuerza la razón y los

sentimientos del indígena; invade su hogar, su religión y su trabajo. Sus deseos y ambiciones son suprimidos por medio de la palabra; la palabra es orden, es ley que debe ser cumplida:

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? (Oficio 9)

Regina Harrison Macdonald recalca que el código de la lengua del español con su poderío despojó a los indígenas de la tradición oral tan importante para la sobrevivencia de su raza:

. . . the code of language, again reveals that in the act of the Conquest the Indians lost more than extensive terrain. The native population, not only humiliated by the lost of possessions, ultimately were dispossessed of their descriptive powers and thus they were deprived of their tribal memory which depended on the verbal skills of the oral tradition. ("Language" 49)

A pesar de que el español impuso su lengua en las comunidades indígenas, el indio tzotzil sigue mostrando su rebeldía al no permitir que su lengua sea abolida: ". . . el contacto más directo de los tzotziles con la población ladina, ha creado una actitud de resistencia para no aceptar influencias extrañas al grupo" (Pozas, Chamula 28).

Pero no basta con estar hablando todos los días de las injusticias cometidas contra el indio. Habilitar al indio a recobrar sus costumbres, especialmente la palabra, para que denuncie los agravios, y para hacer que esa palabra se convierta en verbo es lo que, según Rosario Castellanos, debe tener prioridad:

Si algún poder tiene la palabra, si alguna función tiene la teoría, si algún jugo ha de expresarse del conocimiento, es éste de dar su nombre a las cosas. El nombre verdadero y exacto, aparte de producir un placer estético, mueve a la acción, a la conversión y a la corrección. Ya no es tan fácil continuar repitiendo el mismo gesto, la misma actitud, el mismo mecanismo o [sic] cuando sabemos que ese gesto se llama despojo, ultraje. ... (Uso 146)

Tanto la religión como la lengua se convirtieron en instrumentos de castigo para el indio como lo lee la niña de Balún-Canán en las historias míticas indígenas: "Pero entre nosotros y la imagen destruida del ídolo ni aun el llanto era posible. ... Helo aquí, hábil para exigir tributo, poderoso para castigar, amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando" (Balún 58). El español reina con su palabra sobre el silencio del indígena. La pérdida de la religión y del idioma representan una afrenta contra su raza; una afrenta que los ha hecho sufrir silenciosamente por siglos.

En busca de la justicia

A causa de la pérdida de su religión y del derecho a hablar en su lengua nativa, el indio siente la necesidad de reivindicar los valores del pasado. Por muchos siglos, el indio ha sido consciente de su avasallamiento, pero, debido al fracaso de sus rebeliones, no ha logrado encontrar la justicia deseada. En Oficio de tinieblas, Rosario Castellanos muestra a Pedro González Winiktón en lucha consigo mismo; su desesperación se acrecenta por sentirse impotente. El siente hambre de justicia para su raza: por la tierra robada, por la mujer violada, por el trabajador esclavizado y por todos los abusos y arbitrariedades padecidos por tanto tiempo:

¿Cómo luchar? ¿Contra quiénes? La conciencia de Pedro ardió en una llamarada vengativa. Vio el caxlán asaeteado; vio el incendio por las calles de Jobel; vio la muchedumbre ladina humillándose bajo el látigo de la esclavitud. Winiktón se abalanzó sobre estas imágenes como la fiera hambrienta sobre el trozo de carne. Pero antes que la saciedad lo apartó la decepción. No, no era tan fácil engañarlo. Ya lo sabía, lo había visto demasiadas veces: la injusticia engorda con la venganza. (33)

En un principio la venganza se apoderó secretamente de sus razonamientos para reclamar justicia. El único recurso a su disposición para llevar a cabo su tarea justiciera parecía ser la violencia. Pero después se le ocurrió que había otro camino más pacífico y tal vez más eficaz: aprender todo lo posible acerca del opresor para combatirlo con sus propias armas. Antes se le había prohibido hablar la lengua de su amo, pero con las nuevas leyes y el interés de muchos por integrarlo en la sociedad mexicana, el indio empezó a utilizarla para bien propio. Al concienciar a Pedro del poder de la palabra, Rosario Castellanos da a entender que ésta constituye una de las armas más

poderosas para reivindicar sus derechos y denunciar las injusticias sufridas por cinco siglos.

El deseo de conocer sus derechos llevó a muchos indios a formar parte del mundo blanco y a aprender la lengua "castilla." Para poder ir en busca de la justicia, fue necesario que Pedro González Winiktón se instruyese en la lengua de su opresor. A pesar de que al principio el aprendizaje fue considerado una carga adicional que le robaba tiempo al descanso, este indio, inteligentemente aprovechó la oportunidad que se le ofrecía. La recompensa a sus esfuerzos resultó gratificadora: "¡Qué emoción descubrir los nombres de los objetos y pronunciarlos y escribirlos y apoderarse así del mundo! ¡Qué asombro cuando escuchó, por vez primera, 'hablar el papel'!" (58).

Asimismo, en Balún-Canán, el indio Felipe Carranza Pech llegó a comprender el valor transcendental de la lengua al declarar: "--En tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos" (101). Respaldado por las nuevas leyes, Felipe se enfrenta a su patrón, César Argüello, para reclamarle los derechos instituidos por el gobierno de Cárdenas, en particular el de proporcionarles a los indios educación primaria e instrucción en el campo agrícola. Así, pues, se atreve a decirle: "--Mis camaradas me mandaron a preguntar cuándo vas a abrir la escuela" (98).

Felipe se siente orgulloso de haber conocido a Cárdenas en Tapachula. Al ser escogido vocero de la comunidad indígena por los compañeros que trabajan para César Argüello, se da cuenta de que él es la esperanza de su raza, la solución a sus problemas, y el alivio a tantos años de sufrimiento: "Y supo que Cárdenas pronunciaba justicia y que el tiempo había madurado para que la

justicia se cumpliera. Volvió a Chactajal para traer la buena nueva" (105).

Pero en Tzajal-hemel, comunidad indígena de Oficio de tinieblas no hay ni escuela, ni maestro para educar a los indios. La educación adquirida por Pedro González Winiktón se debe enteramente a sus propios esfuerzos de superación. Como resultado de sus estudios, llega a comprender la campaña de la reforma agraria del Presidente Cárdenas y luego a convertirse en portavoz y defensor de los derechos de su pueblo. Al igual que Felipe carranza Pech en Balún-Canán, Pedro toma conciencia de su igualdad con el blanco ante la ley.

De todos los indios chamulas que trabajan en la finca "La Constancia," Pedro es el único que comprende el discurso de Lázaro Cárdenas. Cuando el presidente del Gobierno mexicano visita la finca, ve las condiciones en que viven los peones indígenas:

Incómodos dentro de sus vestidos domingueros, los chamulas se ofrecían a la curiosidad de los visitantes. El Presidente volvió hacia ellos el rostro animado por una sonrisa afable. Durante unos minutos habló con lentitud y escogiendo los giros más comprensibles, del esfuerzo que hombres como ellos tenían que hacer para igualarse con los demás mexicanos y para llevar una existencia digna y respetada. Pero ese esfuerzo, añadió, ya no sería estorbado y castigado, como antes, por los poderosos que querían seguir explotándolos. Ahora los indios contaban con el apoyo de las autoridades; se les haría justicia, se les restituirían las tierras de las que eran los dueños primitivos y legítimos. (Oficio 60)

La justicia que Pedro busca para su raza se ve obstaculizada por la falta de confianza de su comunidad en un Presidente a quien no conoce. Además, la condición fatalista de los indios los lleva a seguir su aparente destino de seres subyugados:

En las conversaciones con los principales Pedro habló del Presidente y de sus promesas de justicia. Los demás lo escucharon con impaciencia y malestar. Porque la vida de los

chamulas era trabajosa, pero de los sufrimientos heredados y transmitidos a sus hijos ya conocían la rutina. ... Decir justicia en Chamula era velar, día y noche, sostenido por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. (62, 63)

La actitud de desencanto y la falta de fe en las palabras de Pedro impiden el progreso hacia la justicia y permiten que la comunidad siga siendo atropellada.

Contrario a lo que le ocurrió a Pedro, Felipe Carranza Pech de Balún-Canán logra que sus palabras sean escuchadas y a que lo que él decida a favor de la comunidad "será nuestra ley" (104). Este indio logra que también se haga un pacto para enfrentarse al patrón y poner fin a sus abusos diciendo: "--Los que bebamos ahora será en señal de compromiso. Todos bebieron. El alcohol fuerte removi6 el frenesí en el pecho de cada uno. Y entonces quedaron ligados como con triple juramento" (105).

Los indios que trabajan para César Argüello, creen que la hora de la justicia ha llegado. Aprovechándose de la sequía, los indios, muy calladamente, prenden fuego al cañaveral:

Y entonces fue cuando brotó, entre el montón de bagazo, la primera llamarada. Y entonces se supo que toda aquella belleza inm6vil no era más que para que el fuego la devorara.

El fuego anunció su presencia con el alarido de una fiera salvaje. Los que estaban más próximos se sobresaltaron. Las mulas pararon sus orejas tratando de ubicar el peligro. (195)

El incendio de la finca palia por el momento, aunque a un alto costo, los deseos de venganza del indio ultrajado, pero no sacia sus deseos de justicia.

La rebelión silenciosa del incendio en Balún Canán, la sublevación sangrienta en Oficio de tinieblas, la revolución armada de Emiliano Zapata y la

insurrección del año 1994 por los indígenas de Chiapas tienen en común el haber sido provocadas en gran medida por las acciones y el liderazgo de un ladino que aboga por la causa del indio. Este hombre ajeno a la comunidad indígena, para quien la verdad está por encima de todo, es quien prende la mecha de la insurrección de los indios. En Oficio de tinieblas, el líder es Fernando Ulloa, un ladino enviado a Ciudad Real como funcionario del Gobierno para traerle justicia a la comunidad indígena. Este ingeniero de espíritu generoso tiene firmes convicciones en que la ley de la reforma agraria será instituida:

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. (125)

Y es la ley lo que el corrupto Leonardo Cifuentes intenta subvertir. Este terrateniente trata de que Fernando se ponga de parte de los hacendados, alegando que ellos tienen más derecho a la tierra que los indígenas:

Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. (149)

Las razones de Leonardo no logran influenciar la decisión de Fernando porque a pesar de ser ladino, él "Era también el huérfano del campesino que desafió a sus amos y que siguió a Emiliano Zapata por las montañas del sur en las que resonaba un grito libertario" (155). Y como constata Minerva

Margarita Villarreal, para Fernando lo único que importa son los indios y por eso, "El parte de la razón, de la necesidad de que los indígenas tomen conciencia de su situación de explotados" ("Red" 68).

Esta identificación de Fernando con Emiliano Zapata es lo que hace que César Santiago, hijo de un carnicero comiteco que se hace rico, también se una al movimiento de justicia y liberación del indio. La campaña de ambos por la causa indígena casi se ve malograda debido a la desconfianza de los indios hacia todo extraño a la comunidad, en particular si es ladino o blanco.

Afortunadamente Pedro sale en ayuda de sus compañeros y de Fernando Ulloa. El que antes fuera juez de los chamulas se convierte en intérprete de las palabras alentadoras de Fernando Ulloa quien, cumpliendo órdenes expresas del Gobierno, viene a hacerles justicia devolviéndoles la tierra:

Winiktón hablaba convirtiendo las palabras del ingeniero en la expresión de su propio sueño. Decía que había llegado la hora de la justicia y que el Presidente de la República había prometido venir a arrebatar a los patrones sus privilegios y a dar a los indios satisfacción por todas las ofensas recibidas, por todas las humillaciones, por todas las infamias. (183)

Pero su promesa de "echar a andar la máquina de la justicia" (186) se paraliza. Los trámites de la repartición de la tierra son subvertidos por los coletos de Ciudad Real y de esto Fernando no se da cuenta, mas sí Pedro. Después de que Fernando le dice que debe huír con su mujer Catalina y la comunidad indígena porque las autoridades de Ciudad Real vienen a castigarlos por la muerte del padre Mandujano, Pedro llega a la conclusión de que sólo la violencia les hará justicia: "Quería la justicia. Pero en su imaginación la idea de la justicia y la de sangre iban siempre unidas" (304).

Fernando Ulloa también llega a la conclusión de que la violencia es el

único recurso a su disposición. Por eso Fernando decide ayudar a los indios encabezando la insurrección contra los caxlanes:

Alrededor de la voluntad de Winiktón y de las órdenes de Ulloa se agavillaron unos pocos. Su meta era Ciudad Real.

Caen sobre los caseríos en que se refugian los ladinos; sobre las fincas de ganado y de café; sobre los pueblos. Roban lo que necesitan para comer o para matar. Matan cuando tienen miedo, cuando los sacude la cólera. Se les entrega la gente y se posesionan de los territorios. (327)

La rebelión no llega a consumarse y menos a lograr los frutos deseados porque el poderoso Leonardo Cifuentes hace matar a Fernando.

En Balún Canán, al igual que en Oficio de tinieblas, el paladín de la justicia es otro ladino, Gonzalo Utrilla, también funcionario del Gobierno Federal encargado de realizar la reforma agraria. Irónicamente, este hombre es el ahijado del terrateniente César Argüello. La misión de Gonzalo es devolverles las tierras a los indígenas y de protegerlos para que los patrones no sigan abusando de ellos: "--Estoy haciendo el recorrido reglamentario por toda la zona fría. He encontrado muchas irregularidades en la situación de los indios. Los patrones siguen abusando de su ignorancia. Pero ahora ya no están indefensos" (134). Gonzalo decide hablar personalmente con los indios para comunicarles sus derechos. El logra alimentar esperanzas en los indígenas y suscitarlos a que, sino se les hace justicia, se rebelen. César Argüello manda a Matilde a que lo espíe y ésta le informa al hacendado lo que Gonzalo les dijo a los indios:

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

A partir de entonces no se vuelve a saber de él y de sus planes de justicia para

la comunidad indígena. Su nombre es mencionado de nuevo por el hacendado César Argüello sólo para insinuar que

El mentado Gonzalo Utrilla ha de estar inspeccionando por otra zona. Y a él también se le podría convencer para que se pase de nuestro lado. (185)

Y ellos creen que estoy solo, que no tengo quién me apoye. Y ellos sí, su Gonzalo Utrilla. (204)

A pesar de que el terrateniente César Argüello da a entender que Gonzalo es el protector de los indios, Castellanos muestra a la comunidad indígena desamparada por la ineficacia de la ley. Una vez más, las esperanzas suscitadas en el indio por Gonzalo quedan sin realizarse, ya que a los indígenas nunca se les devuelven las tierras.

Incapaz de encontrar la justicia por las vías de la legalidad primero y la violencia, después, el indio busca la protección en los dioses de su raza. Estos dioses que antes lo habían abandonado, renacen por las súplicas de justicia de la comunidad indígena. En Balún Canán se observa cómo los indios "Visitaban las cuevas oscuras, cargados de presentes, en las épocas calamitosas. Masticaban hojas amargas antes de decir sus oraciones . . ." (106). Además de visitar a sus dioses en las cuevas, los indios preparan su llegada con "juncia" y convierten las figuras de los santos de la religión católica en momias, a las cuales les atribuyen poderes sobrenaturales:

Otras imágenes de santos, envueltos a la manera de las momias, en metros y metros de yerbilla, se reclinaban contra la pared o se posaban en el suelo, mostrando una cabeza desproporcionadamente pequeña, la única parte de su cuerpo que los trapos no cubrían. (126)

Es a estas momias a quienes los indios piden clemencia, a quienes les lloran su terrible dolor, su incapacidad de hacer valer sus derechos: "A gritos solicitaban ayuda. En su dialecto, frecuentemente entreverado de palabras españolas, se quejaban del hambre, de la enfermedad, de las asechanzas armadas por los brujos" (127).

La explotación excesiva de los indios es lo que hace que en Oficio de tinieblas, la comunidad indígena se aleje de los ritos católicos para buscar en los dioses del pasado una señal de esperanza, una esperanza para aliviar tantos siglos de opresión. Las mujeres indias, injustamente ultrajadas por las autoridades de Ciudad Real y desamparadas por el Dios del español, van en busca de la misericordia de sus dioses:

Un murmullo sordo emanaba de sus bocas y de pronto se derramaron en un lamento sostenido, monótono, que después se quebró en palabras: la palabra del desamparo, la del sufrimiento, la de la miseria. Rezaban a unos dioses ausentes, iluminaban el hueco que habían dejado con cirios agonizantes que, sin embargo, no acababan nunca de extinguirse. (247)

Catalina Díaz Puiljá, mujer considerada por su comunidad con poderes sobrenaturales, es la que hace renacer a los dioses del pasado. Con palabras proféticas declara que ha llegado el tiempo del indio, el tiempo de la justicia. Esta justicia, según Catalina, llega con las figuras de piedra que ella encontró en la cueva, las cuales representan a los dioses de su raza. Y la voz de esperanza se propaga: "¡Los dioses antiguos han resucitado!" (209). Entonces la comunidad comienza el peregrinaje y preparan la cueva en Tzajal-hemel para las ceremonias. Toda la comunidad indígena, que le rinde culto a sus dioses, cree que en realidad los dioses se han apoderado de esta mujer sacerdotisa para revelarles el mensaje de justicia:

Nadie de los que rodeaban a la ilol pudo comprender ni su evocación ni su profecía. Pero todos estaban contagiados de un júbilo salvaje que les pedía manos para convertirse en acción. ¡Por fin! ¡Por fin! ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! (212)

Esta mujer hará que el indio abandone su pasividad y su sumisión y dé rienda suelta a su venganza. La ilol se convierte en un instrumento mediador entre los indios y los dioses. Su voz es eco del grito desesperado de su pueblo, y a la vez es un grito de esperanza: "Lo dice Catalina Díaz Puiljá, lo repiten quienes van tras ella" (209). Según Lucía Guerra Cunningham, Catalina es la encargada de crear, la que "reconstruye y da a luz la memoria de su pueblo" ("Lenguaje" 39). Es esta luz la que ilumina los rostros de los peregrinos indígenas: "En ella venía a desembocar la imprecación y la alabanza, de ella surgían la luz y la promesa" (Oficio 214).

Esta promesa de justicia para su raza en los labios de la ilol se materializa en su propia vida. Ella logra escapar, por un período corto, de la mísera realidad humana al establecer contacto y comunicación con los dioses. De esa experiencia nace la idea de hacer un sacrificio propiciatorio para proteger a la comunidad: "Pero hoy se pone de manifiesto, ante la tribu, porque una ilol, una mujer que ha parido dioses, lo alza en brazos y pronuncia las palabras que ungen a los elegidos" (318). Este elegido al sacrificio es el jovencito indio Domingo Díaz Puiljá, criado por la ilol como hijo suyo, quien se convierte en cordero de sacrificio y arma de poder divino para combatir el poder de los blancos y vengarse de ellos. Stacey Schlau contrasta a Catalina con la Virgen María afirmando que esta mujer, que es ilol y madre a la vez, es quien lo entrega al sacrificio:

Affirming herself as both spiritual mother and judge, she confers life by offering an expiatory victim. Domingo is the only human being whom she has unequivocally loved, and who has ever penetrated her solitude. Like the Virgin Mary's, her son is sacrificed for his people. Unlike her, she chooses that it be so. ... He will be their Christ, so that the days of misery and submission end. ("Conformity" 54)

En Balún-Canán, la venganza del indio toma forma en las maldiciones de los brujos. Esta venganza se ve saciada en la muerte de Mario, el hijo del terrateniente César Argüello. La nana indígena revela la maldición justiciera: "--Los brujos no quieren dinero. Ellos quieren al hijo varón, a Mario. Se lo comerán, se lo están empezando a comer" (231).

La necesidad de recuperar el poder para acabar con sus sufrimientos lleva al indio a utilizar el único remedio que le queda, el de invocar los poderes divinos. Después de invocar a sus antiguos dioses, al indio se le revela el sacrificio como única solución. En esto los dioses parecen dictaminar y sus mandatos son escuchados por el pueblo: "Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo" (Oficio 324).

Rosario Castellanos, sin embargo, da a entender que los indios han sido abandonados por sus dioses: "No había que esperar la resurrección de sus dioses, que los abandonaron en la hora del infortunio" (Balún 105). Los indios, presos de la magia y del mito, no logran superar el estado de ignorancia en que se encuentran. Incapaces de entender la religión ajena, los indios, en un momento de locura, celebran sus sacrificios para poder identificarse con el blanco y a la vez contrarrestar el poder de su dios: ". . . 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). Al apoderarse de la idea del sacrificio, los indios desesperadamente intentan igualarse con el blanco. Pero esta crucifixión no los rescata del mundo miserable trayéndoles la salvación y la igualdad deseadas.

Por otro lado, en Oficio de tinieblas se observa, que la crucifixión del bastardo Domingo Díaz Puiljá, nacido de la violación de la india Marcela Gómez Oso por Leonardo Cifuentes sólo deja ver el horror de una comunidad enajenada por la magia, por las injusticias y dominada por los deseos de igualdad y venganza. En cuanto a la magia, Rómulo Cosse observa que:

... el sacrificio de Domingo es un intento de solucionar una situación social concreta por la vía del ritual mágico, en el que a su vez se interpolan elementos cristianos y gentiles. Ahí se da una parcial aprehensión del cuerpo de creencias y prácticas cristianas, pero transformadas en herramienta mágica para cambiar el mundo. ("Mundo" 114)

En este momento de locura se identifican dos ideas opuestas: la inocencia del indio que no comprende su pecado ni su desgracia y la conciencia de toda una raza que ha despertado de las tinieblas. Este "Cristo" ya no es el pequeño indio torturado y muerto; más bien representa un pago al blanco ofrecido en sacrificio; él es el redentor de la comunidad indígena. Después de su muerte, Catalina Díaz Puiljá declara:

--Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades. Quizás alguno de nuestros antepasados pecó y por eso nos fue exigido este tributo. Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente. (Oficio 324)

Pero este sacrificio en las tinieblas a dioses paganos sólo les trae más ruina, más sufrimiento y más injusticias. El sacrificio del pequeño indio Domingo provoca en ellos la insurrección, una insurrección sangrienta, que a pesar de haber ultrajado al blanco, termina en fracaso, porque la autoridad del blanco de nuevo impone el orden en la comunidad indígena.

Conclusión

Destierro¹⁷

Hablábamos la lengua
de los dioses, pero era también nuestro silencio
igual al de las piedras.
Eramos el abrazo de amor en que se unían
el cielo con la tierra.

No, no estábamos solos.
Sabíamos el linaje de cada uno
y los nombres de todos.
Ay, y nos encontrábamos como las muchas ramas
de la ceiba se encuentran en el tronco.

No era como ahora
que parecemos aventadas nubes
o dispersadas hojas.
Estábamos entonces cerca, apretados, juntos.
No era como ahora.

¹⁷ Castellanos, Poesía 74, 75.

El desilusionante final de Balún-Canán y Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos coincide con la realidad que afecta al indígena de Chiapas en la actualidad. Los acontecimientos descritos en las trágico-sangrientas sublevaciones de ambas obras y de la revolución armada en Chiapas a principios de 1994 tienen mucho en común, pero dejan grandes incógnitas: ¿hasta cuándo seguirán soportando los indígenas las injusticias? y ¿hasta cuándo el hombre que tiene el poder seguirá oprimiendo a esta raza?

Castellanos, en ambas obras, delata la ineficacia del Gobierno al tratar de instituir las leyes reformistas para la protección del indio. La reforma agraria y la educación rural que fueron creadas para su beneficio no han logrado los objetivos deseados.

El hecho de que los programas gubernamentales para ayudar al indio a salir de su estado paupérrimo no lo beneficien, ha creado una ola de inconformismo en la comunidad indígena. A pesar de los esfuerzos del Gobierno por conseguir la paz y reestabilizar la zona de Chiapas con sus promesas de ayuda para sacarlos de la miseria, los indios siguen clamando justicia. Y es que todos los indios han visto la transformación de México, pero el progreso ha pasado por encima de ellos.

Entre las demandas principales del indio están la restitución de las tierras usurpadas y el derecho a ser tratado como un ser humano libre. Como se pudo observar en Balún-Canán y Oficio de tinieblas, los terratenientes utilizaron el sistema corrupto para continuar avasallando al indio y malograron los intentos sinceros y justicieros de Gonzalo Utrilla y Fernando Ulloa por que la ley fuese puesta en efecto.

Los acontecimientos descritos en Balún-Canán y Oficio de tinieblas, han

sido una antesala, un vaticinio de la violenta insurrección armada del EZLN en 1994. La misma Poniatowska ha señalado la relación de las injusticias que ha padecido el indio, narradas por Castellanos, con las injusticias de la realidad de hoy:

La nana chamula de Rosario Castellanos en Balún-Canán, la que cuida que la piedra no lastime su piecito blanco, se transforma en Rigoberta Menchú con su quexquemetl bordado. Rigoberta tiene ahora más niñas a quienes defender, más niños, más ancianos, más mujeres, más chavitos de catorce años a quienes engañan y les dan un palo tallado en forma de rifle. ("Desesperación" 12)

En la entrevista hecha por Günter W. Lorenz a Castellanos en 1969, la autora parece insinuar que el escritor es un profeta. Podría decirse que su obra, reflejo de las injusticias cometidas contra el indio, es también un vaticinio de la insurrección armada del año 1994. Castellanos se convierte así en profetisa de su pueblo, y clarividente del futuro indígena:

... por fortuna la experiencia me ha probado que escribir no es un acto que se produzca ni en el nivel de la inteligencia ni en el de la voluntad, sino en otro mucho más profundo que es el del instinto. ... ¿de qué otro modo se justificaría la profesión de escritor en países como los nuestros en que el lector es una mera hipótesis de trabajo, dado los altos niveles de analfabetismo; en que los medios de difusión son reducidos, en que la crítica aún no alcanza un grado mínimo de objetividad y en que tantas otras exigencias no estéticas quedan sin satisfacer? ... Supongamos un caso, que no es excepcional, en que el posible escritor tiene una aguda conciencia de los problemas de la colectividad y del devenir histórico de su país del que quisiera ser artífice y partícipe. Sabe que el camino para lograrlo es la política. Sabe que la política y el arte no se practican sin menoscabo una de la otra. Sabe que la intervención directa en los asuntos públicos tiene consecuencias palpables y evidentes. (Diálogo 188)

Rosario Castellanos da a entender que criticar abiertamente los problemas nacionales le podrían acarrear consecuencias graves con el Gobierno. Por eso como escritora, ha seguido una tradición que tiene sus inicios

en la narrativa de José Joaquín Fernández de Lizardi al criticar al Gobierno y la sociedad en su obra de ficción.

Castellanos fue partícipe y artífice, pues participó activamente en la labor educativa del indio a través del Instituto Nacional Indigenista y creó obras de ficción donde vaticinó la insurrección armada del indio capitaneada por otros ladinos comprometidos con su causa. Así pues, el levantamiento de los indios en Balún-Canán y Oficio de tinieblas fue promovido por gentes ajenas a la comunidad indígena abogando por la causa del indio. En pleno 1994 la prensa internacional ha informado que el subcomandante Marcos y los organizadores de la rebelión no son indígenas sino, tal vez, los mismos curas que han ido a evangelizar a los indios. Si ha sido así, es porque ellos se han convencido, como también se convencieron Fernando Ulloa, César Santiago y Gonzalo Utrilla en las novelas de Rosario Castellanos de la gran miseria que aqueja a los indios. Tanto los personajes literarios como los líderes de la presente insurrección saben que ellos son el agente catalizador necesario para que los indios tomen las armas y reclamen sus derechos negados por tanto tiempo. La realidad muestra que su mísera condición ha propiciado los brotes armados. Hasta el presente, los frutos de esta insurrección han sido las masacres indígenas por parte del Gobierno, igualmente como ocurrió con las sublevaciones relatadas en Balún-Canán y Oficio de tinieblas. La restitución del orden por los poderosos, tanto en las novelas como en la Chiapas del año 94, no ha producido los resultados esperados por el indio. Los indios de Chiapas declaran que, al pasar la crisis, el Gobierno los ha abandonado: "They told us lots of things just to ease the pressure, and we're no longer important to them" (De Palma, "Mexico's" 1). Y es que no son importantes, como lo alega un indio nahua, porque ellos no

tienen los mismos derechos que los otros ciudadanos de México: "To be an Indian in Mexico is to be a human being without rights" (12).

La sublevación del indio chamula, descrita en ambas novelas por Rosario Castellanos y por la prensa internacional a consecuencia de los hechos recientes, no ha dado los frutos deseados. Ya a fines del año 1994, las medidas tomadas por el Gobierno, para resolver el problema de Chiapas y de otras regiones que están en igual estado, no han logrado satisfacer las reivindicaciones del indio. Con su obra indigenista, Rosario Castellanos ha pintado con trazos realistas la marginalización del indio mostrando un gran pesimismo al dejar ver que las instituciones gubernamentales no funcionan.

Aun así, Rosario Castellanos insiste en que hay que tomar conciencia y hallar el origen del problema como lo hizo ella:

Más tarde fue una toma de conciencia, un remordimiento, un deseo y una necesidad de rescatar la culpa sirviendo a quienes nos habían servido. Trabajé varios años, por ello, en el Instituto nacional Indigenista. Escribí mis novelas y mis cuentos. Advertí que mi labor no era eficaz, y que si quería resolverse el problema indígena había que ir a las raíces, y las raíces no se localizan en un grupo étnico sino en la organización nacional. (Lorenz, Diálogo 208, 209)

A pesar de sus advertencias, el problema socioeconómico que afecta al indio de Chiapas todavía sigue sin solución y el vaticinio de insurrección sigue amenazante para la paz nacional.

Obras citadas

- Bonifaz, Oscar. Rosario. México: Presencia Latinoamericana S.A., 1984.
- Carballo, Emmanuel. Entrevista. "Rosario Castellanos. La historia de sus libros contada por ella misma." Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX. México: Empresas Editoriales, S. A., 1965. 411-424.
- Castellanos, Rosario. 18ava ed. Balún-Canán. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . El uso de la palabra. México: Excélsior, Cía. Editorial, S.C.L., 1974.
- . El Teatro Petul. México: Instituto Nacional Indigenista, 1961.
- . Juicios Sumarios. Ensayos. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966.
- . Oficio de tinieblas. 16ava ed. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1992.
- . Poesía no eres tú. Obra poética: 1048-1971. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Collier, George A. Fields of the Tzotzil. Austin & London: University of Texas Press, 1975.
- Cosse, Rómulo. "El mundo creado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos." Crítica Latinoamericana: Propuestas y ejercicios. México: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1982. 111-136.
- De Palma, Anthony. "For Mexico's Indians, Promises Not Kept." New York Times 15 June 1994, sec. A: 1+.
- "El subcomandante Marcos dió a conocer que la guerrilla zapatista rompió el cerco militar." Narrador Gustavo Mariel. Telenoticias. KSTS 48 Telemundo Station Group, San José, CA. 19 diciembre 1994.
- Florescano, Enrique. "Sublevación en Chiapas." La Jornada 9 enero 1994: 13.
- Fuentes, Carlos. "Chiapas, donde hasta las piedras gritan." El País 10 enero 1994, Ed.Int.: 10.
- . "Respuesta a Marcos: la lucha indígena nos recordó que el progreso incluye a todos: Fuentes." La Jornada 7 julio 1994: 1+.

- Guerra Cunningham, Lucía. "El lenguaje como instrumento de dominio y recurso deconstructivo de la historia en Oficio de tinieblas de Rosario Castellanos." Explicación de textos literarios 19 (1990-1991): 37-41.
- Guiteras Holmes, Calixta. Perils of the soul. New York: The Free Press of Glencoe, INC., 1961.
- Gossen, Gary H. Chamulas in the World of the Sun. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Gutiérrez Díaz, Roger. "Nos empujan el hambre y la miseria." El País 10 enero 1994: 3.
- Guzmán, Eulalia. Una visión crítica de la historia de la conquista de México-Tenochtitlan. México: Universidad Nacional Autónoma, 1989.
- Harrison Macdonald, Regina. "Rosario Castellanos: On language." Homenaje a Rosario Castellanos. Eds. Maureen Ahern and Mary Seale Vásquez. Valencia, España: Artes Gráficas Soler, S. A., 1980. 41-64.
- Kay, Paul and Duane Metzger. "On Ethnographic Method." Drinking Patterns in Highland Chiapas. A teamwork approach to the study of semantics through ethnography. Ed. Henning Siverts. Norway: The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1973. 17-34.
- Lorenz, Günter W. Entrevista. "Rosario Castellanos." Diálogo con Latinoamérica: Panorama de una literatura del futuro. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Editorial Pomaire, 1972. 185-211.
- Marcos, subcomandante insurgente. "Invita Marcos a Carlos Fuentes a la Convención Nacional." La Jornada 4 julio 1994: 1+.
- Mejías Alonso, Almuñeda. "La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo." Cuadernos Americanos 260, 3 (1985): 204-217.
- Montes S., Fidencio. "Apertura educativa en Los Altos de Chiapas." El indigenismo en acción. México: Instituto Nacional Indigenista, 1976. 74-93.
- Navarrete Pellicer, Sergio. El aguardiente en una comunidad maya de los Altos de Chiapas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Ocampo, Aurora M. "Debe haber otro modo de ser humano y libre: Rosario Castellanos." Cuadernos Americanos 250-251 (1983): 199-212.

- Orro, Margarita B. La contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos. Diss. City University of New York, 1993. Ann Arbor: UMI, 1993. 9405569.
- Paz, Octavio. El laberinto de la soledad / Postdata / Vuelta a el laberinto de la soledad. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Pérez, Laura Lee Crumley de. "Balún-Canán y la construcción narrativa de una cosmovisión indígena." Revista Iberoamericana 50 (abril-junio, 1984): 491-503.
- Poniatowska, Elena. "Chiapas o la desesperación." La Jornada 9 enero 1994: 1+.
- . "Rosario Castellanos: ¡Vida nada te debo!" ¡Ay vida, no me mereces! México: Editorial Joaquín Mortiz- Contra-puntos, 1985. 45-132.
- Pozas, Ricardo. Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas. México: Instituto Nacional Indigenista, 1959.
- Romano Delgado, Agustín. "Veinticinco años del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil." El indigenismo en acción. México: Instituto Nacional Indigenista, 1976. 41-54.
- Schlau, Stacey. "Conformity and Resistance to Enclosure: Female Voices in Rosario Castellanos' *Oficio de Tinieblas*." Latin American Literary Review 12 (1984): 45-57.
- Sommers, Joseph. "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 7 (1978): 73-91.
- Stone, Merlin. Ancient Mirrors of Womanhood. Boston: Beacon Press, 1979.
- Taylor, William B. Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- Villarreal, Minerva Margarita. "La red de las discriminaciones o el enigma de las ovejas petrificadas: Comentario a la novela *Oficio de Tinieblas* de Rosario Castellanos." Revista Iberoamericana 56 (Jan-Jun 1990): 63-82.
- Washington, Thomas. The Narrative Works of Rosario Castellanos: In Search of History- Confrontations with Myth. Diss. University of Minnesota, 1982. Ann Arbor: UMI, 1983. 8221348.

Warman, Arturo. "La corrupción en el campo: un medio de control social." La corrupción: Los grandes problemas nacionales. México: Editorial Nuestro Tiempo, S.A., 1969. 87-102.

Womack, John. Zapata and the Mexican Revolution. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1969.