

ESCUCHANDO PEQUEÑAS VOCES. ROSARIO CASTELLANOS Y EL NACIONALISMO INDIGENISTA

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXIII 724 marzo-abril (2007) 295-305 ISSN: 0210-1963

Estelle Tarica

Universidad de California, Berkeley

ABSTRACT: *The article outlines the influence of indigenism on Mexican nationalism. It shows the presence of an intimate level of indigenism present into the each national subject. It describes the features and effects of this inner voice. The analysis is done through life and work of Rosario Castellanos during the 50's, where this inner voice acquire literary form. It concludes that indigenist nationalism had some aesthetic and political purposes.*

KEY WORDS: *Indigenism, national ideology, interpellation, national subject, indigenist nationalism.*

RESUMEN: El ensayo analiza la influencia del indigenismo en el nacionalismo mexicano. Plantea la existencia de una vertiente "íntima" del indigenismo que proyecta la presencia de una voz interior indígena en el seno de cada sujeto nacional. Describe las características y los efectos de esta voz íntima, sobre todo su gran capacidad interpelativa y des-estigmatizadora. El análisis se hace a través del examen de la vida y obra de Rosario Castellanos en los años 50, donde se percibe la escucha de esa voz interior. El ensayo sostiene que el giro de Castellanos hacia el nacionalismo indigenista tenía motivos tanto estéticos como políticos.

PALABRAS CLAVE: Indigenismo, ideología nacional, interpelación, sujeto nacional, nacionalismo indigenista.

Este trabajo comienza con una reflexión sobre una intersección frecuentemente examinada entre el indigenismo y el nacionalismo mexicano, una intersección donde el discurso sobre la estrecha relación entre los indígenas y los no indígenas contrasta con los discursos populistas de la autenticidad nacional. Esto conlleva a explorar la convergencia a través de una investigación sobre la vida y el trabajo de Rosario Castellanos (1925-1974), novelista, poetisa, dramaturga y ensayista mexicana.

I. El antropólogo Claudio Lomnitz, en un brillante estudio de la cultura mexicana sugiere que el predominio de los "cuentos íntimos" podría ser una reflexión del nacionalismo en decadencia. En una pieza original publicada en el año 2000, escribe,

Corriente que prueba el reflejo del fastidio con las visiones épicas del nacionalismo revolucionario: hoy el mundo íntimo de Frida Khalo es de mayor interés que la grandilocuencia de Diego Rivera, aun cuando destila nacionalismo, como con las narrativas de Poniatowska and Monsiváis, crónicas íntimas son consumidas con más interés que la comprensiva épica nacional de Carlos Fuentes. Esta situación es sintomá-

tica de la crisis del viejo nacionalismo: el deseo por la comunidad y el patrimonio continúa pero las definiciones del estado de aquellas comunidades son casi tan débiles como lo fueron en el siglo diecinueve (México Profundo 56).

Sin discutir estas demandas sobre los cambios de corriente con sabor estético, esta visión de "viejo nacionalismo" y el género narrativo más asociado con éste, exige un escrutinio más separado. La relación Lomnitz afirma que entre la épica y los géneros íntimos esta principalmente uno de los antagonismos y es fraguada a lo largo de esta escala degenerativa: intimidad es lo que pasa una vez que las formas épicas se vuelven viejas y débiles. Esto sugiere que la intimidad es propia de un estado en ruinas, pero una ruina de la cual uno no debe lamentarse. Tal es el caso, al final de la novela de Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, el estado que es personificado en un cacique, una ley en sí mismo, tranquilamente colapsa dentro de un montón de piedras¹. Parece que la imagen del estado revolucionario como austero aun siendo padre benevolente –"el estado papá", como lo dice el historiador Alan Knight– impone una finalidad particular aun sobre aquellos que son críticos de este estado y su propia imagen: el padre envejece, se debilita, y finalmente colapsa.

Por décadas ahora, este teletipo antropomórfico del estado ha estado hecho coextensivo con una narrativa de liberación política, pero su escenario final es "México democrático". De este modo, a pesar de que Lomnitz no lo dice aquí explícitamente, hay, no obstante, una asociación implícita de intimidad, y la femenina, con la libertad de un estado excesivamente fuerte.

Sin embargo, ¿cuánto verdaderamente marginal son estas regiones del nacionalismo revolucionario mexicano?

Las voces y los cuerpos emblemáticos de Khalo y Poniatuska, injuriados, pequeños e infantiles cuando se comparan con las dominantes figuras de Rivera, Fuentes y el "estado papá", han estado investidos de cierto tipo de poder. Este poder es, en parte, uno de los que aumenta a aquellos quienes, ayudando a los débiles, benefician desde el retrato en contraste con ellos mismos que han envejecido. Pero es también el poder que aumenta, paradójicamente suficiente, a través de la atribución de la impotencia política de cierto tipo de gente, tal como las mujeres injuriadas, y mucho más importante para el nacionalismo indigenista, los indígenas.

Siguiendo la narración de Wendy Brown, el cual extrae "On the Genealogy of Morals" de Nietzsche, uno puede decir que este poder aparece como el poder más fuerte, endurecido de la Verdad y Dios sobre el poder material. Verdad y Dios, siendo incorruptibles, son perfectamente los propios para reprochar el poder desde una posición aparentemente fuera de lugar (Brown 46-47).

Un ejemplo paradigmático de la ley de este poder puede ser encontrado en el estilo político de Lázaro Cárdenas quien, como escribe la historiadora Majorie Becker, "fue el primer cabeza de estado desde el desamparado Maximiliano para escuchar a los campesinos sus problemas en detalles" (249). Escuchándolos, él los dotó de cierto poder sobre sí mismos, sentimental aunque nada profundo. En este sentido, él quería ser comprendido como también escuchado desde su compasivo corazón. El populismo contemporáneo mexicano, mientras tanto, ha revitalizado esta postura indigenista. El candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador, en su autobiografía política, describe el despertar indigenista como uno de los momentos más importantes de su carrera. Explica que su trabajo en los años 70 con las comunidades indígenas Chontal en su estado natal

Tabasco le condujo a saber que estas comunidades habían sido olvidadas por las autoridades del estado (Thompson). Cuando el Instituto Nacional Indigenista de México en Tabasco, el gobernador insistió en que no había necesidad para tal centro porque no había indios en su estado (López Obrador 27). López Obrador rectifica este error insistiendo en que los Chontales representan "la más íntima realidad de Tabasco" (citado en Thompson). La afirmación de López Obrador de esta íntima realidad indígena lo ayuda a construir una narrativa moral de la historia mexicana que muchos de nosotros construiríamos por sí mismos. No obstante, su apelación al público sugiere que esto expresa una importante experiencia del nacionalismo mexicano. Esto le permite a él distinguir entre la corrupción existente y el arrogante régimen oligarca y el régimen populista democrático y sensible al que él se uniría para ser electo. Un hijo de la nación bueno y sincero, él implica, que debe entrar a la más íntima realidad de la vida indígena como si estuviera entrando a su propia casa o a su propia alma, y escuchar las voces que viven allí.

El trabajo del nacionalismo indigenista, el aglutinamiento ideológico transformando el nacionalismo mexicano revolucionario en una hegemonía política, puede ser entendido desde este punto de ventaja como un mecanismo del estado para aumentar el poder a través de escuchar a las pequeñas voces cuya virtud reside precisamente en su insignificante enfrentamiento frente al poderoso. El indigenismo atribuye la ineficacia política a aquellos quienes, en un tiempo u otro, se han levantado activamente contra el estado. Las energías políticas indomables por los momentos revolucionarios frecuentemente excedieron los objetivos de los líderes nacionalistas.

Ellos generan cuerpos y palabras rebeldes los cuales deben subsecuentemente ser reincorporados y subordinados a una nueva configuración de poder. Para concluir esta reincorporación, el nacionalista indigenista inflexivo aunque en México se estableció identificación y luego naturalización de la existencia de ciertos atributos culturales indígenas que eventos recientes por sí mismos defraudaron, atributos tales como quietud política, sufrimiento estoico, victimización pasiva e inocencia de poder. Esto exaltó la virtud tranquila de los indios, mientras desaparecía su insurgencia, y los nacionalismos alternativos alrededor de los cuales estas movilizaciones indígenas frecuentemente se unían, desde la memoria colectiva. "México no es una nación", declara un

funcionario indigenista en 1940, porque sus indios carecen de un concepto de nación (Cruz Ramírez 40), esto a sólo veinte años después del zapatismo. Estos *maneuvers* discursivos intentaron contener las anteriores movilizaciones indigenistas, muchas de ellas fuertemente nacionalmente orientadas, afirmando temas indígenas enteramente fuera de lugar o marginal al curso del desarrollo nacional.

La hegemonía populista construida por el nacionalismo no solamente proyecta una voz sin poder, también incorpora esta voz a sí mismo. Afirma la existencia de una pequeña voz en el coro de la nación, una voz olvidada a la que uno debe escuchar cuidadosamente como parte de una experiencia de identidad nacional². Antes de que se hablara de narraciones íntimas como aquellas que se levantaban desde abajo una vez que el estado no podía por más tiempo generar un monumento épico en su propia imagen; en vez de ver las narraciones íntimas como aquellas que han sido indomables de los fragmentos del cuerpo que una vez fue Pedro Páramo, yo sugeriría que los veamos como habilitando un modo particular de interpelación del estado, en la cual el poder del estado ha sido enmascarado como su opositor. La pose más seria para escuchar adoptada por los indígenas es un ejemplo de las "maneras diarias de formación del estado", para usar la frase acuñada por los historiadores Joseph y Nugent, una formación del estado la cual deriva su legitimidad a través de los discursos acerca de la vulnerabilidad e inocencia del coro de nacionales mismos. La contemporaneidad de López Obrador pasa a la "realidad más íntima" de Tabasco al extraer una tradición ideológica que se asocia con la verdad y la ineficacia de una esfera indígena interior, una que existe dentro de la nación y dentro de lo nacional en sí mismo.

¿Cómo explicar la apelación de este indigenismo íntimo, de pasar a un lugar interior indígena? Si entendemos esto como una ideología en el sentido entendido por Althusser, como "imaginario" a través de los cuales los individuos experimentan las condiciones de sus vidas y se vuelven sujetos, entonces ¿cómo contribuye esto a redefinir las mismas concepciones de los temas nacionales modernos? Me gustaría explorar estas situaciones considerando el caso de Rosario Castellanos. Ella fue considerada por muchos como ambas: una destacada pensadora feminista y una de las mejores escritoras indigenistas de su tiempo, a pesar de que éstas son etiquetas que Castellanos por sí misma resistió frecuentemente. Aquí discutiré cómo

ella fue afectada por los discursos íntimos indigenistas y también se convirtió en alguien que producía estos discursos. Pero en resumen, una investigación de la vida y el trabajo de Castellanos demuestra cómo las ideologías indigenistas contrastan con los conceptos de percepción estética la práctica literaria. La vocación de Castellanos por el indigenismo emergió una tras otra con su vocación como una novelista y poeta, e influyó como ella entendía el significado de sus trabajos creativos y los tipos particulares del conocimiento moderno que hablan a través de ellos. En mi análisis de Castellanos, seguiré el estudio original de Jean Franco sobre las escritoras mexicanas, *Mujeres Cons-piradoras*, e intentaré aquí "tramar" unos pocos elementos de la historia de la vida de Castellanos para enlazar su feminismo y desarrollo estético a su cruce elíptico por el territorio del nacionalismo indigenista.

II. En 1957, Castellanos publicó su primera novela, una biografía indigenista titulada *Balún Canán*, un lugar Maya cuyo nombre significa Nueve Guardianes el cual se refiere al área alrededor de Comitán, el pueblo del hogar de Castellanos en Chiapas. La novela cuenta una historia que termina con la emergencia de una autora marginada y autónoma, una niña de siete años cuyas circunstancias guardan una rápida semejanza con el ser de Castellanos. Castellanos representó el nacimiento de un nuevo individuo en términos altamente ambivalentes. La voz singular del narrador en primera persona emerge como el punto final a una narrativa de pérdida, como si algo precioso hubiera nacido en medio de la tragedia. Castellanos tramó esta historia de pérdida y consolación tentativa en los difíciles años 30 en Chiapas. *Balún Canán* describe el impacto de la presidencia de Cárdenas en la clase de los hacendados como las familias más prominentes –incluyendo aquella narradora de siete años– sostenido con la fuerza del crecimiento de los sectores sociales antes subalternos, como los trabajadores indios mayas y la clase media local. Éstos ahora tienen el apoyo del gobierno federal, beneficiarios de su lucha para desvirtuar una medida de control política de las elites regionales y consolidar el estado-nación revolucionario a través de las políticas gubernamentales pro indios, como la institución de los programas de educación rural.

Castellanos creció en una región cuya mayoría étnica era indígena, en una casa atendida por indígenas y durante un período de tiempo en el cual el indigenismo nacionalista era el pilar ideológico del régimen político mexicano. Sin

embargo, la narrativa de su infancia no envolvió necesariamente las representaciones indigenistas. Por el contrario, su primer texto autobiográfico de prosa, una historia de 1950 titulada "Primera revelación" no tiene tema indigenista discernible sea cual fuere. Poner en orden la casa de la misma oligarquía Comitán donde *Balún Canán* se desarrollaría y representando eventos similares de su vida, no obstante no hace mención de los indígenas, ni de los conflictos raciales de división de Chiapas, ni de las reformas sociales de la era Cárdenas. Entre la publicación de "Primera revelación" y el escrito de *Balún Canán*, un intervalo de cinco años, Castellanos creó un marco indigenista de su autobiografía. Realmente, la novela comienza con una voz indígena, escogida de la traducción al español del Libro Maya del Ayuntamiento.

¿Cómo llegó Castellanos a esta escogencia para comenzar la historia de vida que ella construyó con una voz india, y para establecer las relaciones interétnicas en su centro? Castellanos estaba en Europa cuando por primera vez narró su afecto a Chiapas a través del indigenismo. En 1950, antes de su partida al extranjero, habló con un sincero desprecio y con su propio disgusto de Chiapas, como evidenció repetidamente en sus cartas al filósofo mexicano Ricardo Guerra, su amante en aquel momento. Su desprecio por la negligencia provincial se extendió a los indígenas Chipanecos como también a los compatriotas más prósperos e integrados, cuyos intentos por apreciar "los avances de la civilización" tales como el cine y la rueda, a ella le parecían risibles. Sin embargo, una vez en Europa, se sorprendió con sus propios sentimientos de nostalgia por Chiapas y "el rancho" (noviembre 29, 1950, Cartas 85).

El chorro de emoción creció mucho más con el encuentro en el Museo del Hombre en París, de objetos étnicos de Chiapas: "en una de las vitrinas de arte precolombino había lanzas y vestidos de los Lacandones y Chamelas y retratos de sus chozas". Y viéndolos escribe: "... yo quería llorar toda feliz y triste... Fíjese, ya no era siquiera México, cuyo recuerdo me es más o menos soportable. Sino Chiapas, como quien dice la mera entraña de uno" (enero 18, 1951, Cartas 97). Esta "entraña" le habló a ella y ella escuchó su voz, se hace evidente si uno compara sus autobiografías desde antes y después de su año en Europa. En el interin, Castellanos aprendió a narrar la historia de su vida como un despertar indígena. El cambio de Castellanos hacia el indigenismo fue significativo a nivel personal y biográfico

porque ocurrió en los meses siguientes a su regreso de Europa y de su decisión de volver a Chiapas, y la condujo eventualmente a su deseo de unir el Instituto Nacional Indigenista. Esto fue parte de la re-visión de su pasado familiar (Robles 152), porque le permitió ganar una perspectiva más distanciada de la historia de la familia en el preciso momento de regresar a su tierra ancestral. Esto le permitió regresar al lugar de su nacimiento sin asumir los derechos de éste, esto es, sin asumir su posición como propietaria de tierras y ranchera, una posición que ella retrató a través de la icónica figura de Doña Bárbara desde la cual ella conscientemente puso distancia.

Regresando a Chiapas después de un año en España, Castellanos reflejó burlonamente sus experiencias sobre las tierras de su familia. En una carta a Guerra, le escribe:

Yo era la mujer fuerte. Mi corazón, una roca inmovible. Mis convicciones, mis proyectos, claros, constantes. Y además yo era una amazona capaz de soportar ocho o diez horas a caballo sin mostrar el menor signo de fatiga... Cuando me pongo a ver esto, ahora, me da risa. ¿De dónde saqué una imagen tan estafalaria? Doña Bárbara de Rómulo Gallegos, lo menos. Pero era un papel que me quedaba grande y me exigía un enorme esfuerzo (22 de diciembre de 1951, Cartas 175).

Deberíamos estar sorprendidos que Castellanos se sentiría interpelada, de cualquier modo irónicamente, por esta particular imagen de feminidad. María Félix había protagonizado el rol de Doña Bárbara como diez años antes, en la superexitosa película mexicana de la versión de la novela de 1929 de Rómulo Gallegos. El giro indigenista de Castellanos tenía mucho que ver con la proyección de su imagen escondida, una que respondía a, entre otras cosas ciertas imágenes de la feminidad mexicana que su revivencia en Chiapas le recordó.

La heroína de Gallegos se convirtió en un icono auténtico, asociado con un número de ideas que en un tiempo pudo ser considerado socialmente progresivo. Primero alrededor de esto estaba la idea de que las fuerzas primarias de la indigeneidad impiden la marcha hacia delante de la modernización del estado nación. Por indigeneidad, no quiero decir exactamente "indian ness" sino el complejo simbólico completo erigido por los intelectuales modernos que establecieron que la nacionalidad es una forma de nativismo, un ser nativo de la tierra, aún interpretado que

la tierra como un sitio de barbarie que ejerce una fuerza negativa sobre sus habitantes. Ambos, la tierra y la gente que vive en ella deben ser domados y civilizados como si fueran propiamente nacionales. En los años 1950 en México, estas nociones fueron probablemente vistas por muchos intelectuales como raros y risibles. Sin embargo parecían haber resonado profundamente en una mujer quien había decidido solamente recientemente abandonar la cosmopolita Ciudad de México y Madrid por la provincia de Chiapas³.

La elaboración de la metáfora "civilización-barbarie" a comienzos del siglo veinte que animó la imagen de Doña Bárbara, informó las políticas nacionalistas revolucionarias mexicanas de manera que podrían haber afectado el propio entendimiento de Castellanos como un ciudadano mexicano. La hostilidad al conservacionismo provincial dominó las actitudes nacionalistas revolucionarias más distantes y lanzadas regiones de la federación, especialmente Chiapas. Las élites regionales habían sido puestas bajo control del gobierno de Cárdenas recientemente relativamente, después de una lucha cuyas armas principales, del lado nacionalista, fueron la reforma de la tierra, educación popular y el indigenismo en términos generales⁴. No coincidentalmente, el primer centro regional del Instituto Nacional Indigenista (INI) se establecería en San Cristóbal de las Casas, el centro urbano colonial del estado. Castellanos trabajó allí en la mitad de los años cincuenta⁵.

La misión del INI de San Cristóbal envolvió no solamente el alzamiento de los indígenas, sino la intervención dentro del ejercicio diario de la hegemonía cultural del castellano antiguo. Ambos, indígenas y ladinos requerían civilización. Mientras tanto las mexicanas como una categoría estaban todavía sufriendo políticamente desde su asociación con las fuerzas "bárbaras" de la religiosidad militante, el legado de la guerra Cristero. En los años treinta las mujeres comenzaron a ser etiquetadas como supersticiosas y conservadoras por el gobierno, y de este modo una "torpe" influencia sobre la modernización de la nación, la historiadora Shirlene Soto apuntó que ellas fueron juzgadas antirrevolucionarias inherentemente⁶.

A las ciudadanas les fue negado el voto nacional hasta 1953, como un resultado directo de la guerra Cristero⁷. En el umbral de las circunstancias históricas que rodearon la incorporación de la mujer como ciudadanas completas, las

dudas tales como su capacidad para razonar, y la ansiedad acerca de la amenaza que la indigeneidad, en términos generales concebidos, podría colocar en cierta postura a la racionalización del proyecto Revolucionario, parece que la figura de Doña Bárbara señalada por la propia ambivalencia de Castellanos acerca de dónde ella encajaría en la batalla moral entre la civilización y la feminidad bárbara fueron para ejercitar ciertas formas de la economía de poder.

En este contexto, no es sorprendente que Castellanos se desprendiera del rol de Doña Bárbara tan pronto como pudo. Ella decidió abandonar la máscara también como otros y "ser lo que ella en realidad era". Ella le escribió a Guerra acerca de esta "propia verdad", adoptando otra vez una su ironía característica:

Un ser débil, sin ninguna madurez, en ningún sentido, voluble, inconstante porque no sabe lo que quiere ni lo que debe ni lo puede hacer. Que en un rancho debe estarse muy sentada en su casa mientras los hombres hacen las tareas de los hombres... Y que tiene derecho a dormir si quiere dormir, a escribir si lo necesita y a no entender nada del campo... Fíjate qué felicidad... Por eso me he decidido a ir yo personalmente y, por más trabajo que me cueste... desenmascaramme (22 de diciembre de 1951, Cartas, 175-76).

Castellanos hizo lo que Doña Bárbara se había negado a hacer, o ser incapaz de hacerlo por su testaruda naturaleza: regresó a la casa y emprendió el sendero de su propio desarrollo.

Las reflexiones de Castellanos sobre la imagen de Doña Bárbara ponen de manifiesto una política cultural reaccionaria subrayando el progresivismo de los discursos nacionalistas. Sin embargo, Castellanos adoptó este símbolo cultural para sus propios propósitos. Sus palabras pueden ser leídas como parte de su intento por conseguir con esfuerzo un nuevo campo de la virtud femenina., uno en el cual la búsqueda personal de la mujer por la autenticidad sería significativa. Castellanos hizo de la domesticidad un instrumento para esa búsqueda. No la domesticidad del ama de casa consumidora que ella representaría con ambivalencia en los últimos años, sino una más anacronística por motivo de una labor doméstica fundada con virtudes morales especiales⁸. Esta esfera doméstica virtuosa puede ser encontrada en su primer texto indi-

genista, una colección de poemas publicados en Chiapas en 1952 y titulado *El rescate del mundo*. La colección se lee como un intento para salvarse ella, su provincia, y todas las fuerzas de la indigeneidad –humana y no humana– de las imputaciones del barbarismo. Los poemas en la colección construyen una profunda y benevolente imagen de los indígenas de la naturaleza tropical. Respeto y humildad caracterizan la actitud asumida por los poemas “I”, quienes se arrodillan reverencialmente ante el mundo indígena y la campiña regional en su búsqueda por la civilización. En el poema “Una palmera”, Castellanos se refiere al árbol de palma tropical como “señora de los vientos”, la respiración del sonido –poesía por sí misma– ante quien ella ora:

Desde el país oscuro de los hombres
he venido, a mirarte, de rodillas.
Alta, desnuda, única. Poesía (Obras 77).

Castellanos aquí enlaza la poesía y la indigeneidad juntas. Ambos pertenecen a otro país más allá “del mundo oscuro de los hombres”, un país iluminado al cual el autor repliega su búsqueda por otro modo de percepción.

Muchos otros poemas en la colección también sitúan la voz poética como un estudiante respetable ante su profesor indígena. En “Lavanderas de Grijalva”, la poetisa explota la metáfora de la purificación de la moral en la imagen de las lavanderas removiendo las manchas de la ropa, y pregunta cómo aprender su oficio como para purificarse a sí misma: “Mujeres de la espuma/y el ademán que limpia,/halladme un río hermoso/para lavar mis días (Obras 75). Hay muchos otros ejemplos también, pero no tengo tiempo de citarlos.

Estos ejemplos de los escritos de Castellanos que datan desde los años justo antes a *Balún Canán* sugieren que su atracción por el indigenismo originó en parte su deseo por encontrar un hogar que pudiera legalmente llamar “civilizado”. “Civilizado” no solamente en el sentido que significó Gallegos, como una condición de los valores sociales burgueses y un comportamiento personal estilo europeo opuesto a la indigeneidad salvaje, sino también, más importante, en el sentido consagrado por el Museo del Hombre detrás de las vidrieras: Una cultura intocable y preservada, ambas temporal y moralmente, de la alienación de la vida moderna.

Nosotros somos más familiares con aquellas políticas nacionalistas indigenistas en las cuales se envolvía una postura política, despreciando a los indios con benevolencia, como si los ayudara a levantarse. Pero la perspectiva que Castellanos asumió en su reciente poesía los admira, como si necesitara de su ayuda para sí misma. Al hacerlo, les concede un tipo de autoridad moral, una que es similar a la autoridad que Cárdenas atribuyó a los indios cuando se sentaron a escucharlos. En estos escenarios del encuentro entre el México cosmopolita y el espacio indígena, el Indio representa una profunda inocencia de modernidad y el mundo cambiante.

Pensando en la relación entre el ícono de Doña Bárbara y las imágenes de los indios en la poesía de Castellanos, sospecho que estamos viendo una substitución de un ícono de indigeneidad por otro. La malevolente, dominante, verbosidad de la fuerza de la naturaleza que es Doña Bárbara se vuelve la benigna, doméstica, terrenal y profunda espiritualidad de la lavandera Maya. El efecto de esta sustitución es divorciar la indigeneidad del salvajismo, indigeneidad entendida aquí, otra vez, como una conexión natural y determinista a las tierras regionales. De esta forma, Castellanos encontró una forma para escribir de una cuerda de conexión a su lugar de origen –Chiapas como “la mera entraña de uno”– en términos de un proceso de descubrimiento progresista y de mejoramiento moral de sí mismo, antes de que sucumbiera a una fuerza irracional. Ella encontró una forma para “indigenizarse”, sin adoptar el rol de Doña Bárbara, la encarnación femenina de la indigeneidad peligrosa.

Como resultado, ella fue capaz de distanciarse de la cultura que le inspiraba orgullo y le brindó un paso para estar más cerca de las políticas del nacionalismo revolucionario. El giro de Castellanos hacia el indigenismo fue una respuesta a la modernidad provincial de Chiapas, con su propia forma e historia distinta, y su propia posición generada como el heredero del legado colonial.

Pero el despertar indigenista de Castellanos también fue interceptado con su desarrollo literario personal. Castellanos tomó la presencia indígena que ella encontró dentro de ella y la enlistó para servir una estética de la interioridad marginada que la llevó a estar más cerca de los escritores modernistas que ella amaba, desde Proust a Gorostiza. Ella integró el indigenismo a su sentido del enigma de la vida social, lo que ella refirió como “la no sincronía” del ser a la experiencia colectiva, lo que refleja la disparidad

entre los mundos externos e internos, entre el ser y la experiencia social:

... esta disparidad que podría ser quizás de la que Proust hablaba en sus libros... la medición del tiempo es totalmente otra a la que se mide y rige los fenómenos internos de sensibilidad y de expresión. Es por eso que nos asombra, y le decimos así, el hecho de que la vida y la obra sean tan no sincronizadas (en García Flores 7).

Aquí, Castellanos niega su contemporaneidad con el mundo material, una negación que sería incorporada a su novela *Balún Canán* y que contribuyó a definir su narrador primario como una joven artista que se está haciendo. Hizo uso de estrategias modernistas de la narración en primera persona para crear un literario "YO" de presencia tenue, uno compuesto por su estatus **liminal** como un mediador entre los diferentes estratos de la experiencia diaria.

Considerar la primera narración extensiva autobiográfica, en el comienzo de *Balún Canán*, el cual comunica ambos, la voz infantil del narrador también como su posición liminal:

Soy una niña y tengo siete años. Y cuando me yergo puedo mirar de frente las rodillas de mi padre. Más arriba no. Me imagino que sigue creciendo como un gran árbol y que en su rama más alta está agazapado un tigre diminuto. Mi madre es diferente. Sobre su pelo –tan negro, tan espeso, tan crespo– pasan los pájaros y les gusta y se quedan. Ciertos arbustos con las hojas carcomidas por los insectos; los pupitres manchados de tinta; mi hermano⁹.

El narrador autobiográfico de *Balún Canán* reconoce la distinción entre lo que ve y lo que ella imagina. Esta división revela una cierta organización cultural subyacente ubicando una visión creativa y un dominio estético contra la visión empírica y la ciencia (9).

La bifurcación de la visión del narrador dentro de dos distintos registros, el visto y el imaginado, revela que ella existe en dos mundos simultáneamente: el mensurable, compartido mundo; y un mundo que ella puede ver solamente, uno formado para proyectar su propia imaginación creativa externa. El narrador de Castellanos es una figura para el escritor literario, un dramático bajón entre las percepciones empíricas e imaginativas del mundo objeto, sin embargo

sin la pérdida de los términos su propio ser binario. Como el objeto Proustiano "no-sincronizado" Castellanos describe, el narrador en primera persona de *Canán Balún* afirma la existencia de un mundo subjetivo que es exclusivamente de ella, y la ubica en el límite entre aquel mundo y el mundo de la vida diaria y de los objetos materiales.

Afirmando la existencia de un mundo interior que no puede ser visto, la niña narradora es capaz de resistir algunos aspectos de la hegemonía cultural del castellano antiguo. Como Castellanos la representa, la estructura colonial de las relaciones sociales diarias en Chiapas está sustentada por una absurdamente epistemología visual reductiva.

En una escena del primer capítulo la niña expresa un deseo de tomar café exactamente como su nana, pero se dice que solamente los indios beben café. Gente blanca bebe leche. Esta máxima demuestra que cada día el racismo está sustentado por un tipo de percepción que no debe exceder un temor superficial del mundo: gente blanca bebe cosas blancas; gente oscura bebe cosas oscuras. En el curso de la novela, la niña narradora desarrollará su potencial imaginativo en una vista alternativa que reta la ideología de las relaciones oligárquicas. Ella adquirirá de este modo una cierta distancia social de los otros miembros de su familia.

Esta propia marginalización ocurre bajo la tutela de su nana Maya. Otra escena de los primeros capítulos de la novela demuestra este proceso. La niña acompaña a su familia a las afueras de Comitán para ver a su hermano competir en un concurso de cometas. Allá, en una escena fuertemente reminiscente de Proust, ella conoce el viento, figurado aquí como un señor, una divinidad indígena. Ella entra a su casa reverencialmente, con sus ojos caídos:

Nunca, hasta hoy, había yo venido a la casa de su libre albedrío. Y me quedo aquí, con los ojos bajos porque (la nana me lo ha dicho) es así como el respeto mira a lo que es grande (23).

Con sus ojos caídos de acuerdo a la ley del viento, la niña extraña la victoria de su hermano en la competencia de cometas. A pesar de que ella es una tonta ante los ojos de su madre por esta transgresión, fue recompensada con la aprobación de su nana por haber reconocido uno de los nueve guardianes de su gente. Aquel guardián, el viento, valida una forma distinta de ver. La niña sabe del viento sin

mirarlo, éste no puede ser visto directamente, aun cuando es fuertemente sentido. Representa otro modo de percepción, uno que Castellanos antes había unido a la práctica de la poesía misma, la cual la saca del "mundo oscuro del hombre" y la introduce a otro mundo. Esto contrasta totalmente con el mundo del castellano antiguo, de mariscales visibles dentro de un sistema de signos de identidad que solían patrullar las fronteras. En *Balún Canán*, el señor de los vientos Maya se convierte en una figura para una vista imaginativa.

Esta vista es el signo de un "indigenismo íntimo" propiamente, un indigenismo fraguado en un aprendizaje interétnico a diferentes tipos de conocimientos. El narrador de Castellanos separa esto de su nana para distanciarse de la formación de una clase racial opresiva y de la economía visual dominante de las diferencias sociales, pero también lo hizo Castellanos misma en los años antes de escribir *Balún Canán*. Esta vista especial posiciona al narrador en disparidad con su familia, tanto como lo acabó ella misma. La internalización del indigenismo de Castellanos de este modo tenía un efecto de liberación y habilitación. Su trayectoria señala las posibilidades de la propia transformación individual abierta por el nacionalismo indigenista. Pero también la hizo estar más cerca del nacionalismo indigenista revolucionario mexicano lleno de políticas, el cual exaltó a los Indios en el preciso momento que los contenía militarmente y los subordinó políticamente proyectando una imagen de su marginalidad y necesidad. El sendero de las mujeres para su propio descubrimiento las unió con la misión de la civilización del indigenismo.

Diez años después de que *Balún Canán* fue publicada, Castellanos le dijo a un periodista que, escribiendo la novela, ella había llegado a una nueva conciencia social:

Desde mi infancia, alterné con los indios. Después de adquirir una perspectiva, me di cuenta de cómo eran los indios y de lo que deberían ser. Me sentía en deuda, como individuo y como clase, con ellos. Esa deuda se me volvió consciente al redactar *Balún Canán*. Asumirla trajo como resultado otros libros y la actividad de dirigir el teatro guiñol en el centro que el Instituto (INI) mantiene en San Cristóbal (1967 entrevista, reproducida en B. Miller 136).

Sus palabras están inspiradas en lo que sabemos acerca de los años que precedieron a *Balún Canán*. Primero que todo la narración de su infancia que se contacta con los indios

no es tan sincera como parece; es el resultado de una cierta referencia de su autobiografía que ella adquirió después de sus viajes a Europa. Segundo, Castellanos habla aquí acerca de "adquirir una perspectiva" a través de escribir la novela, perspectiva en el singular, sin embargo la novela tiene múltiples perspectivas, derivando en parte de la construcción del narrador en primera persona como alguien que tiene los pies en dos mundos que no pueden ser reconciliados. Tercero, en este pasaje ella convierte la novela en un instrumento de un gran propósito, más bien un final en sí mismo, un movimiento que le permite a ella unir juntas su vocación literaria y su vocación indigenista en una sencilla narración de su propio desarrollo moral y progresista.

Finalmente, ella propone su amistad a los Indios como una deuda que se propone pagar para civilizarlos, para el teatro de marionetas de INI fue uno didáctico que ofreció lecciones de higiene e historia nacional. Castellanos de este modo atribuyó a los Indios un tipo paradójico de autoridad, uno que no afirma su poder sino más bien su necesidad. El lenguaje de deuda se convierte en una excusa ideológica de mucho poder. Esto nos lleva a imaginar una negociación de clases, un intercambio o un contrato celebrado entre iguales. En efecto, para adoptar tal lenguaje, Castellanos tenía que imaginar la esclavitud de los indios a través de los siglos como un comodato.

Transformar la esclavitud en un sacrificio y a los esclavos en prestamistas, este gesto reprime efectivamente el hecho de que los colonizados no podían disponer libremente de su voluntad. Pero esto es un gesto de hipocresía: irónicamente, el libre albedrío atribuido al indígena "prestamista" no es suficiente para hacer de él o de ella un ciudadano completo. La transacción entre Castellanos e indios, el préstamo que ellos le ofrecieron a ella, se lleva a cabo en un reino privado el cual el estado no reconoce como legítimo oficialmente. Recurrir repetidamente al interior del reino de la íntima conexión, Castellanos fue capaz de negar su contemporaneidad completa al materialismo de la modernidad cosmopolita manifestando no solamente su marginalidad con respecto al mundo del día a día, sino también un apego profundo a la idea de la marginalidad, le prueba a ella que los sujetos modernos, aunque están saturados por la razón instrumental, todavía no se vuelven máquinas, pero el apego a la marginalidad estética, crucial para desarrollar su autonomía, llegó al extremo de negar la contemporaneidad a los indios sin legarles su autonomía adjunta.

NOTAS

- 1 Para saber más sobre las ruinas y el colapso en la novela de Rulfo, ver Aguilar Mora, 10-13; García Moreno. Para una discusión de esta novela como un símbolo de las operaciones ocultas del populismo mexicano, ver Larsen (49-71).
- 2 La vocesita india está en el coro de la autenticidad del mestizo. Es lo que distingue a México de Estados Unidos. Como dice José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925), donde él repetidamente expresa el mestizaje como una expresión de amor (86-100). Yo pudiera añadir esto a esta noción si la autenticidad del mestizo se transporta completamente hacia la frontera. Es crucial para el intento de Gloria Anzaldúa de distanciarse de ambas: la corriente dominante americana y la comunidad México-Americana, las cuales ella percibe como un intento de limpiarlo y, a través de la agresiva misoginia de éste, silenciar las voces de las mujeres. Para una reflexión crítica sobre los resultados de este viaje, ver Saldaña-Portillo, DeCastro, M. Millar.
- 3 El embarazoso reconocimiento de Castellanos a Guerra podría haber sido ofrecido como prueba, a sus amigos de regreso a casa en la capital, de que ella no había perdido su incisiva ironía. Y articular la imagen de su propia manera de criticar, ella astutamente lo robó de algunas de las rigurosas asociaciones, incluyendo la fuerza y la independencia femenina, que podría haber representado más desfavorablemente a su deseado lector: cómo pudo esta mujer débil físicamente y con actitudes filosóficas ser "la devoradora de hombres", "la domadora del llano", como fue famosamente llamada Doña Bárbara.
- 4 Ver "Racismo, Revolución e Indigenismo" de Knight, para una explicación completa del rol del indigenismo en la guerra de gobierno federal contra el regionalismo.
- 5 Castellanos siguió siendo una empleada del INI hasta 1961.
- 6 Soto escribe, "Estas batallas entre la iglesia y el estado tuvo un efecto sobre el futuro político de las mujeres mexicanas los oficiales masculinos estaban más convencidos de que las mujeres generalmente no votarían independientemente sino que seguirían la dirección de la iglesia y de este modo invalidar los difíciles objetivos ganados por la revolución" (113).
- 7 La implicación de las mujeres en el intento de asesinato del Presidente electo Obregón en 1928 fue particularmente problemático para los subsiguientes nacionalistas revolucionarios.
- 8 Aquí debe ser observado que la historia de la ideología de la domesticidad en México sigue su propio curso particular. En la última mitad del siglo 19, durante el Porfiriato, la autoridad moral fue investida en las esferas domésticas femeninas de formas completamente similares a los Estados Unidos. Ser esposa y madre era, retóricamente por lo menos, una forma privilegiada de contribuir a la constitución de la nación. Justo Sierra, en un discurso respondiendo a las mujeres quienes lucharon por alcanzar la igualdad ante la ley, reforzaron la ideología doméstica: "dejen a los hombres luchar por los asuntos políticos (déjenlos), hacer las leyes; deberían tener una buena pelea, que forme almas y sentimientos, lo cual es mejor que hacer leyes" (citado en Macías 15). "Mujeres", escribe Jean Franco, "fueron especialmente importantes para la co-

Recibido: 15 de enero de 2007

Aceptado: 15 de febrero de 2007

munidad imaginada como madres de hombres nuevos y como guardianes de la vida privada, las cuales desde la Independencia en adelante fueron vistas cada vez más como un refugio desde este caos político". El género es "recodificado" efectivamente en este período, argumenta Franco, el cual resultó en "el labrarse un territorio de estabilidad y decencia doméstica" (una brecha generacional de esferas) (Plotting 81). Pero en el despertar de la Revolución, y especialmente en las guerras Cristero de los años 20 y 30, los ramales seculares del nacionalismo sin embargo, debilitaron severamente esta ideología de la domesticidad por las asociaciones de mujeres y los espacios de las mujeres –tal como el hogar o la escuela de las niñas– con el amenazador poder de las iglesias. Al final de *Balún Canán* y en un argumento similar a uno encontrado en *Recuerdos del porvenir*, de Garro, los hogares de las mujeres decentes se volvieron un frente en la guerra entre la Iglesia y el Estado. No más que un refugio de la esfera política pública, la esfera doméstica se vuelve cargada políticamente y recién importante; su inviolable moral es negada por el Estado y sus fronteras físicas violadas. La mujer doméstica no es más inocente porque está aislada del terreno quebradizo de la vida política; ella debe probarse a ella activamente una vez más que está apta para la vida civil quitándose el estigma del fanatismo y la superstición.

- 9 Yo extraje del argumento de Andreas Huyssen, en "Mass Culture as woman", concerniente a la formación de una esfera independiente de la creación estética en el siglo 19 en Europa. The opening excursus sobre lo que el narrador debe y no debe ver, no es presentado como señal al lector que

este narrador de pequeña estatura la hacen muy confiable. Por el contrario, ella está extraordinariamente consciente acerca de los límites de su vista, localizando exactamente el punto donde su vista termina y su invento se hace cargo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Mora, Jorge (2000): "Prólogo: El silencio de Nellie Campobello", *Cartucho: Relatos de la lucha en el norte de México*, By Nellie Campobello, México, Ediciones Era, 9-43.
- Althusser, Louis (1971): "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Trans. Ben Brewster, New York, Monthly Review Press, 127-186.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: Towards a New Mestiza Consciousness*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- Becker, Marjorie (1994): "Torching La Purísima, Dancing at the Altar: The Construction of Revolutionary Hegemony in Michoacán, 1934-1940", *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, Eds. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, Durham, Duke UP, 247-264.
- Brown, Wendy (1995): *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton UP.
- Castellanos, Rosario (1957): *Balún Canán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1961): *Teatro Petul 2*, México, Instituto Nacional Indigenista.
 - (1994): *Cartas a Ricardo*, Prologue by Elena Poniatowska, Mexico City, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
 - (1998): *Obras completas vol. II: poesía, teatro y ensayo*, Ed. Eduardo

Mejía, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Cruz Ramírez, Darío (1940): *Hacia una legislación tutelar para las clases indígenas de México*, México, Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas.
- De Castro, Juan E. (2002): *Mestizo Nations: Culture, Race and Conformity in Latin American Literature*, Tucson, University of Arizona Press.
- Franco, Jean (1989): *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, New York, Columbia University Press.
- García Moreno, Laura: Citation Information Needed.
- Huysen, Andreas (1986): "Mass Culture as Woman: Modernism's Other", *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*, Ed. Tania Modleski, Bloomington, Indiana UP, 188-207.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (1994): "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", Eds. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent: *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, Durham, Duke UP, 3-23.
- Knight, Alan (1990): "Racism, Revolution, and Indigenismo: México, 1910-1940", *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Richard Graham, ed. Austin, UTP, 71-113.
- Larsen, Neil (1990): *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*, Forward by Jaime Concha. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- López Obrador, Andrés Manuel (1995): *Entre la historia y la esperanza: corrupción y lucha democrática en Tabasco*, México, Grijalbo.
- Lowe, Lisa y David Lloyd (1997): "Introduction", *The Politics of Culture in the*

- Shadow of Capital*, eds. Lisa Lowe y David Lloyd, Durham, Duke UP.
- Macías, Ana (1982): *Against All Odds: The Feminist Movement in Mexico to 1940*, Westport, CT, Greenwood Press.
- Miller, Beth y Alfonso González (1978): "Rosario Castellanos", *26 autoras del México actual*, México, B. Costa Amic, 115-138.
- Miller, Marilyn Grace (2004): *The Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin, University of Texas Press.
- Robles, Marta (1985-86): "Rosario Castellanos", *La sombra fugitiva: Escritoras en la cultural nacional*, México, UNAM, 147-191.
- Saldaña-Portillo, Josefina (2001): "Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón", *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ed. Ileana Rodríguez, Durham, Duke UP.
- Soto, Shirlene A. (1990): *The Emergence of the Modern Mexican Woman*, Denver, Arden Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1997): "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, 2.ª edición, Eds. Catherine Belsey y Jane Moore, London, Blackwell, 148-163.
- Thompson, Ginger (2005): "Star Rising, Mexican Populist Faces New Tests", *The New York Times*, mayo 5, A2.
- Vasconcelos, José (1992): *Obra selecta*, Ed. Christopher Domínguez Michael, Caracas, Biblioteca Ayacucho.