



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

EL PENSAMIENTO INDIGENISTA EN LA
NARRATIVA DEL *CICLO DE CHIAPAS*

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

SOFIA LÓPEZ FUERTES

DIRECTOR DE TESIS

DR. RICARDO PÉREZ MONFORT

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Febrero de 2009



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE
PROMOCIÓN 2006-2008**

COMITÉ DE TESIS

Título: El pensamiento indigenista en la narrativa del *Ciclo de Chiapas*

Alumno: Sofía López Fuertes

DIRECTOR (A):

Dr. Ricardo Pérez Monfort



LECTORES:

Dr. Jan de Vos

Dr. Andrés Fábregas Puig

Dr. Antonio García de León

A Emilia por sus gritos y sonrisas.
Por todo lo que aprendemos juntas todos los días.
La gran motivación de mi vida.

A Raúl por su presencia, amor y compañía en todo.

A mis papás por su confianza y ánimo. Por siempre estar.

AGRADECIMIENTOS

Al CONACYT por el apoyo económico que me otorgó durante el periodo de maestría.

A Ricardo Pérez Monfort, por su guía y compañía en este proceso.

A José Luis Escalona, Jan de Vos, Ron Nigh y Raúl Gutiérrez de CIESAS- Sureste por su imprescindible apoyo y ánimo en todo este tiempo.

A Ricardo Pozas Horcasitas, Daniela Spenser, Eraclio Zepeda, Andrés Fábregas Puig, Carlo Antonio Castro y Andrés Medina por sus ilustrativas y agradables charlas.

A Antonio García de León por su apoyo desde lejos.

RESUMEN

EL PENSAMIENTO INDIGENISTA EN LA NARRATIVA DEL *CICLO DE CHIAPAS*

FEBRERO DE 2009

SOFÍA LÓPEZ FUERTES

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

En este trabajo investigué la relación que hay entre las ocho obras literarias que conforman el *Ciclo de Chiapas* (*Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, *El llamado dolor de los tzotziles* de Ramón Rubín, *Los hombres verdaderos* de Carlo Antonio Castro, *La culebra tapó el río* de María Lombardo de Caso, *Benzulul* de Eraclio Zepeda y *Oficio de tinieblas*, *Balún Canán* y *Ciudad Real* de Rosario Castellanos) y el indigenismo de Estado de los años cincuenta del siglo pasado, con la intención de identificar qué representó para los escritores la política y el discurso indigenista, cómo percibían a la población indígena y cómo lo expresaron en sus obras.

Dado que en la investigación se pretendía hacer un análisis del conjunto literario en general, fue necesario tomar por separado el análisis de las obras y de sus autores, de tal forma que pudiera reconstruir tanto el contexto personal, local y nacional en el que fueron escritas las obras, como el discurso que presentan dentro de los textos. De este modo acudí a diferentes fuentes de información que fueron desde la documental, para el rescate del discurso indigenista y la construcción del contexto, las entrevistas con dos de los escritores (Eraclio Zepeda y Carlo Antonio Castro) y con otros informantes que me ampliaron el panorama del contexto histórico social (Andrés Fábregas, Andrés Medina) y de los autores (Daniela Spenser, Ricardo Pozas), y el análisis de las obras.

El resultado de la investigación me permitió identificar la experiencia, acercamiento al objeto de las obras (la población indígena chiapaneca de los cuarentas y cincuentas) y percepción y empatía de los autores con la acción indigenista, con las que elaboré tres categorías dentro de las cuales ubiqué a los autores: el “indigenismo romántico”, el “indigenismo realista” y el “indigenismo oficial”. Finalmente identifiqué dentro de las obras y analicé los modos de representar a los tres actores principales que conformaban la sociedad en aquel

tiempo y que se encontraron y fueron el campo del discurso y la práctica indigenista: la sociedad indígena, la sociedad ladina y el gobierno y las instituciones.

Índice

I. Introducción.....	1
II. De antropología e historia cultural: para entender al “otro”.....	11
1. Historia Cultural y Antropología interpretativa: la <i>significación y representación</i>	11
La microhistoria italiana.....	14
De la <i>representación</i> a la <i>construcción</i>	16
III. Contexto y ambiente del <i>Ciclo de Chiapas</i>	19
1. Introducción.....	19
2. México entre 1950 y 1960.....	21
a) La historia y las artes.....	21
b) La antropología mexicana de los 50 y 60.....	24
c) El <i>indigenismo</i> : el discurso y la acción.....	28
3. Chiapas en los años del <i>Ciclo de Chiapas</i>	30
a) Esbozo de la historia local.....	30
b) San Cristóbal de las Casas y los Altos.....	36
c) Mundo cultural chiapaneco: El Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas.....	39
4. Del Instituto Nacional Indigenista al Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en Chiapas.....	44
a) El proceso de construcción.....	44
b) Las acciones del CCTT.....	48
c) Las acciones de apoyo: El <i>Teatro Petul</i> , la Escuela Abierta y <i>Sk’oplal te mejicolum</i>	51
IV. El <i>Ciclo de Chiapas</i>	55
1. Introducción.....	55
2. El <i>Ciclo de Chiapas</i> desde sus autores.....	55
a) El indigenismo “romántico”: Ramón Rubín y María Lombardo de Caso.....	57
b) El indigenismo “realista”: Rosario Castellanos y Eraclio Zepeda.....	61
c) El indigenismo “oficial”: Carlo Antonio Castro y Ricardo Pozas.....	64

3. Imágenes y representaciones en el <i>Ciclo de Chiapas</i>	70
a) El indio: comunidad, condición económico-social, organización política, condición cultural.....	70
b) La sociedad ladina: Los modos de explotación y discriminación.....	77
c) El gobierno: las instituciones, los actores locales y nacionales.....	83
V. Conclusiones.....	86
Anexo 1. Fragmentos de la entrevista realizada al escritor Eraclio Zepeda, autor de <i>Benzulul</i>	90
Anexo 2. Fragmentos de la entrevista realizada al antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, autor de <i>Los hombres verdaderos</i>	96
Bibliografía.....	102

I. INTRODUCCIÓN

En términos generales, el trabajo que aquí se presenta se realizó con la intención de identificar en las ocho obras literarias que componen el grupo conocido como *Ciclo de Chiapas* (1948 – 1962) el pensamiento político-social adoptado y expresado por sus autores y su vínculo con la línea de pensamiento y acción de Estado generalizado en las concepciones y acciones de los distintos ámbitos de la sociedad del siglo pasado reconocido como “indigenismo”.

Definición del problema

La época posrevolucionaria trajo consigo una serie de cambios en los diferentes ámbitos de la vida política, social, cultural y económica del país. Pero sobre todo, provocó grandes cambios en la forma de entender, explicar y gobernar un país que necesitaba de sí mismo para crearse como una “verdadera nación”. Uno de los resultados de estos cambios fue la política que se dirigió a la población indígena, una población que a la vez que causar asombro, se consideraba “un problema” para la conformación de esta nueva nación. Es así como surgió una corriente de pensamiento que tendría fuerte impacto en el México del siglo pasado: el indigenismo.

El concepto en sí presenta una gama de definiciones tan basta como fue su práctica misma. Para Arturo Warman, un autor clásico de la antropología y el indigenismo, éste “fue la tercera corriente del pensamiento antropológico que progresó en el porfiriato —después del *preterismo* que buscaba resaltar el pasado prehispánico de los pueblos indios, y el *exotismo*, que convirtió al indio en objeto de admiración por su magia y excentricidad—. Para él, ser indio no se reconocía por sus elementos pintorescos sino por su pobreza, su marginalismo económico, su conservadurismo y su incultura” (Warman, 1970: 24), mientras que para algunos académicos posteriores al indigenismo, el término se refiere a todo lo que tiene que ver con la concepción y acción que se emprendió desde el Estado hacia la población indígena (Mahmoud, 2004; Sariago, 2003).

El indigenismo en Chiapas

Chiapas fue uno de los estados de mayor importancia en la recepción y promoción de la política indigenista, de tal modo que el 21 de marzo de 1951 se creó el primer Centro Coordinador Indigenista del INI en la Región Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de las Casas. Su primer director, Gonzalo Aguirre Beltrán, se planteó el propósito de coordinar a las dependencias gubernamentales para atender los problemas de la región Altos, con miras a “favorecer la aculturación de las comunidades subdesarrolladas (situación en la que) se encuentran la mayoría de los grupos étnicos de cultura indígena” (Aguirre, 1982: 154).

A diferencia de los Centros que le siguieron en otras zonas del país, éste tenía el antecedente de los trabajos etnográficos descriptivos que Sol Tax y Alfonso Villa Rojas, bajo la influencia de Robert Redfield, habían realizado ya con ayuda de algunos alumnos de la ENAH, entre los que se hallaban Fernando Cámara, Ricardo Pozas, Anita Chapman, Calixta Guiteras, Gabriel Ospina y otros más.

El proyecto del Centro Coordinador contemplaba, primero, la necesidad de integrar a los indígenas a la nación (la “integración regional”), sin con ello abandonar algunos de sus elementos culturales y junto a eso la implementación de instrumentos como la escuela, la clínica, la granja agrícola y ganadera, el crédito, la organización cooperativista y la carretera, para alcanzar sus objetivos. La estructura del Centro estaba organizada en una dirección y tres subdirecciones: de Agricultura, de Salubridad y de Educación. Además, la política se dirigía también a alcanzar el impacto regional y no se enfocaba en un sólo aspecto sino que buscaba ser integral, actuando al mismo tiempo en la organización, la educación, la tecnología, la producción y la cultura, según la propuesta de Aguirre Beltrán quien años después afirmaría que “a partir de la implementación de programas de desarrollo en materia de caminos, agricultura, zootecnia, salud, educación y procuraduría agraria es fácil desentrañar la amplitud, estructura y función de la región intercultural siguiendo el hilo de las relaciones económicas, políticas y jurídicas que, partiendo de la ciudad

(San Cristóbal de las Casas, en este caso), tejen una red de lealtades, intereses y dependencias” (INI, 1988: 18) (Calderón, s/f).

La creación del CCTT motivó la colaboración de antropólogos e intelectuales en el diseño del amplio proyecto que pretendía ser el Centro desde sus diversas direcciones. Tal es el caso del Teatro Guiñol o “Teatro Petul”, impulsado por la escritora Rosario Castellanos, para, a través de la subdirección de Educación llevar a las comunidades pequeñas funciones de títeres en las que se promovían diversas temáticas que iban desde la educativa hasta la agrícola y las cuestiones de salubridad, de una forma sencilla y dinámica con la que se pretendía “educar” a la población indígena en estas temáticas.

De esta misma participación y atracción que representaba el estado de Chiapas resultó la creación de artistas que, partiendo de su experiencia, construyeron obras que pretendían expresar la “realidad” que vivían o, como antropólogos, observaban. De ahí surgió el grupo de obras literarias denominado *Ciclo de Chiapas*, del asombro que provocaba en los intelectuales y artistas la realidad chiapaneca, y de una probable necesidad de sensibilizar a la población sobre determinadas temáticas y el interés artístico o socio-cultural por la difusión de los fenómenos locales.

El Ciclo de Chiapas

A finales del siglo pasado el analista literario Joseph Sommers, quien dedicó gran parte de su trabajo al análisis de la literatura mexicana, identificó ciertas afinidades en un conjunto de obras literarias (novelas y cuentos) escritas entre 1948 y 1962 por diversos autores que tenían como tema central el del indígena chiapaneco. A este grupo de obras lo llamó *Ciclo de Chiapas*, y fue a partir de entonces objeto de opinión y análisis de algunos autores como Jesús Morales Bermúdez quien afirma es “el tenor narrativo de mayor arraigo, incidencia y acaso significación en Chiapas (que) está fincado en las vertientes de la realidad. Dos márgenes la encauzan fundamentalmente: los anhelos libertarios y el mundo indígena” (Ibíd.: 154). Asimismo Gihane Mahmoud Amin (2004) lo considera la

mejor manifestación de una literatura mexicana comprometida que resulta del indigenismo mexicano.

El *Ciclo de Chiapas* se compone de las siguientes ocho obras:

1. *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas (1948)
2. *El callado dolor de los tzotziles* de Ramón Rubín (1949)
3. *Balún Canán* de Rosario Castellanos (1957)
4. *Los hombres verdaderos* de Carlo Antonio Castro (1959)
5. *Benzulul* de Eraclio Zepeda (1959)
6. *Ciudad Real* de Rosario Castellanos (1960)
7. *La culebra tapó el río* de María Lombardo de Caso (1962)
8. *Oficio de Tinieblas* de Rosario Castellanos (1962)

Esta “arbitraria” definición es la que se convirtió en la unidad de análisis para mi investigación por considerar estas obras no sólo de valor literario, estético, cultural e incluso social, sino como el resultado claro y tangible de una o varias formas de pensar definidas en aquel tiempo, de las distintas formas de concebir el mundo indígena chiapaneco y de llenarlo de significaciones, problemas y soluciones. El *Ciclo de Chiapas* presenta aquellos matices y bifurcaciones por las que caminaron las ideas que de manera general se conocen como “indigenismo”, y que nos permiten entender, más que una realidad dada, la forma de explicar y aprehender esta realidad por un grupo de intelectuales que imprimieron sus imágenes y sus ideas en sus cientos de lectores.

Lo anterior se vincula con mi concepción del indigenismo mismo, en donde éste se caracteriza por ser no únicamente una línea ideológica definida que tiene en su centro el “problema del indio”, sino por ser la cuna ideológica de antropólogos, intelectuales y artistas que construyeron y adoptaron sus diferentes matices para, desde distintas posturas, definir, explicar, y en cierto sentido “inventar” al indio, al mundo rural y a todo lo que a su alrededor acontece, valiéndose de académicos, imágenes, artistas, expresiones, políticas, acciones y sentidos para validar su “inventada realidad”: el indígena cerrado, el indígena atrasado, el indígena

necesitado de desarrollo, el indígena oprimido, el indígena exótico, el indígena objeto para el turismo y el asombro.

Por tal motivo, considero que el *Ciclo de Chiapas*, como expresión literaria resultado de este gran arcoiris conceptual, es una muestra contundente de esta invención, creación y acción que resultó, y a su vez es, el indigenismo mexicano de mediados del siglo pasado. Por lo mismo, considero importante aclarar que para fines de esta investigación el objeto de estudio se concentra tanto en los autores como en las obras literarias, considerando la conjunción de los dos elementos como el *Ciclo de Chiapas*. Es decir, el *Ciclo de Chiapas* no se piensa únicamente como un conjunto de obras literarias (novelas y cuentos) nada más, sino como la articulación de un pensamiento intelectual determinado, causado y creado en México por la tradición antropológica y la utilización del recurso literario como medio para su expresión, lo que marca la enorme diferencia entre un análisis meramente literario y uno de tipo antropológico, histórico y social.

Reitero así, que es este pensamiento e “invención” en las letras del *Ciclo de Chiapas* lo que me interesó estudiar en el presente trabajo, por lo que resulta importante aclarar que el resultado no es la elaboración de un análisis de los textos para identificar los “rasgos de la población indígena”, sino para identificar el pensamiento político y social del o los “indigenismos” expresados en las obras literarias, a través de la mano de intelectuales y antropólogos, sociólogos, literatos y lingüistas involucrados en la construcción de este discurso oficial. De aquí que la **pregunta general** que me planteé para resolver en la investigación se refería a:

¿De qué manera adoptaron los autores del *Ciclo de Chiapas* las propuestas de las diversas corrientes del indigenismo mexicano y cómo lo expresaron en sus obras literarias, contribuyendo con ello a la producción y reproducción del mismo pensamiento a través de la creación de imaginarios relativos al mundo indígena y rural de Chiapas?

De esta pregunta general surgieron preguntas relativas tanto a los textos como a los autores, al papel que jugaron como artistas e intelectuales en la construcción del mismo “indigenismo”, al contexto nacional, local e incluso personal

en el que fueron escritas las obras, a sus vínculos con la clase política y su participación directa en ella, a su propia visión del indigenismo y la realidad indígena y a los recursos que utilizaron para expresarla, a las coincidencias y contradicciones que hay entre ellos, entre muchas otras, de las que surgió el objetivo que iba encaminado a **identificar y analizar la postura ideológica de los creadores del *Ciclo de Chiapas* (1948-1962) y el conjunto de obras literarias que lo conforman, como resultado de la adopción e influencia que las diversas corrientes del indigenismo mexicano ejercieron sobre estos, en la creación de imaginarios sobre la realidad indígena y rural de Chiapas.**

Ante la duda sobre la elección de un tema relacionado con la literatura para desarrollar un trabajo de antropología, cabe aclarar que es la cercanía que hay entre las dos disciplinas la que me condujo a hacerlo, pues si bien resultan de procesos de investigación y creación distintos, han caminado cerca desde siempre. La antropología y la literatura se han apoyado una en la otra para crear en el lector el conocimiento de un “otro” al que de maneras distintas se acercan. O como dice Mercedes López Baralt (2005), tanto una como la otra, son formas de “traducir” al otro, pues en ambos casos, afirma, “se trata de ampliar el alcance de la labor filológica del traductor de lenguas, hasta llegar a aquella más ambiciosa del etnógrafo, que emprende la difícil tarea de hacer una cultura inteligible a los ojos de otra” (López, 2005: 19).

La antropología, pues, se ha apoyado en algunos casos de la literatura para expresar su conocimiento sobre el otro. Basta acercarnos a las literarias crónicas de viaje, o las crónicas de Indias, de las que habla la misma autora, para encontrar, si bien no los orígenes, las semillas que abrirían lugar al germen de la ciencia antropológica.

Y así como en América, los colonizadores y aquellos que vivieron las colonias del siglo XIX, se valieron también del recurso literario para expresar ese mundo de colonizados y colonizadores, el mundo de los grandes imperios. Este es el trabajo que presenta Edward Said, quien identifica en las grandes novelas francesas e inglesas de aquella época los “indicios” (Ginzburg, 1999) (aunque no los nombra como tales) de una cultura imperial, y en este sentido, acepta que no es que

estas imágenes o historias “tengan que ver con la historia formal de sus principios y finales (sino que) las referencias están ahí porque *pueden estar*, porque (la propia historia) hacía posible las alusiones a esas apropiaciones masivas” (Said, 2004: 122). Es decir, una vez más, el recurso literario fue herramienta de uso para quienes quisieron expresar una realidad, o tal vez, su propia realidad.

En México hay también algunos casos que se pueden nombrar. Uno es el que expone Andrés Fábregas (1998) en su compilación *Ensayos indigenistas. Francisco Rojas Gonzáles*, en donde presenta el trabajo de un etnógrafo que probablemente sea más reconocido por su trabajo literario fuera del ámbito de las ciencias sociales y antropológicas. En la introducción del trabajo Fábregas reafirma esta íntima relación entre las dos áreas que pretenden el conocimiento humano y que el mismo Rojas Gonzáles utilizó, haciendo patente esta relación de ida y vuelta:

La etnografía, la reflexión etnológica, está en la base de sus propuestas literarias. A su vez, para el antropólogo o el estudioso de las culturas mexicanas, la obra literaria de Rojas González es reveladora, en un lenguaje sin las ataduras de las convenciones científicas, de su interpretación no sólo del orbe indígena, sino de la sociedad mexicana en general ... Lo relevante es el apoyo mutuo entre el antropólogo y el escritor, con resultados estimulantes y duraderos, para examinar la realidad mexicana que combinó la ciencia y la ficción (...) En ello, los antropólogos mexicanos han contribuido a crear un universo de palabras que ha difundido a capas amplias de la población lo que son los pueblos indios y la situación que afrontan. (Fábregas, 1998: 15, 16)

Casos como el de Rojas González, en el que se presenta un apoyo entre las disciplinas antropológicas y literarias hay muchos en la literatura mexicana, entre los cuales probablemente están algunas obras que conforman el mismo *Ciclo de Chiapas*,¹ y en general las obras del indigenismo mexicano. El análisis literario de estas obras ha sido abordado en diversos momentos y desde variadas perspectivas. Los dos trabajos que menciono a continuación son un buen ejemplo de ellos y

¹ La relación entre las obras literarias del *Ciclo de Chiapas* y la antropología es, como presenté antes, uno de los elementos que se pretenden abordar a mayor profundidad en los capítulos subsecuentes de este trabajo. Es conocido que *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, por ejemplo, es el resultado de la experiencia antropológica del autor. En los demás casos, esta probable relación está por descubrirse.

representan un buen antecedente a este trabajo en tanto analizan las obras de tema indígena, incluyendo las del *Ciclo de Chiapas*, sin embargo, tanto uno como el otro hacen un análisis más de tipo literario, particularmente el de Rodríguez Chicharro (1988) quien analiza incluso aspectos referentes al tipo de narración, al narrador, el tiempo, etc. por lo que considero, son trabajos que se distinguen del mío en tanto no es mi intención analizar las obras de ese modo. Además de el literario hay otros aspectos en estos trabajos importantes de rescatar, como en el caso del libro de Lancelot Cowie (1990) que recopila todas las obras conocidas como indigenistas de México y Guatemala, y las conjunta en un análisis que pretende mostrar los “rasgos sobresalientes de la civilización indígena”, y en este sentido parte de que la literatura “indigenista” es aquella en donde el indio se presenta como peón oprimido y explotado, utilizando entonces la literatura como “proyección” o representación de la realidad indígena.

El otro trabajo importante de mencionar es el que realizó César Rodríguez Chicharro (1988) sobre la novela indigenista de México únicamente. En dicho trabajo, el autor, además de analizar algunas obras que contiene el mismo *Ciclo de Chiapas*, hace una clasificación sobre el tipo de novelas de tema indígena en la cual distingue la novela “indianista”, la “indigenista” y la de “recreación antropológica”. Dentro de la primera, el autor considera aquellas novelas que describen los aspectos externos del indio, “en la que priva una mera emoción exotista” (Rodríguez, 1988: 12), llama “indigenista” a la novela que describe los aspectos socioculturales del indígena, y llama novela de “recreación antropológica” a las que resultan de experiencias antropológicas.²

Si bien su clasificación contempla las distintas formas de presentar al indio, su trabajo se concentra en, nuevamente, describir (desde estas tres diferentes perspectivas) la realidad indígena, es decir que igual que en el trabajo de Lancelot Cowie (1990) las novelas se retoman como una proyección de la realidad indígena, punto sustancial en el que difiero en este trabajo, ya que para esta investigación, por el contrario, más que representar la literatura la proyección del mundo social, se entiende como muestra o *representación* de la ***forma de pensar ese mundo, de vivirlo y expresarlo, de aprehenderlo***, creando o inventando con ello, este

mismo mundo y formas de entenderlo y acercarse a él. Por esta razón, en el trabajo que presento no me propongo hacer un análisis de los textos para identificar los “rasgos de la población indígena”, sino para identificar las percepciones, el pensamiento político y social del o los “indigenismos oficiales” expresados en las obras literarias, a través de la mano de intelectuales y “antropólogos” involucrados en la construcción del pensamiento oficial, de tal modo que resulte una aportación a la misma historia del pensamiento de la antropología en nuestro país.

Por lo expuesto anteriormente, queda claro que la originalidad y pertinencia del trabajo radican la indagación sobre las formas de pensar y concebir el mundo indígena, concentrándonos en aquellos que contribuyeron a la formación de este pensamiento, entre los que se hallan importantes antropólogos y, como consecuencia, las obras literarias que hasta el día de hoy siguen considerándose importantes en las letras mexicanas, identificando con ello, una nueva forma entre la tradición antropológica y la literatura. De aquí mi interés por estudiar un grupo de obras literarias desde una perspectiva antropológica, o más bien, en su relación con la disciplina.

Teniendo claro este interés y una vez definidos los objetivos de la investigación fue necesario contemplar un proceso metodológico que permitiera abarcar tanto a los autores como a las obras por separado, pues aunque el *Ciclo de Chiapas* entendido como anteriormente lo expuse, como la conjunción de autores y obras, presentaba el objeto de estudio de la investigación, resultaba importante concederle un lugar específico al análisis de cada uno de los elementos. Por esta razón se propuso, por un lado, realizar un análisis detallado de las obras en cuanto a su contenido, lenguaje e identificación de elementos que permitieran el análisis de la ideología implícita, para posteriormente contrastarlos con la información surgida de la segunda etapa de la investigación que se refería a los autores, de tal modo que pudiera identificarse o deducirse el pensamiento general del *Ciclo de Chiapas*.

Para el caso de las obras, se diseñó una *guía de observación* que permitía la identificación de elementos expuestos en ellas tales como los personajes, el narrador, el tema, el lugar, la “cuestión indígena”, entre otros. Esto pretendía ayudar al análisis de los textos en el contexto del indigenismo. Sin embargo, sobre la

marcha fue necesario cambiar un poco la estrategia, pues el esquema de observación resultaba con poco poder explicativo y las descripciones que en él había eran sólo eso, descripciones que no me iban a permitir interrelacionar y analizar las obras en su contexto específico y en relación con el autor. Fue necesario entonces profundizar más primero en el contexto particular, lo que implicó una amplia documentación sobre el indigenismo, su propuesta original, el contexto nacional y el contexto local. La investigación documental y la charla sostenida con el antropólogo Andrés Fábregas fueron muy útiles para reconstruir todo este ambiente que envolvía a las obras. Simultáneamente se realizó una investigación a mayor profundidad sobre los autores: sus historias de vida. En el caso de Eraclio Zepeda y Carlo Antonio Castro, sostuve también afortunadas conversaciones con ellos en las que me expresaron su proceso personal en aquella época y sus particulares visiones sobre la política indigenista y la cuestión indígena muy en boga en ese tiempo. Para los demás autores (Ramón Rubín, María Lombardo de Caso, Ricardo Pozas y Rosario Castellanos) fue necesaria la investigación documental y el apoyo de informantes secundarios que podían proporcionarme información necesaria y específica sobre ellos: Daniela Spenser me habló de María Lombardo de Caso y Ricardo Pozas de su padre.

Una vez construido el ambiente social, político y cultural, por un lado, y teniendo más claro el proceso personal, por el otro, fue mucho más fácil identificar dentro de las obras aquellos “indicios” que me hablaban de un pensamiento particular, de una postura específica y del conjunto de percepciones y concepciones, algunas veces coincidentes y algunas encontradas, que abrazaban y daban un sentido particular a las ocho obras.

De este mismo proceso surgió la estructura del trabajo: en un primer capítulo, esbozo la propuesta teórica que soporta la investigación. Para ello me apoyo en la propuesta de la historia cultural y sus coincidencias con la propuesta antropológica de Clifford Geertz. Posteriormente, el capítulo titulado “Contexto y ambiente del *Ciclo de Chiapas*” muestra de manera general los procesos políticos, sociales y culturales por los que pasaba el país y en particular la entidad en los años en los que fueron escritas las obras. En este capítulo es de especial interés el apartado del indigenismo por ser éste el marco ideológico desde el que se definieron acciones

relevantes en la historia local. Finalmente, el capítulo “Imágenes y representaciones del *Ciclo de Chiapas*” es el resultado del análisis en donde se conjugan las obras, la historia y los mismos autores. A partir del análisis de tres actores sociales importantes –el indio, la sociedad ladina y el gobierno– se identifican los rasgos del pensamiento que en las obras impera.

Finalmente, la tesis que aquí se presenta es una invitación a abrir los horizontes de la antropología y encontrar las complicidades que hay con otras disciplinas que buscan acercarnos, de distintas maneras, a un “otro”, particularmente con la literatura, que en este caso es el reflejo de la percepción de quienes vivieron y ayudaron a construir una ideología de fuerte impacto en el México del siglo xx. De ahí la invitación al disfrute del trabajo que a continuación se presenta y de las obras que conformaron el *Ciclo de Chiapas*.

II. DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA CULTURAL: PARA ENTENDER AL “OTRO”

1. Historia Cultural y Antropología interpretativa: la *significación* y *representación*.

El estudio de la época en la que se inserta el *Ciclo de Chiapas* (1948 – 1962), y de sus resultados en el área de las letras, la antropología y la construcción de la realidad social, me conducen a la búsqueda y utilización de autores y teorías que se consideran del campo de una disciplina histórica que ha ido juntando sus límites con la antropológica. Es de este modo que la propuesta de la historia cultural, la *microhistoria italiana* y la *historia de las mentalidades* y sus seguidores resultan pertinentes en tanto buscan demostrar “lo que la gente pensaba, cómo pensaba, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y le infundió emociones” (Darnton, 2004: 11).

En términos generales, la historia cultural,³ surgida de la tradición de los *Annales*, se caracteriza por ser una corriente histórica social que tiene en el centro de su investigación lo simbólico y su interpretación (Burke, 2006), a través de lo cual se interpreta la misma historia económica y social, dando con ella un giro teórico y metodológico a lo que se conocía como la historia total de las coyunturas y las estructuras:

Al proponer objetos de estudios rezagados hasta entonces extraños a una historia consagrada masivamente a la exploración de lo económico y lo social, al proponer normas científicas y modos de trabajo sacados de las ciencias exactas (...), las ciencias sociales socavaban la posición dominante de la historia en el campo universitario. La importación de nuevos principios de legitimación en el campo de las disciplinas “literarias” descalificaba el empirismo histórico al mismo tiempo que intentaba convertir la fragilidad institucional de las nuevas disciplinas en hegemonía cultural.” (Chartier, 1999: 46)

³ Mendiola (2006: 353) afirma que: “Las autodescripciones de este tipo de historia ha pasado por distintos nombres: la historia de las mentalidades, la antropología histórica, la historia de lo imaginario hasta llegar al de historia cultural.”

Surge así, la preocupación por nuevos objetos que la historia no contemplaba y que se consideraban del campo de la antropología, la lingüística o la sociología: las actitudes ante la vida y la muerte, los ritos y las creencias, las estructuras de parentesco, las formas de sociabilidad, los funcionamientos escolares, etcétera (*Ibidem.*), dando pie a lo que posteriormente se reconoció como *historia de las mentalidades*, y a la observación de nuevos objetos bajo nuevos métodos que también pertenecían a las disciplinas aledañas: análisis lingüísticos, modelos antropológicos, entre otros.

De este modo, al “renunciar” —como afirma el mismo autor—al proyecto de una historia global, a la definición territorial de los objetos de investigación histórica (país, ciudad, etc.), y a la división social como punto de partida para la comprensión del mundo social, surgen nuevas formas y nuevos lentes para mirar y explicar este mundo:

“de aquí, los intentos realizados para descifrar de otra manera las sociedades, al penetrar la madeja de las relaciones y de las tensiones que las constituyen a partir de un punto de entrada particular (...) y al considerar que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio.” (Chartier, 1999: 49)

Del mismo modo, se abre la posibilidad de entender los objetos y prácticas culturales desde otros “modos de articulación entre las obras o las prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de divergencias que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos” (Chartier, 1999: 50).

De aquí que surge entonces la preocupación por comprender las *representaciones* que del mundo empírico se producen como una forma de ver y estudiar la subjetividad. Es decir, a partir del giro metodológico y teórico que dio la historia, ahora llamada cultural, teniendo como antecedente el planteamiento remoto del moderno siglo XVIII se considera que el conocimiento nace de la experiencia pero no termina en ella, pues existen ciertos elementos *a priori* que organizan los datos surgidos de la misma experiencia. A estas formas *a priori* es a lo que se llama *representación*: “por representación entendemos el estudio no de los objetos en el

mundo sino de las observaciones de los objetos. La historia cultural es aprender a observar cómo uno o los otros observan el mundo.” (Mendiola, 2006: 354) Por lo tanto, desde esta posición teórica se entiende que el mundo no es algo “dado”, sino que es visto y entendido desde una perspectiva particular que si bien es individual, surge desde una cultura específica en la que se desarrolla aquella *representación*.

Este nuevo problema para la historia, sin embargo, había sido ya identificado y analizado por los antropólogos, quienes ejercieron una gran influencia en el pensamiento de la historia cultural, en primer lugar, por ubicar en el centro del problema a la cultura⁴, y en segundo, por haber identificado desde antes, el problema de la *significación* en la vida social y cultural.

Si bien hubo una directa influencia de la lectura de diversos antropólogos por los nuevos historiadores culturales⁵, en particular fue la corriente interpretativa representada por Clifford Geertz, quien en su análisis sobre la pelea de gallos en Bali sembró la semilla de lo que se trataría después como representación, la que mayor y con más perdurabilidad logró influir en la historia cultural. En términos generales Geertz definió la cultura como una gran trama de significación que ha sido construida por el mismo hombre que la significa: la cultura no es un “algo o todo que se hereda” evolutivamente, ni algo que uno porta y transmite pasivamente como miembro de una sociedad, sino una *construcción de significados*. En este sentido, el antropólogo de la década de los 70's coincide con su antecesor Franz Boas en que el papel del etnógrafo y de la antropología como análisis de la cultura, no es el de buscar leyes generales, pero le añade que tampoco es únicamente el de

⁴ Según Peter Burke, los primeros historiadores culturales retomaron el concepto de *cultura* propuesto por Edward Tylor hace más de un siglo que se refiere a “esa compleja totalidad que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad” (en Burke, 2006: 45), sin embargo hay algunos otros historiadores que se inclinan más a la propuesta de Clifford Geertz, quien en cierto momento rechazó la concepción de Tylor por considerar que “oscurece bastante más de lo que ilumina” (Geertz, 1997), que considera la cultura como un “entramado de significaciones”.

⁵ Los historiadores culturales han regresado a los estudios específicos de antropólogos que aún mantienen un lugar de importancia en la teoría antropológica. Algunos de los textos referidos por los historiadores son: Marcel Mauss (*The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, 1990) quien estudia el regalo y el intercambio, Evans Pritchard (*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, 1997) que habla sobre brujería, Mary Douglas (*Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S. XXI, 2000) sobre la pureza, Clifford Geertz sobre Bali e incluso Levi- Strauss con su propuesta funcionalista. (Burke, 2006)

buscar las explicaciones generales, sino el de crear una ciencia interpretativa que busca las *significaciones* de las sociedades, en donde justamente encuentra la utilidad de la cultura, en tanto representa “un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.” (Geertz, 1997: 27) En otras palabras, la cultura, este entramado de significaciones, es el mecanismo de los individuos y las sociedades para orientarse en el mundo, para darle sentido, para de algún modo *representarlo*.

La búsqueda por la interpretación de los significados de Geertz abrió la posibilidad de encuentro entre una disciplina de amplia tradición y la nueva corriente de otra que buscaba darle un giro a su percepción del mundo, coincidiendo entonces en su objeto central: la cultura. En este sentido, Darnton afirma que “el género antropológico de la historia tiene su propio rigor (que) se apoya en la premisa de que la expresión individual se manifiesta a través del idioma en general, y que aprendemos a clasificar las sensaciones y a entender el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la cultura” (Darnton, 2004: 13). De este modo queda claro cómo los historiadores culturales “se volvieron hacia la antropología en busca de un modo alternativo de vincular cultura y sociedad, sin reducir aquella a un mero reflejo de la sociedad o a una superestructura” (Burke, 2006: 58), sino buscando en ellas los significados que las vinculan.

El estudio de las *representaciones*, entonces, se refiere, desde la antropología y la historia, a la forma en la que un mundo o el “Otro” son imaginados, creados o significados por quien lo observa, describe y representa —valga la repetición—. Dicha concepción ha sido utilizada para abarcar el estudio de las representaciones de la naturaleza, de la estructura social (Duby, 1988), del trabajo, del género, de las imágenes, impactando incluso en el terreno literario en donde *Orientalismo* de Edward Said presenta un ejemplo clave, a través del cual se abordan las representaciones de lo que se llama los “Otros”, en concreto las imágenes que de “Oriente” se tienen en Occidente (Burke, 2006).

La microhistoria italiana

Del mismo modo en que la colonización y descolonización de los grandes imperios sobre los países no occidentales ejercieron influencia sobre el objeto y métodos de la antropología, lo mismo sucedió con la historia, quien recuperó nuevamente algunas herramientas de la antropología para ahora remitirse hacia la historia local, hacia la *microhistoria*, dejando de lado los grandes países como unidad de análisis para aceptar el nivel micro de la vida social como válido para una nueva unidad. De aquí el surgimiento de una nueva corriente que, primero, suponía una ruptura contra la “gran historia”, segundo, representaba un encuentro con la antropología en quien encontraron un modelo alternativo para el estudio a profundidad de un caso concreto en el que había lugar para la cultura, la libertad contra el determinismo social y económico, (la historia anterior suponía el análisis de los fenómenos económicos y sociales, y no consideraba lo cultural) y para los individuos en sociedad, y, tercero, representaba el acentuamiento del valor de las culturas regionales y los saberes locales. (Burke, 2006)

Ante esto, Carlo Ginzburg, uno de los microhistoriadores italianos de mayor influencia aclara que:

1) (...) La microhistoria no es la historia de lo privado o la historia de lo vivido: lo que no impide que lo privado y lo vivido existan, y que pueden igualmente ser analizados históricamente. 2) El prefijo “micro” alude al carácter analítico del modo de ubicarse frente al problema y no necesariamente a la pequeñez o marginalidad del objeto” (Ginzburg, 2003: 264)

La microhistoria entonces puede apuntar a la comprensión del modo de ver, entender e interpretar, de un individuo sobre su mundo (este es el caso presentado en *El queso y los gusanos* por Carlo Ginzburg), o una pequeña sociedad, siendo así que desde hace casi cuatro décadas se han elaborado trabajos centrados en el estudio de aldeas, individuos, familias, instituciones, etc. identificando con ello la relación entre estos y el mundo exterior. Volvemos así, al problema de las *representaciones* que de este modo son atendidas por la microhistoria.

Para Ginzburg (1999) la *representación* no es sólo la forma de imaginar o pensar al “otro”, sino que tiene más que ver con un proceso de identificación con el objeto que representa ese algo con lo que se está identificado, y la relación que con

ello se forma. Es decir, para el italiano, hay un cierto tipo de relación que se establece entre la realidad de la que el espectador forma parte, y la realidad representada en la imagen⁶, condicionada por los códigos, tanto culturales como estilísticos en la que ha sido formulada esta imagen, la cual se propone, deliberadamente, crear un efecto o una relación con el espectador. En cierta medida, las representaciones objetivadas, ya sea en una imagen visual o literaria, pueden tener un fin explícito e intencionado, que si bien puede no ser evidente, sí puede ser reconocible o “confirmada por un indicio marginal, pero no desdeñable” (Ginzburg, 1999: 131)

Con la anterior aseveración, el autor presenta una forma de acercarse al conocimiento o a lo que quiere ser representado a través de la observación e identificación de los elementos, señales, síntomas, o “puntos privilegiados” que permiten descifrar una realidad que parece opaca, que él llama *indicios*:

la propuesta de un método interpretativo apoyado sobre los descartes, sobre los datos marginales, considerados como reveladores. De ese modo, detalles considerados habitualmente sin importancia, o directamente triviales, “vulgares”, suministraban la clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano (Ginzburg, 2003: 105).

Prestar atención sobre estos indicios puede permitirnos identificar los rasgos puramente individuales del artista o creador de la obra que se está observando, pero que responden a la influencia de una ideología, dado que “el paradigma indiciario puede transformarse en un instrumento para disolver las cortinas de humo de la ideología que oscurecen cada vez más una estructura social compleja” (Ginzburg, 2003: 151)

De la *representación* a la *construcción*.

La propuesta de la *representación* como noción conceptual, si bien ha permitido el giro metodológico y teórico de la historia, representa para algunos

⁶ Ginzburg se refiere al proceso de identificación a partir de la representación pictórica de un acto sexual en un análisis sobre imágenes de Júpiter en “Ticiano, Ovidio y los códigos de la representación erótica en el siglo XVI”, en *Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa, pp. 117 – 138. Por lo tanto, Ginzburg se refiere a las imágenes pictóricas, pero del mismo modo, se puede hablar de esta relación identificación-representación en cualquier tipo de imagen, como en las literarias.

autores de la historia cultural, el problema de que parece que implica que las imágenes y los textos se limitan a reflejar o imitar la realidad social. De tal modo, se propone como alternativa el uso de la “construcción” o “producción” de la realidad por medio de las representaciones. Es decir, para esta propuesta “constructivista”, el mundo social, las formas de experimentarlo, interpretarlo y explicarlo, son resultado de una construcción social que surge, en cierta medida, de aquellas formas (representaciones) que del mundo se forman de manera subjetiva. Es decir, nuevamente, la realidad social no es algo dado, sino que es construido desde la experiencia y el sentido que se forma de ella. Desde esta perspectiva, la “clase” (Edward Thompson, *La formación de la clase obrera*), el “género”, las “comunidades” (Benedict Anderson, *Imagined Communities*), la “monarquía” (Richard Wortman, *Scenarios of power*), entre otras nociones, han sido estudiadas como una “construcción social de la realidad” (Burke, 2006)

En estos términos, y basándome en las propuestas teóricas y premisas anteriores me parece importante reiterar que la intención del presente trabajo es identificar la construcción de la imagen del mundo rural e indígena de Chiapas a través de las representaciones que de él se hicieron los creadores de las obras literarias del *Ciclo de Chiapas*. ¿Y cómo lo hacen? Roger Chartier (2006) y Peter Burke (1996; 2006), responden a esta pregunta dando pie al papel de la lengua, el lenguaje, los textos, lo escrito y lo leído, como medios para la construcción de sentido social ya que “frecuentemente (se afirma) que la lengua desempeña una parte central en la “construcción social de la realidad”, que la lengua crea o “constituye” la sociedad, así como la sociedad crea la lengua” (Burke, 1996: 39).

El historiador británico, en la presentación de algunos postulados teóricos generales sobre la lengua y el lenguaje, y sus funciones sociales, revisa dos supuestos importantes de considerar (Burke, 1996: 34- 49):

1. *La lengua refleja la sociedad*: esto se refiere a que, primero, el uso del lenguaje revela la posición desde la que se habla (el acento, el vocabulario, el estilo, son muestras de ello), y segundo, sus formas lingüísticas, variaciones y cambios, hablan sobre la naturaleza de la totalidad de las relaciones sociales en una determinada cultura. El autor se apoya de los modos de dirigirse a una persona —según la

posición o lugar en la jerarquía desde la que se habla: usted o tú— para ejemplificar que usos comunes del lenguaje refieren una totalidad social o las condiciones culturales de esta sociedad.

2. Apunta a una crítica sobre esta misma noción de considerar que la lengua es el “reflejo” de la sociedad, en tanto es una afirmación que implica cierta pasividad en la lengua. Por el contrario, afirma que ésta

constituye una forma de hacer, que la lengua es una fuerza activa dentro de la sociedad, un medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir al control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales (Burke, 1996: 38)

Es decir, en cierta medida se percibe la relación que hay entre la lengua y el poder afirmando que la historia social del lenguaje no puede divorciarse de las cuestiones de poder, y que se debe pensar en la función de la lengua en la creación de la cambiante realidad social.

De este mismo modo, Burke habla del uso de la lengua en la formación de una “conciencia común”, refiriéndose como ejemplo al uso del discurso para fines de unificación nacional. En este sentido, se habla de que “el lugar de la lengua en la revolución (francesa) debía interpretarse como un medio de integración nacional o como sustituto del poder o como parte de una nueva cultura política en la que palabras como *patrie* tienen una “cualidad mágica” (Burke, 1996: 43). Esta cita me parece sumamente importante al trasladarla a mi problema de investigación en donde el discurso oficial del indigenismo buscaba los mismos fines de integración en donde palabras como *indígena* tenían aquella cualidad mágica de la que habla el autor lo que nos motiva, como bien apunta, a entender estos términos y usos de la lengua “no sólo desde un punto de vista utilitario, sino también desde un punto de vista simbólico” (Burke, 1996: 45).

Burke habla del lenguaje en general, y de las formas sociales de su uso, mientras que el historiador francés, en su ya citado artículo “El mundo como representación” (Chartier, 1999) relaciona los mundos de los textos y la lectura específicamente con la *construcción del sentido* dentro de la historia cultural. Sobre

todo se refiere a los modos de “leer” y comprender que difieren entre unos y otros (no sólo alfabetas y no alfabetas) y que generan la “apropiación” de los textos y discursos apuntando así a

“una historia social de usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen. Prestar así atención a las condiciones y a los procesos que, muy concretamente, llevan las operaciones de construcción del sentido, es reconocer, en contra de la antigua historia intelectual, que ni las inteligencias ni las ideas son desencarnadas y, contra los pensamientos de lo universal, que las categorías dadas como invariables, (...) deben construirse en la discontinuidad de las trayectorias históricas.” (Chartier, 1999: 53)

De esta manera, Chartier (1999) apunta más al proceso de *producción de sentido* que únicamente al funcionamiento de la lengua dentro de la obra. Es decir, existe en este sentido una clara relación entre el texto, el objeto (el texto impreso, el libro) y las prácticas culturales (lecturas y usos de los textos: prácticas de apropiación), que actúan en el proceso de producción de sentido. Los textos — afirma— no existen fuera de una materialidad que les da existencia, que generalmente es un objeto, un impreso, pero también, son una forma de representación del texto, una forma de transmisión vinculada a las prácticas de la oralidad. Estos elementos dialécticos son los que pertenecen al proceso de producción de sentido. Es así que no existe texto con sentido, sin un objeto que lo transmita, y un lector que lo interprete, y éste es un lector que forma también parte de una comunidad de sentido.

Chartier señala que es la cultura de lo impreso, en este proceso de producción de sentido, la que ha impregnado la totalidad de las prácticas culturales, incluyendo las que no son de la lectura, como las de los rituales o las fiestas y a la población analfabeta, con lo que se refiere a que los libros o textos impresos marcan pautas de comportamiento y prácticas para quienes los leen y transmiten lo leído.

En resumen, son las representaciones, la producción de sentidos, la forma de vivir y pensar el mundo, los indicios, y los textos de los que nos hablan tanto los antropólogos como los historiadores culturales, lo que le dará margen y sustento teórico a la propuesta de investigación que aquí se presenta.

III. CONTEXTO Y AMBIENTE DEL *CICLO DE CHIAPAS*

1. Introducción

En este capítulo pretendo demostrar que la creación de las obras mencionadas no es fortuita, sino que tiene que ver con una serie de sucesos tanto nacionales como locales, principalmente, que sirvieron de escenario e inspiración y contexto para su creación. Es decir, que las obras tienen que ver con ideologías, momentos, coyunturas, ambientes, sucesos y personajes que les dieron vida, y los cuales los mismos autores observaron en algunos casos, o fueron protagonistas en otros, para posteriormente expresarlos en un lenguaje literario.

Por lo anterior, es sumamente importante dar un panorama general del momento histórico, político, ideológico y social en el que se insertan las obras y sus autores, así como de sus antecedentes históricos que les dieron vida. De esta manera, en este apartado trataré de abrir el horizonte de lo que en México y Chiapas sucedía, formando con todos estos sucesos, más que un contexto, un ambiente específico que permitió la creación y consolidación de estas ocho obras literarias.

Estos sucesos y momentos específicos rodean y permiten el entendimiento de cinco características que me parece importante resaltar: la consolidación de una nación que iba de salida de uno de los procesos sociales más importantes, la Revolución Mexicana, lo que derivó en una fuerte necesidad de conformar una única nación mexicana, sin fragmentaciones ni divisiones que frenaran el curso de la modernización y desarrollo hacia la que la nación se dirigía; de esto se desprende la enorme necesidad de integrar a una vasta población que por siglos había sido separada de la sociedad “mexicana” y se presentaba entonces como un reto más para la consolidación de la “unificada nación mexicana”. De este “problema” que representaba la población indígena se construye, junto con procesos paralelos en gran parte de los países latinoamericanos, una ideología indigenista que busca resolver el “problema indígena” y encontrar soluciones para su integración y desarrollo. Esta ideología indigenista se ve concretada en lo que se conoce como la “acción indigenista” en donde la teoría encuentra espacio para la práctica en el

espacio gubernamental, lo que me conduce al tercer punto a desarrollar, que es la “antropología aplicada” de los años 50 y 60, en donde los grandes ideólogos encontraron la necesidad no sólo de explicar el problema indígena, punto sustancial en la antropología mexicana de esos años, sino de actuar de la mano, o al servicio, del gobierno en beneficio de esta intención integradora y desarrollista. Todo esto sucede en el marco de un proceso nacional que comenzó a definir pautas de acción que delinearon el rumbo ideológico de los años subsiguientes.

Por otro lado, y aquí entran los dos puntos restantes, el contexto político, histórico y social del estado de Chiapas resulta crucial para el entendimiento de las obras mencionadas, ya que durante los años en los que el país se encontraba en lucha revolucionaria, fueron para la entidad años de pugnas locales, caciquismos, alianzas y, del mismo modo que en el ámbito nacional, estos fueron años en los que se definieron las pautas de acción de los gobiernos de los años siguientes. Esto derivó en una serie de sucesos y liderazgos que se quedaron en la historia de la población chiapaneca. En muchos casos, las circunstancias que se representan en las obras del *Ciclo de Chiapas*, están empapadas de estos personajes, situaciones, actores que nacieron y se mantuvieron de esta memoria colectiva siempre presente. Estos procesos estuvieron acompañados de un momento de impulso a la cultura chiapaneca, y de la apertura de un espacio específico para la acción indigenista que fue, en palabras del escritor Eraclio Zepeda “el faro de las investigaciones y del futuro.”⁷ El Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil fue a su vez el punto de observación de dos de los autores del Ciclo: Carlo Antonio Castro y Rosario Castellanos, pues en él colaboraron activamente y desde él pudieron percibir lo que después buscaron expresar en sus obras.

Por todo esto, me interesa reiterar que mi intención no es la de reconstruir el mero contexto, sino la de tratar de imaginar cuál era el ambiente en el que no sólo fueron escritas las obras, sino el ambiente gracias al cual ellas existen.

2. México entre 1950 y 1960

a) La historia y las artes

⁷ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

En términos generales, el México de los inicios de la segunda mitad del siglo se caracteriza por ser un país que tendía con rapidez a la urbanización y la industrialización. El proceso comenzó prácticamente en 1940 cuando el objetivo del gobierno era el crecimiento económico, a diferencia de las décadas anteriores, las inmediatas a la Revolución, en las que se procuró el fortalecimiento institucional y la vuelta a la calma política y social. Para 1950 la industrialización era el proceso dominante que daba sentido a la vida económica, social, política y cultural del país. La clase política y económica encontraron un punto de convergencia y procuraban alcanzar un proyecto común: sustituir en la medida de lo posible las importaciones con producción interna, lograr una fuerte producción agrícola para poder exportar, expandir la economía a un ritmo mayor que el crecimiento demográfico, mantener el control nacional sobre los recursos básicos y estratégicos, entre otros. La producción agrícola a gran escala fue uno de los mayores logros de la política de estado de esos años, pues la exportación se vio beneficiada en varias ocasiones por la crisis de guerra y posguerra por la que pasaba el mundo.

Para mediados de siglo México contaba con un aparato técnico y burocrático fuerte encaminado al desarrollo. El fuerte impulso se dio en obra pública y en la red de bancos e instituciones de crédito oficiales y privadas que captaban recursos internos y externos y lo distribuían a las diferentes ramas de la economía. El peso mexicano, en ese entonces sufrió varias devaluaciones producto de la inestabilidad del mercado y las condiciones externas. Sin embargo, y a pesar de las discrepancias a que dieron lugar los sucesos del exterior (como la Revolución Cubana, por ejemplo), hasta los años sesenta había un fuerte centralismo gubernamental en el que recaía toda la actividad económica que se había apoyado, hasta ese momento, del sector privado (Meyer, 2007).

El crecimiento industrial por el que pasó el país fue también logrado gracias a los préstamos del extranjero que se recibieron: “entre 1950 y hasta fin del periodo de López Mateos en 1964, el sector público obtuvo préstamos en el exterior por valor de 3,139 millones de dólares, cantidad sin precedentes hasta ese momento” (Meyer, 2007: 891). La tendencia de apoyarse en el capital y la inversión extranjera se buscó revertir con la política nacionalista de López Mateos quien impuso fuertes

cláusulas de operación a la empresa del exterior, sin embargo, las áreas en las que había mayor inversión no fueron afectadas por esta política y algunos grupos nacionales fueron quedando relegados por el capital externo por falta de capacidad técnica o empresarial.

Otra característica importante de la época fue la continuidad del único partido en el poder, el partido político que resultó de la Revolución: el Partido Revolucionario Institucional, cuyo antecedente directo fue el Partido de la Revolución Mexicana hasta 1946. Esto dio cierta unidad al proceso político que siguió el país desde 1940 hasta 1968 cuando estalló el movimiento estudiantil que puso en tela de juicio al gobierno y sus estructuras. Según el mismo autor, la estructuración que había dado Cárdenas al sistema político se mantuvo casi intacta en los treinta años posteriores a 1940, salvo algunas ligeras modificaciones. Una de las cosas que permitió esta continuidad, fue la creación de organizaciones obreras y campesinas, los sindicatos, con los que no dejó de haber una relación clientelar que legitimó el poder por muchos años. El fuerte presidencialismo que se ejerció en esos años se vio en las diferentes secretarías de Estado, de los encargados de las áreas económicas, políticas, sociales y culturales, de las procuradurías de justicia federal y del Distrito Federal, más un departamento encargado de esta entidad que era el corazón político, económico y cultural del país, mostrando a su vez un fuerte centralismo que se mantuvo también por muchos años más.

Si bien la tendencia general de la época fue la urbanización (de la mano de la modernización y la industrialización), hubo un sector que quedó desprotegido y expuesto a todos los problemas de la marginalidad, además del caciquismo, la discriminación y las desventajas de vivir fuera de una cultura nacional mayoritaria: el indígena. Esto derivó en el fortalecimiento de una política “indigenista” que lograra disminuir estas condiciones e incluir a esta poca población (9% de la población total) a la cultura “nacional”.

El proceso de las artes tuvo también ciertas características importantes en esa época. De inicio, la Revolución Mexicana influyó también en las escuelas de arte, particularmente en la muralística mexicana que buscó fortalecer la exaltación nacionalista que envolvía a la nación. Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y Orozco

son los muralistas mexicanos principales que con su técnica nacionalista pasaron las fronteras y establecieron toda una escuela artística que se retomó por muchos años más. La música y las letras tuvieron un curso similar. La *novela de la Revolución* sentó precedente en las letras una vez que buscó retratar la condición económico social que resultó del proceso de Revolución. El tema central: el proceso social y político de México, de las postrimerías del porfirismo a la consolidación de las nuevas instituciones, la cuestión indígena, la guerra cristera, la Reforma Agraria, la Expropiación Petrolera, entre otros (Monsiváis, 2007). Durante las siguientes décadas la “Revolución Mexicana, armada o institucional, sigue siendo el hecho central o el punto de partida de las mejores obras (*Los muros de agua*, *El luto humano*, *Los días terrenales* de José Revueltas, *Al filo del agua* de Agustín Yáñez, incluso y en un sentido preciso *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo)” (Monsiváis, 2007: 1015). Para el autor, el fin de esta era llega con *La región más transparente* y *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes. Es decir que el retrato de lo social era lo que distinguía a la narrativa mexicana.

En este contexto nacional se crean las obras narrativas que compone el *Ciclo de Chiapas*, apoyadas por la obras que les antecedieron, cuyo afán era el de “denunciar” la realidad sociocultural por la que pasaba el México de los cuarenta y cincuenta. El mismo Monsiváis (2007) considera que son las obras de Rosario Castellanos “los intentos más significativos por darle voz y dimensión justa al indígena” (2007: 1014), mientras que *Juan Pérez Jolote* es, de la literatura antropológica “sin pretensiones literarias (...) hasta ahora lo más logrado” (2007: 1015).

b) La antropología mexicana de los 50 y 60

Las pretensiones de construir un país “mexicano” y “nacional”, fueron acompañadas de la búsqueda por conocer a quienes conformarían esta nación. Esto abrió el campo a una disciplina que había comenzado a sembrar sus semillas en el “prehistoricísimo”, o como lo llama Warman (1970) en el *preterismo*, es decir, en el conocimiento del pasado mexicano, de lo exótico de las civilizaciones que existían en el país desde antes de la llegada de los españoles, con lo que se buscó ensalzar

el pasado precolombino puro y presentar, finalmente, al indio como atractivo incluso para el turismo.

La antropología mexicana, conocida ya como tal, encontró en los años del proyecto posrevolucionario un buen campo para el inicio de la conformación de una nueva ciencia que pretendía conocer y explicar las formas de ser de la población que resultaba crucial para el proyecto nacional: “En México, la comunidad científica antropológica, formada cabalmente en los años cuarenta de este siglo xx, encuentra en la ideología nacionalista su mayor fundamento y la fuente más rica de sus grandes temas de reflexión teórica.” (Medina, 2003: 24) Es entonces cuando comienzan los trabajos explícitamente antropológicos con el objetivo de conocer a mayor profundidad a aquella población que resultaba crucial para la integración de la nación: los indígenas.

La consolidación de esta disciplina no fue espontánea ni casual. La participación de las escuelas extranjeras de antropología en la creación de institutos y espacios para la investigación antropológica y arqueológica, como la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, inaugurada en 1911 como parte del proyecto universitario de Justo Sierra, son ejemplo de la influencia que ejercieron desde un inicio las investigaciones antropológicas de otros países, de Europa y Estados Unidos principalmente, en el trabajo que se comenzó a hacer en el Museo Nacional, antecedente importante en los inicios de la antropología mexicana. Y aunque la orientación del Museo cambió varias veces en el curso de su historia, la visión y orientación de la antropología extranjera se arraigó en los programas universitarios que comenzaban a formarse y en la intención de las futuras investigaciones antropológicas. Poco tiempo después, al término del proceso revolucionario “en México se despliega un ambicioso programa de investigaciones bajo la dirección de Manuel Gamio que abre una primera etapa para la etnografía; en ello tiene que ver evidentemente la influencia de Frans Boas y la propia formación profesional de Gamio en los Estados Unidos.” (Medina, 2003: 43)

Es así que desde los tiempos inmediatos a la revolución, hasta la década de los cuarenta comienza a forjarse esa necesidad nacional y se ve objetivada en los

primeros trabajos que, bajo la dirección culturalista de Manuel Gamio,⁸ ven la luz con los objetivos específicos de servir de diagnóstico para los programas gubernamentales que comenzaban a idearse y de preámbulo para la participación y acción social en las diversas regiones culturales del país.

Para finales de la década de los cuarenta, la disciplina había ya tomado forma no sólo en México, sino en diversos países de América Latina en donde la población indígena representaba un reto para la consolidación nacional. Así, con el Primer Congreso Indigenista realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940 se comienza a reconocer una amplia comunidad antropológica que se institucionaliza bajo la forma del Instituto Indigenista Interamericano (dirigido por Gamio), de donde surge después la propuesta de la conformación de Institutos Indigenistas nacionales o regionales, siendo el de México, fundado en 1948 por decreto del entonces presidente Miguel Alemán, el primer Instituto de carácter nacional. Aunado a esto, con la puesta en marcha de la Escuela Nacional de Antropología e Historia como parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y por ende de la Secretaría de Educación Pública, se abre un espacio académico e institucionalizado para la conformación, investigación y acción de esa nueva comunidad antropológica que buscaba conocer y explicar, de manera particular, el mundo indígena.

Para la década de los cincuenta, la antropología mexicana se podía identificar como una antropología culturalista, es decir, que se basaban en los aspectos culturales más que biológicos, para definir a su población objetivo. Julio de la Fuente define en 1947 que los elementos culturales más usados para definir al indio (la población objetivo de la antropología) eran

en primer término, el empleo del lenguaje indígena como lenguaje único o principal, la indumentaria, la ocupación, tener dos nombres como nombre o un apellido indígena, haber nacido en un pueblo o comarca india o vivir en uno u otra como descendiente de otros indios, y poseer un número de costumbres y modos de vida, institucionalizados o no, como andar descalzo, vivir en jacales, etc. (De la Fuente, 1947: 67)

⁸ Gamio entendía la antropología como el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella era posible conocer la población que es materia prima para él (Aguirre, 1954). Esta concepción marcó una cercana relación entre la disciplina y el gobierno durante los siguientes treinta o cuarenta años, aproximadamente.

Es así que tres elementos importantes permitieron la consolidación de la disciplina y la realización de investigaciones que hasta la fecha se consideran importantes para la antropología mexicana: la visión culturalista en la definición de “lo indio”, la creación y consolidación de dos instituciones que incluso con el amplio apoyo gubernamental abrían campo a la investigación antropológica: la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI), cuya importancia tuvo mucho que ver con la dirección de un antropólogo que Andrés Medina reconoce como “una de las personalidades más importantes en este movimiento” (2003: 55): Alfonso Caso, y en tercer lugar, la presencia de escuelas e investigadores extranjeros, particularmente norteamericanos, que dejaron huella en los dos aspectos anteriores.

Para finales de los cuarenta y principios de los cincuenta había ya el antecedente de investigaciones que se habían realizado en México por antropólogos norteamericanos o mexicanos que provenían de las mismas escuelas norteamericanas. Ejemplo de ello son las investigaciones de Sol Tax, Calixta Guiteras, Anne Chapman, Rosa Lombardo, Fernando Cámara, Ricardo Pozas, entre otros, bajo la dirección de Robert Redfield y la Universidad de Chicago, en el caso de Chiapas, mientras que en Michoacán estuvo la presencia de la Institución Smithsonian con George Foster, Angélica Castro de la Fuente, Chita de la Calle, Gabriel Ospina, Cristina Álvarez y Ángel Palerm en diferentes épocas. (Medina, 2003)

Durante los siguientes años, la actividad antropológica se vio muy ligada a estas dos instituciones oficiales, teniendo como resultado entonces que el objeto principal de la disciplina era conocer a profundidad a la población indígena para implementar con razón de causa programas gubernamentales que permitieran, por un lado resolver el “problema indígena” y como resultado de ello, la unificación de la nación mexicana. Margarita Nolasco (1970) afirma que es en los cincuenta cuando se crean la mayoría de los estudios indigenistas desde la antropología y las diferentes perspectivas, pero siempre aislados y con fines específicos de conocimiento para la implementación de obras gubernamentales.

Por otro lado, el proyecto de creación del Museo Nacional de Antropología (1961) obligó también a la elaboración de etnografías descriptivas de los grupos indígenas que formarían parte del museo. Resultado de todo esto son las bastas etnografías de diferentes regiones del país que describen los diferentes modos de ser y actuar de los diversos grupos étnicos que representaban, para la visión nacionalista, la fragmentación de un país que debía ser superada.

Esta tendencia culturalista y “gubernista” de la antropología mexicana culminó a finales de los años sesenta con dos sucesos, según Andrés Medina (2003) y Guillermo de la Peña (2002): por un lado el movimiento estudiantil de 1968 en el que participaron alumnos de la ENAH que cuestionaban a la antropología por respaldar las intenciones paternalistas del gobierno, con lo que “se abandonan las investigaciones etnográficas, el interés por las descripciones sobre la especificidad cultural y lingüística de los pueblos indios” (Medina, 2003: 64) y se abre paso a la investigación más de tipo social, marcada por la tendencia marxista de la época: las clases sociales, los campesinos, el caciquismo, etc., y por el otro la creación de la llamada *antropología crítica* que se abre al debate con la publicación de *De eso que llaman antropología* (1970) en donde Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, entre otros critican el asimilacionismo del indigenismo por la antropología y los fuertes lazos que hay entre el gobierno y la disciplina. Con estos sucesos, además de la muerte de Caso, se da inicio al cierre de la antropología de las décadas anteriores que se encontraba profundamente comprometida con el proyecto nacionalista que resultó de los procesos de la revolución.

c) El *indigenismo*: el discurso y la acción

La antropología de los primeros sesenta o setenta años del siglo XX no puede separarse del movimiento intelectual y gubernamental que tuvo gran influencia en México y en muchos otros países de América Latina: el indigenismo, pues éste como bien afirma Guillermo de la Peña “era una misión sobresaliente en la misión nacionalista, pero también funcionaba como espacio definitorio del objeto de estudio de las disciplinas antropológicas (2002: 21); Margarita Nolasco (1970) afirma a este respecto que el destino final de la antropología y de la antropología aplicada

(la aplicación de conocimientos teóricos sobre problemas prácticos) fue el indigenismo, dejando de lado otros problemas importantes.

Mucho se ha discutido, sin embargo, sobre sus orígenes y definición. Algunos autores (Villoro, 1996) consideran que éste comenzó en el instante mismo en que indígenas y no-indígenas tuvieron contacto por primera vez: el Descubrimiento de América y su histórica consecuencia, la Conquista de América. Es decir, desde el momento en que unos y otros se confrontaron a un ser distinto, a un “otro” desconocido y se formaron “un conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas han manifestado lo indígena” (Villoro, 1996: 14). Otros autores (Favre, 1998) argumentan que los orígenes se remontan a la Colonia, en donde se comenzaron a establecer las relaciones asimétricas y raciales entre indios y no-indios, mientras que otros (Bonfil, 1970; Nolasco, 1970) consideran que el verdadero indigenismo es el resultado del proceso de Revolución en tanto está íntimamente ligado al concepto de nacionalismo.

En términos generales y desde sus diversas vertientes, pueden identificarse numerosas concepciones del indigenismo contemporáneo, el que surge del proceso de Revolución y del problema de la nación, que van desde “una *corriente* de opinión favorable a los indios que implicaba desde tomas de posición que protegen a la población indígena, a defenderla de injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen, (así como) un *movimiento* ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional” (Favre, 1998: 7-8), hasta las “concepciones, justificaciones y reflexiones teóricas emprendidas prioritariamente por el Estado que han tenido como objeto integrar económica y culturalmente a lo grupos indígenas a la nación mexicana” (Sariego, 2003: 72). Y de acuerdo con estas concepciones, la de Gihane Mahmoud (2004) afirma que

“(...) (el término) vale para designar cualquier tipo de manifestación que se relacione de alguna manera con los indios. Así vemos que las raíces y rebrotes del indigenismo se remontan a tiempos tan lejanos como la llegada de los españoles. Desde entonces, por el simple contacto o enfrentamiento con los nativos, surgen actitudes que bien se podrían considerar indigenistas, sin que aún se haya concebido un pensamiento indigenista en el estricto sentido de la palabra. El indigenismo es por consiguiente un término

denominador cargado de infinitas connotaciones y significados, que incluso a veces llegan a ser contradictorios.”

El indigenismo, por lo tanto, aunque reconocido como una tendencia general, no representó un pensamiento único y monolítico en relación a los problemas o a la realidad indígena. Es así, que, partiendo de diversas problemáticas en torno a estos, se bifurcaron los caminos y se matizaron las opiniones en torno a lo que era en sí “el problema indígena” y a las que debían ser sus formas de explicarlo y sus soluciones. Es de este modo, que el indigenismo no se refiere únicamente a la acción emprendida por el Estado, sino a estas mismas diversas concepciones que giraban alrededor de las acciones sociales, las políticas, las artísticas y a los propios resultados. En este sentido Margarita Nolasco (1970: 68) define claramente que son las ideas que se tienen con respecto al problema, sus causas, sus efectos, etcétera, las que constituyen el “indigenismo”; la actitud oficial hacia el mismo forma la “política indigenista”, mientras que las soluciones propuestas es la “acción indigenista”.

El pensamiento indigenista mexicano, o el indigenismo, impulsado en gran parte por la antropología, permeó entonces el campo de la política, la economía, la cultura y las artes, envolviendo con él la intención y el sentido de las acciones referidas a todos estos campos y dejando resultados muy evidentes en cada uno de ellos.

En México, la antropología mexicana, si bien no estuvo definida sólo por el indigenismo, sí construyó sus bases iniciales en este pensamiento y viceversa, de tal modo que, según la misma autora, el destino final de la antropología y de la antropología aplicada (la aplicación de conocimientos teóricos sobre problemas prácticos) fue el indigenismo, dejando de lado otros problemas importantes para la disciplina: “la antropología aplicada no sólo se ha limitado espacialmente — México—, sino que también se ha restringido en su temática —sólo lo indígena— y se ha convertido en una ciencia social colonialista, útil únicamente para conocer al dominado” (Nolasco, 1970: 74). Es decir, a pesar de que no hay consenso sobre los orígenes y el término en sí, sí es conocido y aceptado que el indigenismo oficial, el reconocido desde principios del siglo XX, resultó, tanto en la teoría como en la práctica, del liderazgo de reconocidos antropólogos de la época, quienes sentaron

las bases ideológicas para actuar, primero, con base en el conocimiento de los indígenas, y luego con intenciones muy específicas que promovían el “desarrollo”, la “asimilación”, “aculturación” o la “mexicanización” (el término y el fin varían según el caso, el autor y la época correspondientes) “del indio (para) convertir realmente en mexicanos a esa importantísima minoría indígena” (Aguirre, 1981: 25).

3. Chiapas en los años del *Ciclo de Chiapas*

a) Esbozo de la historia local

Las décadas de los años 50 y 60 en las que se inserta el *Ciclo de Chiapas* no pueden explicarse sin la comprensión de los sucesos de los años anteriores, particularmente de los años posteriores a la Revolución, dado que para la región este tiempo de enfrentamiento nacional por la lucha de la tierra fueron años de luchas locales que definieron rumbos, liderazgos, caciquismos, tendencias, promesas, pugnas y contradicciones que perduraron durante mucho tiempo. Las elites y el papel que jugaron en la historia de Chiapas de la primera mitad del siglo xx son cruciales para la comprensión del desarrollo de la entidad.

Hacia los inicios de la Revolución, el estado estaba en un proceso de formación local con una fuerte disputa que comenzó en 1911, entre Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas por detentar el poder estatal, cuando cada ciudad nombró a un gobernador. Manuel Pineda, el gobernador propuesto por San Cristóbal, encabezó un movimiento importante en el que se apoyaba el traslado de los poderes a la ciudad coleta: “Los sancristobalenses dispusieron la formación de un contingente de indígenas chamulas, a la cabeza de los cuales se encontraba Jacinto Pérez, conocido con el nombre de “Pajarito”⁹. La movilización de indígenas imprimió al enfrentamiento características étnicas, cuando el motivo en realidad no los involucraba directamente, al tratarse tan sólo de una disputa de ladinos.” (Gutiérrez, 2004: 54) El movimiento liderado por Pérez “Pajarito” tuvo grandes

⁹ La trayectoria de Jacinto Pérez “Pajarito” es muy similar a la historia de vida que años después presenta Ricardo Pozas en *Juan Pérez Jolote*. Estos dos personajes se enrolaron desde jóvenes en el ejército federal adquiriendo con el tiempo el grado de sargentos, y logrando a su regreso, y gracias al dominio del español altos grados en la jerarquía tradicional.

alcances y representa uno de los levantamientos “indígenas” más importantes del pasado siglo xx.

La participación indígena en el movimiento local hace suponer una alianza entre indígenas y ladinos, hecho que rompe el patrón usual. Sin embargo, la promesa de tierras y de la supresión del pago tributario al gobierno estatal, parecen ser las razones que motivaron a los indígenas a participar en un movimiento que prácticamente buscaba beneficiar a la élite ladina sancristobalense. Las disputas entre el centro y los Altos del estado continuaron varios años haciendo siempre evidente que la lucha era entre grupos ganaderos, finqueros y las élites políticas del estado, sin involucrarse en ellas –o por lo menos no como líderes ni beneficiarios– los campesinos o indígenas, que en el resto del país eran los protagonistas de la lucha armada de la segunda década del siglo.

Para 1914 un grupo de finqueros anticonstitucionalistas buscaron defender sus derechos de dominio de siglos atrás bajo el pretexto de la defensa de la “soberanía” del estado¹⁰. Con el apoyo de Pancho Villa, Tiburcio Fernández Ruiz encabezó la “guerra de guerrillas” que buscaba derrocar a las filas constitucionalistas representadas en el estado por el carrancista Jesús Agustín Castro, y formó el grupo que en la historia se conocería como “los *mapaches*”, un grupo que para algunos es reconocido como “antirrevolucionario” por luchar en contra del gobierno constitucional de Carranza. Sus filas se fueron engrosando de finqueros y campesinos que consideraron conveniente apoyar al grupo que ganaba terreno y una vez que comenzó el movimiento de Obregón en contra de Carranza los *mapaches* se unieron a él desde el estado ganando mayor legitimidad. Lo mismo que en los Altos, los *mapaches* se apoyaron en los campesinos e indígenas siendo que

“los torrentes de la rebelión seguían así los cauces abiertos por las pugnas ladinas; en regiones donde la lengua indígena, el zoque o el chiapaneco eran ya cosa del pasado. En el mundo de las “fincas pobres” (...), la lealtad seguía un curso de relación asimétrica, muy parecido al de algunas insurrecciones

¹⁰ Para este entonces el gobierno central también en disputa estaba ya enterado del conflicto interno en Chiapas y se hizo de tropas seguidoras de las diferentes corrientes, reproduciendo así el conflicto nacional, para este momento entre constitucionalistas y revolucionarios, dentro de la entidad.

del mundo feudal europeo, en donde los amos ofrecían protección a cambio de lealtad de su clientela” (García de León, 1989: 64)

Finalmente el triunfo de los *mapaches* y la transferencia definitiva de poderes a Tuxtla Gutiérrez representó una serie de “asesinatos impunes, brutal matanza, fuego entrecruzado, subidas y bajadas de la silla gubernamental de distintas facciones, (que) duraron seis años hasta que el gobierno se volvió “legítimo”; hasta que, en 1920, se puso en manos del poder regional, de los hacendados, de los terratenientes, es decir, en manos del ya general Tiburcio Fernández Ruiz” (Cortés, 2006: 63). Sin embargo, durante los siguientes años hay un constante forcejeo de las élites por mantener el poder regional. La posterior y constante creación de ligas, comités y partidos mostraron en buena parte las alianzas, encuentros o desencuentros que había con los líderes de la Revolución (Flores, 2003; García de León, 1989), y con la posterior creciente ideología del comunismo, un comunismo que comenzaba a ganar terreno en diferentes países de América Latina y que influyó en las ligas y cooperativas del estado, particularmente de la zona del Soconusco que en aquel tiempo (1940's) era de gran importancia en la producción local. Es decir, la Revolución, en este sentido, sirvió para el reforzamiento de las élites internas y el posterior establecimiento y fortalecimiento del partido oficial con su variante *mapachista* (Aubry, 2005), siendo así que el triunfo del general obregonista impidió el triunfo agrario en la región: “Su componenda con Obregón y la fuerza política que le dio su grupo de guardias y las asociaciones ganaderas que presidió hasta 1941, impidieron que las amenazas de reparto agrario se concretaran.” (García de León, 1989: 43)

En 1932 el triunfo del ex general carrancista Victórico Grajales (1932 - 1936) en la gobernatura del estado fue muy importante para los *mapaches* pues su gobierno se caracterizó por apoyar a los grandes propietarios de tierras y por su especial anticlericalismo que se atribuía a su cercanía con el gobernador de Tabasco Tomás Garrido Canabal. El gobernador expulsó a todos los sacerdotes, impulsó la educación socialista y apoyó abiertamente a los terratenientes, con lo que se comenzaron a crear las primeras asociaciones ganaderas.

Con la expulsión del general Calles decayó también la popularidad del gobernador Grajales, mientras la política cardenista comenzaba a despegar rápida y

exitosamente en el país y la región. Grajales, con quien el Partido Nacional Revolucionario se convirtió en el partido único de la región –por muchos años más–, fue acusado de beneficiar a los terratenientes y alentó a los ganaderos de diversas zonas a formar asociaciones con las que contrarrestaran el movimiento agrarista de Cárdenas que seguía ascendiendo, marcando cada vez con mayor claridad la diferencia en las tendencias y objetivos del que tenía el poder regional –un gobernador vinculado a la política anticlerical de Calles y abiertamente antiagrarista– y la política en ciernes: Cárdenas y la Reforma Agraria.

Así, con el apoyo de los líderes de campaña de Cárdenas en el estado, se logró derrocar a Grajales y se instaló el gobierno de Efraín Gutiérrez, miembro de la campaña presidencial y del Partido Socialista del Soconusco.

En esta etapa del gobierno cardenista además de que hubo una gran movilización de diversos grupos por el reclamo de tierras, sobresale el activismo de maestros, particularmente de los que se asociaban ya al Departamento de Protección Indígena que dirigía Erasto Urbina, del cual surgen también cacicazgos indígenas. Esto comenzó a transformar las relaciones y las mismas estructuras de las comunidades indígenas y fortaleció el camino del partido oficial que comenzaba a hacerse de líderes locales regidos bajo su misma batuta:

“a partir de finales de los años 30, el gobierno federal empezó a colocar en los cargos del Ayuntamiento constitucional a jóvenes indígenas bilingües formados bajo su tutela que, además de desplazar a los secretarios ladinos, fueron minando o subvirtiendo el poder de los ancianos que se concentraba en los Ayuntamientos tradicionales. En algunos casos, estos órganos de gobierno terminaron por desaparecer, mientras que en otros fueron infiltrados y controlados por indígenas pertenecientes al partido oficial. Así estos Ayuntamientos tradicionales, que habían sido durante el siglo XIX y principios de XX el centro de la resistencia indígena, terminaron por ser un engrane más de la gigantesca maquinaria corporativista del Estado nacional” (Viqueira, 1998: 229)

“Tras décadas de organizar sus comunidades en una forma tal que pudieran servir de bastión contra la explotación por fuereños, los tzotziles y tzeltales se encontraron de pronto, entre 1936 y 1940, con que las estructuras comunitarias mismas estaban regidas por el Estado y por el Partido como parte de algo que se proclamó como una lucha común contra la explotación” (Rus, 1998: 261)

La popularidad de Cárdenas en el estado había crecido enormemente, primero, por los inicios de las transformaciones agrarias, y luego, porque el Partido había logrado ensanchar sus grupos de apoyo a través del convencimiento y adiestramiento de futuros líderes locales. Así, para 1940, año en que Lázaro Cárdenas visitó el estado, siendo el primer presidente que lo hacía, la popularidad del ejecutivo era enorme, y por lo tanto el suceso se recuerda como un hecho histórico memorable. Con apoyo de Gabino Vázquez y Erasto Urbina, Cárdenas “repartió 300 mil hectáreas a campesinos, creando en ellas escuelas rurales. Convocó desde San Cristóbal al congreso Indígena Panamericano de Pátzcuaro; planeó la carretera panamericana (como resultado, tal vez, de lo complicado que su trayecto y visita al estado); se comprometió a fundar una escuela vocacional en San Cristóbal y una normal en Tuxtla” (Aubry, 2005: 154)¹¹. Además, a partir de la visita, las fincas se vieron obligadas a celebrar contratos con sus trabajadores, y con ella se fundaron los ejidos. Algunos autores (Aubry, 2005; Rus, 1998) consideran que al terminar el período de Cárdenas en 1940 el ritmo del cambio en México y Chiapas se frenó de forma considerable, siendo así que después de este periodo la Reforma Agraria se estancó en el estado hasta 1970 aproximadamente.

En el periodo de Manuel Ávila Camacho (1940 – 1946) el proceso de elección de gobernador del estado repitió los mismos patrones que en el periodo anterior: la decisión del nuevo gobernador sería tomada, sutilmente, desde el centro, refrendando con ello el poder central del partido, su poder único en el estado y las alianzas que buscaban los presidentes en los gobernadores de estado. Antonio García de León (2003) afirma que a partir de estos años y durante las siguientes décadas, los sucesos de la entidad fueron relativamente poco relevantes en el ámbito nacional, sin embargo, la tendencia nacional sí influyó en los procesos históricos y políticos del estado pues fue también objetivo de la búsqueda “unidad nacional”, y por ser ésta una provincia lejana, y como algunos autores afirman

¹¹ Para este trabajo el periodo cardenista y la visita del presidente al estado son fundamentales ya que, en primer lugar, éste es un pasaje recurrente en varias de las obras del *Ciclo de Chiapas*, lo que demuestra que, por un lado, el tiempo de desarrollo de las obras es durante el periodo cardenista, y por otro, refleja la importancia y el impacto que tuvo la visita en la región, tanto para los campesinos indígenas que se vieron beneficiados con su política, como para las mismas élites intelectuales que captaron este momento como uno de los momentos cruciales en la historia del estado. Por otro lado, la convocatoria al I Congreso Indigenista Interamericano fue un hecho que comenzó a definir los criterios del indigenismo oficial y sus repercusiones en la política de los años siguientes.

“olvidada”, se convirtió en motivo de especial interés por el presidente y las diferentes secretarías de estado. Así, la región “sufrió, a su manera, los embates de la unidad nacional avilacamachista, de la modernización alemanista, de la reestructuración administrativa e industrial de Ruiz Cortínez y López Mateos (y posteriormente), el “desarrollo estabilizador” diazordacista” (García de León, 2003: 71)

Pero a pesar de la directa influencia del centro, la región mantenía sus propias dinámicas marcadas, sobre todo, por la influencia del poder de las élites, los terratenientes y la clase política ya conformada fuertemente priísta, de este modo, a pesar de los propósitos y discursos del centro, dentro de la entidad las dinámicas de explotación, racismo, discriminación y favoritismo se reproducían de un modo cínico y evidente: “Después de 1944 las políticas del partido oficial (ya PRI) se habían vuelto aún más conservadoras, tornándose abiertamente hostiles a los indígenas chiapanecos después de 1946.” (Rus, 1998: 263) De este modo se echaron para atrás algunos logros que se habían tenido en materia indígena con el cardenismo y Erasto Urbina como la conformación del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), el subsidio a las escuelas indígenas, etc. Además en ese año se instruyeron derechos de tránsito e impuestos a los indígenas que vendían en la ciudad o que simplemente transitaban por ella (los impuestos fueron derogados posteriormente como resultado de algunas movilizaciones indígenas) y comenzó a gestarse la pugna por los monopolios, particularmente el alcoholero, lo que derivó, en 1949 en la después conocida “Guerra del Posh” entre los monopolista Moctezuma Pedrero y Gustavo Morales y pequeños productores del estado y la clientela.

Para 1950, la planeada carretera Panamericana por Cárdenas, comenzaba a penas a ser una realidad. Si bien esto permitió que la comercialización del café, cacao, caña, ganado, maíz y frijol, lograra alcanzar altos niveles en el comercio nacional (los productos chiapanecos se encontraban entre el primer y tercer lugar de producción y comercialización a nivel nacional), las condiciones sociales no sufrieron el mismo efecto, y los finqueros y caciques locales seguían manteniendo el control y beneficio de todo cambio que sucediera en la entidad, teniendo más posibilidad, incluso, de continuar la reproducción del sistema económico que

representaba la finca que la misma Revolución aceptó, y por medio de la cual finquero y peón se veían “beneficiados”. Es decir, a partir de la Revolución, para los finqueros, a través de sus *enganchadores*¹², les estaba permitido contratar mano de obra muy barata que trabajara sólo en la época de cosecha. La mínima paga que recibían los trabajadores a cambio les permitía solventar sus gastos mientras la propia parcela no diera abasto. Sin ser un sistema nuevo, pues era usual desde tiempos porfiristas, la Revolución trajo consigo cambios en su sistema que pareciera beneficiaban más al finquero que al trabajador y que se vieron fortalecidos en las décadas posteriores:

“Como la ley revolucionaria no permite una contratación de más de tres semanas, el patrón hace su oferta con anticipación, por tener que planear su cosecha, de tal manera que el enganche es solamente un adelanto, es decir, una deuda reembolsada por días de trabajo. Otra trampa es que el administrador de la finca descuenta la comida de las tres semanas, las compras inevitables en la tienda de raya y las del alcohol o trago.” (Aubry, 2005: 162)

Paralelamente, a inicios de la década de los cincuenta (como se revisará en los apartados siguientes) llegó a la región el indigenismo federal, lo cual, apunta García de León “diversificó aún más las redes del poder y entró también en contradicción con las formas anteriores de relación entre funcionarios y comunidades, creando sus maneras propias de caciquismo, generando tensiones entre las estructuras locales de poder y los intentos federales de integrar a la entidad al concierto de la nueva nación que surgía de la posguerra” (2003: 76)

b) San Cristóbal de las Casas y los Altos

Una de las descripciones más precisas sobre el ambiente físico de San Cristóbal, la presenta Rosario Castellanos en una carta que le escribe a su colega Elías Nandino en 1956 (Castellanos, 2003: 64):

¹² Los *enganchadores* eran los intermediarios de los finqueros que reclutaban gente, indígenas sobre todo, que estuviera dispuesta a trabajar en la época de cosecha de cualquiera de los productos que se trabajaban en la finca (café, cacao o azúcar), a cambio de una pequeña paga que se daba por adelantado. El contrato con el *enganchador*, afirma Aubry (2005), era un alivio para el trabajador, pues la época de trabajo en la finca era la época en la que la propia milpa no producía, sobre todo en los meses de septiembre, octubre o noviembre. El papel del *enganchador* es primordial en el desarrollo de las obras del *Ciclo de Chiapas* pues en la mayoría de ellas, el personaje principal busca “engancharse” para resolver en lo inmediato problemas económicos.

Es una ciudad antigua, situada en un gran valle rodeado de montañas. Al amanecer baja la niebla hasta las casas y las ronda. Ya tarde empieza a alumbrar el sol. Los días son largos, transparentes, purísimos. Y las noches, con esos cielos de cristal frío, de estrellas fijas y remotas, sin una sola nube. En tiempo de agua llueve a Dios dar y las habitaciones y los muebles y la ropa se cubren de un moho verdoso y exhalan un olor de humedad. En invierno, hiela. Se enciende entonces la chimenea y se reúnen las gentes alrededor del fuego. Hablan, cuentan historias, leyendas, se vive en paz.

Durante la Colonia, San Cristóbal fue la capital de la provincia y después de la Independencia el gobierno del Estado se mantuvo en esa ciudad hasta 1892 que pasó a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Las constantes luchas entre una y otra ciudad bien reflejan las características sociales de ambos lugares: los conservadores de San Cristóbal contra los liberales de Tuxtla.

San Cristóbal entonces ha sido siempre una ciudad conservadora, de fuertes tradiciones que se han mantenido con el tiempo, particularmente hasta los años cincuenta en que la nueva carretera Panamericana conectó a la antigua Ciudad Real con la ciudad capital y con el resto del país. Antes de eso era una ciudad alejada del mundo: “Aquí está bastante aislado –escribe Rosario Castellanos a un colega- y a penas nos llegan los ecos de lo que está haciendo ruido en la vida intelectual de México.” (Castellanos, 2003: 61) Su aislamiento territorial, acentuado por los difíciles accesos con los que contaba la mantuvo, hasta 1951, cerrada en sí: “era un mundo totalmente diferente al de Tuxtla, un mundo muy reservado, un mundo muy religioso.”¹³

La llamada Ciudad Real hasta 1948 fue una ciudad creada por los españoles conquistadores, siendo así que su población, siempre mayoritariamente mestiza, se mantuviera alejada del exterior y particularmente del mundo indígena, buscando con ellos cercanía únicamente para cumplir con fines comerciales, particularmente con los indígenas que habitaban la zona de los Altos. Era una ciudad sola, fría: “a mediados de la década de los 50 de siglo pasado, era una ciudad hermosísima como lo fue siempre heredera de Ciudad Real pero de una soledad terrible, y toda la

¹³ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

ciudad estaba enmarcada por letreros en las casas que decían “se vende”, “se vende”, “se vende”, la ciudad estaba en venta y había una gran crisis económica.”¹⁴

Ante este aislamiento y soledad, la ciudad había encontrado sus propios medios de subsistencia. Uno era el intercambio, o mejor dicho, la relación comercial con los indígenas de la región, y otro fue la elaboración de bienes y productos necesarios por los mismos pobladores de Ciudad Real, creando con ello “gremios artesanales” cuya tradición se mantiene, en algunos casos, hasta la actualidad superando las crisis que las pugnas internas mantuvieron al estado durante varios años: “estas asociaciones, verdaderas confraternidades de tipo medieval creadas por los españoles, seguían allí incólumes: agrupadas en barrios específicos, con relaciones de parentesco muy particulares y bajo la protección de sus diversos santos patronos. (...) mantuvieron una tradición oral propia que guardaba de padres a hijos los secretos del oficio, o las hazañas de santos y profetas” (García de León, 1989: 143)

Alfonso Villa Rojas (1976) retoma algunas experiencias que se documentaron antes de la llegada del INI a San Cristóbal para dibujar las relaciones, siempre tensas y siempre necesarias, entre indígenas y ladinos de la región:

Económicamente San Cristóbal no podría existir sin los indios. Ellos aportan los alimentos, la lana y las flores. Desde las tierras bajas y, aún, desde Guatemala, transportan sobre sus espaldas o en recuas de mulas los productos del exterior. Proporcionan, además, la mano de obra para haciendas, cuyos variados productos constituyen los medios de exportación e intercambio. Sin ellos las iglesias y las viejas casonas jamás se hubiesen podido construir; también es de citarse que si no fuesen a parar a la cárcel por uno que otro delito, jamás se tuviese gente para limpiar de hierbas las calles. Por último, toda calle y buena parte del mercado está ocupada por tiendas para los indios. Sus compras e intercambios son los que dan vida al pequeño comercio (Villa Rojas, 1976: 14)

La ciudad fue también, como lo expresa Juan Pedro Viqueira la encargada de poner en práctica los mecanismos extra-económicos (la venta de aguardiente y el “enganchamiento”) para surtir de mano de obra indígena a las fincas y plantaciones de las demás regiones de Chiapas y Tabasco, viviendo casi exclusivamente de los

¹⁴ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

beneficios que le han dejaban estos servicios de intermediación laboral (Viqueira, 1998: 222)

Por otro lado, el contacto que se mantenía con Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado, respondía también a una necesidad comercial:

Había dos situaciones muy interesantes: en primer lugar la feria de San Marcos era una gran fiesta de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, que se hacía ahí en el parque. Se llenaba de los juegos mecánicos, y algo muy importante eran las coletas, las coletas eran todas las comerciantes de San Cristóbal que llegaban a la feria y ponían sus puestos. Lo importante de esos puestos es que estaba toda la dulcería coleta expuesta ahí y los juguetes de madera, los carritos, el boxeador, la paloma, ¡era una maravilla!, entonces todo mundo esperaba en abril la gran Feria de San Marcos porque era la gran fiesta. Pero junto con las coletas venían también los indígenas (...) de acá de los Altos. Les decíamos caseros, porque durante todo el año, también, teníamos la presencia de los indígenas y les decíamos caseros en Tuxtla Gutiérrez “ahí viene el caserito” decíamos, porque vendían sus productos de casa en casa, tocaban la puerta “va usted a querer huevo” “va usted a querer gallina, a querer manzana” de allá de San Cristóbal, venían de los pueblos, fruta de los Altos de Chiapas, chorizo, queso, crema, era muy apreciado todo eso y lo vendían los caseros, las naranjas, las mandarinas... casero porque de casa en casa. Entonces casero era sinónimo de indio, en cambio los zochos no eran caseros, los zochos también les decían caseros a los indígenas.¹⁵

La relación Tuxtla-San Cristóbal entonces, fue siempre cercana tanto en un sentido comercial como social y cultural. Había un constante ir y venir que implicaba un cambio de espacio, ambiente, clima. La una como la otra eran ciudades importantes en la vida política y social de los chiapanecos sin importar en donde radicara el poder estatal. La distancia era sólo cuestión de tiempo:

“Entonces si había una interrelación, que eran muy lejos Tuxtla y San Cristóbal en ese momento pero la relación era cercana. Hacíamos de Tuxtla Gutiérrez a San Cristóbal en un auto (...) de 4 a 5 horas, veníamos a 40 o 50 Km/h. Cuando subíamos a San Cristóbal era todo un acontecimiento, mi mamá hacía maletas porque era estarse tres días para que valiera la pena, hacían maletas, se sacaban los suéteres, en esa época en Tuxtla no se usaban. (...) Y el viaje a San Cristóbal era tremendo porque parábamos en el camino, mi mamá preparaba comida, entonces salíamos muy temprano a las 6 de la mañana, a las 8:00 o algo así parábamos en algún momento de la carretera para comer, desayunar, luego seguíamos el viaje hasta San Cristóbal. Era toda una aventura. Pero si había relación, el mundo indio de Chiapas estaba muy

¹⁵ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

presente en Tuxtla Gutiérrez, no solamente aquí en San Cristóbal, aquí en San Cristóbal era la ciudad, como Aguirre Beltrán lo llamaba, el centro rector.”¹⁶

c) Mundo cultural chiapaneco: El Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas.

El mundo cultural de Chiapas parecía muy alejado de la problemática social y política que vivía el estado entero, y sin embargo forma parte de la fotografía imaginaria del Chiapas posterior al Cardenismo por los “generosos impulsos a la cultura dados por el gobernador y general Francisco Grajales: el Ateneo, los cafés, los burdeles y los billares de Tuxtla” (García de León, 2002: 69), argumento que refuerza la imagen generalizada de un General del ejército que “estaba influido por la sensibilidad de su padre y fue él, luego del desinterés “normal” de los gobernantes que le antecedieron el *gran benefactor de la cultura chiapaneca*¹⁷” (Cortés, 2006: 74)

Gracias a esta sensibilidad y el apoyo de Rómulo Calzada, su asesor, proyectó la conformación de un grupo que reuniera a científicos y artistas de la región para abrir el campo del “estudio, fomento, difusión e investigación de toda disciplina científica o artística, en general, y en particular, la aplicación de los conocimientos derivados en beneficio del desenvolvimiento social y económico de nuestro Estado y República” como reza el primer artículo de sus estatutos (Cortés, 2006). Es decir, el Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas tenía el objetivo de congregar a las voces intelectuales y artísticas del estado para, con el apoyo económico del gobierno de Grajales (1948 – 1952), impulsar el arte y la cultura en la entidad.

El 30 de julio de 1948 se fundó el Ateneo cuya sede oficial se ubicaba, en un inicio, en la Biblioteca Pública del Estado, desde donde los mismos tuxtlecos podían observar el movimiento artístico y cultural que promovía este grupo. Tiempo después, una vez consolidado éste, se comenzó a edificar frente al Parque Morelos, al poniente de la ciudad, el Palacio de la Cultura, en donde el Ateneo se reunió oficialmente hasta sus últimos días.

¹⁶ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

¹⁷ Las cursivas son mías

Andrés Fábregas Puig, hijo del Mtro. Fábregas Roca, uno de los eminentes integrantes de este grupo, de quien Eraclio Zepeda se acuerda como un “sabio catalán que para nosotros es fundamental, (sin el que) nada de la cultura moderna de Chiapas podría ahora entenderse”¹⁸, recuerda sin embargo, una cantina como el centro cotidiano e informal de reunión:

A la vuelta de la casa estaba la cantina cuyo propietario era don Oscar Oliva, padre de Oscar Oliva, y esa cantina se llamaba *La Estación*, pero todo mundo la conocía como *el ateneito*, porque ahí se reunía toda la intelectualiza, (...) la intelectualiza tenía un lugar especial en la cantina. La cantina era una casa tuxtleca, entonces en el patio de atrás, en los corredores que eran muy agradables, ahí se ponía la mesa de los intelectuales, ahí se ponía parte de la plebe que estaba discutiendo el mundo.¹⁹

Héctor Cortés Mandujano autor de *Chiapas cultural. El Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas* (2006) identifica a Rómulo Calzada, Jesús Agripino, Gutiérrez, Pedro Alvarado Lang, José Casahonda Castillo, Eduardo J. Albores, Andrés Fábregas Roca, Jorge Olvera, Armando Duvalier, Fernando Castañón, Miguel Álvarez del Toro, Eliseo Mellanes, Héctor Ventura, Francisco Cabrera Nieto, Alberto Marín Barreiro y Faustino Miranda, como los auténticos fundadores del grupo intelectual, al cual con el tiempo se le sumaron Enoch Cancino Casahonda, Gervasio Grajales, Luis Alaminos, Frans Blom, Gertrude Duby, Manuel B. Trens, José Falconi, Mariano Penagos, Daniel Robles Sasso, Rosario Castellanos, Máximo Prado, Franco Lázaro Gómez y Alberto Chanona (Cortés, 2006: 82), lo que Fábregas Puig reitera con sus memorias de niño:

“Siempre estaban en esa mesa mi papá, Ernesto Albores, don Fernando Castañón, el Dr. Fernando Pariente, Luis Alaminos, el Mtro. Gutiérrez, (...) el poeta Gómez Sasso, Sabines no, Sabines siempre (estaba) en otro rollo. A Sabines lo conocí en mi casa porque llegaba a ver a mi papá pero siempre solo. No era afecto a los grupos, era muy huraño. (...) Y dábase la casualidad de que entonces, cuando todavía no entraban las mujeres a la cantina, ahí estaba Rosario (Castellanos)...”²⁰

Dada la cercanía que tenía este grupo con el poder, pues desde ahí se había creado, el Ateneo fungió tanto como líder de opinión y como medio para difusión de la cultura,

¹⁸ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

¹⁹ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

²⁰ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

Así el Ateneo hacía giras culturales en el estado y veladas literarias en la capital; editaba su revista; ayudaba, dirigía la edición de otros medios, y publicaba libros; traía expositores nacionales e internacionales de artes plásticas, literatura y música; realizaba y conseguía representaciones teatrales y de danza moderna; creó el Ballet Bonampak, el premio Chiapas, la cátedra Problemas Económicos y Sociales de Chiapas y los seminarios de Problemas Socioeconómicos y de Cultura (Cortés, 2006: 90)

De esta manera el Ateneo junto con el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas (ICACH), fueron los organismos encargados de difundir la cultura y lograron hacer de la capital, para mediados de los cincuenta, un importante foco cultural, según recuerdan quienes lo vivieron. El Instituto, con Luis Alaminos como director

...logró conformar un grupo muy importante de teatro que ganó todo, tres veces, los concursos nacionales de teatro estudiantil, o sea que llegó a tener un grupo con prestigio nacional, muy fuerte. Entonces nosotros íbamos al teatro desde niños porque Luis cada semana presentaba una obra y a veces la obra duraba en cartelera dos o tres semanas. Me acuerdo incluso que un día puso "Sueño de una noche de verano" en el Jardín Botánico de Tuxtla, y fue un éxito impresionante, en la noche, con iluminación muy artesanal pero muy efectiva, ¡una noche maravillosa! (...) Entonces sí se hablaba mucho de poesía, estaba el ballet de la maestra Beatriz Maza que era muy importante, porque puso en escena las danzas de Chiapas y después también Martha Arévalo hizo un trabajo importante. Como suele suceder en estos casos cuando las sociedades son pequeñas y los pueblos son pequeños se establecen competencias ¿no? Siempre hubo una cierta competencia entre estas dos personajes, pero yo creo que hay que situar con objetividad lo que hizo cada una de ellas y sin duda Beatriz Maza, creo yo, fue más original y Martha Arévalo lo que hizo fue introducir toda la técnica de Amalia Hernández...el folclor. (...) Era Amalia Hernández aquí, era la alumna de Amalia Hernández, Beatriz Maza era un poco más apegada a las tradiciones locales. (...) Incluso el ballet nacional venía, yo me acuerdo haber visto a Laura Urdapilleta que en ese momento era la primera bailarina del ballet nacional cuando yo tenía unos 10 años. Sí lo recuerdo mucho, en el teatro Francisco I. Madero. ¡Caray!, tener en Tuxtla Gutiérrez en aquel tiempo a Laura era impresionante, (...) el transporte era terrible, muy complicado era llegar hasta acá.²¹

Es así que las manifestaciones culturales del momento, tenían que ver con una amplia intención de promover la "cultura nacional" dentro de la cual cabía ya el folclor, un folclor que pretendía resaltar lo *mexicano* y fomentar en los ciudadanos

²¹ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

el alto espíritu de la nación, por lo que todo este ambiente cultural tenía que ver con esa clara, y tal vez en aquel momento no tan evidente, intención de fomentar en la nación y sus diversas regiones un sentido de lo *mexicano*, de lo propio, del sueño posrevolucionario. En este aspecto, Ricardo Pérez Monfort (2007) es muy claro cuando dice que estos estereotipos de lo mexicano que se promovían con tanto empeño, en este caso particular en Chiapas, “fueron producto de una combinación de recursos que ofrecían los nacionalismos culturales tanto de los gobiernos posrevolucionarios como de ciertos sectores específicos de la sociedad mexicana –entre los que destacaban no pocos artistas y académicos– y de su particular relación con el mundo político, económico, educativo y cultural de aquellos años.” (2007: 304) Es decir que todo este campo de acción que se le dio al Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, que efectivamente estaba formado por renombrados artistas y académicos de la región, con un fuerte vínculo con el poder político, directamente con el gobernador Grajales, se puede entender como la iniciativa o el interés por promover la única cultura nacional válida en aquellos años, de ahí el énfasis que hace Fábregas al recordar que “había pues ese ambiente de difusión cultural muy fuerte, más que ahora, creo yo, o por lo menos era distinto en el sentido de que quizás era mayor participación, digo, la sociedad era más pequeña, entonces participaba”²² ¿y quiénes participaban? Todos, la oferta estaba abierta para todos:

las líneas de clase no estaban tan acentuadas, o sea, había una sola preparatoria que era pública, la del ICACH, y ahí estudiaban ricos, pobres, clases medias, entonces bueno, yo jugué de niño en la casa de Moctezuma Pedrero que era una maravilla como una hacienda, ahí jugué de chamaco, como también los hijos de Moctezuma jugaban en las otras casas... o a veces nos íbamos a jugar a las casas de los compañeros más humildes, de los que venían de hijos de campesinos, jugábamos en la calle. Esas líneas de clase no estaban tan definidas, si existían los ricos y lo pobres pero no estaban tan definidas... tan fragmentadas. Había una cohesión de la sociedad”²³

En este “todos” que formaba parte de la cultura local tuxtleca había cabida para el grupo indígena de mayor presencia en la zona: los zoques.

El mundo indígena en el caso de Tuxtla, es el mundo de los zoques, sí tenían muchísima presencia todavía en ese momento, digamos, una gran parte de la

²² Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

²³ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

gastronomía cotidiana que había en las casas, ricos, pobres, era gastronomía zoque. Es decir los platos que se comían, todo, era la gastronomía zoque, los dulces, era la gastronomía zoque. Muchas palabras que se usaban eran zoques, y además los veías, los veías todos los días en las calles, las mujeres sobre todo con su agüilla, era el traje tradicional, la nahua. Había zoques todavía con sus sombreros, con sus trajes, yo tenía mi traje de zoque, yo me vestía de zoque, mi abuela me vestía de zoque. (...) Y luego el mercado era también muy importante porque ahí estaba los vendedores de los alrededores, entonces uno oía el idioma zoque en el mercado. (Y el mundo del deporte, en especial el torneo estatal de básquet bol) verdaderamente era una movilización social muy impresionante, y era un juego de identidades: ahí estaba Chiapa de Corzo, Suchiapa, los municipios refrendando sus identidades locales. (...) Participaba todo mundo. No había esto de que porque eres indio tú no, todo mundo participaba.²⁴

Es decir que en la capital del estado, desde donde se promovía el mundo cultural estaban en fuerte interrelación esos dos mundos: el mundo indígena representado por los zoques, y el mundo criollo, mestizo, orientado hacia la hispanidad y representado por estos intelectuales de los que Fábregas nos habla, aunque acepta que, a pesar de esta fuerte relación “privaba un poco la idea de que la “cultura”, era todo ese mundo del teatro y la literatura (...) la “alta cultura”. Y lo otro, pues era la tradición tuxtleca, parte de la identidad tuxtleca, pero no se veía como la cultura, sino como parte de la identidad tuxtleca. (...) la tradición popular, efectivamente”.²⁵

Otro movimiento importante en materia cultural fue la creación del grupo literario *La Espiga Amotinada*. Eraclio Zepeda, Oscar Oliva y Juan Bañuelos eran vistos como “los grandes personajes del momento” porque eran jóvenes chiapanecos que habían incursionado en las letras y comenzaban a gestar un movimiento literario poético importante en la región. Andrés Medina afirma que “toda esta gama de poetas chiapanecos es producto de este grupo que sensibilizó muchísimo a los jóvenes (El Ateneo)”²⁶. Eraclio Zepeda²⁷, por su parte cuenta que su relación con una de las integrantes del Ateneo, Rosario Castellanos, les abrió los ojos al mundo de la literatura y la música, dejando en ellos, sus jóvenes estudiantes, la admiración necesaria para después formar, junto con Jaime Shelley y Jaime Labastida el grupo de poetas que siendo aún de corta edad, en 1960 logró publicar su primer libro de

²⁴ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

²⁵ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, San Cristóbal de las Casas, 23 noviembre 2007

²⁶ Entrevista con el antropólogo Andrés Medina, México, 29 enero 2008

²⁷ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, México, D.F., 17 octubre 2007

poesía en la exigente y especializada editorial Fondo de Cultura Económica titulado con el mismo nombre del grupo:

“(La influencia del Ateneo) fue esencial, completamente fundamental, sin el Ateneo y sin esos maestros que tenían una cultura universal es probable que a nosotros nos hubiera costado mucho más trabajo llegar a los libros a los que llegamos, llegar a las posiciones ideológicas e históricas a las que llegamos. Ellos dieron dentro de la cultura chiapaneca un gran avance y a pesar de estar en un pequeño pueblo, como Tuxtla, veían el universo” (Zepeda en Cortés, 2006: 175).

4. Del Instituto Nacional Indigenista al Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en Chiapas.

“Un ambiente nuevo, gentes nuevas y muy peculiares que se llaman antropólogos.” (Rosario Castellanos)

a) El proceso de construcción.

Con el I Congreso Indigenista Interamericano que se celebró en Pátzcuaro, Michoacán en 1940 dio inicio una época de importantes esfuerzos por consolidar en América Latina el pensamiento y la política indigenista. Con Manuel Gamio a la cabeza, el indigenismo latinoamericano se forjó un espacio para la discusión y el inicio de lo que posteriormente se conocería como la “acción indigenista”. Una de las principales propuestas del Instituto Indigenista Interamericano (III) fue la creación de institutos similares en cada uno de los países involucrados, de tal modo que actuaran de manera conjunta y consolidaran el pensamiento indigenista en las diferentes regiones.

A partir de esta propuesta, se creó, hasta 1948, el primer instituto de esta índole en México, y bajo el mandato del presidente Miguel Alemán y la designación de Alfonso Caso como director, el Instituto Nacional Indigenista (INI) se trazó como finalidad en sus actividades la investigación etnográfica de los pueblos indios del país y de sus problemas económicos, políticos y sociales para, con conocimiento de causa, ser órgano de consulta del gobierno federal en materia de desarrollo en integración de su población objetivo (Aguirre, 1988). De este modo en el INI se abrió el espacio para la investigación y posteriormente la acción del ya institucionalizado “indigenismo”, a través del cumplimiento de las tareas de “investigar los problemas de las comunidades indígenas del país; estudiar qué

medidas eran necesarias para el mejoramiento de su situación; coordinar o dirigir acciones prácticas de los órganos gubernamentales correspondientes y, finalmente, efectuar programas propios en las comunidades indígenas según orden del gobierno y en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación” (Köhler, 1975: 20)

Del mismo modo que hizo el III, una de las iniciales propuestas del INI fue la creación de Centros Coordinadores Regionales que atendieran la problemática local y encontraran las formas adecuadas de integrar a la población indígena a la nación. De ahí surgió en 1951 la iniciativa de crear el primer Centro Coordinador en la región Altos de Chiapas. Para ese año había en la entidad 907,026 habitantes, de los cuales entre el 30% y 40% eran población indígena perteneciente a los grupos tzeltal, tzotzil, chol, mame, tojolabal y zoque, concentrándose, mayoritariamente, en la zona centro y norte del estado. El INI se enfocó en trabajar principalmente con los municipios tzeltales y tzotziles abarcando así Chalchihuitán, Amatenango, Chamula, Chenalhó, Huistán, Larráinzar, mitontic, Oxchuc, Pantelhó, Tenejapa y Zinacantán en donde vivían alrededor de 90,000 indígenas.

La iniciativa de instalar el Centro Coordinador en la ciudad de San Cristóbal a mi parecer representaba un reto grande, pues las condiciones sociales de la ciudad no iban a permitir con facilidad el involucramiento de un instituto gubernamental que buscaba romper con las relaciones asimétricas que se habían reproducido desde cientos de años atrás. Por otro lado, como lo expuse anteriormente, había otros lugares, como la ciudad de Tuxtla por ejemplo, que fomentaban el espacio para una discusión a mayor profundidad del problema indígena, en las cuales se vislumbraba también una fuerte reprobación hacia la actitud que la población “coleta” tenía con la indígena. Es decir que cabría preguntarse por qué fue elegida la ciudad de San Cristóbal –conservadora, explotadora, anti-indigenista– como el centro en el que se instalaría el primer Centro Coordinador que a su vez fungiría como ejemplo para su reproducción en otras zonas del país. Sobre esto, Andrés Medina²⁸ comenta que hubo una disputa entre Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas pues éste último abogaba por instalar el CC en Chamula, una importante ciudad indígena, pero Aguirre Beltrán, por su parte, prefirió la negociación tanto con el gobierno del estado, como

²⁸ Entrevista con el antropólogo Andrés Medina, 29 enero 2008, México, D.F.

con los caciques, particularmente los del monopolio alcoholero²⁹. Por otro lado San Cristóbal era el “centro rector” de las relaciones comerciales y sociales de la zona indígena, pues era el núcleo de una región que contaba con una amplia y marginada población indígena que interactuaba constantemente con la ladina; Köhler afirma que la elección fue porque “este centro comercial y administrativo podía contar con la visita periódica de todas las tribus de la altiplanicie” (1975: 168) y finalmente, a diferencia de los Centros que le siguieron en otras zonas del país éste tenía el antecedente de investigaciones previas realizadas bajo la guía de antropólogos norteamericanos que reunieron a grupos de jóvenes estudiantes en importantes investigaciones que marcaron un importante momento antropológico en la región, dando como resultado los trabajos etnográficos descriptivos que Sol Tax y Alfonso Villa Rojas, bajo la influencia de Robert Redfield, habían realizado ya con ayuda de algunos alumnos de la ENAH, entre los que se hallaban Fernando Cámara, Ricardo Pozas, Anita Chapman, Calixta Guiteras, Gabriel Ospina y otros más.

Como un reconocimiento a este trabajo previo, el mtro. Carlo Antonio Castro, quien algunos años después llegó al Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil (CCTT) para consolidarse como uno de los lingüistas de mayor importancia en la región, recuerda:

El recuerdo de Cali (Calixta Guiteras) es perdurable, en los estudios antropológicos propiamente dicho, fue una precursora. (...) Cali en realidad fue una cubana mesoamericana, porque estuvo muy compenetrada en las cuestiones de México, sobre todo de Chiapas y Veracruz y de Centroamérica, así como de Cuba. (...) *Los peligros del alma* pues ha sido un libro que, abarcando los tzotziles, centrándose en Zinacantán y Chamula, principalmente, pues no ha sido superado.³⁰

El decreto presidencial del 12 de septiembre de 1950 sería el inicio de la acción indigenista que marcó la pauta y sirvió como ejemplo para posteriores acciones. Así, el Centro abrió sus puertas en la ciudad que fungía ya como centro comercial y administrativo de la región y el 21 de marzo de 1951 se inauguró el primer Centro Coordinador Indigenista del INI en la Región Tzeltal-Tzotzil en San

²⁹ Sobre este tema resulta muy interesante la revisión del artículo de Stephen E. Lewis “La guerra del posh” en donde el autor recopila la experiencia, conflicto y negociación que hubo entre los caciques del monopolio alcoholero, particularmente la familia Pedrero, el gobierno del estado, y el involucramiento del INI en el conflicto. (Lewis, 2004: 111-134)

³⁰ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

Cristóbal de las Casas. Su primer director, Gonzalo Aguirre Beltrán, de quien Andrés Medina³¹ se refiere como el “arquitecto de los centros coordinadores y de la política indigenista aplicada”, se planteó el propósito de coordinar a las dependencias gubernamentales para atender los problemas de la región Altos, con miras a “favorecer la aculturación de las comunidades subdesarrolladas (situación en la que) se encuentran la mayoría de los grupos étnicos de cultura indígena” (Aguirre, 1982: 154). La llegada del INI mediante el Centro Coordinador al estado comenzó a definir rumbos que con el tiempo habrían de concretizarse. A este respecto, Eraclio Zepeda, quien era a penas un joven estudiante de derecho y aprendiz de escritor recuerda:

Para Chiapas ocurre un acontecimiento realmente capital que es la llegada del Dr. Aguirre Beltrán como director del Instituto Nacional Indigenista de San Cristóbal. Esto cambia completamente la vida, el trato, la relación, la apreciación con los indígenas. El indigenismo mexicano había nacido con un pecado original que era soñar, mal soñar, que los indios se iban a incorporar a la sociedad mexicana, iban a ser un nuevo tipo de mexicanos. Era muy deseable que olvidaran sus lenguas, que se manifestaran forzosamente iguales al resto de los mexicanos. Ese era el proyecto, era un proyecto de absorción de los pueblos indios. El Dr. Aguirre Beltrán estuvo siempre en contra de esto. Sin llegar a extremos que después llegó la antropología y que incluso fue criticado. El Dr. Aguirre Beltrán pone las bases sobre el respeto a las culturas indias.³²

Esta nueva perspectiva que llegó al estado de Chiapas a través de la mirada del director fundador del CCTT se concretizó en las acciones iniciales del Centro, cuyo proyecto contemplaba, primero, la necesidad de integrar a los indígenas a la nación (la “integración regional”), sin con ello abandonar algunos de sus elementos culturales y junto a eso la implementación de instrumentos como la escuela, la clínica, la granja agrícola y ganadera, el crédito, la organización cooperativista y la carretera, para alcanzar sus objetivos.

Según Julio de la Fuente (1953), el segundo director del Centro, éste estaba organizado en una Dirección y Administración y tres Direcciones dependientes: Agricultura y Ganadería, Salubridad e Higiene y Educación que funcionaban con el subsidio del Instituto Nacional Indigenista y las Secretarías de Estado correspondientes a cada Dirección (De la Fuente, 1953). Además de ellas, el Centro

³¹ Entrevista con el antropólogo Andrés Medina, 29 enero 2008, México, D.F

³² Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, México, D.F., octubre 2007

contaba con otras dos pequeñas direcciones orientadas a la investigación antropológica práctica, y la producción de materiales audiovisuales. Köhler (1975) le suma a las Direcciones centrales la de Construcción de Carreteras, y a los pequeños departamentos secciones de derecho forestal, topografía y energía eléctrica.

La política del Centro se dirigía a alcanzar el impacto regional y no se enfocaba en un sólo aspecto sino que buscaba ser integral, actuando al mismo tiempo en la organización, la educación, la tecnología, la producción y la cultura, según la propuesta de Aguirre Beltrán quien años después afirmaría que “a partir de la implementación de programas de desarrollo en materia de caminos, agricultura, zootecnia, salud, educación y procuraduría agraria es fácil desentrañar la amplitud, estructura y función de la región intercultural siguiendo el hilo de las relaciones económicas, políticas y jurídicas que, partiendo de la ciudad, tejen una red de lealtades, intereses y dependencias” (INI, 1988: 18)

b) Las acciones del CCTT

Como bien señalaban sus objetivos, la integración del indígena a la sociedad nacional y la elevación de su nivel de vida, eran sólo posibles gracias a la intervención directa de la “acción indigenista”, pensada como las soluciones prácticas que resolverían el “problema indígena”, según Margarita Nolasco (1970).

Las acciones en este sentido fueron muy específicas: se creía que la implementación de programas de desarrollo acabaría con el problema. De esta manera, desde el Centro Coordinador Tzeltal Tzotzil, y con la directa participación de antropólogos sociales, se implementaron programas de desarrollo en diversas áreas: Infraestructura y vías de comunicación, educación, salubridad e higiene, economía, organización política³³ y relaciones interétnicas, refiriéndose a las relaciones entre ladinos e indios.

³³ De acuerdo con la política fundamental del INI, no se planteaba una acción directa en el campo de la organización política ni en la religión, sin embargo, se pretendía lograr un cambio de manera

Entre los años que abarca esta investigación (1948-1962) los siguientes antropólogos fueron directores del CCTT: Gonzalo Aguirre Beltrán (1951), Julio de la Fuente (1952), Ricardo Pozas (1953), Agustín Romano Delgado (1954-55 y 1963), Alfonso Villa Rojas (1956-1960) y Rodríguez Ramos (1961). Durante esos años se elaboraron algunos trabajos de investigación sobre las “tribus” indígenas y se incorporaron algunos programas extranjeros en el plan del CCTT como fue el caso de la Universidad de Chicago y la Universidad de Harvard de los cuales resultaron trabajos valiosos y conocidos entre la comunidad antropológica de Chiapas, como el de Zinacantán que realizó el antropólogo Evon Z. Vogt (Vogt, 1980)

Dadas las difíciles condiciones de acceso a las comunidades, una de las primeras tareas del CCTT fue la ampliación de la red de comunicación con la pavimentación de los caminos, para la que se utilizó mano de obra indígena, particularmente de los que ya estaban familiarizados con el trabajo por participar en la construcción de la Carretera Panamericana, dando como resultado 200 km. de construcción y pavimentación de carreteras para fines 1963. En el área de salud se concentraron en atacar las enfermedades más comunes de tipo digestivo y respiratorio mediante la realización de campañas preventivas, el tratamiento de las enfermedades en campamentos y centros de salud de INI, la construcción de depósitos de agua potable, acueductos para uso público, lavaderos, excusados y regaderas para mejorar las condiciones de higiene, y la educación general en cuestiones de higiene, principalmente, habiendo atendido en el año de 1962, 22,000 casos relativos a la higiene y la salud aproximadamente. En el área de economía, por ser la agricultura la principal actividad, el trabajo se orientó a efectuar campañas para que se mejoraran los métodos de cultivo y conservación de los suelos, de modo tal que la baja calidad de los suelos, la erosión y los modos de producción calificados como “poco eficientes” dejaran de ser un problema, por otro lado se fomentó el cultivo de árboles frutales, el cultivo del café, la utilización de mejor semilla, el mejoramiento de las razas de animales domésticos, medicina veterinaria y la cría de gallinas. (Köhler, 1975)

indirecta como resultado de los demás programas. Como ejemplo de ello, era deseable que en la administración municipal los indígenas tomaran los cargos que hasta ese momento detentaban los ladinos, para tal efecto, era necesario que el indígena tuviera las herramientas de un administrador, para lograr eso, el INI se mantuvo muy cerca de los futuros administradores, ejerciendo sutilmente, pero de manera directa, una influencia en su formación (Köhler, 1975)

Para fines del presente trabajo el área de mayor interés es la educativa, dado que, por un lado, en ella participaron de manera directa dos autores del *Ciclo de Chiapas* (Rosario Castellanos y Carlo Antonio Castro), y por el otro, es el área en el que se muestra de manera más clara y evidente la ideología implícita en la acción indigenista.

En este ámbito, Köhler (1975) recalca que cuando se iniciaron los programas de desarrollo propuestos por el CCTT, el 80% de la población indígena no conocía el español³⁴, a pesar de las 61 escuelas que se habían instalado, después de 1920, en los 12 municipios que comprendía su área de trabajo. Una de las razones del fracaso fue que los maestros eran comúnmente ladinos y no tenían conocimiento de ninguna lengua indígena, por lo que daban las clases en español a niños que a penas comenzaban a conocer su propia lengua³⁵, además de que no conocían el tipo de la vida de los indígenas. De ahí surgió la propuesta del CCTT de, primero, crear escuelas propias administradas por el mismo INI, cuyo método de enseñanza consistía en fomentar, primero, que los niños aprendieran durante más o menos un año a leer y escribir su propia lengua, mientras recibían clases de español conforme al método directo que consistía en la repetición y aprendizaje de diálogos que pudieran servir al alumno en situaciones de la vida cotidiana. Con esto se hacían “representaciones” en donde el maestro representaba al doctor, por ejemplo, y el alumno actuaba como el enfermo que debía contestar a sus preguntas; lo mismo se hacía representando un mercado, o cualquier otra situación similar. Después de aprendido el idioma se pretendía orientarlos poco a poco al plan general de enseñanza que se utilizaba en todo el país.

La segunda iniciativa fue la capacitación y apoyo de *promotores culturales* como una de las más urgentes y necesarias acciones del Centro. Éstos eran

³⁴ Es importante tener presente que el dominio o conocimiento del castellano era una de los indicadores principales, tanto de la situación previa, como de éxito en los programas del INI, ya que como bien comenta Carlo Antonio Castro una de las tareas y medios principales para lograr sus objetivos era la castellanización de los indígenas pues “queríamos que fueran bilingües, porque tenemos nosotros mismos la experiencia de que el bilingüismo nos ha salvado de muchísimas posibilidades de pérdidas, de cosas, etcétera.” (Castro, 2007)

³⁵ Esta descripción recuerda el pasaje de *Balún Canán* en el que llega el sobrino del finquero designado como maestro de la escuela sin el mínimo conocimiento de la lengua local y se enfrenta a la incapacidad de comunicación entre él y sus alumnos.

indígenas que ya hablaban español y que querían formar parte del programa educativo y

(...) eran capacitados por todos nosotros, por el departamento de Educación, por el departamento de lingüística, y luego también el Departamento médico capacitaba a los enfermeros, también sacados de las diferentes comunidades, porque era absolutamente necesario que supieran hablar una de las lenguas para poder interrogar, pero como no sabían hablar bien el castellano, también había que enseñar a esos promotores el castellano.³⁶

Con esto se buscaba que cumplieran con las funciones que se les asignaron, dentro de las cuales cabían “(promover) todas las cuestiones de enseñanza en las escuelitas, se ocupaba de los alumnos, les daba varias materias elementales, los llevaba a hacer recorridos, iba cada semestre, unas semanas, a ponerse al día en el Centro Coordinador, en el internado, (en donde) trataba de aprender lo más posible el castellano.”³⁷

Esta figura del maestro fue por 30 años el modelo de maestro rural que “a pesar de resultados diversos, había ejercido bastante influencia en propiciar cambios culturales en algunas comunidades indígenas y mestizas” (Modiano, 1976: 56). La formación de promotores fue así un factor que con el tiempo incidió en los cambios de la organización política, ya que por la función social que cumplían, se transformaron en un importante sector con influencia al interior de las propias comunidades, convirtiéndose en elementos que fueron sustituyendo a la vieja generación de autoridades tradicionales, a la “gerontocracia” o “viejitos” como dice Agustín Romano (2002b: 37) que despectivamente les llamaban algunos directivos de Educación Indígena. Desde el inicio de la acción indigenista en el estado, los promotores se comenzaron a posicionar en importantes puestos políticos, así, desde 1959, aparecen en Huixtan maestros que fungieron como autoridades municipales, siguiendo el mismo ejemplo Chanal, Oxchuc y Tenejapa, en la zona tzeltal. (Romano, 2002b)

c) Las acciones de apoyo: El *Teatro Petul*, la Escuela Abierta y *Sk'oplal te mejicolum*

³⁶ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

³⁷ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

Además de los programas de desarrollo que con empeño implementó el Centro, con el tiempo se fueron creando y desarrollando acciones que apoyaban el trabajo de las distintas direcciones. Con la colaboración de antropólogos e intelectuales en el diseño de estas acciones alternativas nació la idea del Teatro Guiñol después conocido como “Teatro Petul”; también a partir de esta iniciativa se creó la revista bilingüe *Sk’oplal te mejicolum*, que ahora sirven de testimonio del trabajo y objetivos del CCTT.

En el año de 1956, aproximadamente, en que llegó a la ciudad de San Cristóbal la ya escritora Rosario Castellanos sin tener “una noción muy clara de qué trabajo podía yo desempeñar aquí. No sabía yo hacer nada más que versos... y para la situación miserable de los indios eso no tenía ninguna utilidad” (Castellanos, 2003: 64), le fue asignada la dirección del proyecto del Teatro Guiñol que pretendía fortalecer uno de los propósitos fundamentales del INI, la educación informal:

Rosario (Castellanos), junto con Marco Antonio Montero y Carlos Jurado emprendieron una tarea realmente muy novedosa que era la creación del teatro Petul. Petul quiere decir “Pedro”. Entonces (...) la idea era llevar mensajes, muy fáciles de entender en las comunidades indias, sobre todo de salud, derechos humanos, que en ese entonces no se llamaban derechos humanos, eran derechos constitucionales, y salud sobre todo, la lucha contra los piojos, por ejemplo. En esa época se recomendaba, que ahora estoy seguro que a los especialistas en higiene les daría horror, el uso de DDT, era recomendado, mucho, los niños salían como si estuvieran talqueados de DDT, pero es que había una cantidad de piojos tremenda. Para facilitar estas tareas en contra de los acaparadores, en contra de los enemigos de la salud, de las enfermedades, de la falta de cumplimiento de sus derechos como ciudadanos mexicanos, esto llevó a Rosario a intentar usar los métodos nuevos de divulgación, entre ellos este teatro, porque además escribía cuentos, escribía periódicos, revistas.³⁸

La idea de llevar a las comunidades pequeñas funciones de títeres en las que se promovían diversas temáticas que iban desde las educativas, hasta las agrícolas, pasando por las cuestiones de salubridad de una forma sencilla y dinámica con la que se pretendía “educar” a la población indígena en estas temáticas, tuvo gran recibimiento de parte de sus espectadores por percibir en los personajes y las situaciones que se representaban, circunstancias similares a las suyas, “personas” tan

³⁸ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, México, D.F., octubre 2007

parecidas a ellos que hasta “habían diálogos directos con los muñecos, porque como tenían el aspecto casi mágico de que hablaban en la propia lengua de ellos, entonces para ellos era un acontecimiento y les daban un tratamiento como de seres vivos, entonces discutían con ellos, hablaban, conversaban...”³⁹.

Gran parte del éxito que dicen que tuvo el Teatro Petul, fue la invención de los dos personajes principales que Rosario Castellanos describe muy bien y que representan, finalmente, la postura indigenista tanto del Instituto como de sus propios creadores:

Petul y Xun (...) ambos son representativos. El primero, Petul, es el hombre avisado, gracias a cuya intervención el desenlace es siempre el triunfo de la inteligencia sobre las supersticiones, del estudio sobre la ignorancia, de la civilización sobre la barbarie. Xun es su compañero inseparable, reacio, al principio, a aceptar las indicaciones del otro. El que no quiere asistir a las escuelas del Instituto para alfabetizarse y castellanizarse; el que desdeña las sugerencias de los técnicos agrícolas para el cultivo de su parcela; el que en vez de ir al médico para recuperar su salud, acude al brujo (...) Pero al fin Xun tiene que abandonar su empecinamiento, ganado (...) por el luminoso ejemplo de Petul. (Castellanos, 2003: 87)

Entonces la misma Rosario empezó a escribir los guiones para las pequeñas obras del teatro guiñol que Carlo Antonio Castro traducía al tzeltal y al tzotzil. La dirección de los guiñoles, de cómo se movían en el escenario, estaba a cargo del director de teatro Marco Antonio Montero, mientras los muñecos eran construidos por Carlos Jurado, el artista plástico.

Carlo Antonio Castro, por su parte, comenta que las funciones del Teatro Petul se daban durante lo que ellos conocían como “Escuela Abierta”, en la que se aprovechaban los días de mercado en las comunidades para reunir a la gente y enseñar diferentes cosas como las letras, por ejemplo:

¡Pero estos eran grandes cartelones! ¡enormes! Mira... Eran cartelones... esta es como la sexta parte... y entonces eso lo poníamos, y eran a colores y a toda la gente, en una u otra forma, se le indicaba a pasar a decir las letras, y empezamos por las vocales “A” “E” “I” “O” “U”, e íbamos buscando símbolos, por ejemplo: Benito Juárez y Margarita Maza, y entonces aquí están: nombres que estaban en grandes carteles a colores, la primera mayúscula era a colores

³⁹ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, México, D.F., octubre 2007

esto ayudaba muchísimo a que la gente se alfabetizara. Aquí está, las consonantes.... Y buscábamos siempre algo que llamara la atención históricamente: Belisario Domínguez, el Pípila, Ricardo Flores Magón. (...) Y entonces invitábamos, en un gran pizarrón, a los señores a que pusieran su nombre, y así aprendían, se interesaban, y entonces aprendían. Y también inventamos esto: las tarjetas de identificación, en el idioma dice que “esta es la casa de la familia tal tal” aquí se van poniendo los datos de la familia. Y entonces también por cuestiones de que hay que dar un sentido de la nacionalidad, o eso nos parecía, entonces poníamos “verde, blanco y colorado ¡la bandera del soldado!”. Aquí están las tarjetas de identificación como se usan.⁴⁰

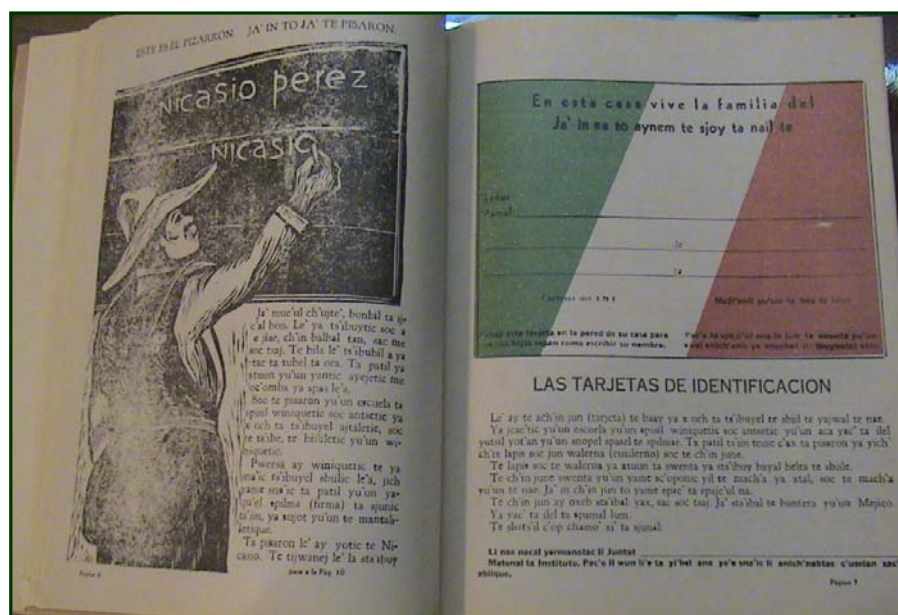


Imagen 1.
Ejemplo de Escuela Abierta y tarjeta de identificación en *Sk'oplal te mejicolum*

Como testimonio de todas las acciones del Centro, y como un medio de divulgación y a su vez de educación, se creó la revista bilingüe *Sk'oplal te mejicolum*, cuya idea original y coordinación estuvo en manos del antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro.

El objetivo de esta revista “era que los muchachos estudiantes de nuestras 30 escuelas tzeltales pudieran entender, por un lado, su lengua escrita y ayudarles a

⁴⁰ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

que aprendieran a escribirla, y al mismo tiempo que aprendieran el castellano”⁴¹. Los 3000 ejemplares de la revista eran distribuidos entre los promotores para que ellos los hicieran llegar a las comunidades y pudieran interesarse, no solamente en la lengua indígena y su escritura, sino también en la lengua castellana, porque, reiterando, una de los principales objetivos de toda acción era la castellanización, esto aunado a la clara necesidad de presentar a los lectores, o espectadores, según fuera el caso, lo que se consideraba *lo nuestro, lo nacional*, ya que concebían esta herramienta necesaria para “que se defendieran, que supieran las leyes de México, porque estaban concentrados porque es una forma de que las etnias mexicanas han adoptado de aislarse para sobrevivir.”⁴²

Estas acciones de educación “informal”, tuvieron gran impacto en todo el trabajo del Centro y además de los resultados cuantitativos de cada dirección, quedó en la historia y la memoria estas iniciativas que aún se recuerdan. El Teatro Petul es aún reconocido como una importante acción en la enseñanza y “aculturación”, mientras que las revistas publicadas quedan como testimonio y muestra de lo que en cada uno de esos años se hizo para alcanzar los objetivos del indigenismo en las comunidades indígenas en Chiapas.

⁴¹ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

⁴² Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, Xalapa, Veracruz, diciembre 2007

IV. EL CICLO DE CHIAPAS

1. Introducción

Los sucesos históricos, políticos, sociales y culturales que tuvieron lugar en México y Chiapas entre los años 40 a los 60 aproximadamente, no sólo permitieron la creación del conjunto de las obras literarias que en su conjunto se conocen como *Ciclo de Chiapas*, sino que imprimieron en ellas un estilo y un ambiente y contexto que resultó en la creación de imágenes, ideas y representaciones del mundo chiapaneco y de la particular condición indígena que estos autores buscaron imprimir con el lenguaje literario. De ahí que el desarrollo de este capítulo busque la recreación de estas imágenes a través de la extracción de las mismas ideas que están planteadas en las ocho obras (*Juan Pérez Jolote, El callado dolor de los tzotziles, Los hombres verdaderos, Benzuhul, La culebra tapó el río, Ciudad Real, Oficio de tinieblas y Balún Canán*) por sus seis autores respectivamente (Ricardo Pozas, Ramón Rubín, Carlo Antonio Castro, Eraclio Zepeda, María Lombardo de Caso y Rosario Castellanos).

En el planteamiento y desarrollo de este capítulo pretendo abarcar los objetivos referentes a los autores y las obras del *Ciclo de Chiapas*: “Identificar a los autores del *Ciclo de Chiapas*”, y “Ubicar las imágenes literarias más representativas del pensamiento indigenista en las obras del *Ciclo de Chiapas*.” Por lo anterior voy a abordar el *Ciclo de Chiapas* desde dos perspectivas: la primera, desde la situación particular de los autores, cuyas experiencias en torno al acercamiento con Chiapas difieren enormemente y eso ocasiona un acercamiento distinto al problema, y la segunda, en cuanto a lo que las obras nos dicen por sí mismas, a las imágenes que presentan y a lo que posiblemente representan.

2. El *Ciclo de Chiapas* desde sus autores

En este primer apartado trato de identificar cuál era la postura de los seis autores del *Ciclo de Chiapas*. Según diferentes características he identificado tres líneas de pensamiento o corrientes en las que se pueden insertar estas seis personas. La distinción la he hecho según su estilo literario, según el manejo de la información

y la descripción de las imágenes, personajes, circunstancias. Resulta interesante, sin embargo, que entre los autores de cada una de las categorías hay coincidencias importantes para su análisis. La que más resalta es su procedencia, profesión y conocimiento o acercamiento al estado. Es decir, algunos de ellos se basaron en la mirada artística de un escritor⁴³ que apenas conoció la situación chiapaneca, mientras que otros vivieron en su vida y cotidianidad las circunstancias que plantean, y otros más, escribieron desde la mirada del antropólogo. Estas diferencias en las miradas marcan una gran distancia entre las posturas de los autores, sus percepciones, expresiones, y, finalmente, representaciones sobre la realidad indígena chiapaneca que buscaron expresar en sus textos.

La distinción que planteo puede equipararse con la que plantea Rodríguez Chicharro (1988) en su libro *La novela indigenista mexicana*, pues considero algunos elementos de los que él plantea. La gran diferencia está en que yo antepongo el término “indigenismo” para referirme a la utilización del indio como centro del tema de las diferentes obras, seguido del calificativo “romántico” (“indianismo” para Rodríguez Chicharro), “realista” (“indigenista”) u “oficial” (de “recreación antropológica”) para identificar los diferentes estilos de expresión y con ellos las posturas de los autores. Cabe aclarar que es particularmente en el “indigenismo oficial” en el que encuentro claras similitudes con el pensamiento oficial del indigenismo mexicano, particularmente con las acciones y soluciones que implementó el gobierno mexicano para resolver el “problema indígena”, tema que se abordó en el capítulo anterior de esta tesis. Esto no significa que no se encuentren coincidencias en los otros autores con la ideología oficial, pero me parece que éstas son más explícitas y evidentes en el desarrollo de unas obras (*Juan Pérez Jolote* y *Los hombres verdaderos*) que en las otras. De ahí que se haya utilizado el término “oficial” para distinguir a estos dos autores.

Si con este apartado pretendo responder a las preguntas de ¿Cuál era la postura ideológica de los autores del Ciclo de Chiapas?, ¿Cómo percibieron la realidad indígena chiapaneca? ¿Cómo adoptaron o se vieron influidos por las

⁴³ Me refiero al instante que recoge un artista de la realidad para exaltarla y reproducirla en un texto con un fin y lenguaje literario. Esto le permite alejarse de los juicios objetivos y no necesariamente acercarse a profundizar en el conocimiento de una realidad específica. Más adelante explico esto con una nota que declara Rosario Castellanos en cuanto a lo que es necesario hacer o conocer para exponer una situación particular con mayor objetividad.

diversas corrientes del indigenismo mexicano?, puedo afirmar de antemano que sus percepciones, influencias e ideologías tienen que ver con la experiencia que cada uno de ellos tuvo frente a las circunstancias que los motivaron a escribir. De ahí que surge la necesidad de diferenciar estas experiencias para identificar las posturas y finalmente los estilos que utilizaron para expresarlas.

a) El indigenismo “romántico”: Ramón Rubín y María Lombardo de Caso

Una de las formas más comunes de acercarse al conocimiento de un lugar es a través del viaje. Basta con ver las crónicas de viajeros para reconstruir paisajes, lugares y gente local. En Chiapas los primeros acercamientos de extranjeros fueron a través de viajes realizados por exploradores que dejaron en la memoria una serie de impresiones e imágenes que se quedaron impresas en los imaginarios de quienes las presenciaron y de quienes después escucharon las historias.

La clasificación que aquí presento se refiere a esas impresiones que deja el viaje pasajero en la memoria del observador. Es una calificación que retomo a partir de la afirmación de la misma Rosario Castellanos al referirse a la visión de un extranjero o visitante a la región indígena de Chiapas:

“Debido al aislamiento el feudalismo es todavía una lacra que tardará mucho en desaparecer; debido al aislamiento el indígena empieza, con muchos trabajos, a incorporarse al ritmo de la civilización; debido al aislamiento el idioma se ha estancado en formas y giros no usados ya más que en alguna oscura aldea española sobre la que tampoco ha transcurrido el tiempo. Pues bien, resulta que todo esto es pintoresco, aunque tal cualidad no pueda ser advertida más que por un extranjero. (...) Lo que ocurre en Chiapas necesita de algo más que el vistazo rápido de un turista, aunque vaya animado por la simpatía y la buena voluntad, o por la animadversión y el mal humor.” (Castellanos, 2003: 112)

Dentro de esta experiencia encuentro primero al sinaloense Ramón Rubín quien después de una amplia trayectoria cuentística publicó a los 37 años (1949) su segunda novela: *El callado dolor de los tzotziles*. Su caso ejemplifica el de los extranjeros de los que nos habla Rosario que, al mirar por encima, recogen lo pintoresco de la realidad sin considerar que

“(…) son indispensables los estudios estéticos y antropológicos, las investigaciones económicas y aun los textos sobre zoología, botánica y geología con que se ha sondeado esta región. El escritor que se proponga expresarla debe recurrir a ellos, conocerlos y asimilarlos, pues sólo así complementará sus intuiciones y sus vivencias, sólo así se apoyará en una base firme.” (Castellanos, 2003: 113)

De ahí que pueda encontrarse en sus narraciones el exceso de adornos pintorescos que describen de manera muy general a la región y población indígena y dan la sensación de no abarcar o profundizar en las particularidades del lugar. Basta con leer los primeros párrafos de la obra para encontrar una descripción llena de calificativos que dan al lugar un cierto aire de misticismo y envuelven al lector en el frío y humilde aislamiento de las comunidades indígenas de Chiapas y de quienes las habitan:

“Sobre el disperso pueblo de los tzotziles, del distrito de Las Casas, declinaba frígida la noche.

Un vientecillo del páramo descendió a los bosques silbando en torno a los ásperos troncos del pinar. Salió después al escampado donde se encontraba el *paraje*, y se detuvo a fustigar con sus gélidos latigazos las chozas de los indios, hechas de palos y zacate y revestidas de fango rojo. Pudo, al cabo, penetrar por entre las esteras colgantes de las puertas. Y concluyó filtrándose a través del envarillado de los *tapexcos*, luego de soplar inútilmente en los rescoldos de las brasas mortecinas que, abajo de ellos, protegían de la temperatura a los durmientes.” (Rubín, 2005: 11)

Más adelante describe a los personajes, dando de inicio la idea de ser personas sujetas a su irremediable destino, encerradas dentro de los oscuros cánones de la *tribu*, como le llama, en donde no cabe la acción individual, la decisión propia, todo parece estar predispuesto ya:

“El chamula o tzotzil tiene y respeta cánones muy rígidos en cuanto a la función procreativa de su matrimonio, y no lo concibe sin la presencia de los hijos. Al escogerle sus padres en la infancia la mujer que ha de llevar por compañera, le dan con ello el honor de mantener la continuidad de la especie y de su raza. Y no existiendo para él la satisfacción ajena capaz de compensarlo por la omisión de ese vulgar destino, no estaría en su condición humana el tolerar que la esterilidad de su mujer le frustrara el bien de formar una familia e instituirse en cabeza de ella con todas las prerrogativas de autoridad y responsabilidad que encierra entre los suyos el hecho de llegar a serlo” Y más adelante: “Contemplaba a María Manuela, siempre callada y humilde, siempre amorosa y atenta, yendo y viniendo como una silenciosa ardilla, atareada en el trajín del jacal o la cocina, o tejiendo a mano y bajo el

árbol la lana, procurando disimular y hacerle gratamente leve su presencia...” (Rubín, 2005: 13)

La de Rubín es la obra del *Ciclo de Chiapas* que más calificativos y juicios presenta. Es decir que a lo largo de toda la obra encontramos descripciones acompañadas de adjetivos calificativos que adornan excesivamente la lectura y opacan un poco el contenido “realista” de la misma: “lo mismo que los deshilachados y mallas rotas que punteaban la red de carga, confirmaban la impresión de pobreza y abandono que trascendía con relieves extremosos de su triste humanidad.” (Rubín, 2005: 35) En el resto de las obras que componen el conjunto difícilmente se encuentran juicios o descripciones que determinan la condición del indígena de tal o cual forma. La mención a “los de su raza”, o el determinante “porque así es” es recurrente en la obra: “Estaba cubriendo dolorosamente, pero de acuerdo con *la susceptible dignidad indígena*, los ásperos rituales que había de llevar por rúbrica el desenlace de su bochornosa situación de ofendido” (Rubín, 2005: 26), “los mestizos podían seguir burlándose de él *porque al fin no era más que un pobre indio tzotzil*” (Rubín, 2005: 46), “Tenía que estimar y respetar a alguien porque el acatamiento *era la ley de su raza*” (Rubín, 2005: 48), “Sólo los hombres bajaban hasta el escampado, pues las mujeres *no hubieran osado* revolverse con ellos” (Rubín, 2005: 99)⁴⁴

Estas imágenes y descripciones que el autor presenta a lo largo de la obra, dan la sensación de mostrar sólo un vistazo por encima que resulta de una corta experiencia en la región y de la creación de ideas superficiales generalizadas a toda una población. De aquí que pueda suponerse que el autor de esta novela corta tuvo poco acercamiento tanto a los estudios que Castellanos considera necesarios para comprender a profundidad la realidad indígena de Chiapas, como al conocimiento profundo que puede derivarse de una experiencia de observación y vivencia de mayor duración. Probablemente no fue ni siquiera su intención, pues es sabido que Rubín no fue un intelectual miembro del mundo cultural de la época que en ese entonces procuraba el conocimiento y explicación de los “pueblos indios”, sino un hombre práctico que vivió de la fabricación y venta de zapatos, así como de sus momentos de marinero, y extrajo de sus viajes por el país ideas para sus cuentos y novelas.

⁴⁴ Las cursivas de estas citas son mías. Trato con ellas de resaltar las características de las que hablo.

La otra autora que he identificado dentro de esta clasificación es María Lombardo de Caso (1895) quien ya grande comenzó a escribir. *La culebra tapó el río* fue publicada por la colección *Ficción* de la Universidad Veracruzana a sus 67 años, en 1962. Aunque hay poco registro sobre su obra y particularmente su vida, es de ella conocido que fue hermana del pensador Vicente Lombardo Toledano y esposa del arqueólogo y antropólogo Alfonso Caso.

La mujer nacida en la sierra de Puebla, en Teziutlán, creció en una familia de clase media entre la vasta población indígena de la región. Esto, comenta Daniela Spenser, investigadora de la familia Lombardo Toledano, pudo haber marcado en ella cierta “predisposición hacia el mundo indígena”,⁴⁵ como una influencia fuerte en su quehacer como escritora, sin embargo, la gran influencia hacia el mundo indígena, parece ser, es su relación con Alfonso Caso, quien fuera director del Museo Nacional de Antropología, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, rector de la UNAM, y director del INI de 1940-1970, años en que la escritora hizo su obra sobre Chiapas. Su relación con Caso, sin embargo, pudo ser el cristal por el que ella vio y vivió el mundo indígena sin ser ella quien directamente pensara o actuara sobre él: “Seguramente por más mujer moderna, independiente que fuera, seguramente veía el mundo a través de los ojos de Alfonso.”⁴⁶

Esta es la sensación que da al leer *La culebra tapó el río* en donde la relación de Juan el protagonista y Monito su perro parecen el pretexto para demostrar la pobreza del paraje Yanchib, siendo ésta la imagen más recurrente y descrita a lo largo de la historia, acompañada de la triste desolación del lugar y de los personajes:

“Unos cuantos sembrados, en cuadro, destacaban entre la erosión del monte como parches en ropas de mendigo, agujeradas aquí y allá por las bocas de las cuevas. Ninguna denuncia de vida en ese punto olvidado donde los días corrían al parejo del hambre, donde hasta las mismas casas se escondían alejándose unas de otras, como si sintieran vergüenza de su mutua miseria” (Lombardo, 2004: 223)

⁴⁵ Entrevista realizada a Daniela Spenser, 2007, México, D.F.

⁴⁶ Entrevista realizada a Daniela Spenser, 2007, México, D.F.

“Una risa silenciosa sacudió al muchacho al imaginar a Monito husmeando entre la tierra. ¿Qué podría haber en ese corral abandonado? Ni siquiera plumas de gallina por la sencilla razón de que no había gallinas; ni allí ni en ningún otro lugar del paraje. La penuria había acabado con ellas. A este pobre de Monito, el hambre le hacía ver visiones.” (Lombardo, 2004: 227)

Al igual que con Rubín, en *La culebra...* los determinantes aparecen como si “así tuviera que ser”. Así habla del fervor con el que le reza la madre de Juan a su padre pues “la mujer *debe* recibir fuertes palizas del hombre, porque si no ha sido golpeada, sufrirá mucho en la otra vida para compensar así la falta de azotes que debió recibir aquí en la tierra” (Lombardo, 2004: 243), entre otros ejemplos que aquí no son citados.

La escasa o nula mención de términos lingüísticos propios de la región en estas dos obras –que en los casos de algunas otras parece de pronto excesivo– dejan ver también el poco conocimiento que los dos autores tenían del lugar.

b) El indigenismo “realista”: Rosario Castellanos y Eraclio Zepeda

La segunda distinción que encuentro entre los autores es la “realista”. Para ello resulta interesante la opinión que tiene la escritora Rosario Castellanos sobre ello: “En la tendencia realista el escritor intenta captar, explicar, dar una valoración y un sentido a los elementos naturales, sociales, psicológicos con los que entra en contacto” (Castellanos, 2003: 110)

Me parece que ella entra dentro de su misma clasificación de escritora “realista” en tanto extrae de su propia condición como chiapaneca y ladina, las experiencias que después va a mostrar en sus obras, las cuales intenta también explicar, dar un sentido, una valoración. Lo mismo sucede con Eraclio Zepeda, de quien su “realismo”, considero, proviene de su propia experiencia como chiapaneco. En el caso de los dos su propia condición económica y social los hizo observadores de un mundo que ante sus ojos se mostraba evidente: el mundo indígena. La primera nacida en la Ciudad de México (1925), pero llevada desde recién nacida a la tierra de sus padres, Comitán, creció y se formó en el mundo chocante y a la vez dependiente de los indígenas y *caxlanes* finqueros, del que fue

testigo hasta los dieciséis años (1941), en que su familia se vio afectada por los efectos del agrarismo y tuvieron que volver a la Ciudad de México, en donde hizo sus estudios de preparatoria y licenciatura y años después la maestría en Filosofía. Finalmente volvió a Chiapas en 1953 para radicar en Tuxtla Gutiérrez y coordinar las acciones de promoción cultural con el Instituto y el Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas. Posteriormente, después de ser tratada por un padecimiento de principios de tuberculosis se trasladó a San Cristóbal de las Casas en donde radicó por dos años y fue partícipe de los primeros años del indigenismo chiapaneco, y en donde, finalmente, se forjó como escritora, pues ahí nacieron *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*, sus dos novelas, y *Ciudad Real*, una colección de cuentos cortos.

Es decir que las experiencias de las obras de Rosario son, en el caso particular de *Balún Canán* y *Ciudad Real*, extraídas de su propia realidad, de su propia experiencia personal y posteriormente, como afirma Zepeda (2007), ensalzadas con su imaginación.

La particularidad de sus obras, entendidas aquí como “realistas”, surge de que tanto un autor como el otro procuraron mantenerse alejados del “exotismo indigenista” que estaba muy de moda entre los medios académicos, intelectuales y artísticos, y procuraban observar de la manera más objetiva y realista posible, la realidad indígena: “lo último que deseo es contemplar estas cosas como exóticas” (Castellanos, 2003: 63) le comenta Rosario a Elías Nandino el 16 de octubre de 1956, mientras le habla de su experiencia en el Instituto Indigenista y de la oportunidad que ésta le trae para contactar de una manera íntima, “sin intermediarios”, como dice, “la mentalidad, las costumbres, las esperanzas de los indígenas” (Castellanos, 2003: 63). El mismo Rodríguez Chicharro (1988) afirma, con respecto a *Balún Canán* que si bien ésta es una obra que refleja la lucha de dos castas, “la actitud de la autora es ponderada, objetiva” (Rodríguez, 1988: 115). De igual forma Eraclio Zepeda, comenta que el término “indigenista” no va con su obra literaria pues él buscaba retratar las cosas como son y darle a sus personajes la cualidad de “personas de carne y hueso”⁴⁷ y no objetos que deben ser observados con extrañeza o sorpresa.

⁴⁷ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

Sin embargo esta objetividad que busca Rosario parece que se ve vulnerada cuando escribe, desde sus memorias de niña, *Balún Canán*:

“...el nombre indígena de mi pueblo. Narra la historia de una familia chiapaneca, dueña de un latifundio, en la época en que se impuso el agrarismo. Está dividida en tres partes, la primera y la tercera escritas en primera persona, en la que se supone que quien cuenta sus impresiones es una niña de siete años. Una niña que no corta el cordón umbilical que la ata a la poesía. Poesía y magia son los dos instrumentos de los que se sirve para captar el mundo. Imágenes. Pero no bastaban para contar la historia de los mayores. Entonces recurro a la tercera persona...” (Castellanos, 2003: 62)

En la misma carta enviada a su amigo, comenta que esta novela representó para ella “problemas”⁴⁸, por lo que decidió hacer otra con mayor “objetividad”, para lo que escogió un tema histórico que no le permitiría, de inicio, desviarse mucho de la realidad: “la penúltima sublevación indígena” (Castellanos, 2003: 62). De ahí su interés por radicar en la ciudad de San Cristóbal y observar, muy de cerca, la realidad social, política y cultural de la región, lo que finalmente la condujo a transferir un hecho que se había dado durante el juarismo al periodo de Cárdenas en el siglo XX, tiempo que había experimentado y que ahora conocía debido a su estancia en el estado y observancia de las condiciones que después dejó plasmadas para el tiempo y la memoria en *Oficio de tinieblas* “en la que presenta a los indígenas no como víctimas, sino en un plano más real, como explotados y explotadores” (Mejía, 2005: 11)

Su negativa a entender el mundo indígena chiapaneco como una realidad “exótica”, es compartida por quien fuera su alumno en la Facultad de Derecho y en los círculos de lectura y “cultura” que se vivían en su casa: Eraclio Zepeda, otro chiapaneco nacido en Tuxtla Gutiérrez, doce años después que Castellanos, en 1937. Nacido en una familia de lectores y cuentistas, comenta que si escribió sobre indios fue porque era lo que mejor conocía en ese momento: “si hubiera conocido

⁴⁸ Supongo que se refiere a problemas personales, de su propia subjetividad y enfrentamiento con su vida en retrospectiva, pues dadas las coincidencias de *Balún Canán* y su vida, se puede suponer que es ella misma la protagonista de la obra, y en ella denuncia, desde una visión “infantil”, la situación de discriminación, desigualdad, racismo, etc. que vivían los indígenas con los que ella tuvo mucha relación. Me da la impresión de que es una especie de denuncia de un mundo del que finalmente ella formó parte, lo que le ha de haber ocasionado ciertos problemas de aceptación con su propio pasado, su propia realidad.

cosmonautas, tal vez escribo sobre cosmonautas.”⁴⁹ Su relación con el mundo indígena, fomentada por la escuela revolucionaria y la familia, particularmente su papá, fue no tanto “de siervos, sino de amigos”. De ahí que afirme que el calificativo de “indigenista” en su obra nunca le gustó, eso fue algo que “le colgaron”, pues considera que “la literatura indigenista siempre es una literatura un poco separada del indio, yo escribí desde dentro del indio, escribí sobre indios como personajes, como figuras de carne y hueso, no figuras de paja, entonces nunca he aceptado que me consideren indigenista.”⁵⁰ Probablemente por eso la misma Rosario Castellanos aplaude el realismo de su alumno y colega cuando escribe para el suplemento *Nuestra Cultura* del periódico *Novedades* su asombro y apruebo del recién publicado libro de cuentos *Benzulul*:

“Haciendo a un lado todas las salvedades a que nos obliga su juventud (tenía 22 años cuando fue publicado), su cultura en proceso de integración, su incipiente literatura podemos decir que (...) en *Benzulul* puede apreciarse que, sobre el talento innato del narrador, hay una conciencia vigilante que no quiere quedarse en las meras imágenes de las cosas, que quiere tocar raíces, que quiere colocar su testimonio en el sitio que le corresponde dentro del conjunto de datos que sobre Chiapas se han ido reuniendo” (Castellanos, 2003: 113)

Esos datos de los que habla Rosario, los fue reuniendo Eraclio de diversas experiencias, que si bien no fueron retratadas como “una fotografía”, si fueron obtenidas de vivencias personales y construidas desde su propia experiencia. Así narra cómo construyó *Vientooo*, el segundo cuento de la colección y a mi parecer el de mejor calidad literaria:

“(…) recuerdo perfectamente cómo lo escribí, porque como tú sabes, un cuento es un resultado de una serie de elementos que de pronto se conjugan, que antes de eso no tenían relación alguna, pero en el momento en que tu visualizas el cuento reúnes datos que vienen de muy distintos nortes. Entonces yo acababa de llegar de un viaje con mi papá de una región, en esa época todavía no había carretera a Pichucalco, entonces había que bajar la cuesta de Tapilula a caballo y el último lugar a donde llegaban los automóviles era un lugar que se llamaba Rayón, y ahí en Rayón yo vi un personaje singular: era un indio muy altivo, muy seguro de si mismo, peleador, que andaba siempre con una culebra viva en el lomo, en el cuello, y enamoraba a las muchachas y las espantaba con la culebra haciendo

⁴⁹ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

⁵⁰ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

alusiones poco caballerosas por la forma de la culebra, (...) y decía que él era hijo del viento, de la culebra. Entonces yo lo vi, me pareció muy interesante. Como a los 15 días estaba yo en mi casa de San Cristóbal. Por la herencia de la casa de la biblioteca familiar de mi casa, ya tenía yo libros, ya tenía biblioteca. En frente de mi biblioteca, de mi estudio, había una pequeña pileta y una mañana llegó este muchacho Javier Espinosa que era el más destacado intelectual de su grupo, en esa época no me di yo cuenta de sus intereses de tipo literario, sino sus intereses eran filosóficos, sociológicos y era lo que discutía con Rosario, y también literatura por supuesto. Entonces llegó Javier Espinosa y ranchero como era se trepó en la pila. Es muy alto, flaco, largo, entonces se sentó en la pila sobre sus propios pies acurrucado, entonces como es tan largo las piernas eran como una M enorme que le sobresalían de la cabeza y empezó a silbar fiuuu... era un día nublado...fiuuu, entonces yo salí le dije “¿qué estás haciendo Javier?” “Estoy llamando al viento”. Entonces ¡pum! en ese momento yo vi el cuento completo, me metí al estudio, y como unas doce horas después había nacido *Vientoooo* que une una serie de cosas, en este caso hasta Javier y el otro peleonero.”⁵¹

Es decir que si bien la imaginación tiene un lugar preponderante en las imágenes, hechos y personajes de estos dos autores, la base de toda narración es un hecho real, sea de su propia experiencia, o, en el caso de *Oficio de tinieblas*, resultado de un hecho histórico y la coyuntura del momento en el que fue escrita. De ahí, que cabe afirmar que aquellas cosas que Rosario y Eraclio expresaron en su narrativa “indigenista” son la expresión de las representaciones y percepciones que del mundo vivido ellos se hicieron, según su propia experiencia y su particular postura ante el mundo indígena.

c) El indigenismo “oficial”: Carlo Antonio Castro y Ricardo Pozas

Llamo indigenismo “oficial” al que expresan estos dos autores debido a las coincidencias que hay en sus obras (*Los hombres verdaderos* y *Juan Pérez Jolote*) y el pensamiento indigenista oficial de la época en que fueron escritas. Las coincidencias en las experiencias de ellos dos autores como antropólogos y en este caso escritores también me resultan importantes para agruparlos dentro de una misma clasificación.

El salvadoreño Carlo Antonio Castro (1929), autor de *Los hombres verdaderos*, llegó a radicar a la Ciudad de México desde muy joven debido al trabajo de su padre comerciante. Allí hizo estudios primero de lingüística y luego de etnología

⁵¹ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 31 octubre 2007, México, D.F.

para complementar, ambos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia que aún se encontraba en el centro de la ciudad en la calle de Moneda 13. Su pasión por los idiomas que desarrolló desde muy chico por influencia de su nana *quiché* y de su padre guió el curso de su carrera como antropólogo y lingüista.

Debido a su gran capacidad de aprender distintos idiomas, el INI, que comenzaba su labor en los Altos de Chiapas, le asignó en 1955 la comisión de aprender a profundidad el tzeltal y fungir como el lingüista principal del CCTT por los siguientes tres años. Así se estableció por varios meses en Oxchuc en donde aprendió con rapidez la lengua que permitiría al Instituto establecer contacto e iniciar sus labores educativas y formativas en las diversas áreas en las regiones, hasta ese entonces, monolingües.

Sus conocimientos y experiencia en el campo de la antropología, obligaron a Carlo Antonio Castro a hacer uso de una de las técnicas de investigación más utilizadas por la disciplina. Lo mismo que Ricardo Pozas, de quien difiere en su método, la *historia de vida* fue la herramienta que utilizó para convertir una historia en novela:

“Bueno, para hacer ese libro, primero aprendí la lengua tzeltal, porque de lo contrario a mi no me parece que una historia de vida de un indígena se deba recoger en castellano, o en castellano incompleto, como la mayor parte de las veces pasa. Y mucho menos si la persona que recoge, el antropólogo que recoge, el lingüista que recoge en otro idioma, y que no se sabe bien el castellano tampoco. Y así ha habido muchas cosas. Esa condición es *sine qua non*, porque de lo contrario, ya no es una cuestión, una historia de vida medular. Es como lo que hizo Pozas, que *Juan Pérez Jolote* le contó su vida en castellano. Entonces no se la contó en tzotzil, como debió de haber sido. Además yo, deliberadamente, cuando me tocó hacer eso dije “¡no! Eso no debo hacerlo como lo hizo Ricardo. Yo debo hacerlo en la lengua original”. Y en efecto recogí lo principal en la lengua original, es decir, mucho más de lo que he usado en el libro, después hice una buena selección, porque es muy largo el original, y además sabía yo que la gente de las editoriales universitarias pues no se interesan en las lenguas indígenas. La propia UNAM pues no se interesa, por eso tienen muy poco publicado en ese aspecto, y aquí (en la Universidad Veracruzana) pues tuvimos una época dorada en la que estuvo Sergio Galindo, pero se estaba dando precisamente cabida a una serie de gentes, entre esas el propio García Márquez, fue la primera vez que publicó aquí.”⁵²

⁵² Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, 11 diciembre 2007, Xalapa, Veracruz.

El método utilizado por el etnólogo es tan sólo una parte que teje el puente entre la antropología y la literatura, ya que a través de las dos disciplinas procuró dar voz a su informante. Sin embargo, en el contenido de la obra se dejan entrever grandes coincidencias entre el autor y el indigenismo que en esos años se estaba propagando por la región: de inicio, el exceso de usos de la lengua local en la novela habla, por una parte, del profundo conocimiento del autor del tzeltal, y por otro, de la importancia que tenía para los antropólogos y lingüistas que trabajaban en la labor indigenista conocer la lengua originaria para utilizarla en el proceso de castellanización y alfabetización. Así lo dejó ver en la entrevista realizada⁵³ y en el capítulo 8 de *Los hombres verdaderos* en el que retrata la llegada del maestro rural (enviado por el gobierno) y hablando en el “idioma verdadero” convence a los padres y al niño de asistir a la escuela:

“El profesor apuntó mi nombre. Me preguntó:
¿Quieres aprender, niño?
Sí, quiero – respondí.
Es bueno que sepas leer y escribir –dijo él.
Hablabas en el idioma verdadero, porque venías de Oxchuc, nuestro pueblo grade; era ladino, pero amable.” (Castro, 1983: 83)

El autor dedica varias páginas a demostrar las bondades del nuevo sistema educativo que se había puesto en marcha desde la llegada del *preserente Kártinas* (presidente Cárdenas) y la directa intervención del gobierno en las escuelas rurales, así como la importancia de la castellanización, pues desde la perspectiva del indigenismo era primordial fomentar el bilingüismo, como lo comentó en la entrevista:

“queríamos que fueran bilingües, porque tenemos nosotros mismos la experiencia de que el bilingüismo nos ha salvado de muchísimas posibilidades de pérdidas, de cosas, etcétera. Por ejemplo, el monolingüe actualmente está en una posición inferior desde el punto de vista de las posibilidades que tiene de desenvolverse en la vida (y) pues qué hace, está perdido, no se va cultivando.”⁵⁴

Así en la obra está claro cómo los personajes de Oxchuc se convencen y buscan la manera de aprender español para con ello defenderse de la opresión del

⁵³ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, 11 diciembre 2007, Xalapa, Veracruz.

⁵⁴ Entrevista con el antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, 11 diciembre 2007, Xalapa, Veracruz.

caxlan, de las burlas de los ladinos y buscar la manera de “ladinizarse”, lo que en otras palabras podríamos llamar “aculturarse”.

- “– Queremos entrar como alumnos...
- ¡Ah! ¡Eso dicen sus corazones!...
- ¡Si! Queremos aprender a hablar el idioma de los ladinos!
- Eso dijimos en su presencia, mediante los labios del joven de Oxchuc. Ella nos aclaró:
- El jefe va a venir hasta el otro mes. Se va a dilatar en México.
- Se dio cuenta de cómo se entristecían nuestros corazones.
- ¿Tienen mucho interés en venir a la escuela?
- Si, señora, bastante corazón hemos puesto en la *castilla*...” (Castro, 1983: 88)

Más adelante, después de que han iniciado la escuela y los compañeros los molestan por no hablar bien español, logran dominar la *castilla*: “Poco a poco fuimos aprendiendo a manejar la palabra de los ladinos. Algo podíamos ya. (...) Al final del año sabía mucho más castellano: día a día aventajaban mis labios y mi oído.” (Castro, 1983: 92-93)

En este tono continúa la narración, pareciendo ser sólo un pretexto para anunciar los beneficios que ha traído no sólo la escuela sino las nuevas instituciones, como la clínica y la medicina que se aleja de la que practica el *poxlawanej*. En alguna ocasión menciona sutilmente, incluso, las mismas instalaciones del CCTT en donde “preparaban hombres verdaderos para que aprendieran el castellano y las letras” (Castro, 1983: 143), para cerrar la novela con la noticia que llena de júbilo y motivación a quienes la escuchan:

- “– Oí que pronto llegarán los nuevos profesores y médicos...
- Si, vienen a fundar la Casa del Indio; eso me indicó un maestro...
- Los manda el Gobierno, que quiere que la ignorancia desaparezca de los terrenos del hombre verdadero.
- ¡Ojalá sea cierto! ¡No sea sólo pensamiento!
- ¿Será verdad que los pueblos ya no perderán sus tierras?
- ¿Que habrá escuelas?
- ¿Que habrá caminos?
- ¿Cosechas para todos?
- ¡Cómo quisiera ayudar en un trabajo así, con lo que ya se!
- ¡Sí, el maestro me ha dicho que él entiende que se necesitarán educadores indígenas, que hablen el idioma verdadero lo mismo que el castellano.
- La madrugada vino a acabar con la plática.” (Castro, 1983: 149)

Es decir que a lo largo de la obra se percibe la aceptación y coincidencia ideológica del autor (a través de los personajes y los pasajes) con las propuestas prácticas que el indigenismo estaba llevando a cabo en la región. Si bien la obra es el resultado del testimonio que fue tomado durante su estancia inicial en Oxchuc, parece que el autor puso especial atención en lo que se refería a la opinión y experiencia en torno a las acciones del Instituto Indigenista, y así lo expresó en su novela.

El sociólogo y antropólogo Ricardo Pozas es la otra figura central dentro de esta clasificación de escritores que hicieron uso del método antropológico para dar cabida a “la voz indígena, a través de su propia voz narrada por el antropólogo” como comenta Ricardo Pozas Horcasitas,⁵⁵ hijo del autor de *Juan Pérez Jolote*. Ricardo Pozas padre nació en Amealco, Qro. el 4 de mayo de 1912 y su trayectoria de joven estudiante lo condujo a formar parte de los primeros estudios de la antropología aplicada en México, cuando formó parte de los grupos de investigación que lideraban antropólogos estadounidenses en la región (ver apartado 4 del cap. III de esta tesis). En este tiempo y de esta experiencia recoge la historia de vida de Juan Pérez Jolote que después se convertiría en un referente obligado en los textos que conectan la disciplina antropológica con la literaria:

“Difícilmente vas a encontrarte una estructura tan importante en donde la literatura y la antropología se conjugan como en *Juan Pérez Jolote*, ahí en *Juan Pérez Jolote*, Ricardo Pozas dijo lo que no podía decir como antropólogo, lo dijo como escritor. No volvió a escribir nada más literario Ricardo Pozas, pero con eso pasa, yo creo que *Juan Pérez Jolote* está a la altura de la obra de Rulfo, es un gran libro, es un libro extraordinario, la estructura literaria del libro es magnífica. Y ahí unió a la antropología con la literatura.”⁵⁶

⁵⁵ Entrevista con Ricardo Pozas Horcasitas, 7 agosto 2007, México, D.F.

⁵⁶ Entrevista con el antropólogo Andrés Fábregas Puig, 23 noviembre 2007, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.



Imagen 2.

Ricardo Pozas con Juan Pérez Jolote

En *Juan Pérez Jolote* las coincidencias del autor con el pensamiento indigenista de la época también son claras en tanto la historia de vida se concentra en el proceso que sigue Pérez Jolote desde que sale de su casa de niño hasta que vuelve y se convierte en un importante líder de la comunidad gracias al conocimiento que tiene del español y al proceso de aprendizaje que ha seguido en diferentes lugares. Si bien la obra, al igual que la de Castro, no se ubica temporalmente en los años 50's de los inicios del indigenismo chiapaneco, sí retoma el papel del presidente Cárdenas como impulsor de este movimiento, y de las instituciones, particularmente la educativa, como las que permitieron estas transformaciones en sus condiciones de vida:

“Cuando entregué el cargo de *alférez*, me llamó el secretario del pueblo y me dijo:

–El Presidente de México quiere que todo el pueblo de Chamula sepa leer; pero antes hay que enseñarles a hablar castellano. El Gobierno quiere que tú seas maestro de castellanización y te va a pagar cincuenta pesos mensuales.
– Si es orden del Gobierno de México, tomaré el cargo– le dije.
Para enseñar a hablar *castilla*, el gobierno nombró doce maestros para los parajes de mi pueblo; yo tuve treinta alumnos en Cuchulumtic y les enseñaba algunas palabras de castilla y algunas letras para que aprendieran a leer.”
(Pozas, 1984: 111)

3. Imágenes y representaciones en el *Ciclo de Chiapas*

Considerando esta misma distinción y el origen y experiencia de cada uno de los autores, las imágenes que en las obras se expresan resultan también representativas de su pensamiento y expresan la forma en la que se concebían algunos aspectos de la vida social y cultural del estado.

En este sentido, encuentro tres grandes actores que se presentan en las obras como los actores principales que tejieron ese momento y el proceso por el que pasaba la entidad: el indio, la sociedad ladina y las instituciones. Estos actores no sólo confluyeron cada uno con sus particularidades en un lugar y un momento determinados, sino que se enfrentaron entre sí permitiendo la conformación de redes y relaciones sociales complejas que fueron vividas y observadas por los autores que buscaron la forma de expresarlas mediante el lenguaje literario. Las descripciones, sin embargo, resultan más que de la realidad misma, de la manera en que estos autores percibieron y se explicaron esta realidad: de sus *representaciones*. De ahí que resulte interesante identificar las imágenes que nos refieran a esta forma de percibir esta realidad y a estos actores por sus observadores.

a) El indio: comunidad, condición económico-social, organización política, condición cultural.

En las obras del *Ciclo de Chiapas*, excepto en las escritas por Rosario Castellanos, los protagonistas de las historias son los indios de la región: en *Juan Pérez Jolote* (Pozas, 1984), es el mismo Juan el que narra su propia historia, lo mismo sucede en *Los hombres verdaderos* (Castro, 1983) en donde el protagonista de Oxchuc narra su trayecto desde que es niño hasta que se convierte de grande en un

hombre importante para la comunidad, en *La culebra tapó el río* (Lombardo, 2004), los del niño Juan, junto con Monito su perro, son los ojos del que narra la condición deplorable de un pueblo que se ve sumergido en la peor pobreza a falta de agua, de igual manera que en *El callado dolor de los tzotziles* (Rubín, 2005) en donde la desgracia de José Damián al no poder tener hijos es el pretexto también para narrar la historia de un pueblo mísero encerrado en los límites que su condición de indígena les impone; mientras que en *Benzuhul* la colección de cuentos protagonizados por indígenas presentan diferentes experiencias y pasajes que muestran al indio en diferentes momentos de su vida cotidiana. En las obras de Castellanos, por el contrario, son los ojos de la misma autora los que observan y relatan las historias y desde ahí trata de describir la realidad indígena que percibe y dedica gran parte de sus relatos a la descripción de una sociedad mestiza que ella muy bien conocía.

En las diferentes obras se presenta una relación de enfrentamiento entre una sociedad indígena y una ladina en donde cada una juega un rol particular y se explica, desde su propia condición, la condición del otro. Es decir que el enfrentamiento de un “nosotros” con unos “otros” es el que permite identificar las formas y particularidades de cada grupo envolviéndolos en una relación dinámica de identificación y exclusión. En la obra de María Lombardo de Caso, particularmente, no aparece esta relación de enfrentamiento y otredad, lo que da la idea de que se presenta a la sociedad indígena como una sociedad cerrada, autorreferente y sin relación ni interacción con otras sociedades o realidades fuera de la suya. Esto demuestra, de algún modo, la concepción de que las sociedades indígenas eran sociedades cerradas, aisladas del mundo exterior. En la obra, todos los sucesos ocurren al interior de Yanchib y son las propias condiciones ambientales y culturales las que llevan al paraje a la desgracia de no tener agua y a buscar respuesta y solución dentro de ellos mismos, es decir que no aparecen indicios de relación y reciprocidad con el exterior, sean de índole comercial, institucional, político o de otro aspecto. En la novela corta se hacen constantes referencias al mundo interno, a la organización político-social y sobre todo a la condición económica-social del paraje, presentando así al indio como parte de una comunidad con un sistema de valores, acciones e instituciones suficientes para proveer y mantener la vida dentro de ella. De ahí que resulte tan desafortunada la sequía que

enfrentan pues no poseen otra vía de sobrevivencia que no sea la de la producción y el consumo local, y se presentan como válidas y aceptables únicamente las salidas que surgen dentro de la misma localidad.

Esta imagen del indio se mantiene a lo largo de la narración y choca de pronto con tres referencias muy superficiales que se hacen del mundo exterior y ajeno al paraje: la primera es la partida a las fincas como una solución reprobable a la condición de pobreza de las familias,⁵⁷ que representa, parece, una irremediable desgracia:

“Él (Juan) había nacido poco después de que Martín Gómez Nich, en otra ocasión en que la culebra tapó el río, desesperado por no tener qué comer, ni él ni su mujer, se fue hacia las fincas de café donde por su trabajo le darían algunos centavos. Las casas de los que se fueron se llenaron de negrura” (Lombardo, 2004: 243) Y más adelante: “Por salir de aquí –le había dicho Nicio– se desprendió el alma del cuerpo de tu padre y nunca volvió. Malo, muy malo fue eso.” (Lombardo, 2004: 257)

En este ejemplo da la sensación de que buscar salida a las problemáticas que se les presentan fuera de la comunidad representa algo negativo. La segunda referencia que se hace de la presencia del exterior es la vana idea que tiene Juan de salir de Yanchib a buscar mejores condiciones, a lo que Nicio, el anciano sabio le responde lo que cité antes. Finalmente, la presentación de un sincretismo religioso, muy acrítico y arraigado ya en la comunidad, es la tercera referencia que del mundo “no indígena” se hace en la lectura. Me refiero a las contradictorias alusiones que se hacen de “nuestros dioses” y a la presentación de ellos como “Nuestro Precioso Padre” y “Nuestra Preciosa Madre” indicando con ellos la presencia de las imágenes católicas como las rectoras de la vida religiosa y comunitaria:

“¿Acaso no tenemos a Santo Tomás y nuestras propias cruces que protegen los linajes? (...) Santo Tomás entendía mejor las cosas. Cuando bajó del Cielo por primera vez, llamó a los indios y les dijo: Ya que son tan pobres y tan apestosos, les voy a dar algo que les consuele. Y levantando los brazos, dejó escurrir de sus codos un líquido aromático que inmediatamente recogieron y se lo bebieron. Fue tan del gusto de todos que no dejaron una gota. Desde entonces empezaron las borracheras en la Tierra” (Lombardo, 2004: 259)

⁵⁷ Este es un pasaje recurrente en las obras. Tanto en *El callado dolor de los tzotziles*, *Juan Pérez Jolote*, *La Culebra tapó el río*, la ida a las fincas de café de la zona del Soconusco se presenta siempre como una solución inmediata al problema económico a través del *enganchamiento* (ver. inciso a) del apartado 3. del capítulo anterior de esta tesis)

Estas referencias, reitero, son muy superficiales y no parece que pretendan demostrar condiciones de enfrentamiento, reciprocidad o intercambio entre los dos mundos que se encontraban en constante contacto e incluso, podría decir, dependencia, sino que se presentan como algo exterior, un mundo ajeno al ya dado.

En *El callado dolor de los tzotziles* se presenta también la idea de la comunidad indígena como un “todo” que envuelve al sujeto, es decir, una especie de sistema cerrado autosuficiente. De ahí que resulte tan chocante la labor de José Damián de desollador de borregas pues se salía de todo canon preestablecido y rompía con las leyes de la sumisión tan asimiladas a “su raza” y lo acercaban más a identificarse con el mundo de *los ladinos*. La historia presenta justamente el dilema de un hombre quien, después de sufrir el remordimiento de desollar al animal sagrado, lo hace hasta por placer:

“El siniestro impulso criminal que había empezado a fermentar en medio de sus ahora frecuentes borracheras cobraba cada vez más vivos relieves e iba contorneando en él una sórdida pasión morbosa que hacía nido en los más oscuros rincones de su alma.

(...)

Más, para los prejuicios latentes en el oscuro fondo de su educación tribal, el borrego resultaba víctima de mayor trascendencia que las mismas personas, y su sacrificio complacía más intensamente a aquellos arrebatos de su temperamento, que temblaban en espasmos lascivos cuando, con angustiada fiereza, tajarreaba la base de la laringe del pobre animal. Encontraba algo humano y dulcemente femenino en el callado llanto del borrego cuando se veía en los estertores de su agonía, y algo inmensamente impresionante y triste en aquel tenue lamento ahogado con que se acaban los últimos latidos de su corazón. Algo que envolvía en una suave melancolía enervante el temperamento sádico del tzotzil” (Rubín, 2005: 88-89)

Sin embargo, a diferencia de la obra de Lombardo, aquí sí se vislumbra una relación importante con el mundo externo a la comunidad, pues a pesar de parecer ser presos de su condición de indígena, es en esta relación con el exterior, en este enfrentamiento con el “otro” mundo *ladino*, donde se identifican los rasgos de diferencia que nos permiten identificar tanto a uno como al otro.

Esto mismo ocurre en el resto de las obras en las que esta forma de presentar a la comunidad indígena cerrada y determinante no coincide, pues hay una

constante relación entre los indígenas y mestizos (en claras condiciones de desigualdad) de tipo comercial, institucional, política y demás. Esto presenta en las otras obras al indio de una forma más activa, un sujeto que construye su propio mundo valiéndose del contexto y las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales particulares de su tiempo y su región. En las obras de Pozas (1984) y Castro (1983) son los mismos indígenas que narran la historia los protagonistas de su destino, es decir, son quienes definen su rumbo (no sin dejar de considerar las particulares condiciones) y su final; en *Balún Canán*, por ejemplo, son los mismos trabajadores de la finca los que exigen la instalación de la escuela en reconocimiento a sus derechos recién nombrados por el Presidente Cárdenas:

“–Me escogieron a mi, Felipe Carranza Pech, para que yo fuera la voz.
(...)

–Mis camaradas me mandaron para que preguntara si éste es el maestro que vino de Comitán.

Adelantándose a César (el patrón de la finca), Ernesto responde:

–Soy yo. ¿Qué quieren conmigo?

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

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

–¿Les interesa mucho el asunto?

–Sí

–¿Por qué?

–Para que se cumpla la ley.

(...)

–Lo manda la ley.

César ha terminado por impacientarse y da un manotazo enérgico sobre la mesa.

–¿Cuál escuela quieren que se abra? Yo ya cumplí con mi parte trayendo al maestro. Lo demás es cosa de ustedes.

César espera una respuesta balbuceante, una humildad repentina, una proposición de tregua. Pero el semblante de Felipe no se altera. Y su acento no se ha modificado cuando dice:

–Voy a hablar con mis camaradas para que entre todos resolvamos lo que es necesario hacer.” (Castellanos, 1999: 98-99)

Lo mismo ocurre en *Oficio de tinieblas*, cuyo tema principal es la sublevación indígena tzotzil en el contexto del cardenismo, liderada por Catalina Díaz Pulijá, una *ilol* chamula con las facultades necesarias de un líder capaz de mover (a través del misticismo y las creencias religiosas) a todo un pueblo que se rebela de la opresión y desigualdad que se comenzaba a hacer evidente en ese tiempo.

Es decir que en general no vemos a un indio pasivo que se deja guiar por la corriente del destino, sino que se le presenta como un sujeto de acción que forma parte de una comunidad abierta al intercambio y relación con el exterior. En *Juan Pérez Jolote* hay un constante ir y venir, una constante salida y entrada de la comunidad en la que se promueve el intercambio y aprendizaje tanto del interior como exterior. Me refiero a que en cada ida y vuelta hay un nuevo elemento de aprendizaje que se integra a la vida de los personajes.

Finalmente las prácticas de comercio e intercambio económico están presentes en todas las obras (con excepción de *La culebra tapó el río*). En *Ciudad Real*, el cuento “Modesta Gómez” narra la travesía de una mujer indígena que se dirige a San Cristóbal a trabajar y termina siendo *atajadora*; “Aceite guapo” y “La suerte de Teodoro Méndez Acubal” son la experiencia del comercio dentro de la ciudad, en *Oficio de tinieblas* Marcela Gómez Oso llega a Ciudad Real con Marcela Solórzano buscando vender sus productos, lo que nos hace recordar este movimiento comercial del que hablaba Fábregas (2007) refiriéndose específicamente a su experiencia en Tuxtla Gutiérrez (ver capítulo III, apartado 3., inciso b) de esta tesis); en *Juan Pérez Jolote* las diferentes labores que realiza a lo largo de su travesía dejan ver también este constante movimiento e intercambio.

Lo anterior expresa de algún modo la forma en que se presenta al indio y la comunidad indígena en su relación con el exterior, pues de manera interna las formas sociales, económicas y culturales indígenas no dejan de aparecer distintas a las de la sociedad mestiza y se presentan con cierto “misticismo” ante los ojos del autor y el lector.

Dentro del ámbito económico se percibe en las obras a la comunidad indígena sumergida en una situación de extrema pobreza (particularmente en *La culebra tapó el río* las referencias a esta condición son constantes) lo que le imprime gran importancia a la siembra de maíz como la actividad de subsistencia primordial de la familia y la comunidad: en *La culebra tapó el río* (2004) es la escasez de agua una desgracia para el paraje porque no les permite sembrar milpa; para Pérez Jolote simplemente es inconcebible una familia que no la haga: “No comprendo cómo puede vivir una familia sin milpa, no sabía cómo le hacían para conseguir maíz” y

luego dice: “Tal vez me querían; pero eran pobres y no tenían maíz, no hacían milpa, no tenían tierra” (Pozas, 1984: 19). En *Benzulul*, en los cuentos que no tienen que ver con la lucha revolucionaria, (“El mudo”, “La cañada del Principio”, “No se asombre, sargento”), no se menciona siquiera otra forma de actividad, y al maíz y la milpa se le dota de un valor simbólico que sobrepasa al económico:

“Paso a paso se dirigió a la milpa. Siempre había querido tener la mejor parcela de los alrededores. Su tata le había enseñado el cariño a la tierra y a las grandes hojas del maíz –Machetón sin filo ni maldad, decía–.” “Yo lo siembro la tierra, lo saco el maíz, no lo envuelvo en papel ni lo estoy pesando por poquitíos de balanza igual que las mujeres, como vos lo hacés. Vos tenés paga porque robás. Yo soy hombre honrado; de ley, como los nombran” (Zepeda, 2005: 29, 64)

Las formas alternas de trabajo, particularmente el comercio y el *enganchamiento*, son las que hacen el vínculo, como expresé antes, con el mundo exterior y el mundo *caxlan*. Así empieza Pérez Jolote su travesía, y ahí es donde José Damián de *El callado dolor de los tzotziles* (2005) comienza su labor de desollador que lo llevará a la desgracia y eventual reprobación de la comunidad.

Otro aspecto importante que se describe en las obras es la organización política en donde se demuestran las especificidades organizativas que difieren de la sociedad mestiza. Los diversos cargos y roles que juegan los personajes, son una muestra de las formas de organización de la comunidad indígena. Particularmente en *Juan Pérez Jolote* el logro de llegar a ser un *mayor* o *mayordomo* como la máxima autoridad de Chamula expresa la jerarquía política interna y muestra la importancia que tiene para los miembros de la comunidad y de las familias tener un *cargo* político. Incluso una parte importante de la obra se concentra en el tiempo en el que Juan regresa a Chamula y busca detentar este cargo, lo que lo obliga a recaudar el dinero necesario para ello (para lo que se vuelve a enganchar) y a cumplir con ciertos requisitos frente a las autoridades del lugar:

“Yo sé que hay compañeros que no pueden tener un cargo porque no tienen maíz para vivir en el pueblo. Una vez pasaron los alcaldes y mayores con uno de mis compañeros (...) Él les decía que no tenía maíz, que no podía mantenerse, a tirones logró escaparse y las autoridades corrieron tras él. Yo me metí a defenderlo para que no le dieran el cargo, y al escaparse el otro, cargaron conmigo diciendo: “Mira..., éste está bueno para *mayor*.” Me llevaron al juramento para darme el cargo de *primer mayor*. Al jurar, me

dijeron: “Lo vas a aceptar que te quedas de *primer mayor*. Es un ensayo todavía. Debes ir hasta donde están los linderos que dividen a San Juan. Por ser *mayor* no gastas nada; pero si quieres trabajar más para el pueblo, hay otros cargos para cuando pases de *primer mayor*.” Yo contesté: “¡Sí señor, quiero ser *mayor*! Para eso vine yo a ser hombre; para eso he venido a los pies de San Juan, para dar servicio a mi pueblo” (Pozas, 1984: 80)

En otras obras, como en *La culebra...*, no aparece la figura de *mayor* o *mayordomo*, sino que el cargo más alto que se encuentra es el del brujo Nicio, quien representa la sabiduría y el poder organizativo que tienen los *brujos* en tanto autoridad, pues son ellos los que deciden el destino de la comunidad y los perros. En *Oficio de tinieblas* lo mismo sucede con Catalina Díaz Pulijá quien no sólo es “bruja”, sino que la autoridad que por ello se le confiere es lo que le permite fungir como líder de un movimiento de sublevación. Es decir que esta figura de *brujo*, o médico *poxtawanej* se presenta también como una figura de autoridad y sabiduría importante. En *Los hombres verdaderos* (1983) hay un largo y detallado pasaje de la labor de uno de ellos que termina en la canalización del enfermo a “la gran casa de las madres, que llaman hospital, pues dijo que esas mujeres tenían como trabajo el cuidar de los enfermos” (Castro, 1983: 139)

Esto se relaciona con las formas culturales que se presentan de la sociedad indígena, en donde predominan, primero, como ya lo he expresado antes, formas muy establecidas de ser y actuar, modos aceptados por la comunidad como los propios, como el uso del aguardiente en diferentes momentos y rituales (religiosos, políticos, familiares, personales). Por otro lado, en la mayoría de las obras se presenta al indio con un cierto “misticismo” que envuelve al ambiente. La descripción de los *lab* y de los “seres protectores” está presente en todas las obras como una característica muy particular indígena que resultaba totalmente ajena a los mestizos.

b) La sociedad ladina: Los modos de explotación y discriminación.

En la mayoría de las obras se describe la “condición” indígena, sin embargo en algunas, particularmente las de Rosario Castellanos, se hace alusión explícita y calificativa, no sólo a esta condición, sino a la forma en la que la sociedad ladina la percibía. Esto nos da también una idea de cómo se mostraba y comportaba esta

sociedad frente a la población indígena. Me parece importante mencionar que en la obra de María Lombardo es en la única en la que no se hace este tipo de referencia a la sociedad ladina, no hay personajes ni circunstancias en las que se enfrenten los modos de ser indígenas y mestizos, y las únicas referencias a ese mundo “ajeno” o externo, repito, son las que mencioné en el apartado anterior. En las demás, si bien no se hacen juicios claros a cerca de esta contraparte, que es la población mestiza, si se dejan ver sus modos de actuar ante los indígenas y los puntos de encuentro y choque en las diferentes esferas de la vida cotidiana.

En general se presenta la idea de que el ladino se autoconcibe como un ser “superior” al indígena. De diferentes modos, en las obras está la idea de que el ladino piensa y trata al indígena como tonto, irracional e incapaz de moverse y actuar por su propia decisión. Esto, reitero, es la concepción que se presenta *del ladino con respecto al indígena*, aunque en las obras aparece esta otra parte del indio que presenté arriba en tanto actor de su destino.

Alusiones constantes dejan ver esta percepción ladina que definía su forma de relacionarse con el indígena. Tal es el caso de Zoraida, la madre de la niña protagonista de *Balún Canán*, cuyo sobresalto en cada conversación cuando se habla de los derechos de los indios, o cuando ellos mismos llegan a solicitar o exigir algo demuestra su sentimiento de superioridad y desprecio:

“—Mi hijo opina que la ley es razonable y necesaria; que Cárdenas es un presidente justo. (Se refieren a la nueva ley que exigía la instrucción de los indígenas y la responsabilidad de los patrones sobre ello).

Mi madre se sobresalta y dice con apasionamiento:

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

—Zoraida —dice mi padre, reconviniéndola.

—Es verdad —grita ella—. Y yo hubiera preferido mil veces no nacer nunca antes que haber nacido entre esta raza de víboras.” (Castellanos, 1999: 46)

La misma actitud se encuentra en *Oficio de tinieblas* en donde Leonardo Cifuentes, que representa a un *coletto*, auténtico ladino, discute con Fernando Ulloa, el enviado del gobierno, quien está convencido del urgente cambio:

“-Hasta hoy los indios han estado bajo una tutela que se presta a muchos abusos. Pero alcanzarán la mayoría de edad cuando sepan leer, escribir, cultivar racionalmente su tierra.

-¿Qué cosa? ¡Está usted soñando, ingeniero! A un indio no es posible enseñarle nada. Lo hemos intentado nosotros y es peor que querer sacar sangre de la pared.

(...)

- Un indio, aquí y donde usted quiera, es siempre el pobre y el ignorante, no tiene remedio.” (Castellanos, 2005: 151)

Lo mismo sucede con Julia Acevedo, la esposa de Fernando Ulloa y amante de Leonardo Cifuentes, con quien comparte la visión de la “inviabilidad” de los indios:

“-¡No quiero ni que me los mienten! ¡Los indios! Los odio a todos, sucios, miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cáscaras de desperdicios que van dejando tras de sí.

Leonardo reía complacido con la viveza de la descripción. Si, ahora que reflexionaba él también había sentido el mismo disgusto y por las mismas causas. Pero ni en mil años hubiera acertado a decirlo de la manera que lo decía la Alazana. Era graciosa”. (Castellanos, 2005: 199)

Estas aseveraciones ejemplifican lo que Fábregas (2007) comentaba con respecto a lo que escuchaba que los intelectuales, entre los que estaba la misma Castellanos, hablaban sobre la población indígena: era una sociedad inviable. Lo mismo ocurre en las obras de los otros autores en las que hay alguna referencia, ya sea de manera directa en algún diálogo, o indirecta dentro de la narración, a la discriminación y separación que hay entre indígenas y ladinos:

“Y sólo se revolían con los blancos los domingos, para rezar en la iglesia a alguna imagen, que para ellos era siempre San Mateo, o para entregarse a la borrachera en los expendios de embriagantes de los aledaños. Pero aún entonces se aislaban en grupos y permanecían con su eterno recelo expectante, eludiendo departir con los mexicanos hasta donde les era posible, mientras éstos parecían recrearse en el necio prurito de hacer burla de todas sus actitudes y gestos y jamás se referían o dirigían a ellos más que empleando el insultante genérico de chamulas.” (Rubín, 2005: 47)

Esta concepción tiene como consecuencia diferentes reacciones. Por un lado, se percibe cierta aceptación por parte de los mismos indígenas de que el mestizo o

ladino es superior, y por el otro, se comienza a sentir también el rechazo a esta idea. En un pasaje de *Balún Canán* están estas dos posturas en choque, la de aceptación y rechazo, cuando se reúnen los trabajadores de la finca de Chactajal a discutir y dicen:

“–Nuestros abuelos eran constructores. Ellos hicieron Chactajal. Levantaron la ermita en el sitio en que ahora lo vemos. Cimentaron las trojes. Tantearon el tamaño de los corrales. *No fueron los patrones, los blancos, que sólo ordenaron la obra y la miraron concluida; fueron nuestros padres los que la hicieron.* (...) Han caído años sobre la casa y sigue en pie. Tú eres testigo, tata Domingo.

El viejo asintió.

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

Los demás callaron abatiendo los ojos como para no ver la choza que los amparaba. La pared de bejucos delgados, disparejos, unidos con lianas, no los defendía del frío que entraba a morderlos como un animal furioso. Y cuando el granizo apedrea el techo de paja lo rompe. *Porque esto es todo lo que el indio puede hacer cuando la voluntad del blanco no lo respalda*” (Castellanos, 1999: 101)

Ejemplos de la aceptación de esta idea hay muchos. Uno lo encontramos en la misma idea central del cuento “Benzulul” (Zepeda, 2005), en donde es el mismo personaje el que quiere tener un nombre ladino porque eso implica e inspira respeto en los demás, lo que lo lleva a “robarse” un nombre y a su fatal final:

“- El nombre no sólo es el ruido. No sólo es un cuero de vaca que te escuende. El nombre es como un cofrecito. Guarda mucho. Tá lleno. Son espíritus que te cuidan. Da juerzas. Da sangre. Según el nombre es el chulel que te cuida.” Y continuando con esta idea dice: “- Quiero ser Encarnación Salvatierra. Es juerte. Es jodido. Es bravo. Quiero ser como el Encarnación, nana.” (Zepeda, 2005: 21)

Pozas por su parte, a través de Pérez Jolote reconoce lo mismo cuando la autoridad indígena debe someterse a la mestiza:

“¡Obedece al ladino que es el que manda!. Porque es el hijo de Dios, el hijo del cielo, el de la cara blanca, el de camisa y pantalón.” (Pozas, 1984: 84)
“(…) tienes que caminar por los tres cerros e ir a ver hasta donde es el mojón de San Juan, porque lo manda el ladino que *casi es nuestro padre*; él nos manda todo un año, y si Dios nos ayuda, no sentimos cómo pasa el año” (86)

Mientras Carlo Antonio Castro (1983) narra la sorpresa que le queda al niño protagonista al conocer por primera vez a un *kaxlán*, demostrando con ello la imagen e impresión que causaban entre los indígenas:

“En el camino, yendo a la sementera, tropezamos un día, padre e hijo, con un *kaxlan*. Yo nunca los había visto, aunque me los imaginaba; me asusté mucho y quedé inmóvil, con la lengua tiesa. El ladino montaba un caballo negro, alto, muy alto. Usaba bigotes grandes, como pocos hombres verdaderos pueden llegar a tener; su mirada dura rozaba el ala del sombrero.

Mi padre me apretó la mano:

-¡No te asustes! –me dijo suavemente.

(...)

Conocía a mi padre. Siguieron hablando en la *castilla*, mientras yo, sin poder entender nada, trataba de evitar los ojos del ladino.

Aquellas fueron las primeras palabras de la lengua ajena que pude oír. Después, el hombre se perdió a lo lejos, al galope de su caballo. ¡Ya había sentido el olor de los ladinos!” (Castro, 1983: 57)

Sin embargo, después de esta experiencia, el recorrido que sigue el niño va en busca de su propia “ladinización” (aunque no se exprese así explícitamente) hasta que crece y gracias a su castellanización es capaz de lograr muchas cosas y de tener el respeto de los suyos y los demás, pues antes “los muchachos empezaron a molestarnos a causa de que no hablábamos en el idioma de los ladinos” (Castro, 1983: 91).

Una descripción interesante que ejemplifica lo que significa su castellanización y el proceso que sigue eso es cuando llega a sentirse “orgulloso” de tener dinero y portar la ropa de los ladinos:

“Le enseñé mi dinero: ¡diez pesos de verdadero dinero! Antes no había billetes, era pura plata la que manejábamos al principio. Yo había comprado mi calzón de ladino, que es el pantalón. ¡Contenta me miró mi madre, porque yo, con mis ropas, estaba muy arreglado! Chamarro, cobija y huaraches, ¡todo eso tenía! No andaba, como antes, desnudo, porque ya sabía encontrar dinero para mi ropa y para la de mi madre”. (Castro, 1983: 81)

Es decir que en general en las obras encontramos la postura general de superioridad de los ladinos, y tanto la de aceptación como de rechazo de los indígenas. Probablemente las respuestas de rechazo se presentan más en las obras de Castellanos en donde los sucesos como la sublevación indígena (*Oficio de*

tinieblas), la exigencia de los trabajadores, la toma de la finca (*Balún Canán*), etc. son muestra de ello.

Por otro lado, a lo largo de las obras encuentro diferentes actores ladinos que se enfrentan a diversas circunstancias en las que actúan de modos particulares según su posición y sus intereses. Particularmente es en el ámbito de lo económico en donde se encuentra mayor fricción entre los indígenas y los ladinos, siendo así que los personajes ladinos más recurrentes en este aspecto son los patrones, los *enganchadores* de las fincas en las que se emplean los indígenas cuando no es temporada de milpa y la situación económica se recrudece (*Balún Canán*, *El callado dolor de los tzotziles*, *Los hombres verdaderos*, etc.), y las *atajadoras* que acaparan la mercancía que llevan las mujeres indígenas a vender a la ciudad (*Ciudad Real*, *Oficio de tinieblas*, etc.). Nuevamente Castellanos describe con el “asombro” de un ojo ajeno (Fernando Ulloa en *Oficio de tinieblas*) al patrón ladino:

“¡Que equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir. Patrón: el que sostiene una casa en Ciudad real, con la esposa legítima y los hijos, los muchos hijos; el que instala una querida en el pueblo y otra en el rancho (aparte de las aventuras ocasionales con muchachitas indias y pequeñas criadas mestizas; aparte, también de las incursiones en el barrio prohibido). Patrón: el que juega con apuesta en las veladas del casino; el que, en una parranda, enciende por ostentación, un puro con un billete grande; el que arriesga la fortuna en una aventura política, en una asonada militar. El que da a sus hijos varones una carrera liberal y a sus hijas un buen marido. El que viaja, alguna vez, a Guatemala, a México y, en casos extraordinarios, a Europa. El que tiene asegurado, para después del viaje definitivo, la herencia jugosa, el bienestar de los deudos” (Castellanos, 2005: 150)

En *Balún Canán* vemos representada la sociedad ladina por la familia de la niña protagonista de la obra. Sus padres son de una familia acomodada de Comitán, dueños de la finca azucarera de Chactajal en la que tiene lugar gran parte de la novela. Los ojos de la niña son los que perciben la actitud discriminatoria y racista que se vive día con día y que la madre, sobre todo, tiene en todo momento frente a los indios y trabajadores de la finca. Ella por su parte, protege y “comprende” a los indígenas, sobre todo a su nana, una mujer tzeltal con la crece y que le habla siempre de sus creencias y costumbres. Junto a ella es testigo de circunstancias de

burla y discriminación que viven los indígenas con una conciencia temprana de la diferencia que entre ellos *debe* haber, pero aún con la sorpresa de esta diferencia:

“Mi nana y yo vamos a subir (a la rueda de la fortuna en la feria), pero la gente se ha aglomerado y tenemos que esperar nuestro turno. Delante de nosotras va un indio. Al llegar a la taquilla pide su boleto.

–Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla ¿Quién le daría permiso? Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios.

–Indio embelequero, subí, subí. No se te vaya a reventar la hiel.

El indio recibe su boleto sin contestar.

–Andá a beber trago y dejate de babosadas.

–¡Un indio encaramado en la rueda de la fortuna! ¡Es el Anticristo!

(El indio va a caerse y deben detener la máquina)

Poco a poco con lentitud que a los ojos de nuestra angustia parece eterna, el indio va bajando.

(...)

–¿Por qué pararon? –pregunta

–¿Cómo por qué? Porque te caíste y te ibas a matar, indio bruto.

–No me caí. Yo destrabé el palo. Me gusta más ir de este modo.

(...)

El indio palpa a su alrededor el desprecio y la burla. Sostiene su desafío.

–Quiero otro boleto. Voy a ir como me gusta. Y no me vayan a mermar la ración.

(...)

Mi nana atraviesa entre ellos y, a rastras, me lleva mientras yo me vuelvo a ver el sitio del que nos alejamos. Ya no logro distinguir nada. Protesto. Ella sigue adelante sin hacerme caso. De prisa, como si la persiguiera una jauría. Quiero preguntarle por qué. Pero la interrogación se me quiebra cuando miro sus ojos arrasados en lágrimas.” (Castellanos, 1999: 38-40)

Es así que, tanto en el campo como en la ciudad se dan estas relaciones de discriminación, burla y abuso por parte de los ladinos, quienes conciben a los indios no sólo parte del patrimonio familiar, sino como posesión y derecho de los patrones. De este modo, en la finca las mujeres indígenas están siempre al servicio del dueño, de los ladinos: “el marido es el semental mayor de la finca” (Castellanos, 1999: 81). Lo mismo sucede en la ciudad, como lo expresa la misma autora en “Modesta Gómez”, la historia de una joven indígena que desde chica llega a Ciudad Real a trabajar en una casa, y se convierte en “derecho” del joven de la casa que se está “haciendo hombre”:

“Los sueños de Modesta fueron interrumpidos una noche. Sigilosamente se abrió la puerta del cuarto de las criadas y, a oscuras, alguien avanzó hasta el estrado de la muchacha. Modesta sentía cerca de ella una respiración anhelosa, el batir rápido de un pulso. Se santiguó, pensando en las ánimas. Pero una mano cayó brutalmente sobre su cuerpo. Quiso gritar y su grito fue sofocado por otra boca que tapaba su boca. Ella y su adversario forcejeaban mientras las otras mujeres dormían a pierna suelta. En una cicatriz del hombro Modesta reconoció a Jorgito. No quiso defenderse más. Cerró los ojos y se sometió.

Doña Romelia sospechaba algo de los tejemanejes de su hijo y los chismes de la servidumbre acabaron de sacarla de dudas. (...) Al fin y al cabo Jorgito era un hombre, no un santo; estaba en la mera edad en que se siente la pujanza de la sangre. (...)

Gracias a la violación de Modesta, Jorgito pudo alardear de hombre hecho y derecho.” (Castellanos, 67)

Es decir que en las obras de Castellanos está muy presente y es muy explícita la opinión y actitud que tiene el ladino frente al indígena. Su origen de familia ladina, finquera, es probablemente la razón por la que se inclinó a describir y descubrir a la sociedad ladina de su tiempo, resultando sus obras una especie de denuncia de una sociedad que conocía bien. Si bien *Oficio de tinieblas* se conoce como una novela que habla de la sublevación indígena, a mi me parece que es ésta el pretexto para demostrar las particularidades de esta población ladina de Ciudad Real y la enorme brecha cultural que ella observaba que existía entre los dos grupos poblacionales que en ese momento se enfrentaban ante sus ojos, no sólo en la vida cotidiana, sino en un proyecto de sociedad y nación del cual ella fue cómplice y testigo a través de su labor cotidiana en el CCTT.

c) El gobierno: las instituciones, los actores locales y nacionales.

El último actor importante que encuentro en las obras, en relación con la sociedad indígena y la ladina, es el gobierno y las instituciones. Esto resulta del papel preponderante que en ese momento jugaban por el proceso nacional y local que en ese momento se estaba gestando, particularmente desde la política del presidente Lázaro Cárdenas y el agrarismo. Varias de las obras del *Ciclo de Chiapas* se ubican temporalmente en esa época y reflejan el impacto a nivel social y político que tanto su visita al estado como la implementación de sus políticas tuvo. Una vez más para María Lombardo de Caso el gobierno y las instituciones “oficiales” no representan actores importantes en la vida de la comunidad pues a lo largo de su

obra no es mencionada ninguna. Si bien hay un comentario corto de Juan el protagonista sobre la idea de hablar castellano, lo cual podría ser una entrada para presentar la escuela o alguna otra institución educativa, la idea se queda en un comentario al aire y nunca se aborda ningún tema relacionado con la relación gobierno-comunidad o instituciones-comunidad.

En las otras obras, sin embargo, la idea está siempre muy presente: *Balún Canán* anuncia desde las primeras páginas que “en el aire se huele a tempestad” (Castellanos, 1999: 19), refiriéndose a los cambios y sucesos que estaban a punto de hervir. Es tal vez la época final del gobernador Victórico Grajales (1932- 1936), en el que desde su especial anticlericalismo que coincidía con el del presidente Calles, ordenó el cierre de las iglesias y el despojo de sus bienes: “La soldadesca derribó el altar a culatazos y encendió una fogata a media calle para quemar los trozos de madera. Ardían, retorciéndose, los mutilados cuerpos de los santos” (Castellanos, 1999: 41). Las reformas que el agrarismo trajo se comienzan a sentir en el ambiente y el ánimo de los personajes: “dicen que va a venir el agrarismo, que están quitando las fincas a sus dueños y que los indios se alzaron contra los patrones” (Castellanos, 1999: 35), lo que da pie al desarrollo de las dos novelas de Castellanos.

Además de los comentarios directos que se hacen sobre el presidente Cárdenas (el que mencioné antes con respecto a la actitud ladina), hay pasajes completos que refieren la visita del presidente al estado. Tal es el caso de *Los hombres verdaderos* en donde el personaje principal atestigua con asombro la llegada del *preserente* Lásaro Kártinas, dando con ello especial énfasis en la importancia que tuvo esta visita en la política del estado, idea que se refuerza con *Juan Pérez Jolote* en donde es el anuncio del presidente sobre su interés de todos hablen castellano lo que marca el fin del relato.

Además de la figura del presidente, hay personajes que representan claramente la postura gubernamental con respecto a la situación indígena. Fernando Ulloa, de *Oficio de tinieblas*, es el mejor ejemplo de ello. Su llegada a Ciudad Real como representante del gobierno central marca un rompimiento en la relación tradicional que la sociedad ladina había mantenido con el gobierno, estando este último sometido a los poderes locales. Ulloa representa, no sólo presencialmente

sino ideológicamente, los intereses de un nuevo gobierno que buscaba el beneficio de la población indígena:

“Por lo pronto Ulloa servía al gobierno, un gobierno que los propietarios, la gente de orden, miraba con desconfianza. (...) Su misión de hacer vigentes las nuevas disposiciones agrarias, de dotar de tierras a las comunidades indígenas y rectificar los límites de las haciendas, causaría trastornos cuya gravedad nadie podía prever.” (Castellanos, 2005: 148)

Más tarde discute con Leonardo Cifuentes:

“-Son como animales (los indios). ¿Qué le vamos a hacer ingeniero? Ulloa se sintió irritado por esta conformidad de mala fe. Dijo, con tono tan suave que podía parecer insultante.
-Lo que vamos a hacer es devolverles lo que les pertenece.
Leonardo esperó, casi sin respirar, el final de la frase.
-La tierra.
Sonrió, entonces, aliviado.
-¡Ya le fueron a usted también con el cuento de que estas tierras son tuyas y de que no sé quienes de las arrebataron! Por lo visto usted se los creyó” (Castellanos, 2005: 149)

El de Ulloa es el caso que mejor ejemplifica la presencia del gobierno en las obras del *Ciclo de Chiapas*, sin embargo hay otros personajes y sucesos que permiten ver esto. Como he expresado antes, las menciones a la escuela, sobre todo, y la clínica médica son constantes y muy presentes en varias obras. Particularmente el caso de la escuela y del aprendizaje del español está en casi todas. En *Balún Canán* la disposición del gobierno de ofrecer educación a los trabajadores, la instalación de la escuela en la finca Chactajal y el personaje del maestro, que ante su frustración termina en un estado deplorable, es el tema central y el inicio de una serie de sucesos que son resultado también de las instrucciones oficiales, como la toma de la finca en respuesta a la búsqueda de la obtención de tierras.⁵⁸

⁵⁸ Este suceso es otra coincidencia en la vida de la autora y la historia de la novela, ya que la familia de Castellanos tuvo que migrar a la Ciudad de México cuando les quitaron las tierras que pertenecían a la finca familiar.

Es así que los maestros, ingenieros y médicos que se retratan en las obras dan presencia al papel del gobierno que en ese momento estaba jugando, coincidiendo con la importancia que dio el proyecto indigenista a estos actores que se proponía, fueran agentes de cambio en las condiciones de las comunidades indígenas.

V. CONCLUSIONES

La época posrevolucionaria significó para México una serie de cambios en sus estructuras, organización política, territorial y social, y particularmente, en su forma de concebirse como “nación”. De aquí que surgiera el “indigenismo” oficial como respuesta al “problema” que representaba la población indígena en la nueva nación unificada que pretendía la posrevolución. Este nuevo pensamiento, impulsado en gran parte por el trabajo antropológico de esos años, tuvo fuerte impacto en diversas áreas de la vida social, entre ellas, en las artes y las letras, cuya pretensión era la de demostrar un mundo que a los ojos de la mayoría de los mexicanos se presentaba extraño, ajeno. Con este fin se creó una gran cantidad de obras literarias (Cowie, 1990) que permitieron la creación de una imagen generalizada del “indio”. Entre 1948 y 1962 se escribieron en Chiapas seis novelas y dos libros de cuentos que en su conjunto se conocen como *Ciclo de Chiapas* que tienen como tema central al indio chiapaneco en diversas circunstancias.

Mucho se ha dicho y escrito sobre estas obras y sus autores, a quienes reiteradamente se les califica de “indigenistas” (Cowie, 1990; Rodríguez, 1988) por retratar los elementos sociales de esta población y describir en cierta medida sus rasgos sociales, económicos, culturales, comunitarios, etc. Sin embargo no hay mucho análisis previo que identifique a estos autores con el discurso del indigenismo, con su experiencia particular y con el impacto que produjeron en el imaginario del indio chiapaneco. De ahí que el planteamiento de este trabajo se encaminara no sólo a hacer un análisis de los textos, sino (y más importante) a encontrar los vínculos entre los autores y el pensamiento y la acción indigenista que los cobijó. Por esta razón era crucial el trato separado de los autores y los textos.

En un primer momento el conjunto de textos parecía únicamente el producto literario de seis artistas e intelectuales que vivieron en la época del indigenismo y se empaparon de él, sin embargo, la búsqueda a profundidad de elementos que distinguieran a estos autores y sus textos me llevó, en primer lugar, a adentrarme en el contexto específico en el que fueron escritas las obras, lo que reveló la gran importancia de la región en la política indigenista nacional. La creación del primer Centro Coordinador del INI a nivel nacional en San Cristóbal de las Casas no fue

fortuita, sino que fue el resultado de un amplio proceso político y un importante antecedente antropológico. Esta circunstancia envuelve a los escritores, quienes, en algunos casos, formaban parte ya del círculo intelectual de la región, y les abre las puertas a un mundo que hasta ese entonces se percibía casi inaccesible. Es así que en cierto modo las condiciones político- sociales y artísticas del estado permitieron la creación de estas obras. Posteriormente, fue necesario indagar en el proceso personal de los autores en tanto se presentaban enormes diferencias en los estilos literarios y en los recursos que utilizaron para expresar su propia percepción de la condición indígena. Esto me condujo a identificar los diversos caminos por los que cada uno de ellos pasó para acercarse a su objeto de análisis. De ahí resultó que algunos tuvieran fuertes vínculos con la clase política intelectual, otros retomaran su experiencia de vida como chiapanecos y otros más evidenciaran el conocimiento superficial de la región y mostraran su percepción adquirida durante cortos lapsos de estancia en el lugar. Estos elementos distintivos marcaron grandes contrastes visibles en los textos, en donde se demuestran también las coincidencias y discrepancias con el discurso oficial.

No obstante las coincidencias y discrepancias con el discurso y la acción indigenista de la época, hay elementos que sí comparten todas estas obras, como una atracción evidente hacia el mundo indígena chiapaneco. En este sentido, encontré una recíproca relación entre el *Ciclo de Chiapas* y las *representaciones* a que dieron lugar y que a su vez permitieron su creación. Es decir que aquello que los autores percibieron desde su experiencia personal o acción política e institucional de la realidad indígena y del pensamiento indigenista oficial, está plasmado en los ocho textos que a su vez ayudaron a la creación de la imagen del indio chiapaneco en sus lectores y en las letras mexicanas.

De este análisis resultó una clasificación que me permitió vislumbrar las intenciones impresas en los diferentes textos y los agrupé en tres según estas características: los “románticos” que se relacionan con lo que Rodríguez Chicharro llama “indianismo” en la literatura pues buscan exaltar y estilizar la “naturaleza” indígena, los “realistas”, que se compararían con lo que el mismo autor clasifica como “indigenistas” pues intentan retratar las condiciones socioeconómicas y culturales tal cual son, sin “adornos”, y finalmente los que se adscriben al

“indigenismo oficial” y evidencian sus coincidencias con el discurso indigenista oficial en el cuerpo del texto. Con esta distinción me parece importante aclarar que si bien todos compartían cierta atracción al tema indígena, no todos deben ser calificados de “indigenistas” en el sentido de que no compartían todos esa concepción “de lejanía con el indio que venía del viejo INI que, como decíamos al principio, su planteamiento era que los indios dejaran de ser indios”⁵⁹

Estas diferencias se pudieron observar también en el cuerpo de los textos, en donde identifiqué tres actores importantes que no sólo se presentaban en las obras sino que eran quienes conformaban la complejísima sociedad chiapaneca en ese entonces: el indio, la sociedad ladina y las instituciones. Estos tres actores se presentan de maneras diferentes lo que demuestra la gama de posturas y percepciones que había en torno a la misma situación.

De toda esta experiencia, son dos conclusiones concretas las que puedo mencionar: la primera tiene que ver con la relación antropología- literatura. Este trabajo me permitió vislumbrar y afirmar lo delgada que es la frontera entre dos disciplinas que buscan acercarse al mismo objetivo, a un “otro” que se presenta extraño y que busca ser entendido por el antropólogo o el escritor. Las obras que resultan de experiencias meramente antropológicas (las de “recreación antropológica”, como las llama Chicharro (1988), *Los hombres verdaderos* y *Juan Pérez Jolote*) cumplieron explícitamente esta función, mientras que las otras presentaron a los ojos del lector la visión de una realidad a la que únicamente quien estuviera inmerso en el tema indígena tenía acceso. Es decir que por los dos caminos es posible acercarnos al conocimiento (sin perder de vista que la literatura es ficción) de un mundo desconocido y en cierta medida inaccesible. Mientras que la antropología busca acercarse al conocimiento mediante métodos y técnicas aprobadas por la disciplina como válidas (el trabajo de campo), la literatura hace uso muchas veces del conocimiento antropológico para crear o recrear circunstancias que pretenden *representar* cierta realidad. Este es el caso de las obras con las que trabajé en tanto hicieron uso del conocimiento antropológico para expresar una realidad dada. Si bien sólo dos resultaron explícitamente de la experiencia antropológica, las demás se apoyaron del conocimiento que la disciplina

⁵⁹ Entrevista con el escritor Eraclio Zepeda, 23 octubre 2007, México, D.F.

estaba permitiendo y arrojando para recrear sus obras, por un lado, y por el otro, fueron enriquecidas y cobijadas por el pensamiento indigenista, que derivó de la acción antropológica.

La segunda conclusión importante a la que puedo llegar es que el indigenismo de los años 50 y 60 tuvo fuerte impacto no sólo en la acción política y antropológica, sino en la creación de un imaginario relativo al indio que encontró lugar en diversas expresiones artísticas, particularmente en la literatura. La apertura a un mundo que años antes era desconocido para muchos, permitió que artistas e intelectuales se convirtieran en parte importante en la creación y difusión de una construcción que permaneció por muchos años: el indígena. En este sentido no comparto la opinión de Rodríguez Chicharro (1988) quien afirma que estas aún no deben considerarse grandes novelas indigenistas o de recreación antropológica, pues a mi parecer la mayoría de estos textos literarios poseen, además de una gran calidad literaria, una postura muy clara frente al “problema indígena” que en aquel tiempo buscaba revocarse.

Finalmente, de manera personal, puedo afirmar que la elaboración de este trabajo fue ampliamente satisfactoria en tanto pude encontrar y establecer el vínculo entre estas dos disciplinas. Por otro lado, retomar un tema que de otros modos había sido tratado tiempo atrás fue también un buen ejercicio de análisis una vez que me enfrenté a una discusión que había sido un poco olvidada ya. Volver a los postulados originales del indigenismo en la revisión documental me permitió también identificar de primera mano cuál era la postura ideológica de quienes han sido retomados e interpretados una y otra vez en el campo académico y pude vincular estrechamente este pensamiento con los textos, en algunos casos, y encontrar que en otros el término “literatura indigenista” no se refiere únicamente a la aceptación de un discurso, sino a todo el ambiente y contexto social que envolvió a la sociedad académica y artística por casi medio siglo. Asimismo, las entrevistas realizadas fueron muy ricas en el sentido de que me mostraron de primera mano también (en el caso de Eraclio Zepeda y Carlo Antonio Castro) qué era lo que sucedía en aquel momento, con lo que pude reconstruir un poco un momento histórico crucial para las letras y la antropología mexicana.

Anexo 1.

Fragmentos de la entrevista realizada al escritor Eraclio Zepeda, autor de *Benzulul*

Ciudad de México, 31 de octubre 2007

Sobre su formación como escritor

Eraclio: En forma personal, yo había nacido en una familia de escritores: mi abuelo había sido poeta, mi padre había sido periodista y cuentista. En mi casa hubo siempre dos bibliotecas: la biblioteca de libros y la biblioteca de palabras, porque después de la comida, en la sobremesa, mi padre contaba historias, inventaba historias, y mis tíos también, y poco a poco empezó a correr la noticia de que se contaban historias ahí y empezaron a llegar gente interesada...

Sofía: a escuchar las historias...

E: ¡Y a decirlas también! Aunque no todos tenían el derecho de decirlas porque en la vida de los cuenteros no prevalece la democracia, tienes que ganar por curriculum el derecho de contar. Entonces yo venía con ese gran interés de la letra hablada, de la letra escrita. Me sirvió mucho haber dirigido un periódico infantil que se llamó *Alma Infantil* de la Escuela Federal Tipo Camilo Pintado que era una escuela de vanguardia, una escuela cardenista en la cual aprendíamos muchas más cosas de las simplemente académicas, teníamos talleres, teníamos actividades artísticas, políticas, había elecciones en la sociedad de alumnos... En esa escuela me instaron a fundar un periódico llamado *Alma infantil* que todavía existe. Es la tradición en esa escuela que un estudiante de sexto año de primaria sea el director cada año. Y allí en ese periódico empecé a publicar cuentos, poemas, y nos ayudaban compañeros que habían estudiado en la *tipo* antes como Jaime Sabines o como Juan Bañuelos que eran mayores que nosotros, y mas chicos, bueno no más chicos sino que estaban en años posteriores a mi como Oscar Oliva, que nacimos el mismo año, pero yo estaba sexto año y el estaba en quinto o en cuarto. Entonces siempre había presencia de gente que después se hizo escritor. Y yo me acuerdo que hice una entrevista a una actriz chiapaneca que se llamaba Amanda ...y para mí fue muy importante... bueno...

Después yo me fui a una escuela militar, y curiosamente en un ambiente aparentemente tan inhóspito para la literatura, nos encontramos ahí a Jaime Shelley y Jaime Labastida con los que después habríamos de construir, junto con Juan Bañuelos y Oscar Oliva, el grupo que se llamó "*La espiga amotinada*". En la escuela militar teníamos maestros de literatura, españoles también republicanos extraordinarios, pero también teníamos un maestro zapoteca de Tehuantepec, el maestro López Chinas, entonces la gran cultura universal, y la

gran literatura universal que nos daban y de la generación del '27 español, que nos daban los republicanos españoles, y abrir las ventanas del mundo indígena, de la gran literatura indígena que nos daba López Chinas, también fue una gran revelación y allí en esa escuela militar. Ahí hubo concursos literarios y ahí gané yo un concurso de cuento, con un cuento que se llamaba *Catalepsia*, y ahí me di cuenta de que me interesaba mucho escribir, pero también la poesía, estaban mis otros compañeros Jaime Labastida y Jaime Shelley. Jaime Labastida ganó un concurso de poesía, por cierto. Cuando nos salimos de la escuela militar entramos a la universidad yo reuní a mis dos compañeros de la escuela militar (Shelley y Labastida) los reuní con Oscar Oliva y con Juan Bañuelos y empezamos hacer un taller nosotros, no sabíamos que se llamaba taller, y nos reuníamos a leer y a criticar las cosas que escribíamos, y conocimos a otro catalán muy importante, que es el gran poeta Agustín Bartra, padre de Bartra, y él nos orientó, nos llevo de la mano, y gracias a él pudimos publicar un libro muy jóvenes en el Fondo de Cultura Económica, que no era la costumbre, había que pedir permiso a los escritores ya formados, fundamentalmente a Alfonso Reyes, y nosotros no hicimos caso de nada, entramos ayudados por Agustín Bartra y por nuestro propio derecho.

Entonces yo llegué a San Cristóbal ya con la *Espiga Amotinada* pero sin publicar y con una serie de relatos que yo había escuchado de mi padre desde niño, no exactamente como los describí pero el mundo que había conocido, advertido y analizado y él me lo contaba, por eso es que Benzulul esta dedicado a mi padre a don Laco: "Don laco ahí te mando algo de lo que me enseñaste a pepear por los caminos", porque andábamos a caballo por todo el estado y él me iba contando lo que recordaba en el camino a caballo. Entonces para mí eso fue una gran lección, a la que habría que sumarse las clases de los maestros republicanos, las clases del maestro zapoteca López Chinas, lo que después aprendí con Rosario Castellanos y lo que me daba mi papá. Entonces cuando apareció Balún Canan para todos fue un sacudimiento muy grande, entonces yo decidí escribir un libro de cuentos. Yo en esa época tenía 20 años todavía y empecé a escribir los cuentos de Benzulul.

Sobre los cuentos de *Benzulul*

E: Benzulul tiene 8 cuentos. Yo creo que debo de haber escrito 5 en San Cristóbal, uno de ellos lo recuerdo perfectamente como lo escribí porque como tu sabes, un cuento es un resultado de una serie de elementos que de pronto se conjugan que antes de eso no tenían relación alguna, pero en el momento en que tu visualizas el cuento reúnes datos que vienen de muy distintos nortes, entonces yo acababa de llegar de un viaje con mi papá de una región, en esa época todavía no había carretera a Pichucalco, entonces había que bajar la cuesta de Tapilula a caballo y el último lugar a donde llegaban los automóviles era un lugar que se llamaba Rayón y ahí en Rayón yo conocí, bueno no conocí, lo vi un personaje

singular, era un indio muy altivo, muy seguro de si mismo, peleador, que andaba siempre con una culebra viva en el lomo, en el cuello, y enamoraba a las muchachas, y las espantaba con la culebra haciendo alusiones poco caballerosas por la forma de la culebra y además estaba furioso porque estaban haciendo la carretera y había insultado al ingeniero, todo mundo adoraba al ingeniero menos él, le caía muy mal el ingeniero porque decía que iba a echar a perder el mundo y decía que él era hijo del viento, de la culebra, entonces yo lo vi, me pareció muy interesante, y como a los 15 días estaba yo en mi casa de San Cristóbal, éramos los únicos estudiantes que vivíamos en casa de huéspedes, Oscar Oliva y yo, yo había invitado a Oscar Oliva a que alquiláramos una casita, y alquilamos una casita en la calle Juárez, ahí había una habitación para Oscar y una habitación para mi. Había una sala en la cual nosotros recibíamos huéspedes también, una cocina, un baño, y un estudio que era para mí nada más.

Entonces en nuestra casa, casi en frente de lo que era mi estudio... Siempre tengo, por la herencia de la casa de la biblioteca familiar de mi casa, ya tenía yo libros, ya tenía biblioteca, en frente de mi biblioteca, de mi estudio, había una pequeña pileta y una mañana llegó este muchacho Javier Espinosa que era el más destacado intelectual de su grupo, en esa época no me di yo cuenta de sus intereses de tipo literario, sino sus intereses eran filosóficos, sociológicos y era lo que discutía con Rosario, y también literatura por supuesto. Entonces llegó Javier Espinosa y ranchero como era se trepó en la pila. Es muy alto, flaco, carilludo entonces se sentó en la pila sobre sus propios pies en acurrucado, entonces como es tan carillón las piernas eran como una M enorme que le sobresalían de la cabeza y empezó a silbar fiuuu... era un día nublado...fiuuu, entonces yo salí le dije “¿qué estás haciendo Javier?” “Estoy llamando al viento”. Entonces ¡pum! en ese momento yo vi el cuento completo, me metí al estudio, y como unas doce horas después había nacido *Vientooo* que une una serie de cosas, en este caso hasta Javier y el otro peleonero, el ingeniero. Entonces yo tenía cuentos así, había escrito también... el primer cuento que escribí para ese libro es *Patrocinio Tipá*, y yo lo quise poner en el lugar más alejado del mundo, un pueblo zoque alejadísimo y lo puse en Juan Crispín, en donde ahora vivo, nunca me imaginé en aquella época que Juan Crispín estaba, era realmente el fin del mundo, que iba a tener una relación tan íntima con Tuxtla, y ahora vivimos allí Elva y yo. Y yo creo que habré escrito como unos 5 cuentos, de los cuales nunca le enseñé ninguno a Rosario.

S: ¡nunca! ¿por qué?

E: No se, tal vez por pudor.

S: Ella ya era reconocida como escritora...

E: Si, había ya publicado Balún Canán y estaba, bueno Balún Canán tenía como 2 años publicados y estaba preparando Oficio de Tinieblas, o ya había publicado Oficio de

Tinieblas. No, era una gran maestra. Entonces cuando pasé de México a Chiapas encontré con que el Dr. Aguirre Beltrán había sido nombrado rector de la Universidad Veracruzana, había dejado de ser director del INI. Entonces lo fui a buscar al paso y él sí sabía que yo estaba escribiendo cuentos, lo sabía porque en un viaje anterior que hice a Xalapa, Sergio Galindo un gran escritor y animador y editor veracruzano que era muy joven me publicó en la revista *la palabra y el hombre* que es una revista fundamental para la literatura mexicana en esa época, me había publicado un cuento, ¡precisamente *Vientoo!* Me había publicado y el Dr. Aguirre Beltrán lo había leído, entonces cuando lo fui a visitar, lo había ido a visitar junto con Marco Antonio Montero que también vivía en Xalapa, al irse el Dr. Aguirre Beltrán se vinieron, y Carlo Antonio Castro que era profesor de la escuela de antropología, de lingüística. Entonces el Dr. Aguirre Beltrán me dice “así que se va usted a San Cristóbal” “si” “no creo que se quede usted mucho tiempo en San Cristóbal. Cuando decida salirse de San Cristóbal quiero que usted esté convencido de que usted tiene una beca en la Universidad Veracruzana”. Entonces, la vida en San Cristóbal era muy extraña porque como te decía estudiábamos Derecho porque no había otra cosa que estudiar, pero al mismo tiempo éramos profesores en preparatoria, y a veces dábamos conferencias en 5º año de Derecho, sí, porque como teníamos formación filosófica y había conflictos, sobre todo de tipo religioso, había un sacerdote muy intransigente ahí que hacía las veces de obispo porque no había obispo, no se si había muerto o pidió su baja, pero un periodo, era antes de la llegada de don Samuel. Entonces la figura principal, y cualquiera en San Cristóbal lo sabe, un hombre duro, su familia vivía en la calle de Insurgentes, a él no le gustaba nada que estuviera en San Cristóbal, me hostigaba, entonces hubo un momento en que me aburrí y decidí irme a Veracruz junto con Jaime Shelley, y poco tiempo después fue tras nosotros Oscar Oliva, pero como un año después. Entonces Jaime Shelley y yo fuimos becarios de la Universidad Veracruzana y además éramos profesores, yo era de literatura y Shelley era profesor de los cursos de estudiantes extranjeros sobre historia de México e historia de la cultura. Shelley estaba trabajando ya en su segundo libro, porque en esos días ocurrieron dos acontecimientos: Uno, para mí pues acontecimiento personal, apareció Benzulul en el último año, en 1959 en la Universidad Veracruzana que también Sergio Galindo me lo publicó el número 13 de la colección. Una colección sorprendente porque publicaba a jóvenes y escritores que después fueron famosos y muy importantes pero eran poco conocidos, publico a Juan Sabines, Rosario Castellanos, Octavio Paz, Juan de la Cabada, Pepe Revueltas, y yo tuve el inmenso honor de ser el número 13, cuando contraté tenía 21 años y cuando apareció el libro tenía 22.

S: Ya era el libro completo.

E: Sí, completo: Benzulul, porque los... te decía que yo calcula haber escrito tal vez cuatro o cinco cuentos en San Cristóbal y el resto los escribí en Xalapa. Me acuerdo muy bien, por

ejemplo, cómo escribí *No se asombre sargento*: vivía en un pequeño hotelito que se llama... no me acuerdo el nombre, un hotel muy modesto y tuve un amigo, desde el principio en la escuela de antropología, era mucho mayor que yo, era abogado y pintor y ya muy cercano a los 50 años empezó a estudiar antropología, ahí fue donde nos conocimos, y él me contó la muerte de su padre, que era un maestro muy tranquilo, y la relación que hay entre el joven que va a ser fusilado y su padre, aunque no tiene nada que ver con la tranquilidad del maestro, pero la relación de respeto, y filial, de admiración filial ahí estaba y esa conversación de la muerte del padre de Francisco Salmerón y las historias de fusilamiento que yo había escuchado de mi papá, esa noche se mezclaron, y esa noche escribí, sentado en la cama, porque no tenía yo mesa, sentado en la cama, en una libreta escribí *Vientoo (No se asombre sargento)*. Entonces cuando apareció Benzulul, uno de los primeros que saludaron Benzulul, y a mi me llenó de felicidad porque no lo conocía personalmente y lo admiraba mucho fue el maestro... es este gran maestro Juchiteco que acaba de cumplir 100 años de edad, autor de *Los hombres que dispersó la danza*, *Recuerdos de mi madre* (Andrés Henestrosa)... él publicó un artículo en el Nacional muy entusiasta sobre Benzulul, y él pensaba que yo era un joven indio, por la forma en que yo escribía, y él acuérdate de que es indio, entonces decía “estoy seguro de que es un joven indio y que habla la lengua indígena”, y a mi me halagó mucho, y otra de las personas que publicaron de inmediato apoyos fue Rosario Castellanos en *México en la cultura* que era el gran suplemento cultural que dirigía Fernando Benítez, ahí ella le dio la bienvenida a *Benzulul*. Ahora, en esos días estábamos en la Universidad Veracruzana, también Carlo Antonio Castro, había publicado el resultado de sus investigaciones lingüísticas pero en forma de literatura, que se llamaba *Los hombres verdaderos*, que apareció también en la misma colección *Ficción* ¡todo mundo publicaba en *Ficción*! Yo me acuerdo que ya estando en Pekín recibí un libro de *Ficción* que me parecía magnífico *Los funerales de mamá grande* y yo no sabía quien era, eso lo vi todavía en Pekín, estando después en Moscú, un viajero mexicano me regaló *El coronel no tiene quien le escriba*, y a mi me fascinó, y escribí una carta que por fortuna se perdió, se la envié a Jaime Labastida, digo por fortuna porque fui muy ingenuo, le dije Jaime Labastida que siempre fue el académico de nosotros “acabo de leer un segundo libro de un escritor que tiene un gran talento que se llama Gabriel García Márquez, y por el modo de escribir y las cosas que habla, estoy seguro de que es chiapaneco, y como nadie lo conoce, debe estar muy sólo, búscalos, dale apoyo...” por fortuna la carta se perdió, si no hubiera sido una gran carcajada, aunque nadie conocía a Gabriel tampoco. Entonces Carlo Antonio Castro, que era mi maestro de lingüística en la escuela de antropología, y amigo, sobre todo, había publicado y empezaron a aparecer... bueno, *Juan Pérez Jolote*, que yo ya había escrito *Benzulul*, pero cuando leí *Juan Pérez Jolote* vi una dimensión formidable.

S: Y después de tantos años, ¿*Benzulul* te sigue convenciendo?

E: Si, me sigue gustando. Mis libros rara vez los leo, pero cuando leo *Benzulul* hay una relación ¡pues es mi hijo mayor! Y además un hijo que ha sido aventurero en cierta forma como yo mismo. Hay ediciones en muchas lenguas del mundo, ahora en Chiapas hay una exposición con motivo de los 70 años que me hicieron ahí, entonces Elva juntó los libros míos en muy distintas lenguas, y estuvieron en una exposición, en lenguas raras, entonces *Benzulul*, que ya había roto la primera barrera cuando rompió el mundo reservado de los indios para pasar a la literatura, después rompió también esa barrera en otras lenguas. Si, *Benzulul* lo sigo queriendo.

S: ¿*Quién dice verdad*, de dónde salió?

E: Ese cuento lo escribí en Xalapa. Yo creo que ese es un cuento que es absolutamente inventado!

S: ¿sí?

E: Si, ahorita estoy tratando de recordar y no. Tal vez es de este ambiente que heredé de mi papá de gente muy fuerte, de principios, tal vez de ahí. Porque siempre cuando escribo de muertes y fusilamientos, siempre tiene que ver con las cosas que me contaba mi papá, algunas incluso que únicamente él podía ser capaz de encontrar el lado humorístico en cosas tan terribles.

Si porque ahorita que me preguntaste, te he dicho el origen de *Vientoooo*, de *Patrocinio Tipá*

S: ¿de *Benzulul*?

E: de *Benzulul* fíjate que apareció una noticia en un periódico ínfimo de Chiapas que habían matado un hombre por haberse robado el nombre, era lo único. Porque la gente cree que los cuentos se recogen como una fotografía de la realidad, y no es cierto.

Anexo 2.

**Fragmentos de la entrevista realizada al antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro, autor de *Los hombres verdaderos*
Xalapa, Veracruz, 11 de diciembre de 2007**

Sobre *Los hombres verdaderos*

Sofía: Sobre su obra en específico, ¿qué me puede platicar: es una experiencia recogida de toda esta experiencia o...?

Carlo Antonio: Bueno, para hacer ese libro, primero aprendí la lengua tzeltal, porque de lo contrario a mi no me parece que una historia de vida de un indígena se deba recoger en castellano, o en castellano incompleto, como la mayor parte de las veces pasa. Y mucho menos si la persona que recoge, el antropólogo que recoge, el lingüista que recoge en otro idioma, y que no se sabe bien el castellano tampoco. Y así ha habido muchas cosas. Esa condición es *sine qua non*, porque de lo contrario, ya no es una cuestión, una historia de vida medular. Es como lo que hizo Pozas, que Juan Pérez Jolote le contó su vida en

castellano. Entonces no se la contó en tzotzil, como debió de haber sido. Además yo, deliberadamente, cuando me tocó hacer eso dije “¡no! Eso no debo hacerlo como lo hizo Ricardo. Yo debo hacerlo en la lengua original” Y en efecto recogí lo principal en la lengua original, es decir, mucho más de lo que he usado en el libro, después hice una buena selección, porque es muy largo el original, y además sabía yo que la gente de las editoriales universitarias pues no se interesan en las lenguas indígenas. La propia UNAM pues no se interesa, por eso tienen muy poco publicado en ese aspecto, y aquí (en la Universidad Veracruzana) pues tuvimos una época dorada en la que estuvo Sergio Galindo, pero se estaba dando precisamente cabida a una serie de gentes, entre esas el propio García Márquez, fue la primera vez que publicó aquí. Bueno, entonces estaba muy atareado Sergio, como para estarse preocupando, dadas las formaciones que todos ellos tenían de una lengua indígena. Además pues yo siempre le he temido a las erratas, entonces dije pues no me van a poner un montón de erratas y me voy a sentir lastimado”, además *per secula seculorum*, porque eso ya se queda, y no sabes si es errata o si es estupidez del autor. Entonces decidí darlo nomás en castellano. Entonces tuve la fortuna de que al mismo tiempo, como yo era amigo de Agustí Bartra, hizo la traducción al catalán, entonces, eso fue una buena suerte mía. Y con eso me conformé. Después vinieron otras ediciones y ya no me preocupé mucho de esa cuestión, sino de las cosas nuevas. Pero si hice un álbum de recortes críticos, o sea las reseñas, y tuvo una tremenda aprobación en la ciudad de México, en España, y hasta en Sao Paulo en Brasil, que, pues ya con eso lo dejé y me puse a escribir mis nuevos libros. Y de repente “que barbaridad, mis hombres verdaderos, hace tiempo que no salen” tenía 18 años de no salir, y le dije a la universidad “bueno, mi libro ahí está y si lo van a hacer perfecto, si no, lo paso a otra editorial” y me dijeron “no, no, si ya lo tenemos escogido para las 10 mejores obras que se han publicado”, y en efecto, ya lo habían escogido y se publicó.

S: Una nueva edición

CA: Una nueva edición que por lo menos en su presentación me satisfizo mucho, y con una cosa nueva, que al final le ponen resúmenes del libro. Y entonces “ya la tenemos” dice, “por qué no me habían avisado”, porque resulta que Aguirre Beltrán tenía la manía de darme a leer a mi primero todos sus libros que escribía, y yo lo hacía con mucha paciencia, y allí llegaba “vengo a que leamos mi libro” y pues yo lo leía con mucho gusto, pero a veces me agarraba en curva. Entonces un día, dízque para desquitarme, cuando terminé de escribir *Los hombres verdaderos* llegué y le dije “ahora usted va a leer un libro mío”, y que se lo lleva y lo lee en una noche, y llega al día siguiente a la casa y dice “esta edición ya no se va de la universidad, aquí se publica”, porque era rector, y yo le dije “no, pues yo ya tengo un compromiso con un catalán de allá de la ciudad de México” “no, no, deshaz el compromiso” “no estoy acostumbrado a deshacer mis compromisos, hágalo usted por mi”

total que se arregló el asunto y ya se publico aquí pro por imposición de Aguirre Beltrán, y salió esa que dices que ilustró Francisco Salmerón, y después escribí las *Narraciones tzeltales de Chiapas*, libros de poesía, etcétera. Ah! Y pues llegó un día en que dije “bueno, no tengo ejemplares de los hombres verdaderos”, y fue cuando ya hicieron otro ejemplar, la segunda edición. Y bueno, uno se descuida de las cosas que uno ha hecho para atender, ya vez que fui, 49 años fui maestro, y el maestro tiene que estar leyendo y poniéndose al corriente, y no sólo eso, tiene que estar escribiendo sus propios artículos. Y aquí tenemos una revista maravillosa hasta hace poquito maravillosa que se titula “La palabra y el hombre” y ahí escribí un montón de artículos, de críticas, de reseñas, poemas, un montón de cosas, y ahí le di todo lo que pude a la universidad en ese sentido, y al mismo tiempo tenía que escribir cosas nuevas, y tenía que ver que otros trataran de escribir, porque una cosa es investigar y luego también como apoyar a mis alumnos, y entre las tesis que he dirigido, dirigí la más voluminosa de la universidad: ¡1000 páginas!. Entonces he publicado 22 libros y cientos de artículos científicos, reseñas, independientemente de poemas y todo esto.

Sobre su formación

S: ¿Y su familia eran lectores?

CA: ¡Ah! mi papá tenía una bibliotecota y era muy cuidadoso con sus libros. Mi papá estudió una carrera comercial en un pueblo limítrofe entre Canadá y los Estados Unidos, eso fue ya cuando estaba la primera guerra mundial. El estaría ahí como en el '16, entonces ahí estudió y ahí aprendió inglés y lo manejaba con mucha soltura, pero tuvo la atingencia que una vez de retorno en tierra de lengua castellana siempre tuvo a alguien con quien conversar, alguien que tenía la obligación de ir 3 veces a la semana a conversar con él, le pagaba muy bien. Entonces una señora británica conversaba siempre con él, 3 veces a la semana, no menos de una hora y media. Y tenía mucha fluidez y precisamente quería conservarla. Era gerente general de una compañía de seguros sobre la vida, estuvo en la oficina de hacienda y cosas de esas. Entonces siempre estuvo en las cuestiones de economía, pero en las lenguas le gustaba leer continuamente, y naturalmente que no dejaba de leer montones de cosas en inglés. Era muy amigo del cónsul Stadler y cosas así en el Salvador, y con él conversaba. Y tenía una biblioteca grande, muy bonita y había un lugar secreto de la biblioteca. Entonces tenía uno que subir por una escalera móvil que iba de un lado a otro en una amplia sala en donde estaba la biblioteca, así subía uno. El subía a sacar unos libros que tenía en un lugar secreto que había que correr unas puertas, y resulta que mi hermano y yo aprovechando que mi papá tenía que irse, en cuanto se iba mi papá íbamos a la biblioteca, y veíamos todo lo que tenía. Y nos entró la curiosidad de allá arriba,

entonces corrimos la escalerita y yo me subí y ¿qué crees que encuentro? Bueno, el primero en traducir a una lengua occidental *las mil y una noches* (me lo dijo en árabe, pero realmente no puedo transcribirlo) de los árabes, es un señor que se llama así, que pueden confundirlo con el actor este que se llama Richard F. Burton, entonces encontramos eso, 10 tomitos así y eran las famosas *Arabian Nights*. Entonces eso lo tenía escondido porque Sherezada, para evitar que el califa la degollara, por una falta que había cometido, le contaba una historia pero se la dejaba a medias, y el otro por saber la cosa le iba permitiendo una noche más, una noche más, una noche más. A las mil y una noches ya no encontró, ya le había contado todo, pero habían transcurrido mil noches y una, y había tenido un montón de hijitos, entonces lo único que hizo fue echarse a los pies del califa y decirle, aquí están tus hijos. Y eso le valió la vida, porque había tenido a sus hijos, uno de ellos iba a ser el heredero, naturalmente. Entonces como cortaba, el ilustrador de la traducción de Richard F. Burton, ponía una ilustración y era una ilustración erótica, entonces eso hizo que nosotros cuando descubrimos ese tesoro, aprendimos lo más rápido el inglés, porque queríamos entenderlo todo, y mi papá decía “bueno muchachos que bien están aprendiendo ustedes”, y sí teníamos un maestro que nos enseñaba, pero le pareció que era demasiado rápido porque teníamos vocabulario y todo. Apuntábamos todo lo que no entendíamos y lo buscábamos en un diccionario y ya lo incorporábamos en nuestra lectura próxima y así. Entonces prácticamente así aprendí inglés, pero sobre todo picarescamente, porque igual hubiera aprendido inglés pero no con la rapidez y el entusiasmo de entender.

S: ¿entonces de ahí le vino el gusto por los idiomas?

CA: No, me vino el gusto por los idiomas por mi nodriza, o sea, ella me hablaba en quiché, y eso me permitió aprender el tzeltal rápidamente.

S: ¿Y su acercamiento a la antropología?

CA: ¡Ah bueno! Eso fue por los idiomas, naturalmente. En tiempos de Sáenz, el filósofo de aquí, no Moisés Sáenz, este fue uno que fue director de la Facultad de Filosofía y Letras cuando estaba en Mascarones, en San Cosme. No lo que pasa es que yo estudié química y resulta que yo tenía que venir por ese camino a la calle de moneda 13 donde estaba antes la facultad de antropología, entonces en el intermedio del camino estaba también una receptora de una editorial a la que yo hacía traducciones de chistes de todo el mundo y los adaptaba al castellano de México, me ganaba mis buenos pesos y andaba siempre muy bien vestido, con dinero en la bolsa, y bien, con el puro conocimiento de lenguas, y en este caso lo que me sirvió más fue el valenciano, que se parece muchísimo al catalán. Entonces yo lo había conocido bien porque había una colección de cuadernos titulada “la rata con plumas” que quiere decir el murciélago en valencia, entonces de ahí sacaba yo un montón de chistes

y los adaptaba, y resulta que mi padre tenía con uno de la antigua familia de José Martí, el héroe cubano, don Rubén Martí una perfumería en la colonia Guerrero, la perfumería especializada en cuestiones de perfumes de diferente índole, desde los muy caros hasta todos. Entonces como yo estudié química también ayudaba en la perfumería, pero a mi la química no me gustaba. Entonces como pasaba enfrente de Mascarones, ahí me detenía e iba a ver qué se hacía allí porque lo que yo quería era aprender idiomas, entonces me metí en una clase de italiano que daba la maestra Ira Appendini, era una maestra extraordinaria, con su cara romana. Entonces se usaban en la ciudad de México los tranvías, había uno que llegaba hasta el centro, ese tomaba yo y como pasaba continuamente por la facultad, pues una vez fui a ver a ese maestro y le dije que quería tomar esa clase de idiomas y qué tenía que hacer, “no haga nada, pase usted como oyente, yo le doy permiso”, y allí conocí a varios que después se distinguieron, pero casi no iba a donde ellos iban, porque ellos perdían el tiempo en el café, porque había un gran café y en cambio yo andaba siempre apurado para cumplir con todos, entonces yo no tenía mucho tiempo. Además resultó que yo, lo que quería era aprender un poco de ruso, pues italiano sabía bastante porque había vivido en un barrio italiano en Santa Ana, en donde yo nací, y entonces me metí al italiano para perfeccionarlo, y mi maestra también usaba el tranvía y yo acostumbraba irme hasta el fondo y entonces cuando Ira, que era muy alta y muy hermosa, entraba en el tranvía me veía “Carlo Antonio como estai” y a mi me daba pena que me hablaran en otro idioma porque sabía que la gente no lo iba a entender y entonces le decía “vente” y ahí nos íbamos conversando, cuchicheando para no llamar la atención pero a Ira no le importaba. Entonces entré en la clase de ruso, el maestro era Boris Papavitsky, un señor grande, pero con una fama tremenda de que rompía corazones. Y ahí en Mascarones, en el patio, estaba una estatua de José Martí y cuando yo salía de la clase de italiano, siempre me lo encontraba rodeado de muchachas y platicando con ellas, porque tenía su halo, su fama de que se había robado a una bailarina del Bolshoi y que entonces tuvo que huir de los soviéticos, fue a dar al Japón, ahí no le gustó a la señora y se tuvieron que venir a México, y no se cuanto, toda la historia. Entonces yo me metí en ruso, pero ahí éramos treinta, y de ellos sólo 3 estudiábamos, los demás nada más llegaban a calentar la banca. Esos tres éramos Ernesto de la Peña, que sigue trabajando en la difusión cultural, el otro era un yugoeslavo Marco y el otro era yo, entonces dije “no, estos babosos nada mas vienen a calentar la silla y yo tengo que hacer otras cosas” y en una de esas, saliendo de la clase de italiano me encuentro a Papatsky y que le digo (algo en ruso) “quiero hablar unas palabras acerca del ruso, ¿en donde está su casa?” “en el número tantos de la calle del órgano” y entonces llegué y entramos y al nomás entrar libros por aquí, libros por allá, libros por allá, total que no había lugar, ni siquiera el comedor en donde no hubiera libros, pero no eran cualquiera, sino en lenguas eslavas, tenía una colección de libros en búlgaro, en checoslovaco, en ruso, todas las lenguas ahí se encontraban, y en esa época, a pesar de todo de que la gente no estudia

y esas cosas, estaba sacando una revistita de “estudios eslavos”. Pues encuentro allí todo lleno de libros y a medida que hice confianza con él, vi que en su baño había libros, en su cuarto había libros por montones y ni siquiera ordenados. Ese fue Papavitsky, el gran raptor del Bolshoi, fue un maestro muy especial, y también Ira, era una italiana bella, bella. ¡Ah! Bueno, y entonces resulta que de repente vi anunciado en Mascarones, que se daba clase de maya, pero no ahí, sino en la Calle de Moneda 13, en la Escuela Nacional de antropología e Historia, entonces por ese maya, me fui en cuanto pude a la ENAH y entré en el maya, y me tocó un maestro de lo peor que no sabía responder a mis preguntas que yo hacía con toda naturalidad. Y era muy divertido...

S: ¿Y entonces ya se quedó en la ENAH?

CA: Pues sí porque entonces descubrí que ahí estaba lo que yo quería. Que quería la lingüística. Como yo tenía la intención lingüística entonces estudié tanto la lingüística como la etnología, porque me di cuenta de que había que saber etnología para entender la lingüística, entonces estudié las dos, y bueno, me presenté en mi examen profesional con una tesis sobre el estado de Puebla, sobre las lenguas del norte del estado, entre las que figura en náhuatl. Y bueno, luego la completé con algunos estudios y publiqué un libro que se llama “Enero y febrero: ahijadero” que es la costumbre en esos meses de apadrinar, y como antes era una fiesta para toda la comunidad, pues había gente que no podía apadrinar al niño de 4 años, sino que cumple otros 4 y otros 4, total, que a veces se bautiza a uno de 20 o 24 años, porque entonces hay un compadrazgo bastante común que se extiende, y otros compadres les ayudan a los nuevos compadres, porque hay que ofrecer una fiesta de 4 días a toda la comunidad, y otros 4 si puede uno, y así sucesivamente, entonces hay muchachos que llegan ya grandes, pero hacen todo lo que debe hacer un ahijado de 4 años.

S: ¿y de ahí se vinculó ya con el INI?

CA: Bueno, en cuanto terminé eso, hice una serie de estudios, primero, de práctica de campo, porque antes de veras eran las prácticas, eran 3 meses cada año, en cada clase eran 9 meses, pero a eso había que restarle unas vacacioncitas, entonces iban quedando como 8 que eran intensivas porque los catedráticos sí sabían, y se vertían completamente. Y recibíamos también clases de algunos invitados que muchas veces se quedaban hasta algunos meses, como Mauricio Swadish, y otros. Por ejemplo, yo no estudié antropología física como estudiante, pero estudié asistiendo a las clases de una italiana que daba antropología física, y dio también clases de ecología Fernando Cámara Barbachan, entonces yo asistía a eso. Entonces hice que la ENAH me dio mi título de etnólogo y a UNAM me dio el de maestro en ciencias Antropológicas, en donde ya estaba incluida cualquier cosa que yo ya había hecho.

S: Pues que interesante recorrido...

CA: Pues sí, y sobre todo lo que mi preparación en las distintas lenguas me permitió. Fueron necesarios libros, presentación, viajes y cosas que pude hacer mediante lo que yo ganaba, así es que me salió bien, y todo eso se lo debo a mis padres, porque ellos siempre me alentaron, claro que hubo también maestros extraordinarios.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1982 *El proceso de aculturación*, CIESAS, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO Y RICARDO POZAS ARCINIEGA

1981 *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, INI, México.

ANDERSON, BENEDICT

1993 *Comunidades imaginadas reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

AUBRY, ANDRÉS

2005 *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, Clío, Cideci Las Casas, San Cristóbal de las Casas.

BAJTIN, MIJAIL

2003 *Estética de la creación verbal*, S.XXI, México.

BARTRA, ROGER

2002 *La jaula de la melancolía*, CONACULTA, México.

BENGOA, JOSÉ

2007 *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, México.

BENJAMIN, THOMAS

1998 “¡Primero viva Chiapas! La revolución mexicana y las rebeliones locales” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, IIF, Centro de estudios mayas, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, pp. 175-194.

BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN Y ANGEL FLISFISCH

1989 *Los intelectuales y las instituciones de cultura, tomo 1*, UAM-Azcapotzalco, México.

BURKE, PETER

1996 *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la lengua*, Gedisa, Barcelona.

2006 *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona.

CALDERÓN, MARCO ANTONIO Y JOSÉ LUIS ESCALONA

2005 “Indigenismo populista en México: del maestro misionero al Centro Coordinador Indigenista”, ponencia, XXVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. Caras y máscaras del México étnico, octubre, El Colegio de Michoacán, Michoacán.

CALVO PONTÓN, BEATRIZ Y LAURA DONNADIEU AGUADO

1992 *Una educación ¿indígena, bilingüe y bicultural?*, CIESAS, México.

CASTELLANOS, ROSARIO

2003 “Cartas a Elías Nandino” en Andrea Reyes, *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, volumen I, Conaculta, México, pp. 61-67.

2003b “Teatro Petul” en Andrea Reyes, *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, volumen I, Conaculta, México, pp. 85-103.

CHARTIER, ROGER

1999 *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.

2006 *Cultura escrita, literatura e historia*, FCE, México.

CORTÉS MANDUJANO, HÉCTOR

2006 *Chiapas cultural. El Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas*, SECH, México.

COWIE, LANCELOT

1990 *El indio en la narrativa contemporánea*, CNCA, INI, México.

DARNTON, ROBERT

2004 *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, FCE, México.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

2002 *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Biblioteca Mexicana INI-FCE, México.

DOUGLAS, MARY

2000 *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S. XXI, México.

DUBY, GEORGES

1988 *El caballero, la mujer y el cura el matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid.

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS (comp.)

1998 *Ensayos indigenistas. Francisco Rojas González*, CIESAS, Colegio de Jalisco, México.

FAVRE, HENRI
1998 *El indigenismo*, FCE, México.

FLORES VELA, JUAN ANTONIO
2003 *Chiapas: élites y modernización política*, Omtol Ediciones, México.

FRANCO, MARÍA ESTELA
1994 *Rosario Castellanos. Otro modo de ser humano y libre. Semblanza psicoanalítica*, PyV, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
1989 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, tomo 2, Ediciones era, México.

2002 *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, Océano, México.

GEERTZ, CLIFFORD
1997 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GINZBURG, CARLO
1999 *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Gedisa, México.

2003 *Tentativas*, Universidad Michoacana, México.

GUTIÉRREZ CRUZ, SERGIO NICOLÁS
2004 *Chiapas histórico. De la Independencia a la Revolución, 1821-1920*, SECH, México.

INI
1988 *Instituto Nacional Indigenista. 40 años*, INI, México

KÖHLER, ULRICH
1975 *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, INI, México.

LÓPEZ-BARALT, MERCEDES
2005 *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*, Iberoamericana, Madrid.

MANRIQUE, JORGE ALBERTO

2007 “El proceso de las artes (1910-1970)”, en *Historia general de México*, FCE, México, pp. 945-956.

MAUSS, MARCEL

1990 *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, Norton, Londres.

MEDINA, ANDRÉS

2003 *En las cuatro esquinas, en el centro*, UNAM, México.

MENDIOLA, ALFONSO

2006 “Las representaciones como temas de estudio de la historia” en Valentina Torres Septién (coord.) *Producciones de sentido, 2. Algunos conceptos de la historia cultural*, UIA, México, pp. 11-28.

MEYER, LORENZO

2007 “De la estabilidad al cambio” en *Historia general de México*, FCE, México, pp. 881-943.

MONSIVÁIS, CARLOS

2007 “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en *Historia general de México*, FCE, México, pp. 957-1076.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1997 *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, UNICACH, México.

PÉREZ MONFORT, RICARDO

2007 *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México.

PINEDA, LUZ OLIVIA

1998 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, IIF, Centro de estudios mayas, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara,, México, pp. 279-300

PRITCHARD, EVANS

1997 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, México.

RAMOS MAZA, ROBERTO

2004 *Chiapas geográfico*, SECH, México.

RODRÍGUEZ CHICHARRO, CÉSAR

1988 *La novela indigenista mexicana*, Universidad Veracruzana, México.

ROMANO, AGUSTÍN

2002a *Historia evaluativo del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, Vol. 2, CDI, México.

2002b *Historia evaluativo del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, Vol. 3, CDI, México.

RUS, JAN

1998 “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936-1968” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, IIF, Centro de estudios mayas, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, pp. 251-278.

SAID, EDWARD W.

2002 *Orientalismo*, Debate, España.

2004 *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona.

SARIEGO RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS

2003 “Políticas indigenistas y criterios de identificación” en *Dinámicas de la población indígena*, CIESAS, México, pp. 71-84.

STEELE, CYNTHIA

1985 *Narrativa indigenista en los Estados Unidos y México*, INI, México.

THOMPSON, EDWARD

1977 *La formación de la clase obrera*, Laia, España.

TODOROV, TZVETAN

1996 *La conquista de América. El problema del otro*, S.XXI, México.

2001 *Nosotros y los otros*, S.XXI, México.

VILLORO, LUIS

1996 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, COLMEX, México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1998 “Los Altos de Chiapas: Una introducción general” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, IIF,

Centro de estudios mayas, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, pp. 219-236.

VOGT, EVON Z.
1980 *Los zinacantecos*, INI, México.

WARMAN, ARTURO, ET. AL.
1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México.

El Ciclo de Chiapas (textos consultados)

CASTELLANOS, ROSARIO
1999 *Balún Canán*, FCE, México.

2003 *Ciudad Real*, FCE, México.

2005 *Oficio de tinieblas*, FCE, México.

CASTRO, CARLO ANTONIO
1983 *Los hombres verdaderos*, Ficción, Universidad Veracruzana, Xalapa.

LOMBARDO DE CASO, MARÍA
2004 "La culebra tapó el río", en Francisco Mayorga, *Chiapas: entre el amor y la violencia*, Letras chiapanecas, Coneculta, Chiapas, pp. 217-270.

POZAS, RICARDO
1984 *Juan Pérez Jolote*, FCE, México.

RUBÍN, RAMÓN
2005 *El callado dolor de los tzotziles*, FCE, México.

ZEPEDA, ERACLIO
2005 *Benzulul*, FCE, México.

Hemerografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1955 "A theory of regional integration: the coordinating centers en *Revista América Indígena*, Vol. XV, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 29-42.

CÁMARA BARBACHANO, FERNANDO

1947 “Culturas contemporáneas de México” en *Revista América Indígena*, Vol. VII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 165-171.

CASO, ALFONSO

1948 “Definición del indio y lo indio” en *Revista América Indígena*, Vol. VIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 239- 247.

1953 “Beneficencia e indigenismo” en *Revista América Indígena*, Vol. XIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 259-262.

CASTRO, CARLO ANTONIO

1956 “La lingüística en el Centro Coordinador Tzeltal – Tzotzil” en *Revista América Indígena*, Vol. XVI, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 139-158.

COMAS, JUAN

1948 “Algunos datos para la historia del indigenismo en México” en *Revista América Indígena*, Vol. VIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 181-218.

1956 “La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación” en *Revista América Indígena*, Vol. XVI, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 93-109.

DE LA FUENTE, JULIO

1947 “Definición, pase y desaparición del indio en México”, en *Revista América Indígena*, Vol. VII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 63-69.

1947 “Discriminación y negación del indio” en *Revista América Indígena*, Vol. VII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 211-215.

1953 “El Centro Coordinador Tzeltal- tzotzil. Una realización indigenista del México de hoy” en *Revista América Indígena*, Vol. XIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 55-64.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1985 “Narrativa indígena: los ch’oles de Chiapas” en *Revista México Indígena* No. 4, INI, pp. 18-21.

MONZÓN, ARTURO

1947 “Planteamiento de algunos problemas indígenas” en *Revista América Indígena*, Vol. VII, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp.323-331.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1955 “Adiestramiento personal” en *Revista América Indígena*, Vol. XV, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 306-316.

Internet

JAKORZYNSKI, WITOLD

2007 “La Antropología como obra literaria”, en *Dimensión Antropológica* (<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx>), octubre 2000, consultada: 24 de noviembre.

MAHMOUD AMIN, GIHANE

2007a “El indigenismo en América I” en *Amanecer del nuevo siglo* (http://www.revistaamanecer.com/otros_numeros/156/156.htm), junio de 2004, consultada: 22 junio.

2007b “El indigenismo II: el indigenismo como término político” en *Amanecer del nuevo siglo* (http://www.revistaamanecer.com/otros_numeros/157/157.htm), julio de 2004, consultada: 22 junio.

2007c “El indigenismo III: el indigenismo como término político” en *Amanecer del nuevo siglo* (http://www.revistaamanecer.com/otros_numeros/158/158.htm), agosto de 2004, consultada: 22 junio.

2007d “El indigenismo IV: el indigenismo como término literario” en *Amanecer del nuevo siglo* (http://www.revistaamanecer.com/otros_numeros/159/159.htm), septiembre de 2004, consultada: 22 junio.

Entrevistas

CASTRO, CARLO ANTONIO

2007 Entrevistado por la autora, 17 diciembre, Xalapa, Veracruz.

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS

2007 Entrevistado por la autora, 23 noviembre, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

MEDINA, ANDRÉS

2008 Entrevistado por la autora, 29 enero, Ciudad de México, D.F.

POZAS HORCASITAS, RICARDO

2007 Entrevistado por la autora, 7 agosto, Ciudad de México, D.F.

SPENSER, DANIELA

2007 Entrevistada por la autora, 5 agosto, Ciudad de México, D.F.

ZEPDA, ERACLIO

2007 Entrevistado por la autora, 23 octubre, Ciudad de México, D.F.