

**PENSAMIENTO LASCASIANO E INDIGENISMO EN LA NARRATIVA  
DE ROSARIO CASTELLANOS**

A Dissertation

by

Elia Tovar-Adams

Submitted to the Office of Graduate Studies of  
Texas A&M University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

**DOCTOR OF PHILOSOPHY**

Chair of Committee,	Alessandra Luiselli
Committee Members,	José Villalobos
	Alain Lawo-Sukam
	San Juanita Hachar
Head of Department,	Steve M. Oberhelman

August 2013

Major Subject: Hispanic Studies

Copyright 2013 Elia Tovar-Adams

## **ABSTRACT**

The present dissertation analyzes the influence of the Lascasian thought in the works of Rosario Castellanos throughout Indigenismo. For that effect, an analysis of the trajectory of fray Bartolomé de las Cass and his evolution as the de Protector of the Indians and the development of the Lascasian philosophy has been made; at the same time, a study of Indigenismo as a philosophical ideology, has been carried out in this work. The Lascasian doctrine has evolved in the literary Indigenismo, with many representatives in Latin American Countries. Rosario Castellanos is considered one of the main writers of Indigenismo, that identifies itself with the Lascasian philosophy.

New Indigenismo, derived from Indigenismo, is analyzed deeply in this work. At the same time, Indigenismo in the narrative of Rosario Castellanos have been studied extensively in this dissertation.

## **RESUMEN**

Este trabajo de disertación analiza la influencia del pensamiento lascasiano en la narrativa de Rosario Castellanos a través del indigenismo. Para ello se ha llevado a cabo un análisis de la trayectoria de fray Bartolomé de las Casas y su evolución como el defensor de los indígenas y el surgimiento del pensamiento e ideología lascasianas. Se analiza, de igual manera, el indigenismo como corriente filosófica que acusa a varios representantes, entre ellos a Fray Bartolomé de las Casas. Debido a la profunda labor realizada en favor de los amerindios. La doctrina lascasiana ha dado lugar al indigenismo literario en varios países de América Latina en donde el autor se compromete con la realidad indígena. Como representante principal del indigenismo se analizan los trabajos de Rosario Castellanos.

Se analiza en este trabajo de disertación el surgimiento del nuevo indigenismo en el que el indígena se representa en su propio contexto cultural. Dicha corriente es derivada del indigenismo. Al mismo tiempo el indigenismo en la narrativa de Rosario Castellanos ha sido estudiado extensivamente en este trabajo de disertación.

## **DEDICACIÓN**

A mis hijos: Héctor, Paolo, Enrico, Tania y Donny, que son la savia de mi vida.

A mis nietos Dante y Matteo, que me dan un motivo para seguir luchando.

A mis nueras Vanessa y Aida por ser el sustento espiritual de la familia.

A mi tía Yusdivia, por su apoyo constante a través de mi jornada.

A mis hermanos Eduardo Antonio y Héctor, quienes con su ayuda y consejos me alentaron en mi trabajo.

A Rodney Webb por sus valiosos consejos y apoyo espiritual.

A Héctor Hernández, por su gran ayuda y conocimiento bibliotecario.

## **ACKNOWLEDGEMENTS**

I would like to thank my committee Chair, Dr. Alessandra Luiselli, because of her tremendous support, great enthusiasm, knowledge and patience that made possible to complete this work.

Thanks also go to my committee members, Dr. José Villalobos, Dr. Lawo-Sukam and Dr. San Juanita Hachar for their support and guidance.

I am also grateful to my friends, colleagues and the department faculty and staff for making my time at Texas A&M International University and Texas A&M University a valuable experience.

Also, I want to extend my gratitude to Dr. Jeff Brown, the Dean of Graduate Studies in TAMIU, and her assistant Virginia Morales and to the Lamar Bruni Vergara Foundation, which provided me with the financial funding to be able to complete this dissertation.

## RECONOCIMIENTOS

Agradezco infinitamente la ayuda que me brindó la directora de este trabajo de disertación, Dr. Alessandra Luiselli, por su valioso apoyo, su gran entusiasmo, su sabiduría y empática paciencia, que fueron necesarios para llevar adelante este proyecto.

De igual manera, a los miembros del comité: Dr. José Villalobos, Dr. Lawo-Sukam y Dr. San Juanita Hachar por su apoyo y guía.

Estoy agradecida también con mis colegas y los miembros, profesores y administradores del Departamento de Estudios Hispánicos de Texas A&M University y Texas A&M International University por haber hecho mi estancia en las aulas una valiosa experiencia.

Quiero también extender mi gratitud a Dr. Jeffrey Brown, Decano del Departamento de Estudios Graduados y a su asistente Virginia Morales y a la Fundación Lamar Bruni Vergara de Texas A&M International University la cual me proveyó con los fondos necesarios para hacer posible esta investigación.

## TABLE OF CONTENTS

	Page
ABSTRACT.....	ii
RESUMEN.....	ikk
DEDICACIÓN.....	"kk
ACKNOWLEDGMENTS .....	" v
RECONOCIMIENTOS.....	" vi
TABLE OF CONTENTS .....	"kk
 CAPÍTULO	
I INTRODUCCIÓN.....	(kk)kkk1
II SURGIMIENTO Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO	
LASCASIANO.....	(kk)kkk19
III LASCASIANISMO DE AGUSTÍN YÁÑEZ Y ROLENA ADORNO Y	
ANTILASCASIANISMO DE GINÉS DE SEPÚLVEDA Y FRAY	
TORIBIO MOTOLINÍA Y MENÉNDEZ PIDAL.....	0..kkk64
IV ROLENA ADORNO Y EL PENSAMIENTO LASCASIANO DE	
FRAY SERVANDO TERESA DE MIER.....	(kkkk)kk 117
V INDIGENISMO EN <i>CIUDAD REAL</i> (1960)(kk).....	kkk362
VI INDIGENISMO EN <i>BALÚN CANÁN</i> (1957)(kk).....	(kk)kk.. '20:
VII INDIGENISMO EN <i>OFICIO DE TINIEBLAS</i> (1962)(kk).....	(kkkk)kk"263
VIII CONCLUSIONES.....	(kk)kkkk 31:
BIBLIOGRAFÍA.....	33:

# CAPÍTULO I

## INTRODUCCIÓN

El propósito de esta disertación es el analizar la influencia del pensamiento lascasiano en la obra de Rosario Castellanos a la luz del indigenismo. Para ello se estudiarán las obras *Balún-Canán*, *Oficio de tinieblas* y *Ciudad Real*. Se hará un análisis previo respecto a la evolución de la filosofía de las Casas, por lo cual será necesario examinar fuentes primarias que datan del siglo XVI hasta nuestros días, mismas que estudian tanto la filosofía de Bartolomé de las Casas y su pensamiento indigenista como la influencia de esta filosofía en las citadas obras de Castellanos.

En San Cristóbal las Casas, lugar donde el fraile sevillano fue el primer obispo, existe una gran influencia de la presencia del Protector de los Indios, no sólo al haber favorecido a la ciudad aludida, que fue la primera capital del estado, sino al preservar un acervo referente a fray Bartolomé de las Casas muy completo en el Archivo Histórico Diocesano. De tal modo que la filosofía de Las Casas, que siempre ha existido en Chiapas, ha marcado fuertemente al estado de dónde proviene Rosario Castellanos. No sólo esa ciudad, San Cristóbal de las Casas, lo venera sino que la figura del Protector de los Indios se ha impuesto en la vida diaria, a través de la historia. Andrés Aubry asegura que esto ha sido: “un premio del destino al Procurador de los Indios” (130). El estudioso aludido menciona que Las Casas ha sido venerado por frailes dominicos “...porque ser dominico en Chiapas no significa solamente pertenecer a la Orden de Santo Domingo sino también declarar su filiación lascasiana” (129). Los frailes de la orden mencionada, desde el siglo XVI después de la experiencia de evangelización llevada a cabo por Las



Casas en Tuzulutlán, territorio que se había denominado “Tierra de Guerra” y que se cambió posteriormente al de Vera Paz, mantuvo una influencia permanente en esa área de la etnia maya. Asimismo, al ser nombrado primer obispo de Chiapas, el defensor de los indios, ese estado ha mantenido el pensamiento de Las Casas.

De acuerdo con el mismo estudioso, los sacerdotes dominicos en el Estado de Chiapas, sucedieron a Las Casas durante 93 años (136). La Corona Española escogió tanto a obispos como a frailes de la orden mencionada que pudieran preservar la fidelidad a la gesta lascasiana. Siguiendo a Aubry, el sucesor directo de Las Casas fue su antiguo compañero, Tomás Casillas (1552-1568). Sin embargo éste hizo todo lo contrario a la filosofía lascasiana, ya que bendijo armas que atacarían a los mayas de la región, a la vez que menospreciaba las lenguas nativas por lo que no hizo ningún esfuerzo por aprender su idioma. De este modo, aun cuando siendo monje y habiendo conocido personalmente a Las Casas y ayudado a la manumisión de los nativos de los Altos de Chiapas, ya en el obispado mantenía esclavos en su palacio (136). A la vez, hizo pacto con los encomenderos. Dicha acción desató el enojo de los frailes que lo asediaron denodadamente negándole la comunión (136). La práctica de la excomunión fue una estrategia efectiva iniciada por Las Casas. En su escrito *Confesionario* el sacerdote mencionado estipuló las reglas para los sacerdotes dominicos desde el siglo XVI para negar la absolución a quien mantuviera encomiendas, comerciara con éstas o esclavizara a los amerindios, como se estudiará en los próximos capítulos. Siguiendo a Aubry, los sacerdotes dominicos en la región chiapaneca hicieron posibles dos metas lascasiana, una fue la libertad de los indígenas. La segunda meta fue la preservación de

la cultura y la lengua mayas. Estos dos propósitos logrados han perdurado hasta nuestros días (137). De este modo, aun cuando el obispado de Las Casas fue bastante breve, su legado tuvo un impacto indeleble. Los frailes dominicos en Chiapas han declarado su filiación lascasiana permanentemente. De igual forma, el pueblo lo venera ya que estima que mucho se lo debe al llamado Apóstol de las Américas.

Siguiendo al mismo historiador, Las Casas ha sido, de igual manera, honrado por los obispos provenientes de distintas órdenes, no solo dominicos. Los obispos que secundaron al fraile sevillano se trataron de amoldar a la filosofía lascasiana que adquiría compromisos serios con la población indígena. Comenta Aurby que, cuando los obispos ya no fueron dominicos: “tuvieron que adelantar una legitimidad lascasiana para seguir sobreviviendo a tanto poder de la Orden” (138). El citado estudioso, sin embargo, destaca al último de los obispos de la orden de los dominicos: Núñez de la Vega (1684-1706), ya que este sacerdote se separó de raíz de la tradición lascasiana. De la Vega, considerando el pasado prehispánico con un valor nulo e idolátrico, defendió de lleno el practicar torturas en contra de los amerindios. Asimismo hizo desaparecer valiosos artefactos de la cultura como calendarios mayas, de igual manera, confiscó y destruyó los códices. A su vez, contempló en el indígena al “nuevo moro” (138). Esto último fue una práctica muy difundida no sólo en la Nueva España sino en toda Mesoamérica.

Aurby retoma luego de su mención a De la Vega a obispos chiapanecos más recientes que, aunque sus actitudes pastorales y políticas sean diferentes, “...buscan y ostentan posturas lascasianas” (138). Habla, entre otros, de obispos como Francisco Orozco y Jiménez (1902-1913), quien aunque fue una figura contrastante a la de Las

Casas, siempre lo tuvo en alta estima de tal forma que hizo traer mármol de Carrara para esculpir la efigie del Apóstol de las Américas (1939). De esta manera los sucesores de Las Casas siguen teniendo la influencia siempre viva del defensor de los indios en el Estado de Chiapas. El mismo historiador habla de que en la diócesis se llevan a cabo prácticas de campo lascasianas. Una de ellas es la “Santa Visita” (140). Los sacerdotes chiapanecos llevan la palabra de Cristo, yendo de casa en casa evangelizando a sus moradores. Aún los mismos obispos, según el escritor aludido, iban por los caminos recorriendo su diócesis a pie. Un dato importante que añade es que siete obispos, a través de varias décadas, en el estado chiapaneco: “...murieron agotados en el camino de esas giras heroicas” (141).

Dado lo anteriormente detallado, se puede afirmar que la presencia lascasiana en Chiapas continua vigente. Un ejemplo claro es el caso sobresaliente del Obispo Polanco (1777-1784) de Santander. Aubry cita lo que dice Polanco: “...caciques, criollos, españoles y otrospreciados de inteligentes, civilizados y doctos deseangelizan” (143). A pesar de que las encomiendas, ya para ese entonces, habían desaparecido, le sucede el desarrollo del sistema de haciendas. El mismo historiador, citando a Polanco, respecto a las fincas menciona que se mantienen: “...a costo de sudor y sangre de los indios” (143). Es por eso que la correcta evangelización, tanto en Chiapas como en todo Latino América ha sido casi imposible en regiones rurales. Los indígenas de la etnia maya se rebelaron desde la llegada de los españoles, de tal modo que crearon su propia jerarquía eclesiástica en siglos posteriores. En efecto, a principios del siglo XIX, surgió la Guerra de Castas y otros conflictos. La llamada “Guerra de Santa Rosa”, en ese siglo, es una

revuelta que retoma Rosario Castellanos en su obra *Oficio de tinieblas* como se estudiará en este trabajo de disertación.

Por último, se puede afirmar que los rasgos lascasianos de los sucesores del defensor de los indios han quedado vigentes hoy en día, tal vez, de una manera más pronunciada que en cualquier otra parte del orbe. Lo anterior se puede avalar ya que Aurby cita que en Archivo Histórico Diocesano se preservan aproximadamente un millón y medio de fojas escritas por Las Casas (131). Ello habla de la relevancia que se le concede en Chiapas al Apóstol de las Américas. De esta manera, existe una perenne presencia histórica lascasiana que ha influenciado por generaciones al Estado de Chiapas, lugar de nacimiento y residencia de Rosario Castellanos. Por ello, se puede citar lo que comenta Aurby respecto a que en el estado chiapaneco “...tanto la diócesis como el Estado y la sociedad...son como San Cristóbal: de Las Casas” (129). Es, a través del indigenismo, que se va a estudiar la influencia lascasiana en la obra de Castellanos, ya que, como se analizará, el protector de los indios fue el primer indigenista.

Antecedentes históricos y su significado: Según la corriente de pensamiento indigenista, Fray Bartolomé de las Casas es considerado como el iniciador de esta filosofía defensora del sujeto indoamericano, cuya figura, desde el siglo XVI hasta nuestros días será el *leit motiv* y uno de los más frecuentes personajes de la novelística en nuestro continente. En el ámbito de las ideas, la obra del padre Las Casas acusa varias influencias tanto de la tradición bíblica, el pensamiento medieval, la filosofía aristotélica y la de Tomás de Aquino. De la tradición bíblica toma la idea de que todos somos

iguales ante los ojos de Dios. De la filosofía aristotélica toma ideas como la de que el imperio de la ley sea el fundamento del orden social y la igualdad de todos los ciudadanos, según se estudiará, pero rechaza de la filosofía de Aristóteles que el indígena sea un *servi a natura*, esto es, un siervo por naturaleza. Todas estas influencias serán analizadas en detalle en los capítulos del presente estudio.

Bartolomé de las Casas, quien ha sido llamado “Padre y Doctor de la Americanidad”, “Varón Apostólico y “Apóstol de los Indios” dedicó más de medio siglo de su vida a la lucha por la nueva política en América promoviendo un humanismo cristiano basado en la libertad y la igualdad del ser humano. La trascendencia lascasiana, tocante a plantear el derecho a la autodeterminación del nativo americano, se plasmó en muchos documentos que ha legado el fraile sevillano dando testimonio de su experiencia personal y colectiva al definir los principios que guiaron su denuncia en consideración a la condición infrahumana que sufrían los amerindios. Cabe citar entre los escritores influenciados por Las Casas, en el siglo XVI, según Santa Arias: las crónicas de Fray Francisco de Carvajal: *Los males e injusticias, crueldades y robos y discusiones que hay en Nueva Granada* (1560); Pedro de Quiroga: *Los coloquios de la verdad* (1563); Luis Sánchez: *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias* (1566) y Jerónimo Román: *Repúblicas del mundo* (1575), (30). De igual manera, es pertinente aludir al hecho de que el fraile dominico influyó a figuras tan significativas del siglo XVI como Carlos de Gante, más tarde llamado Carlos V. Este monarca y los funcionarios de su corte llegaron a adoptar una política pro-indigenista. Asimismo, es importante mencionar que, a través de los siglos, desde el momento de la conquista hasta nuestros

días, Las Casas ha influido a infinidad de humanistas, historiadores, antropólogos y escritores, Rosario Castellanos entre los más destacados, dando lugar a la corriente lascasiana, como se analizará en este trabajo de disertación. Cabe mencionar que la sociedad “Blackfriars Hall” de la Universidad de Oxford fundó en el 2008 el instituto “Fray Bartolomé de las Casas Centro de Derechos Humanos” (Frayba.org.mx) aseverando que Las Casas, como fundador de los derechos humanos:

As such he stands in a long line of Dominicans and others who have devoted their research and wider lives to the rigorous study of ethics, institutions, just governance and social justice. Dominicans today have Non Government Organization status in the United Nations. (1)

De acuerdo a la cita arriba mencionada, se comprueba que los dominicos, aun hoy en día, mantienen un compromiso pastoral en comunidades alrededor del mundo, incluyendo países en Sudamérica así como también en África y otros. En el Estado de Chiapas, la presencia de Las Casas es perenne, como se analizará en los próximos capítulos de este trabajo de disertación.

Una de las aproximaciones al pensamiento indigenista, según Estelle Tarica en su obra *Intimate indigenismo* (1997), define a esta corriente como un discurso llevado a cabo por sujetos criollos o mestizos acerca de los indígenas de Latinoamérica (xi). Esta idea está orientada a entender el concepto como una relación entre el sujeto mestizo y el indígena que nos hace una advertencia en cuanto a que existen indígenas subyugados. De igual manera el indigenismo, según Henri Favre en su obra *El indigenismo* (1998), se puede definir como una corriente de pensamiento que favorece al indígena (8). Dicha

corriente sostiene una implícita empatía hacia el indio y sus metas no solo son anti-colonialistas y encauzadas hacia el progreso social sino también revolucionarias. Este tipo de indigenismo, según el citado etnólogo, es una respuesta crítica a la conquista y colonización de los sujetos indoamericanos y las sociedades injustas que se desarrollaron a su sombra. Esta aproximación denuncia las injusticias a las que han sido sometidos los amerindios e incluso promueve algunas formas de resistencia de parte de estos.

Favre afirma que Fray Bartolomé de las Casas es el primer indigenista y agrega que entre la orden de los dominicos, dentro de la que fue ordenado Las Casas en Santo Domingo en el año 1522 y en la isla de Cuba se encontraban los principales defensores del indígena (14). En efecto, entre estos estaba el superior de la orden mencionada Fray Pedro de Córdoba y su comunidad de dominicos entre los que se encontraba fray Antonio de Montesinos, quien pronunció un sermón que ha tenido influencia perenne hasta nuestros días, ya que se cuestionaba si acaso los amerindios no tenían almas racionales, si acaso no eran hombres y por lo tanto los españoles estaban obligados a amarlos según la doctrina cristiana. Para avalar la obra indigenista de Las Casas, Favre agrega que el Protector de los Indios emprendió una labor de evangelización pacífica en la tierra de Cumaná, en Venezuela (15). A lo que se puede añadir que, de igual manera, se encaminó posteriormente a Guatemala. Este fue su primer contacto con los indígenas de la etnia maya. En 1543, al ser nombrado primer Obispo de Chiapas, el fraile dominico se dedicó a la evangelización de los indígenas de la etnia maya. Vale mencionar que después de tratar de reforzar las Nuevas Leyes, sin éxito, se dirigió a España para, por medio de su influencia, ejercer presión en la Corte Española interviniendo en favor de

los indígenas. Gracias a su intensa labor, a través de su vida, pudo reformarse la institución de la encomienda y ésta fue finalmente abolida a la vez que fue capaz de frenar el genocidio que se estaba gestando en Mesoamérica, como se tratará en los siguientes capítulos en este trabajo de disertación.

Algunos críticos actuales como Silvio Zavala y Juan Friede, quienes denuncian la injusticia social perpetrada en contra de los nativos de América, mantienen nociones de coexistencia común que va más allá de prejuicios raciales y étnicos. El indigenismo en países como México y Perú, responde a estructuras complejas de inequidad y dominación cuyos orígenes datan del período colonial. Juan Friede, de igual manera, arguye que Las Casas fue el primer indigenista. Este crítico en su obra *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo* (1974), divide en tres etapas el pensamiento indigenista de Las Casas. La primera, en la que no se diferencia de otros seguidores de esta corriente. Su lucha fue más bien verbal (79). En la segunda etapa mencionada por Friede el fraile ya no solo hablaba tratando de convencer y atemorizar con el castigo divino a los colonizadores (84). Así, no solamente les hablaba a los colonizadores del descuido de sus obligaciones cristianas para con los indígenas, sino que comenzó a buscar medidas prácticas para imponer el cumplimiento de las Nuevas Leyes. En la tercera etapa de la evolución indigenista del fraile dominico, según Friede, Las Casas se transformó de político en activista (91). En efecto, al llegar a Chiapas, después de su nombramiento como obispo de esta entidad, Las Casas estaba en contra de los excesivos tributos y se oponía, frontalmente a las encomiendas tratándolas de injustas.



El indigenismo ha influenciado, de igual manera a humanistas, historiadores, etnólogos y literatos como lo asevera Almudena Mejías Alonso, respecto a esta última disciplina mencionada:

La presencia de lo que en literatura se ha dado en llamar indigenismo tiene ya una larga tradición. Fray Bartolomé de las Casas es considerado como el iniciador de esta corriente defensora del indio, cuya figura desde la época colonial hasta nuestros días será el ‘leit motiv’ y una de las más frecuentes concepciones de la novelística en América. (205)

Así pues resulta evidente que Fray Bartolomé de las Casas es considerado como el precursor de la corriente indigenista defensora del amerindio ya que el pensamiento lascasiano defiende primordialmente la libertad del indígena. Avalando este pensamiento literario se puede añadir que el Indigenismo reafirma los valores humanos de la población indoamericana.

En el capítulo segundo se analizará el surgimiento y desarrollo del pensamiento lascasiano. Se estudiará la manera en que afloró la filosofía lascasiana en los escritos de Las Casas *Breve relación de la destrucción de las Indias, Apologética historia sumaria, Historia de las Indias* y algunos de sus *Tratados* a la luz del indigenismo. Se analizará el por qué se considera al padre Las Casas el primer indigenista y la manera en que su pensamiento se desarrolló en el siglo XX dando lugar a una corriente literaria.

Fray Bartolomé de las Casas, por medio de su intervención política y su compromiso de defender a los indios en las Cortes de España y por medio de sus denuncias escritas, se convirtió en una de las principales figuras de la historia intelectual

del siglo XVI español. Su importancia estriba en que se trata de uno de los primeros españoles en proveer un testimonio crítico tanto oral como escrito, a ambos lados del Atlántico, en cuanto al maltrato que sufrieron los indígenas en manos de los colonizadores.

En el capítulo tercero se estudiará el lascasianismo de Agustín Yáñez y Rolena Adorno y antilascasianismo de Ginés de Sepúlveda, Fray Toribio Motolinía y Menéndez Pidal. Para tal efecto se examinará la obra de Agustín Yáñez: *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado* (1966). Este reconocido escritor comienza la obra citada, la cual avanza narrativamente iniciando el discurso con la muerte del fraile dominico y, remontando la corriente de su vida, narra su ardorosa defensa de la dignidad humana, la cual lo hizo merecedor del título de Protector de los Indios. Yáñez termina su excepcional obra narrando magistralmente el nacimiento del Padre Las Casas en Sevilla.

A través de la lectura de *El conquistador conquistado* se observará lo que Yáñez opina acerca de que Las Casas fue víctima personal de un nacionalismo español mal entendido. Yáñez también muestra una gran simpatía por el fraile dominico. A la vez, el escritor mexicano reconoce que las tremendas acusaciones del fraile sevillano en contra de los conquistadores pecaron, a veces, de excesiva generalización y de exagerada virulencia. Yáñez, a través de su obra, expresa que el padre Las Casas no fue un historiador imparcial sino un apologista ferviente. A la vez nos describe la intención del fraile de describir el sombrío cuadro de la despoblación y martirio de los indígenas. Esto lo hizo para impresionar al rey para que pusiera coto a las tropelías españolas decretando las Nuevas Leyes que, aunque tardaron en acatarse, puede argüirse que finalmente se

cumplieron. Narra además Yáñez la amarga animadversión que Fray Toribio de Benavente, Motolinía y otros personajes de su época, como Ginés de Sepúlveda, mostraron en contra del padre Las Casas.

En el capítulo cuarto se analizará a Rolena Adorno y el pensamiento lascasiano a través de Fray Servando Teresa de Mier. Este capítulo estudiará la obra de Rolena Adorno, *Polemics of possession* (2007). Según Adorno el pensamiento lascasiano acusa una evolución como sigue: El primer momento clave en la evolución del pensamiento lascasiano se presenta con la recomendación, en 1516, de importar esclavos del África para aliviar la tremenda carga que pesaba sobre los indios. Para este efecto se debían conceder licencias a los colonizadores españoles. El segundo momento clave en la evolución del pensamiento lascasiano de acuerdo con Adorno se dio con la propuesta, en 1542, de abolir el tipo de esclavitud que representaba el sistema de las encomiendas. Esto dio pie para que se promulgaran las Nuevas Leyes que en un principio fueron rechazadas por intereses privados y del gobierno en las colonias en América. El tercer momento clave se dio con la recomendación de este fraile en 1562 y 1564 de que el régimen español en las Américas cesara, al igual que la soberanía sobre todas las tierras y que estas, las posesiones y las personas, fueran regresadas a los pueblos nativos.

De igual manera en esta sección se discutirá, brevemente, al fraile dominico Servando Teresa de Mier, quien asumió el pensamiento lascasiano, según lo presenta Adorno. Mier, un prócer de la Guerra de Independencia de México (1810), siendo desterrado a España por haber malinterpretado las apariciones de la Virgen de Guadalupe, se interesó por leer los documentos que escribió Las Casas. En su destierro

de más de quince años, Fray Servando logró entrevistarse con figuras tan importantes para esta guerra como Javier Mina.

El capítulo quinto analizará el Indigenismo en *Ciudad Real* (1960). Se presentará un breve resumen de la influencia lascasiana en la narrativa indigenista de Rosario Castellanos. Se estudiará la conexión del indigenismo y la heterogeneidad conflictiva, concepto de Cornejo Polar. A su vez se introducirán a algunos críticos de la heterogeneidad conflictiva como Roberto Paoli y Joanna O'Connell, crítica de la obra indigenista de Rosario Castellanos. De igual manera, se analizará la obra *Ciudad Real* de Rosario Castellanos. Este libro es la primera obra de cuentos cortos publicada por Castellanos. Estos cuentos suponen un testimonio de denuncia ante la injusta situación que soporta el indio en una sociedad que lo oprime y esclaviza. El protagonista central de estos relatos, como en las obras citadas anteriormente, es el indígena, quien al vivir aislado, ya que la sociedad en la que vive lo rechaza, se refugia en el ostracismo que lo enajena. Estas narraciones muestran claramente una sociedad estratificada e incomunicada, ya que, como hemos visto, la comunicación entre ambas razas resulta casi imposible ya que la idiosincrasia y el idioma de ellas, siendo diferente, enajena, aísla y deshumaniza a sus elementos. Al igual que en las obras citadas anteriormente el tema de la incomunicación se hace palpable en cada uno de los diez cuentos de esta obra en que se presentan historias diferentes.

Ciudad Real, nombre que tenía antiguamente San Cristóbal Las Casas, es el escenario donde se sitúan los diez cuentos mencionados. Se aprecia en ellos un común denominador, el indígena, quien aplastado por el poder del caxlan intenta salir de su

miseria pero a cada paso se encuentra con un obstáculo común, esto es, los intereses del hombre blanco que son contrarios al suyo y lo único que consigue es su propia enajenación y a veces la muerte.

El capítulo sexto estudiará el indigenismo en *Balún Canán* (1957). Las experiencias de la infancia de la autora, transcurrida en la finca de su padre, donde se hace consciente del problema de la marginación del indígena y su desempeño posterior en el Instituto Nacional Indigenista en México (1956-1957), hace que la incomunicación entre el hacendado y el indígena, parezca totalmente vivencial. Estas experiencias las plasma Castellanos en su novela *Balún Canán*, en la que veremos las consecuencias de la falta de comunicación en esta obra, una novela Bildungsroman que habla del crecimiento moral y psicológico de una niña de siete años que puede ser vista como el “alter ego” de Castellanos, como se analizará en esta disertación.

El blanco hablará español o “castilla” como lo menciona la autora estudiada en su obra *Balún Canán*, mientras que el indio conservará su propio idioma, esto es, el tzeltal. Castellanos expresa, en la novela estudiada en este capítulo, la inutilidad de la presencia de un maestro, Ernesto, que habla una sola lengua, para educar a los “kermits”, los niños que asistían a la escuela no sabían hablar español y Ernesto no sabía hablar tzeltal. No existía la menor posibilidad de comprensión entre ambos grupos. Este hecho en una relación maestro-alumno es mucho más importante cuando se trata de ayudar a los indígenas a salir del ostracismo y a luchar con ellos para que les sean reconocidos sus derechos.

La obra como ya se ha visto, presenta a una protagonista de siete años, quien narra en dos de los tres segmentos de la novela, sus ambivalentes experiencias al vivir en el cruce entre dos culturas, la ladina, a la cual la niña pertenece por herencia, y la indígena con la cual se asocia cotidianamente a través de la servidumbre y la mano de obra, esto es, los peones indígenas que laboran la tierra de su padre, y la cultura ancestral maya de su nana. En la sección intermedia de esta novela, la cual contrasta con las otras dos secciones al ser narrada en tercera persona, se desplaza la atención hacia la trayectoria vital de la familia Argüello, colocando el énfasis en el desarrollo económico, social y político de ésta y su clase. En la tercera parte retoma la narración la niña-protagonista para insertar al lector en otra faceta del desmoronamiento de su familia, representada esta vez, por la muerte de su hermano Mario. Esta pérdida final provoca el derrumbamiento familiar de los suyos: los Argüello han perdido el antiguo poder sobre sus tierras y sobre la mano de obra indígena, además de su hijo varón, heredero de este dilapidado poder.

El capítulo séptimo analizará el indigenismo en *Oficio de tinieblas* (1962).

La novela *Oficio de tinieblas* es un relato ficcional de una revuelta llevada a cabo por los mayas tzotziles-tzeltales llamada la “Guerra de Santa Rosa” que se desarrolló en 1860. Castellanos reactiva este evento ficcionalmente traspasándolo al período del régimen de Lázaro Cárdenas y su Reforma Agraria que surgió casi medio siglo después de la guerra mencionada. En esta novela Rosario Castellanos intenta revelar la dimensión interna de la cultura maya y el estado psicológico de las personas que participaron en esta rebelión.

La intención de Castellanos en esta novela es el proveer un análisis objetivo del mito y de la historia. A través de la novela, la escritora asume explicaciones psicológicas que forman muchos componentes culturales con la idea de los mayas de la vida después de la muerte. Al mismo tiempo la autora muestra su desprecio por la manera inadecuada e hipócrita desplegada la iglesia católica al tratar de cristianizar a los indígenas de los Altos de Chiapas. De esta manera, tanto los personajes indígenas como los ladinos se muestran vacíos en cuanto a su dimensión espiritual. Rosario Castellanos muestra un mundo con un significado espiritual más bien nulo, más allá de la satisfacción de las necesidades físicas y psicológicas. La autora intenta revelar las bases mundanas en cuanto a las actividades religiosas tanto de indígenas como de ladinos y su efecto es producir una imagen distorsionada que el hombre blanco tiene de la visión del mundo de los mayas. Esto sucede ya que el ámbito espiritual juega un papel más extenso y vital en la vida de los indígenas mayas que los elementos similares en la vida de los ladinos del siglo XX.

La escritora analizada se llegó a familiarizar, de una manera profunda, con el mundo mítico de éstos indígenas para aprender algo de su rico y variado bagaje cultural. Se puede apreciar, a través de sus dos novelas, la admiración que la escritora chiapaneca tenía por las creencias mayas en cuanto a la conectividad del universo. *Balún Canán*, en particular, revela esta admiración por las actitudes espirituales reverenciales que conectan el mundo maya con el más allá.

## **CAPÍTULO II**

### **SURGIMIENTO Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO LASCASIANO**

Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), por medio de su intercesión como protector de los indios ante la Corona de España, por sus memoriales, copiosos escritos, denuncias y por su compromiso ante los nativos de Mesoamérica, siendo el portavoz de sus derechos ante los reyes españoles, se convirtió en una de las figuras intelectuales del siglo XVI. Las Casas fungió como representante de la comunidad indígena frente a innumerables oponentes, quienes peleaban por sus intereses económicos en América. Debatió en Valladolid las ideas de Ginés de Sepúlveda en cuanto a la naturaleza del amerindio y la injusticia de las guerras de conquista que surgieron a raíz de la denuncia iniciada por el padre Antonio de Montesinos, en la Navidad del año 1511. El mencionado fraile dominico se pronunció en contra de los maltratos llevados a cabo por los conquistadores, a través de sus homilías, para tratar de definir la naturaleza del indígena y la relación política y social que debía existir entre los colonizadores y los nativos de Mesoamérica. Los mencionados sermones también dieron lugar a que se comenzara a analizar y reevaluar la posición que la Corona Española tenía respecto al Nuevo Mundo. Del encuentro de ambas culturas y de su evaluación surgieron varias posiciones ideológicas que trataban de contemplar y resolver los problemas internos de la colonia, así como las relaciones entre ambos continentes. Por esta razón se debe valorar la manera en que el discurso lascasiano emerge de un contexto histórico, político y social y del desarrollo intelectual e ideológico que sufrió no sólo el fraile dominico



sino toda una era. Por ello es importante analizar el trayecto y evolución de la filosofía de este fraile tal y como aparece reflejada en sus textos.

Antecedentes: Al hacer un recorrido histórico se aprecian las circunstancias que vivía España a finales del siglo XV y comienzos del XVI, de acuerdo con Lorenzo Galmés. La vida de Las Casas transcurre entre el reinado de los reyes católicos: 1484-1516; Carlos V: 1519-1556; y Felipe II: 1556-1598. Fue con estos reyes que se comenzó la solidificación de España con la unidad de Castilla y Aragón y con la conquista de Granada en 1492. A la vez, con la anexión de Navarra en 1512, la conquista de Nápoles, la colonización de las Islas Canarias y las posesiones en el Norte de África, se logró que España ampliara su territorio sustancial y estratégicamente. Esta ampliación y colonización que sufría España a finales del siglo XV preparaba el camino para la cristalización del imperio de Carlos V y de Felipe II. En este punto España había alcanzado una unidad religiosa como nunca antes lo había hecho. El descubrimiento de América representaba un gran reto para la Corona Española en cuanto a castellanizar y cristianizar a los nativos del Nuevo Mundo, principal ideal de la reina Isabel La Católica (5-7).

El modo de vida indígena era muy diferente al modo de producción europeo, en algunos lugares, por ejemplo, en los pueblos de las Antillas, no se requería más que la caza, la pesca, la recolección y la agricultura rudimentaria antes bien que trabajos extenuantes, aunque asimismo existían civilizaciones originarias como la azteca y la inca que eran culturas mucho más avanzadas. Debido a que los nativos se negaban a servir a los españoles en la agricultura, la minería y los quehaceres domésticos, a estos últimos

no les quedó más remedio que imponerles el trabajo forzoso. Aun cuando los reyes exigían que los indios fueran tratados humanamente, que se les respetara su libertad y que se les pagara por el trabajo que hacían, era muy difícil reforzar los deseos de la Corona Española, ya que los indios no hacían causa común para hacer frente a los ataques de los españoles, solamente huían de estos, escapándose a los montes. De allí surgió la necesidad de crear repartimientos para forzar a los indígenas a trabajar, obligándolos a hacerlo con malos tratos y muchas veces incluso a costa de la propia vida.

En 1503 surge la Casa de Contratación de Sevilla. Dicha institución, se ocupará de reglamentar los repartimientos y encomiendas, aunque a un principio estas no eran vitalicias. Aun cuando las mencionadas encomiendas se debían renovar cada tres años, siguiendo a Galmés, poco a poco se fueron haciendo incluso hereditarias y hasta se pretendía hacerlas perpetuas (7-10). A pesar de que se promulgaron las Leyes de Burgos (1513), como se verá más adelante, muchos encomenderos abusaban de las ventajas y derechos que tenían sobre los indios dándoles malos tratos, además se fueron despreocupando de la obligación que tenían de darles una formación cristiana. Esta opresión llegó a tal grado que dio lugar a un tipo de esclavitud. De conformidad con Las Casas en su obra la *Brevísima*, la población comenzó a descender de una manera tan alarmante que estuvo en peligro de ser extinguida, en virtud de que los indios fallecían a causa de las guerras; los trabajos extenuantes; la malnutrición, ya que los españoles les hurtaban sus escasas provisiones; a los malos tratos y los innumerables homicidios cometidos por los conquistadores (33-5). Se analizará más adelante la *Brevísima* pues,

aunque Las Casas tal vez exagerara en sus cálculos, otros cronistas, como fray Toribio Motolinía confirmaban que los abusos extremos de los colonizadores españoles estaban diezmando a la población indígena.

Era tan abusiva la situación de los repartimientos y encomiendas que era posible que altos funcionarios y otros indianos, esto es, españoles que no vivían en América, pudieran mantener territorios y encomiendas en las islas del Caribe. Galmés dice sobre esto: “El trato que un notable contingente de españoles daba a los indios era cada vez más inhumano y alarmante” (30). El estudioso también propone dos etapas de la evolución de las encomiendas, la que se llevó a cabo desde el descubrimiento de las islas del Caribe, sería la primera y la segunda fue la que nació con Hernán Cortés, al arribar a las costas mexicanas en 1519. Este historiador agrega que:

Hernán Cortés, con tacto diplomático y visión certera, supo aprovechar las facilidades que ponían a su alcance la disposición de los indígenas y las circunstancias sociopolíticas de los territorios que atravesaba. La buena voluntad de los caciques de Tabasco le permitió firmar acuerdos duraderos de paz y concordia. Explotando el descontento de los indios de Cempoala y el terror sembrado por Moctezuma entre los totonacas, consiguió también hacerlos aliados suyos. Atrajo a su causa a los tlaxcaltecas, enemigos de los mexicanos a base de apoyar sus anhelos de independencia. (12)

Los indios, a través de las Antillas y de toda Mesoamérica, fueron obligados a integrarse a una forma de vida que desconocían, ya que el colonizador español los

esclavizaba por medio de la encomienda obligándolos a trabajar de una manera inhumana y a pagar tributos altísimos. Esto se dio paralelamente a la actividad misionera que se inició en las Islas Antillas como se verá.

El primero en denunciar públicamente los atropellos de los colonizadores españoles fue el fraile dominico Antonio de Montesinos, en el año 1511, con la venia del padre superior Pedro de Córdoba y de los otros diez dominicos del monasterio, quienes avalaron y confirmaron el sermón de este fraile en el mes de diciembre, del mismo año. Montesinos, en La Española, actualmente la República Dominicana, donde tenían su convento los susodichos frailes, hizo un severo reproche cuestionando a los feligreses en relación al derecho que creían poseer, manteniendo a los indígenas bajo tan insufrible yugo. De acuerdo a lo que cita Las Casas, en su obra *Historia de las Indias*, Vol. II, declara Montesinos textualmente:

¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” (441)

Conforme a Las Casas, este sermón sorprendió a unos e indignó a la mayoría de los concurrentes pero puede decirse que casi a nadie convirtió, de tal manera que, apunta Las Casas, en pocos días el monasterio tenía de visita al mismo Almirante Diego Colón, Gobernador de dicha isla. El mandatario iba acompañado de varios miembros de su administración para hablar con Pedro de Córdoba, el superior del monasterio dominico.

El gobernador mencionado pedía que Montesinos se desdijera en público de sus amonestaciones y reproches. Al domingo siguiente, el fraile no sólo no se desdijo, sino que reiteró lo que había predicado en su sermón. Fue tal el enojo del Almirante, que le escribió al rey Fernando en España quejándose de los dominicos debido a que la reina Isabel ya había fallecido. El monarca hizo comparecer ante sí al superior de la orden mencionada y le pidió explicaciones pidiéndole que se solucionara el conflicto so pena de ser enviados todos los frailes residentes en aquella isla a España y clausurar el convento en la Española. En esta isla, un fraile franciscano se preparaba a ir a España a comparecer ante el rey Fernando. El mencionado prelado tenía como misión comunicar su versión de los hechos referente a las encomiendas, en las islas del Caribe. A su vez, el susodicho clérigo, aconsejado por los encomenderos, se dispuso a incriminar ante el rey a los nativos, de provocar a los españoles a guerras sin cuartel. La mencionada actitud justificaba, de acuerdo con el cura, la actitud belicosa de los españoles; los dominicos se aprestaron a enviar al fraile Montesinos a España para que, de igual manera, compareciera ante el monarca. Al arribar a Europa, Montesinos tuvo oportunidad de hablar con el fraile franciscano para hacerle ver su error, debido a lo cual, éste se retractó de acusarlo. No obstante, el dominico no halló gracia ante los ojos del Obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca ni ante los de su secretario Lope Conchillos. Esto se debió a que el primero tenía propiedades en las Antillas y ochocientos indios en encomiendas y el segundo también las tenía, aunque en menor cantidad. Además, ambos estaban encargados de todos los asuntos de las Indias, así es que le negaron una audiencia con el rey Fernando. Sin embargo, estando descuidada la persona encargada

de la custodia de la puerta, que conducía a las habitaciones del monarca, Montesinos, se escabulló dentro de palacio. A pesar de que el fraile dominico llevaba días enteros solicitando la audiencia real, el mencionado clérigo fue capaz de entrevistarse con el monarca. Fernando le prometió investigar el caso. Fue a raíz de estas entrevistas, tanto del fraile franciscano como de Montesinos que se dictaron las Leyes de Burgos (442-51). En estas leyes el encomendero estaba obligado, en principio, a darles un buen trato a los indígenas bajo su custodia; al respecto Las Casas, expuso lo siguiente, de acuerdo con Lorenzo Galmés, en su obra: *Bartolomé de las Casas*:

- Que los indios sean tratados como hombres libres, tal y como lo había determinado la reina católica.
- Que fueran instruidos en la fe cristiana como había dictaminado el papa. El monarca puede mandar que trabajen, porque algún servicio le deben, pero ha de ser siempre sin impedimento para la adecuada catequización.
- Que se les respete la propiedad privada, según la cual puedan poseer casa y hacienda propias, con tiempo suficiente para cultivarla debidamente.
- Que el tiempo dedicado al trabajo sea tolerable y con los descansos convenientes.
- Que se fomente la comunicación y trato con los “pobladores que van allá”.
- Que se les retribuya con un salario justo, aunque no sea en dinero, sino en especie o enseres útiles para sus casas. (34)

Cabe señalar que Las Casas también tenía indios en encomienda, quienes le ayudaban a cuidar su hacienda y también a extraer oro de las minas. Fue en 1514, según Galmés, que Las Casas, hizo una profunda reflexión, en cuanto a tener indios en encomienda, al estar leyendo la sagrada *Biblia*, en el libro del *Eclesiastés* 34:18-22, preparando su sermón del día de Pentecostés que dice textualmente:

Los sacrificios de posesiones injustas son impuros, y no son aceptados los dones de los inicuos; el Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado; es sacrificar un hijo delante de su padre quitar a los pobres para ofrecer un sacrificio. El pan de la limosna es vida del pobre; el que se lo niega es homicida. Mata a su prójimo quien le quita el sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre. (42)

Las Casas se sintió hondamente conmovido y convencido de que lo que hacía no era su deber como cristiano ante los indígenas, se dio cuenta que sus actividades como encomendero iban totalmente en contra de la ley de Jesucristo. Al leer estos versículos sintió una gran convicción del llamado de Dios, de forma tal que decidió abandonar sus propiedades y darles libertad a los indios que tenía en encomienda. Se entrevistó con el gobernador de Cuba, Diego Velázquez, y le comunicó su decisión. A su vez, expresó ante Velázquez, lo mal y anticristianas que resultaban las encomiendas pues iban en contra de la ley de Cristo. De allí en adelante dedicaría el resto de su vida a defender a los indígenas. Viajó a Santo Domingo y llegó en el preciso momento en que el oidor de

la cancillería de Sevilla, licenciado Ibarra, había comenzado a repartir indios. Se puede leer en seguida lo que Galmés refiere respecto a este episodio:

Bartolomé de las Casas no pudo aguantarse, y su reacción fue fulminante. Comenzó a predicar contra los repartimientos con la energía que iba a caracterizarle toda su vida y con el consiguiente escándalo por parte de los españoles, que veían en ello la cosa más natural y normal del mundo y, en cierto modo, lo más conforme con la voluntad real y las leyes vigentes. (44)

Se aprecia, de este modo, que los colonizadores no concebían otra forma de dar solución a sus necesidades materiales que explotando a los indígenas. Por esta razón, el neoconverso, al convencerse de que poco se podía lograr en aquél momento histórico, dada la coyuntura existente, decidió marcharse rumbo a España.

Siguiendo al mismo escritor, de esta manera, haciendo a todos creer que regresaba a la Península Ibérica a terminar sus estudios de leyes, partió para la Madre Patria para entrevistarse con el rey Fernando. Llevaba cartas de Pedro de Córdoba. Llegando a Sevilla se entrevistó con el Arzobispo Diego de Deza, quien le dio una carta al fraile para que se presentara bien recomendado ante el rey. Este le dio audiencia en la Nochebuena de 1515, el mismo año en que había llegado a España. Las Casas fue escuchado por el rey, quien iba camino a Sevilla y le dijo al fraile dominico que lo esperaba en esa ciudad. Desafortunadamente, fallece el rey en el camino a aquella ciudad el 25 de enero de 1516. Como Las Casas había preparado un reporte, decidió presentarlo ante el Obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca y a su secretario Lope Conchillos,



quienes desde un principio se mostraron antagónicos, ya que ambos tenían fuertes intereses en las Antillas. Galmés expresa en el siguiente párrafo la mala influencia que Fonseca y Conchillos ejercían sobre la Corona de España, al interponerse entre el monarca español y el clérigo:

Pero en medio de ambos estaban Conchillos y Fonseca. Acudió al primero y topó con el soborno. Con una inteligente habilidad y cierta dosis de corrupción, disimulada por unas formas asaz corteses, le ofreció Conchillos cualquier dignidad o provecho de Indias. Habló con el obispo Fonseca, y entonces topó con la intemperancia y cierta insensibilidad.

(46)

De acuerdo con el mismo escritor, Carlos de Gante, quien tenía entonces dieciséis años, se encontraba en Flandes, por lo cual nombró en su lugar al Cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, encargado de sus asuntos en España, incluyendo las Indias. Las Casas ya se había entrevistado con los padres dominicos en España y había hecho amistad con Montesinos. En vista de la situación el fraile dominico, yendo en camino hacia Flandes, decidió, en vez de esto, presentarse ante el Cardenal Ximénez de Cisneros y Adrián de Utrecht. El cardenal le sugirió a Las Casas que formulara un escrito de lo que expresaba en relación al maltrato de los indios, para que se pudiera analizar y convertirse en un edicto que cambiara la situación de los indios en América. Con la venia del cardenal, Montesinos y Las Casas se reunieron para elaborar el mencionado texto, presentándole el tratado *Memorial de remedios para las Indias* en

1516 (47). Fue este cardenal quien nombró al fraile dominico el “Protector de los indios” y le dio por esto un sueldo anual de cien pesos de oro.

Tocante a la reacción de Cisneros en cuanto a la situación de los indios, menciona Rosa Miranda, en su obra *Libertador de los indios*: “Tan solícito se mostró el Cardenal por la suerte de los indígenas del Nuevo Mundo que ya no dejó el asunto de la mano. Acogió al clérigo con manifiesto favor, y le oyó muchas veces todo lo que quiso decirle” (314).

Según Miranda, Cisneros nombró a tres sacerdotes jerónimos, Luis de Figueroa, Bernardino de Manzanedo y Alonso de Santo Domingo, escogidos por el fraile Las Casas para que viajaran a las Antillas llevando el nuevo edicto. Al arribar los mencionados clérigos jerónimos a las Antillas, Según esta misma historiadora, llevaron a cabo una encuesta entre los españoles en la que estos le aseguraban que los indígenas no eran seres capaces de gobernarse a sí mismos. Desafortunadamente Las Casas llegó dos semanas después que los jerónimos a la isla Española y se encontró con que estos frailes ya habían cambiado de opinión. Viendo el incansable clérigo el cambio de actitud de los frailes se enfureció y los acusó de ser cómplices del mal trato causado a los indígenas por lo que pelearon. Miranda añade al respecto: “No le hacían caso. En realidad, los monjes jerónimos no eran hombres de acción: preferían ignorar los males que el clérigo les denunciaba y gastar sus días en un esfuerzo, irrealizable en aquel caso, de hermanar la justicia con las buenas y armoniosas relaciones sociales” (340-1). De ahí en adelante los dominicos de las Antillas, junto con el padre Las Casas, se rehusaron a darles la

absolución a los dueños de esclavos y conminaron a cualquier sacerdote a no dárselas ya que, de lo contrario, cometían pecado mortal.

En conclusión, se aprecia que, dada la indiferencia de los preladados jerónimos, los edictos que se debían poner en práctica, nunca se cumplieron en América, tan solo se pudo lograr suspender las encomiendas de los indios, incluyendo las del obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, y las de su secretario Lope Conchillos, ya que estos residían en España, sin haber jamás visitado el Nuevo Mundo.

Debido a que la empresa con los frailes jerónimos, de reformar Las Antillas y prohibir las encomiendas fue fallida, Las Casas decide regresar a España donde se encontró con que la noticia adversa de que el cardenal Cisneros estaba agonizante. Miranda narra el episodio: “Falleció en breves días el Cardenal excelso que quiso ser justo y bueno para con los indios. No tuvo el clérigo tiempo de darle cuenta de lo que pasaba” (347). Cisneros murió en 1517, dejando de nuevo sin un apoyo en la corte española, al padre sevillano. Semanas más tarde, Juan de Sauvage, el Gran Canciller, se hizo consciente de la situación de los nativos de América, planteada por Las Casas y se volvió simpatizante de su causa junto con el Cardenal Adriano de Utrecht, flamenco, el cual se convertiría en papa el 9 de enero de 1522. El Gran Canciller apadrinó a Las Casas y lo apoyó por largo tiempo hasta su muerte (347).

Carlos de Gante llegó a Valladolid en 1517, y conminó al Canciller Juan de Sauvage y al inagotable clérigo, a escribir un nuevo plan. Lo que primeramente sugirió Las Casas fue que se fortificara la costa norte de Venezuela, estableciendo diez fuertes reales para proteger a los indios y comenzar el comercio de oro y perlas. Todos los

indios que estuvieran en cautiverio sirviendo bajo la supervisión de los encomendados o como esclavos, debían ser liberados para que fueran a vivir en estos pueblos y, de esta manera, se convirtieran en súbditos de la corona y se les pudiera evangelizar. Para poder asegurarse del financiamiento de su empresa Las Casas tuvo que litigar en contra del Obispo Rodríguez de Fonseca, quien fue uno de sus más tenaces adversarios y también en contra de sus ayudantes Gonzalo de Oviedo y el Obispo Quevedo que vivían en las Américas. A la vez, Las Casas se tuvo que defender de las acusaciones que le hacían ante el rey, difamándolo y acusándolo de que tenía planeado escapar a Génova o a Roma con el dinero concedido para su empresa en Venezuela.

Las Casas sufrió otro revés de la fortuna, pues en 1518 feneció el que lo apoyaba, Juan de Sauvage, el Gran Canciller. La situación cambió por completo para el canónigo, ya que al Obispo de Burgos, Fonseca, a quien se le había destituido de su cargo, vuelve a ser instaurado. El 10 de octubre de aquel año tomaba posesión como nuevo Gran Canciller Mercurino de Gattinara, originario del Piamonte, quien, según Galmés:

Era buen letrado y hábil diplomático, que durante el año 1510 había residido en España, junto a Fernando de Aragón, y que representaba ante la Corona Española una política anti-francesa. A partir de este momento estuvo siempre al lado del emperador, y fue el orientador de su política europea. Las Casas tuvo en él un buen valedor, influido por su antiguo Adriano, cardenal de Tortosa, pero no podía prescindir de la influencia de Fonseca en asuntos de Indias. (67)

En 1520 Las Casas consiguió que lo apoyaran pero no se le dio todo el dinero que le habían prometido ni tampoco se le concedió el permiso de extraer oro o perlas, de esta manera le fue muy difícil conseguir inversionistas para su empresa. El infatigable fraile se había comprometido a producir quince mil ducados anuales en rentas para la Corona Española, incrementándose en sesenta mil después de diez años, a la vez que se le concedió erigir tres pueblos cristianos de al menos cuarenta colonos. Algunos otros privilegios fueron concedidos a los primeros cincuenta participantes en este proyecto. De igual manera, el rey prometió suspender las encomiendas en esa área. Las Casas, debido a las escasas finanzas de que disponía, se lanzó a la empresa de encontrar cincuenta inversionistas dispuestos a invertir 200 ducados cada uno y tres años de trabajos sin salario, proyecto que resultó casi imposible para el inagotable fraile. A final de cuentas, partió de España en noviembre de 1520 con tan solo un pequeño grupo de labriegos, pagándoles con dinero prestado de un pariente cercano. En el capítulo “Experiencia de colonización pacífica”, Galmés comenta lo siguiente:

En el proyecto lascasiano de población pacífica de Tierra Firme sólo podían intervenir los que formaban parte del grupo del clérigo, los funcionarios reales y los religiosos dedicados a la evangelización pacífica de los nativos, que ya contaban con dos centros importantes, las misiones franciscanas de Cumaná y las de los dominicos de Chiribichí, a las que iban a sumarse nuevas fundaciones para las cuales iba preparado un nutrido grupo de religiosos franciscanos con fray Juan Vinceynt al frente.

(79)

Al llegar a Puerto Rico en enero de 1521, recibió terribles noticias. El convento de Chiribichí, de padres dominicos, en el territorio de Cumaná, en lo que hoy es Venezuela, había sido invadido y saqueado por los indios y los sacerdotes habían sido exterminados, por lo que los españoles habían puesto en marcha una expedición al mando de Gonzalo de Ocampo para castigarlos dentro del propio territorio que se le había concedido a Las Casas para colonizar a los nativos pacíficamente.

Posteriormente Las Casas se informó que los indios habían sido provocados por las constantes redadas para capturar esclavos que los españoles de Cubagua, cerca de aquellos conventos, llevaban a cabo. Mientras Ocampo regresaba con sus barcas cargadas de indígenas, prisioneros de guerra, para ser vendidos como esclavos, el padre Las Casas fue a quejarse a la audiencia situada en la Española, ya que esas tierras quedaban bajo su jurisdicción. Después de varios meses de negociaciones, el incansable fraile zarpó para Cumaná, que así le llamaban a su nueva jurisdicción, en el área de Paria, en el lugar donde se encuentra hoy en día Venezuela. En su colonia trabajó bajo condiciones adversas, ya que era molestado constantemente por los españoles pescadores de perlas quienes traficaban esclavos por alcohol con los nativos. A principios de 1522 Las Casas dejó su colonia para ir a quejarse con las autoridades de La Española; durante su ausencia, los indios caribes atacaron su colonia en Cumaná incendiándola y masacrando a sus habitantes. Los rumores declaraban al mismo Las Casas occiso. Para empeorar las cosas sus enemigos usaron este episodio como ejemplo de que la conquista pacífica era una quimera. Galmés refiere este suceso de la forma siguiente:

En resumidas cuentas, la empresa había resultado un fracaso, y Las Casas no lo pudo ocultar, aunque lo interpretó como un justo castigo de Dios.

Sin duda alguna, estamos ante un hecho en el que fallaron ciertos resortes previos. Su segundo, Francisco de Soto, desobedeció las órdenes del clérigo de mantener las naves fondeadas, y prefirió enviarlas a buscar perlas, oro y tal vez esclavos. (85)

Después de esta derrota, el padre Las Casas cambió, enteramente, el rumbo de su vida. Devastado y derrotado, se recluyó en el monasterio dominico de Santa Cruz, en La Española y tomó los votos como fraile dominico. El mismo escritor relata así este episodio de la vida del religioso sevillano:

Entre los dominicos vibraba fresca la memoria del santo varón fray Pedro de Córdoba, muerto el 24 de mayo del año anterior, tan vinculado siempre a la causa del bien de los indios. Así que entre unas cosas y otras, Bartolomé de las Casas determinó hacer cuenta que ya era muerto, cuando las cartas o respuestas del rey llegaran. Finalmente, se inclinó por la Orden de Frailes Predicadores, determinando profesar en ella. Pidió el hábito a fray Tomás de Berlanga, pero antes de poder profesar tuvo que dejar bien resuelto el problema de las deudas contraídas a causa de la empresa que había fracasado. (87)

Posteriormente, recluido en el convento, en 1527, comenzó a escribir su obra *Historia de las Indias*. En el monasterio dominico también continuó sus estudios

teológicos. Le atrajo particularmente la filosofía tomista. De este período, Miranda narra lo siguiente:

Durante los siete primeros años de su vida monástica, la actuación del Defensor de los indios queda encerrada en un paréntesis con interrogante. Sabemos que, estando en el noviciado, le vinieron cartas de la Península. Sus leales amigos los magnates flamencos y el cardenal Adriano, le consolaban por la desgracia de Cumaná y Chiribichí y le invitaban a volver a Castilla persuadiéndolo que en la corte encontraría tanto o más favor que las veces anteriores para rehacer su situación. (432)

Duró diez años enclaustrado en esta abadía. Durante esos años dirigió la construcción de un monasterio en Puerto Plata en la parte norte de La Española en donde sirvió posteriormente como padre prior. En 1531 le escribió una carta al Conde de Osorno, García Manrique, en España, en la que protestaba por el maltrato perpetrado en contra de los indios y abogaba para que este se ciñera a su plan de reforma original de 1515. En 1531 se envió una queja a la Corona Española denunciando a Las Casas de que, de nueva cuenta, éste estaba acusando de pecado mortal a los feligreses desde el púlpito.

Conforme a Galmés, en 1533, el fraile dominico intervino para hacer la paz entre colonizadores del área de Chiapas y el rebelde taíno don Enrique. Éste, por diez años les hizo la guerra a los colonizadores, pues su amo lo maltrataba. Un buen día, no sólo le robó su mula, la cual era su posesión favorita, sino que le violó a su esposa. Don Enrique entonces formó una banda de indígenas que combatió a los españoles por más de dos



lustros. A instancias del padre Las Casas, se pudo al fin firmar un tratado de paz entre don Enrique y los colonizadores de esa área (112).

El mismo crítico afirma que en 1536 Las Casas, junto con un buen número de frailes dominicos, se encaminó a Guatemala donde comenzó a preparar la construcción de una misión entre los mayas. Después de haber estado un poco de tiempo en el convento dominico fundado por Fray Domingo de Betanzos, cerca de Yucatán, para estudiar la lengua maya-quiché, Las Casas se dirigió al interior del país. En 1537, el fraile regresó a Guatemala para usar su nuevo método de conversión basado en dos principios, primero, el practicar el bautismo a toda persona, tratándolas a todas por igual y en segundo lugar predicaba que la conversión debería ser voluntaria y basada en el conocimiento de la fe. Tierra de Guerra fue el lugar que el padre Las Casas escogió para establecerse. Debido a que esta tierra no se había podido conquistar, Alonso Maldonado, Gobernador de Chiapa, así llamado el actual estado de Chiapas, firmó un tratado con el padre Las Casas en el que se comprometía a no establecer ninguna encomienda en esa área si se podían sujetar a los indios de una manera pacífica. Los frailes dominicos, con el padre Las Casas a la cabeza, fundaron tres conventos: Rabinal, Sacapulas y Cobán. Tuvo un método muy original para convertir a los indios, con la ayuda de los propios indígenas de la región compuso coplas evangélicas y mandó a estos indígenas a que las cantaran en los pueblos y villas circunvecinas, de tal manera que comenzaron a convertir a los nativos. Los primeros que se convirtieron fueron los pueblos de Atitlán y Chichicastenango en donde se construyeron varias iglesias y a la región se le cambió el

nombre de “Tierra de Guerra” por el de Verapaz (114). Galmés cita lo que el propio Las Casas relata respecto a esta experiencia:

De esta manera pacífica y cristiana, sin sedición y estrépito de ejércitos, con las solas armas de la palabra de Cristo, con mansedumbre y suavidad, con las que se amansan hasta las propias fieras, atrajimos a la fe algunas provincias tecultanas pertenecientes al reino de Guatemala. Así, enviamos hacia sus habitantes a algunos de los recientemente conversos que de veras nos reverenciaban y amaban; éstos explicaron a aquellas gentes que nosotros íbamos hacia ellos llevados por el celo de la casa de Dios, para que despertasen de la ignorancia en que estaban desde había tantos siglos, no para despojarlos de sus poderes y libertades, como hacían los demás españoles. (116)

En 1538, según Miranda, el Obispo de Chiapas, Marroquín, requirió la presencia de Las Casas con el fin de que este reclutara más misioneros dominicos en la Ciudad de México con el objeto de que le ayudaran en su labor misionera. En 1540 partió para España, de la Ciudad de México, donde se aseguró que le concedieran la prohibición de intrusión secular en el área de la Verapaz, nombre que tomó después del de Tierra de Guerra. Aunque las encomiendas habían sido abolidas en 1523, se reinstituyeron en 1526. Sin embargo, por medio de un estatuto decretado en 1530, se revirtió la prohibición de la esclavitud y de las encomiendas mencionadas. De esta manera Las Casas siguió presionando ante Carlos V para convencerlo de que la conquista se podía llevar a cabo de una manera pacífica y tenía como ejemplo el caso de los indios de

Verapaz. La audiencia, para este efecto, comenzó en 1542, donde el religioso dominico, ya de vuelta en la Península Ibérica, presentó ante el rey un documento narrando las tremendas atrocidades perpetradas por los conquistadores en América. Diez años más tarde este documento se publicaría bajo el nombre de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el cual se analizará brevemente en este capítulo. En el año de 1542, ante un consejo presidido por el Cardenal García de Loaysa, el Conde de Osorno, el Obispo Fuenleal y varios miembros del Consejo de Indias, Las Casas propuso que la única solución posible para resolver el problema de los indios era abolir las encomiendas liberando a los indígenas y poniéndolos bajo la sujeción directa de la Corona Española. En noviembre de ese mismo año, el Emperador Carlos V firmó las Nuevas Leyes aboliendo las encomiendas y suspendiendo los cargos de varios miembros del Consejo de Indias. Estas Nuevas Leyes impedían el usar a los indios como bestias de carga. Prohibió, a la vez, la esclavitud de estos y la derogación gradual del sistema de encomiendas haciendo a los indígenas libres de estas a la muerte de sus amos. De igual manera, se eximían a los nativos de La Española, Puerto Rico, Cuba y Jamaica de pagar tributos y prestar cualquier requerimiento de servidumbre personal a sus antiguos amos (298-9). Fray Antonio de Remesal, citado por Miranda, cuenta que “Con mucho contento y alegría de su corazón se hallaba el P. fray Bartolomé de las Casas esos días en Barcelona, a donde fue a dar gracias al invictísimo emperador por la promulgación de las nuevas leyes: “...porque en ellas recogía el fruto de muchos años de trabajos en cuerpo y alma” (300).

Las Nuevas Leyes fueron tan poco populares que causaron revueltas, amotinamientos y amenazas de muerte en contra del fraile dominico. El Virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, decidió no poner en práctica las dichas Nuevas Leyes y se puso del lado de los encomenderos, defendiéndolos, por lo que mandó a un grupo de personas letradas para que comparecieran ante el rey de España y defendiera el sistema de encomiendas que era el fundamental sustento de la economía de la Nueva España. En ese entonces se decía que las Nuevas Leyes se acataban pero no se cumplían, por lo que el fraile dominico estaba muy disgustado. Él seguía argumentando que la guerra no era necesaria en la conquista y les negaba cualquier derecho a los colonizadores.

Antes de viajar de nuevo a América, al fraile Las Casas se le concedió el obispado de Cuzco en el Perú, pero él lo rechazó y en su lugar aceptó el nombramiento de Obispo de Chiapas. Respecto a este momento, en la vida del infatigable clérigo, Menéndez Pidal, acérrimo antilascasiano, de acuerdo con Galmés, comenta:

Henke y Batallion están en lo evidente cuando, suponiendo exagerada la repulsión al obispado que Remesal atribuye a las Casas, nos hacen suponer, por el contrario, que él no era de los frailes que no quieren obispar, sino que ambicionaba la dignidad para crearse una diócesis ejemplar en torno al territorio experimental de Tezulutlán. Y muy poseído de esa noble ambición, obró ambiciosamente. (139)

Según Galmés, al autor de la *Brevísima*, se le consagró con el nombramiento del obispado de Chiapas el 30 de marzo de 1544 y tomó posesión de su cargo en 1545

viajando a América. Desde su llegada a la isla de La Española se encontró con el antagonismo de los habitantes de la isla. Los dominicos temían incluso por la vida del fraile. Nombró como su ayudante al padre Quintana. El obispo Las Casas y el cura mencionado eran los únicos que tenían el derecho de absolución. El citado obispo les negaba la mencionada absolución a los feligreses incluso en su lecho de muerte, mandando a estos moribundos que liberaran a sus esclavos y les restituyeran sus propiedades antes de ser absueltos. De la misma manera excomulgaban a aquellas personas que les dieran mal trato a los indígenas. El obispo se daba cuenta de que los encomenderos y los tratantes de esclavos amerindios tomaban la comunión por lo que sospechó que su ayudante Quintana los estaba absolviendo. Le mandó llamar, y al negarse este fraile, lo mandó arrestar. Este comenzó a vociferar de tal forma que se formó un motín y hasta hubo amenazas de muerte para el obispo (147).

De igual manera, siguiendo a Galmés, el aguerrido fraile nombrado obispo, tuvo conflictos con el Obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, ya que este desafió las Nuevas Leyes por ser él mismo un encomendero. El 20 de octubre de 1545 se repelieron las mencionadas leyes, dando lugar a motines en contra del Padre Las Casas. El 12 de enero del siguiente año abandonó Chiapas para participar en un concilio de obispos en la Ciudad de México y nunca más volvió a su diócesis donde había sido maltratado por ser las leyes que él trataba de imponer tan poco populares. Antes de partir para siempre de América, después de asistir al concilio de obispos, Las Casas escribió un tratado que llamó *Confesionario* donde se estipulaban las reglas para la confesión y absolución de los feligreses de su diócesis y donde se reafirmaba la excomuni3n a los tratantes de

esclavos y a los encomenderos; hecho esto, partió para Europa en el mes de diciembre de 1546 y llegó al siguiente año (148-9).

Al llegar a España, según lo refiere Agustín Yáñez, se enfrentó con muchos conflictos debido a los edictos de las Nuevas Leyes. Además su tratado *Confesionario* se dejó de distribuir, se recogieron todos los ejemplares en 1548 y se quemaron. Esto lo llevó a cabo Motolinía, fraile franciscano, quien fue su adversario de por vida, lo que se analizará en el siguiente capítulo. Para defender sus puntos de vista Las Casas escribió el tratado *Títulos justos* en el que se afirmaba que los únicos títulos que los conquistadores podían reclamar en el mundo eran aquellos adquiridos de una manera pacífica. Toda guerra la declaraba ilegal e injusta y solamente se podían adquirir esos títulos justos a través de llevar la palabra de Cristo por medios pacíficos. Juan Ginés de Sepúlveda había escrito su *Democrates Alter* donde estipulaba que, ya que los amerindios eran inferiores a los blancos se les podía considerar siervos *a natura*, filosofía aristotélica. De esta manera Sepúlveda justificaba la guerra y la esclavitud de los pueblos de América. Este escrito se había mandado analizar por la Corona Española a la Universidad de Alcalá de Henares y a la de Salamanca y se había encontrado que su tesis era errada por lo que se le prohibía su publicación. Sepúlveda decidió llevar su libro a Roma en donde se publicó y se distribuyó (77).

Para conciliar las partes, según este mismo historiador, el rey convocó los debates de Valladolid en 1550, suspendiéndose de momento cualquier guerra en América. El jurado estaba compuesto de teólogos y juristas. Sepúlveda fue el primero en tomar la palabra. Tenía una retórica muy bien articulada y un estilo elegante para

exponer sus tesis. Comenzó leyendo las conclusiones de su obra *Democrates Alter*. Sepúlveda argüía que los indígenas eran salvajes e irracionales, que era legal el subyugarlos por ser paganos. Debido a su estatus bajo, éstos requerían de maestros civilizados para instruirlos y mantener el orden social. Refutaba que se les debía de cristianizar y pacificar primero. Las Casas debatió a Sepúlveda leyendo su defensa en forma de apología en la que argumentaba que las escrituras no apoyaban la guerra en contra de los paganos, sino solamente en casos excepcionales. Defendió a los indígenas objetando que estos tenían sus jerarquías, orden social, reglas y costumbres que respetaban y también practicaban las artes y las ciencias. De la misma manera estipulaba que debían establecerse misiones en América para cristianizar a los indígenas de una manera pacífica. A la vez pensaba que era mejor que los indígenas más débiles estuvieran bajo el yugo de indígenas más fuertes antes que estar bajo el yugo español pues los destruían (78-82).

Al terminar los debates, según Yáñez, Fray Domingo de Soto hizo un sumario de ambos argumentos y les dio una copia a cada uno de los participantes. Sepúlveda contestó al padre Las Casas con doce argumentos. A su vez el fraile dominico refutó los contraargumentos de Sepúlveda. El veredicto de los debates nunca se llegó a conocer ya que fue inconcluso, de tal forma que ambos participantes reclamó la victoria para cada quien. En 1552 Las Casas publicó su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* obra en la que se delataban los abusos perpetrados en el Nuevo Mundo por los españoles. Dicha relación la había escrito para el rey Felipe II como un documento que daba testimonio de los abusos de los conquistadores en contra de la población indígena a

lo largo de la colonización. En 1555 fray Toribio de Benavente, su gran adversario, escribió una carta al rey de España en la que tachaba al fraile Las Casas como un buscapietos, ignorante. Esto fue a raíz de la publicación de la *Brevísima* (83).

En 1555 el fraile dominico, conforme lo menciona Yáñez, renunció al obispado de Chiapas y se enclaustró en el Colegio de San Gregorio con su fiel y leal amigo, compañero de muchos años y hasta su muerte, fray Rodrigo de Ladrada. Sin embargo, no se desprendió de las obligaciones por el compromiso que sentía que tenía con los indígenas en el Nuevo Mundo, así que continuó trabajando en la Corte Española ayudando a resolver casos que le enviaban de los conventos dominicos o le llegaban directamente de los propios nativos del Nuevo Mundo. Su influencia en el Consejo de Indias era tan grande que incluso tenía la última palabra al escoger a los miembros de este consejo. De igual manera, participó en la resolución de los conflictos del Perú en la que Gonzalo Pizarro se rebelaba en contra de las Nuevas Leyes, éste venció y mandó ejecutar al virrey Blasco Núñez Vela en 1546. El rey envió a Pedro de la Gasca, amigo de Las Casas, quien pudo someter a Pizarro y reforzar las mencionadas leyes (35).

En otra ocasión, siguiendo al mismo historiador, ya que la Corona Española se encontraba en una situación financiera deplorable, le sugirieron al rey Carlos V vender las encomiendas en perpetuidad a colonos del Perú. Las Casas habló con el rey y le dijo que era una mala idea, que en lugar de hacer lo anterior podía proponer cobrar impuestos directamente de los indígenas y que eso lo sacaría del atolladero económico en que se encontraba. El rey nunca decidió vender dichas encomiendas, tal vez siguiendo la opinión del padre Las Casas, pero tampoco siguió el consejo financiero que le hizo el



clérigo dominico. Los ataques en contra del padre Las Casas continuaron durante toda su vida, de tal forma que incluso se le acusó ante la Santa Inquisición de alta traición, pero nunca se le siguió juicio. El fraile murió el 18 de julio de 1566 en el convento de Atocha en Madrid. Actualmente no se sabe con certeza donde descansan sus restos (36-7).

*La Historia de las Indias* es el texto lascasiano más importante según sus críticos, y uno de los más fundamentales en el corpus de documentos de las crónicas de la colonia. Siguiendo a Lewis Hanke, en su obra *Bartolomé de las Casas, letrado y propagandista*:

*La Historia* no es solamente la más extensa e importante de las obras de Las Casas, sino que incluye casi todas las tesis y las pruebas que formuló y acumuló respecto de los indios en su larga y agitada existencia. Este abultado manuscrito salido de mano algo impedida y dificultosa, con centenares de correcciones, interpolaciones y adiciones, difiere por completo de los demás trabajos del autor. Y fue concebido, no con el fin de obtener inmediatos resultados en Las Indias, ni para excitar al monarca a expedir leyes favorables a los aborígenes, sino para servir a la posteridad como testimonio de la injusticia española respecto de los aborígenes americanos. (56)

Agrega Hanke que el fraile dominico se esforzó grandemente en la redacción de su obra. De esta manera representa un gran esfuerzo intelectual al que le dedicó cuarenta años de su vida. Lo llevó a cabo en los tiempos libres que le dejaban sus varias ocupaciones (58). Siguiendo la opinión del mismo historiador, la motivación principal

del fraile dominico para comenzar a escribir la *Historia de las Indias* fue la publicación de la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, un funcionario de la corona española, *Sumario de la natural historia de las Indias*, que apareció un año antes de que Las Casas empezara a escribir su *Historia* en 1527. El fraile dominico tenía a Oviedo como uno de sus enemigos principales y según el susodicho historiador, al interpretar el pensamiento lascasiano, este historiador era "...uno de los individuos más peligrosos para la causa de América" (57). Menciona el mismo crítico lascasiano que ambos ya habían peleado solicitando tierras en Venezuela a la Corona de España con propósitos totalmente diferentes, ya que Las Casas tenía el proyecto de colonizar pacíficamente el territorio que se le había concedido, pues pensaba que la dominación española en América no requería de armas ni de encomiendas como sustentaba Oviedo. Este último, además, tenía en muy mal concepto a los indios pues pensaba que eran inferiores y que se les debía someter a la fuerza. De conformidad con el mismo escritor lascasiano, tal vez Oviedo no sólo sabía que el clérigo dominico estaba también escribiendo una obra histórica sino que incluso ambos se espiaban uno al otro y añade:

De aceptar la afirmación de cierto escritor que sostiene que Fernández de Oviedo fue uno de los primeros europeos que entendió la significación intelectual de América, y que aspiró a la prioridad en cuanto a la explicación de lo que tal significación entrañaba publicando en 1526 su *Natural Historia*, resulta fácil comprender por qué comenzó Las Casas a redactar su versión de lo que América significaba tan pronto como llegó a La Española el libro de Fernández de Oviedo. Esta obra estaba

consagrada especialmente a la descripción de las plantas y animales que el autor había visto en el Nuevo Mundo, y aspiraba a proporcionar al rey “algún esparcimiento”. (57-8)

El mismo crítico refiere lo que Las Casas afirma en relación a Oviedo:

“... que si este empedernido administrador, que se interesaba más en su propio provecho, que en el beneficio y bienestar de los indígenas, llegaba a publicar su versión de la historia de España en América, el mundo se encontraría desconcertado y desorientado en cuanto a la verdad de los hechos: ¿Acaso no consideraba Oviedo a los indios como idólatras salvajes, que como tales debían morir? ¿Acaso no eran tan duras las cabezas de los aborígenes que al decir de Oviedo, los españoles tenían que cuidarse de no embotar sus espadas cuando los golpeaban? (58)

Declara el dicho escritor que esta actitud tan mordaz, por parte del funcionario representante de la Corona Española era la total antítesis del sentir lascasiano. De tal forma que ponía en peligro la realización del ideal de llegar a formar una congregación cristiana en América, en la cual, los indígenas llegaran a desempeñar un papel preponderante y decoroso (58).

Menciona Hanke que Las Casas comenzó a escribir su obra en 1527, estando en el convento de los dominicos en la isla La Española y no dejó de escribirla en sus viajes:

...a través del Atlántico, en los diminutos barcos de la época, a lo largo de las costas del Caribe, en los bosques de Guatemala, en el altiplano de México, en los monasterios españoles donde reclutó frailes para la labor

misional en América, y en los complicados círculos de la corte real, donde actuó con habilidad digna de un experimentado político. (58)

Añade el mismo crítico que esta fue la tarea a la que se dedicó incluso en los últimos quince años de su vida y continuó su redacción y edición, sin haberse despreocupado de la protección de los indios defendiéndolos en las cortes españolas y agrega "...mosaico pacientemente elaborado a través de cuarenta años. Nuevas ideas, nuevos documentos se interpolaban entonces, libremente, en cuanto concebía los primeros o llegaban a sus manos los segundos" (59). Las Casas en el prólogo de la *Historia*, Vol. I, esclarece el porqué de su obra y dice "...librar mi nación española del error e engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando de estas oceánicas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolas brutales bestias incapaces de virtud y doctrina..." (18). Hanke agrega en consideración a lo anterior que:

El único objetivo de su *Historia de las Indias* ha sido el consignar un relato verdadero de lo sucedido en el Nuevo Mundo, como que considera sin vacilación alguna, que todo lo escrito previamente al respecto era superficial y estéril y que sus autores desconocían el hecho de que las nuevas tierras se habían descubierto principalmente como oportunidad providencial para cristianizar a sus habitantes. (61)

Continúa el mismo crítico lascasiano afirmando que, según Las Casas, dichos autores han ignorado que estos seres, refiriéndose a los amerindios, son hombres de razón. Por lo tanto, son capaces de aprender la doctrina cristiana dando abundantes

frutos. A propósito, Las Casas recuerda que algunos vándalos, habitantes primitivos de la Península Ibérica, no habían sido menos “bárbaros y feroces” (61).

En el prólogo a su *Historia*, Vol. I, Las Casas, según Hanke, habla de dos de las ocho razones por las que escribió en su obra y que son, en primer lugar para que “Se conozcan y distinguan para utilidad de los venideros los males y los bienes y de las virtudes, los grandes pecados y vicios nefandísimos y las cosas muy erradas de los españoles” (61-2). Otra de las razones fue el narrar lo intrincado y prodigioso del encuentro de dos mundos. En este mismo prólogo le da crédito al cronista persa Metástenes, quien afirma que los únicos que pueden relatar los hechos y hazañas reales son los testigos presenciales. Este cronista hacía énfasis en la difícil tarea de los historiadores ya que deben ser “varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino...” (12). En el mismo prólogo Las Casas afirma que ningún escritor de la conquista, anterior a 1527, había sido testigo presencial de los hechos ni había estado en América. Afirma que “...de las cosas acaecidas en las Indias, no supieron más dellas, ni más crédito debe dárseles que si los oyeran estando ausentes en Valladolid o en Sevilla” (13), sin embargo Las Casas le da crédito a Pedro Mártir de Anglería quien, aunque nunca estuvo en América, entrevistó a Colón, al igual que a otros navegantes a su regreso del Nuevo Mundo. De la misma manera, en el mismo volumen de su *Historia*, concedió algún crédito a Américo Vesputio, aunque el fraile dominico opinaba que este le había robado a Colón parte del crédito de haber descubierto el Nuevo Mundo, ya que aquel aseguraba haber llegado primero a tierra firme, lo que refuta Las Casas (21).

En relación a esta obra, y a su autor, Hanke opina que:

“...fue un viajero infatigable y veterano navegante que había sufrido numerosos naufragios y librado incesantes batallas a favor de los indios, se propuso escribir la historia integral de la acción española de América hasta el año de 1550, panorama que dividió en seis décadas. Para el logro de su propósito disponía, además de la teoría y de su rica experiencia, una celda pletórica de documentos reunidos a lo largo de muchos años. (62-3)

El mismo historiador más adelante habla de las fuentes que utilizó el fraile dominico y dice que no se pueden enumerar por ser muchas y agrega:

Ningún historiador, al referirse a las Américas, recogió informaciones directas tan asiduamente, quizás con la sola excepción de Hubert Howe Bancroft, quien compiló sistemáticamente los recuerdos de los pioneros californianos. Tenía Las Casas la singular ventaja de conocer a los principales actores de la dramática historia del Nuevo Mundo, desde Colón hasta Cortés y su privilegiada memoria le permitió recoger una asombrosa cantidad de detalles relativos a los acontecimientos pasados. Además mantuvo un acervo de fuentes primarias desde la primera vez que llegó a América en 1502 (63).

Siguiendo al mismo crítico, entre estos documentos originales contaba con las obras de Pedro Mártir de Anglería, Gómara y de algunos cronistas portugueses que incluyeron a Joao de Barros y Hernando López de Castanheda, entre otros. De la misma manera estaba familiarizado con cartas que Colón le dirigió a la Corona de España, por

lo que Hanke presume que el clérigo dominico tenía acceso a la biblioteca del Almirante (64). Agrega este mismo crítico: "...es indudable que absolutamente nada de lo relativo a Cristóbal Colón fue descuidado por Las Casas (65).

El mismo escritor opina también que existe en *Historia* una falta de organización y armonía. Dice que la obra no sólo es desordenada sino confusa debido a la narración laberíntica, ya que presenta muchas interrupciones, giros y digresiones innecesarias y resulta difícil de leer por lo mismo (65).

André Saint-Lú cita, en el prólogo a la obra *Historia de las Indias*, Vol. I, que el fraile dominico no quería que se publicara la mencionada obra y cita lo que Las Casas refiere:

Sábese que al depositar la *Historia* en el colegio de San Gregorio de Valladolid, deseaba el autor que no se publicase cuando menos hasta fines del siglo XVI. Mucho más tardaría la obra, según veremos, en ser dada a la imprenta, pero en contra del ruego expreso de Las Casas, fue sacada del colegio antes de tiempo (en 1571) con otros escritos suyos, para ser entregada al Consejo de Indias. Confiada por el presidente del Consejo Juan de Ovando al cronista y cosmógrafo mayor Juan López de Velasco, quedó en su poder hasta 1597, año en que fue remitida al secretario Juan de Ibarra, y se puso a la disposición del recién nombrado cronista mayor Antonio de Herrera, para efecto de escribir la Historia de las Indias que por mandato de Su Majestad y Consejo se le encargó. No poco provecho sacó Herrera, como es sabido, de la rica mina de

informaciones que así se le deparaba, y lo hizo con tanto desembarazo que llegaron algunos críticos a acusarle de plagiario. (XLV)

La obra, conforme a Hanke, tuvo que esperar cuatrocientos años antes de ser impresa. Este crítico al preguntarse el porqué de la voluntad de Las Casas de que no se publicase su obra, opina que, ya que la *Brevísima* suscitó tal furia en los españoles, aunque no identificó a los conquistadores y colonizadores que perpetraran hechos tan vergonzantes, en esa obra, en su *Historia* sí lo hace. Es tal vez ésta la principal razón de que Las Casas no quiso publicarla, ya quizá corría el riesgo de que se desacreditara o peor aún, que se suspendiese. Dicho crítico cita lo que dice el provincial de los franciscanos de la Nueva España quien quiso destruir la obra de Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Afirma este provincial textualmente: “...que por ningún motivo se permitiera a nadie escribir cosas relativas a las supersticiones y costumbres de los indios porque así conviene al servicio de Dios” (69-70). El citado escritor asevera que: “La *Historia de las Indias*, sin embargo, continúa siendo una obra no fácil de leer: “... debido a su extensión y al desorden que impera en ella. Mejor que por su estilo, los historiadores continuarán leyéndola por el contenido” (70). A ello el mencionado crítico añade que: “Pero Las Casas poseía lo que todo verdadero historiador debe poseer: el sentido del curso de la historia” (70), y continúa diciendo que la monumental épica del descubrimiento de América debió incluir los conceptos en boga del Medioevo respecto a la geografía e incluso incluyó la conquista de las Canarias en esta su *Historia* como una parte importante del movimiento expansionista europeo que era en aquel entonces una idea más bien nueva de la



historiografía del Viejo Continente. El mismo historiador menciona que Las Casas nunca dejó de denunciar la crueldad de los españoles aun cuando se tratara del propio Colón. Dice Hanke que: “Cuando Las Casas ignoraba algún hecho, o no lo conocía a fondo, mencionaba siempre tal circunstancia, lo que explica que su *Historia* presente un sello de verdad que es imposible de desconocer” (71-2). Agrega más adelante este mismo crítico que el fraile dominico “...respetó siempre sus fuentes originales y las manejó con tanto cuidado de tal forma que como historiador no se puede comparar con ningún español de esa época” (72). Sin embargo el defecto que se le encuentra a Las Casas, como historiador y apologista, de acuerdo no sólo Hanke sino a varios lascasianos, es la exageración en cuanto a sus estadísticas, esto es, cuando se trata del número de aborígenes muertos o maltratados, su testimonio no es válido. Este crítico agrega más adelante “...pero es lo cierto que muchos de sus contemporáneos tuvieron un despreocupado concepto respecto de las cifras aritméticas que citaban o apreciaban con notoria inexactitud”. Hanke da como razón que los clérigos al calcular el número de los bautizos usaban la palabra “millones” y que esto tal vez se debiera a que era costumbre del Medioevo exagerar los cálculos estadísticos (72-3).

En resumen, se puede aseverar que el fraile dominico escribió su *Historia de las Indias* para resumir y defender los argumentos en cuanto a su punto de vista respecto a los indígenas, a la vez que da cuenta de las polémicas respecto a la manera en que se estaba llevando a cabo la conquista. La *Historia* que según el crítico mencionado, se escribió en un lapso de casi cuarenta años, refleja la ansiedad del historiador al tratar de

hacer comprender al europeo la verdad de la realidad americana y lo importante de esta nueva experiencia en un espacio desconocido.

La *Historia* se transforma así en una obra dirigida a sus compatriotas para que hagan una reflexión en consideración al derecho de conquista y al gobierno de las Indias. Esta obra es un proyecto que procura dar respuesta a los problemas políticos, sociales y religiosos surgidos en el Nuevo Mundo. De la misma manera, el religioso sevillano escribe esta obra como un intento de entender la etnografía, esto es, la imagen, representación e explicación e interpretación de las culturas de Mesoamérica con los patrones existentes en Europa. Esta obra, es a la vez un documento autobiográfico, como ya se ha mencionado anteriormente. Un acercamiento a la *Historia* en cuanto a texto cultural, es aquel en el que los caracteres más importantes se muestran en una multiplicidad discursiva. La vida de Las Casas fue un continua discusión, diálogo y polémica en contra de los puntos de vista establecidos en relación al derecho de conquista. De esta manera podemos acercarnos a la obra mencionada a través de los discursos que utiliza el fraile, historiador, para describir la vida, representar las culturas indoamericanas y situar la obra dentro de un contexto cultural e histórico, además sirve para delimitar los corolarios en consideración a la filosofía lascasiana de la manera en que dicho clérigo contempla los problemas que conlleva la colonización. Esta aproximación, puede a la vez servir, para entender el punto de vista crítico que adopta el religioso dominico al explicarse las intrincadas implicaciones y consecuencias que conlleva el naciente pensamiento americano en el siglo XVI. El citado texto, ofrece además un panorama retrospectivo y cultural de la España del Renacimiento destacando

la influencia del pensamiento medieval y del humanismo italiano. La denuncia lascasiana emerge en el contexto de esta era, que forma parte de la cultura dominante. En su obra *Historia de las Indias* Las Casas pudo revelar otra dimensión del choque cultural y del conflicto político entre las dos culturas, estas son, la indoamericana y la europea, con este propósito usa la escritura conscientemente.

En consideración a la concepción lascasiana de la historia, se puede decir que para Las Casas era fundamental desarrollar una estrategia, a través de la escritura, que formulara sus ideas sobre el estado ideal de llevar a cabo la evangelización de América; así ayudaría a la Corona Española a resolver los problemas sociopolíticos y religiosos que surgían en el nuevo gobierno, ya que era una experiencia totalmente desconocida el encuentro de culturas tan disímiles. Las Casas en sus obras expone un enorme sentimiento nacionalista expresando que lo que dice debe hacerse para bien de España, con la intención de avalar su crítica y su función de consejero. Es por ello que casi siempre comienza sus textos, como buen retórico, lisonjeando y ensalzando a los reyes católicos antes que apuntar el dedo para señalar las faltas de su gobierno. Muchas veces, según Santa Arias, compara España con Roma, con el mismo resultado de aminorar la ofensa que tal vez causara su franqueza. Su estilo es tal que nunca culpa directamente de las calamidades, desgracias y miserias que padecen los indios a los reyes, sino que inculpa más bien, indirectamente, a sus oficiales y consejeros, quienes presentan a los reyes una realidad distorsionada, según lo refiere la mencionada crítica, citando a Las Casas:

La poca o ninguna noticia que el rey tenía de la perdición destas gentes, asaz se sigue de lo dicho, porque cuando los ciegos guían, de los que van tras ellos, ¿Qué se espera? Y así, cuando los de las consejas de los reyes andan en tinieblas, ¡guay de los reyes! Y, por mejor decir, ¡guay de los reinos!... (24)

En esta obra, agrega Arias, hay una sola ocasión en que Las Casas habla directamente a los reyes:

¡Oh, reyes, y cuán fáciles sois de engañar, debajo y con título de buenas obras, y de buena razón, y cómo deberíades de estar recatados y advertidos de lo que estáis, y tan poco dejaras creer de los ministros, a quién los negocios arduos y gobernaciones confiáis, como de los demás!” (25)

La reina Isabel, sin embargo, queda eximida de toda culpa cuando le envió a Nicolás de Ovando la carta donde le concede el permiso para llevar indios en encomiendas a explorar las minas de oro y a ayudar en los sembradíos, de acuerdo con lo que cita Arias:

...y que si alguna cosa proveyó disconveniente al bien dellos, fue por falta de informaciones y también por la ignorancia y error de los del consejo que tuvo, los cuales debieran considerar muchas cosas tocante al derecho, pues lo profesan y les deba de comer por letrados y no por gentilhombres o por caballeros. (25)

Si de algo deben sentirse culpables los reyes es de tener tan ineficaces mentores, asesores e historiadores, siguiendo a la misma crítica. El exculpar a los reyes católicos fue muy importante para el fraile dominico. Esto se debe a que era imprescindible para él el exponer el sentimiento nacionalista que se contraponen a la crítica tan severa que lleva a cabo en cuanto al gobierno español en las colonias. Las Casas tiene que hacer su crítica con mucho tiento pues es necesario para llevar a cabo su misión, el mantener a los reyes contentos pues necesita de sus favores (26). Es así como logró que se estipularan las Nuevas Leyes y que se le aprobaran sus experimentos comunitarios con los indígenas y su evangelización pacífica en la Tierra de Paria. Para esto se le concedieron grandes extensiones de tierra en lo que es actualmente Venezuela.

De la misma manera, fue sumamente importante el rol político que este fraile jugó en los debates en cuanto a la naturaleza del hombre indoamericano y su habilidad como escritor presenta un nivel de compromiso que fue decisivo en la conciencia latinoamericana de la descolonización. Fue reconocido no sólo por escritores como José Martí y Eugenio María Hostos sino también por próceres y visionarios como Simón Bolívar y Fray Servando Teresa de Mier quien tenía una visión panamericana en cuanto a la liberación de Latinoamérica, como se verá posteriormente. De esta forma, influyó con su labor indigenista a escritores como Rosario Castellanos de quien se hablará en los próximos capítulos.

*La Historia de las Indias* (1560), según Arias, es fundamental en el pasado histórico de América ya que privilegia a los pueblos dominados. Con el surgimiento de esta obra resalta el discurso lascasiano en la relación de transición y el surgimiento de lo

propriadamente autóctono. Siguiendo a la misma crítica, Las Casas con su *Historia* demuestra que: "...la representación de unos depende de los otros, de igual forma que en el proyecto evangelizador lascasiano la comunidad depende de todos" (192). Continúa Arias diciendo que:

...el retrato de Colón depende del historiador, la representación de las culturas amerindias parten de Colón y la auto-representación depende de la relación historiador-protagonista con las culturas indígenas. Sin embargo la representación más importante es la del historiador que al auto-escribirse controla su identidad, su actuación y con esto emerge en el texto como símbolo. La importancia de la identidad que construye Las Casas de sí mismo en el texto radica en que lo autoriza a representar, a interpretar y a ofrecer su nueva verdad. (192)

A lo que se puede agregar que, la obra de Fray Bartolomé de Las Casas es muy valiosa pues rompe los decrépitos modelos historiográficos del mundo occidental, el cual enaltece y exalta la cultura del conquistador. El fraile dominico, a pesar de seguir el modelo renacentista en el estilo de su obra, logra adoptar la postura del "otro", empatizando con su realidad social, llevando a cabo su papel cristiano.

Asimismo, *Historia de las Indias*, es una obra que establece una conexión entre el canónigo sevillano y las descripciones de las prácticas abominables de los españoles en contra de los nativos indoamericanos. Además en ella narra innumerables eventos de su propia vida y escoge aquellos que puedan convencer al lector de su papel de mero observador. De esta manera se convierte en un testigo ocular de lo narrado,

manifestándose así como denunciante de los hechos sufridos por el indígena. A través de la obra se resalta el papel de los indios y el fraile dominico, por un lado y por el otro la gran cantidad de enemigos que el mencionado clérigo enfrentó durante toda su vida, entre estos se encuentran los encomenderos incluyendo al Obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca y su secretario Conchillos, quienes tenían considerables intereses económicos en las islas del Mar Caribe, varios miembros del Consejo de Indias y muchos más. Por todo esto debemos decir que las obras de Las Casas incluyendo, sus varios tratados, memoriales y sus obras: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), e *Historia Apologética* (1559), *Historia de las Indias* (1560), entre otras, constituyen los mejores ejemplos del cristianismo, uno donde Las Casas pone en juego todos sus recursos intelectuales al servicio de una sociedad más justa y más humana.

*Apologética historia sumaria* fue originalmente parte del capítulo 68 de *Historia de las Indias* pero, posteriormente, fue una obra aparte ya que el fraile dominico se dio cuenta que no era material histórico. Surgió como una de las tantas digresiones que lleva a cabo Las Casas en su *Historia* y poco a poco fue cobrando vida propia. La obra contiene relatos etnográficos de costumbres de culturas del Caribe, principalmente de los taínos, siboney, guanahatabey y de varias culturas antillanas más, con que convivió el fraile dominico en sus viajes y de otras que aprendió a través de sus lecturas. Se le llamó “apologética” ya que se escribió como defensa y elogio del nivel cultural de los indígenas. El padre Las Casas pensaba que los pueblos de América eran tanto o más civilizados que los romanos, los griegos o los egipcios o incluso más que algunas civilizaciones europeas. Los pueblos indoamericanos, con los que convivió íntimamente

Las Casas, de acuerdo con su mismo pensamiento, han igualado a muchas naciones consideradas civilizadas y han sobrepasado a muchas otras por lo que no se les puede considerar inferiores. Entre estas civilizaciones se encuentran las griegas y romanas y han aventajado incluso a estas por muchas costumbres superiores. También han superado a países como Inglaterra y Francia e incluso a España y eran comparablemente mejores a muchas otras en cuanto a tener buenas costumbres y la carencia de algunas malas. En suma en la *Apologética historia sumaria*, Las Casas sostiene que los indios poseen las características enumeradas por Aristóteles, que deben requerir los seres humanos, como entes racionales.

En el prólogo a esta obra, Las Casas declara que, el objetivo principal que persigue en ella es: “dar a conocer todas y tan infinitas naciones de este orbe” (2), habla aquí de los amerindios. Pensaba, el autor de la *Brevísima*, que la opinión general que prevalecía acerca de los indígenas ocultaba su verdadera idiosincrasia pues se suponía que “no eran gentes de buena razón para gobernarse. Carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas” (3).

Hanke refiere lo siguiente respecto a esta obra:

Las Casas se muestra como el primero de los grandes antropólogos de América. Y esto porque llega a la conclusión de que la civilización de los extraños seres a quienes conoció el mundo gracias a la conquista española no solo era digna de estudio sino de respeto. Las Casas opina que los indios podían compararse favorablemente con los pueblos de la antigüedad, y sostiene que los templos mayas de Yucatán no son menos



dignos de admiración que las pirámides de Egipto. Pero la más sorprendente de estas opiniones fue la de que, en ciertos aspectos, los indios eran superiores a los españoles. Desgraciadamente, el mundo no podía saber que Las Casas había sido un antropólogo, toda vez que su *Apologética Historia* solo vino a editarse en 1909. (48-9)

En resumen la motivación principal de Las Casas era el dar a conocer la capacidad intelectual de los indios, pues se pensaba, no solamente, que eran seres inferiores y con deficiencias mentales, sino también, se ponía en tela de juicio la idea de que si tenían alma o no, sin llegar a darse cuenta que eran seres de cultura distinta. Las Casas, según Edmundo O’Gorman, en la antología dedicada al religioso dominico, analiza en primer lugar la excelencia del ambiente de las nuevas tierras incluyendo a los amerindios como entes naturales, en seguida, hace un análisis de la manera en que el indígena se relaciona con su medio ambiente de una manera racional por estar dotados de “buenos y sutiles entendimientos”. En la tercera sección, según este mismo crítico, el autor:

...prosigue la demostración, pero ahora la capacidad racional de los indios ya no se deduce como consecuencia necesaria de su perfección orgánica, sino del examen de su modo de vida, o más concretamente dicho, de la organización social de sus sociedades. Este segundo aspecto de la prueba le abrió al autor la posibilidad de embarcarse en una detallada revisión de la cultura de los pueblos americanos, y no es de sorprender que los capítulos dedicados a ella ocupen la mayor parte del

libro, sobre todo si se tiene en cuenta que ese examen lo realizó el autor mediante un sistemático cotejo con las culturas de los pueblos antiguos del Viejo Mundo. (XXII)

*La Brevísima relación de la destrucción de las Indias* se escribió como un documento para ser leído únicamente por el rey Felipe II y su corte en 1542. Asimismo, el fraile sevillano, habla de que la escribió en letra de molde para que el monarca la pudiera leer más fácilmente. Este manuscrito dio lugar al edicto de las nuevas leyes que proscribían la esclavitud de los aborígenes en cualquier forma y dictaban la desaparición gradual de las encomiendas, ya que se había solicitado a la Corona Española que se hicieran perpetuas. Diez años más tarde, en 1552, debido a que no se reforzaba el cumplimiento de dichas leyes el fraile dominico decidió publicar la *Brevísima*. Este documento habla de los horribles crímenes perpetrados por los colonizadores españoles en contra de la población indígena. Esta obra dio lugar a la “leyenda negra” que creó una pésima fama a los españoles, tachándolos de moralmente corruptos y extremadamente violentos. En ella Las Casas narra, reino por reino, acerca de los abusos de las tierras descubiertas en el Nuevo Mundo, tanto en las Antillas como en Yucatán, la Nueva España, el río Yuraparí, Venezuela, Nueva Granada. Habla en cada sección de los reinos que iban desapareciendo porque a los caciques de cada pueblo se les torturaba para que dijeran dónde estaba el oro y si no complacían a los españoles, los torturaban hasta la muerte. Se puede añadir que, tanto las obras como la labor de Las Casas en favor de los amerindios, se caracterizan por unas exigencias superiores, de orden a la vez temporal y espiritual, puestas al servicio de una causa cuyas consecuencias perdurarán por siglos.

Los cincuenta años de su arduo trabajo fueron dedicados a la reivindicación de los derechos del indígena. Para lograrlo puso de manifiesto el avasallamiento de los pueblos dominados reflejados en sus obras en las que pone de relieve las características de los indios los cuales muestran en su inmensa mayoría su inocencia y bondad. Según Las Casas eran naturalmente pacíficos, humildes, pacientes, mansos, con moderación en sus apetitos y honrados en sus costumbres a los que no los mueve la ambición, la envidia o codicia alguna.

Al concluir este capítulo se puede afirmar que, no fue sino hasta que apareció esta figura tan controvertida, el religioso dominico, que los indígenas tuvieron una representación legal ante la Corona Española. Fray Bartolomé de las Casas, como intercesor y protector de los nativos del Nuevo Mundo, por medio de sus abundantes escritos, denuncias, memoriales y sermones fue el portavoz de los nativos de Mesoamérica.

De la fecunda labor de Las Casas, surgió la posición del conquistador y colonizador español, quien por primera vez, prestó una atención más seria a la naturaleza de los pueblos con quienes se confrontó en América. Fue por esta razón que surgieron una serie de controversias desde el siglo XVI en cuanto a cuál sería el método justo para tratar a los sujetos indoamericanos. Esta situación dio lugar a un análisis más profundo y fundamental sobre la naturaleza del hombre nativo de Mesoamérica surgiendo el pensamiento lascasiano. A raíz de este se editaron las Leyes de las Indias que favorecieron a los indígenas, dando lugar a la abolición de la esclavitud. Por medio de estas leyes se llegó a considerar al indígena como un vasallo de la Corona de España.

Begoña Pulido Herráez expresa lo siguiente respecto a Fray Bartolomé de las Casas: “Él llegó a ser, en lo perteneciente a las Américas, el oráculo de los reyes, por su celo apostólico, su desinterés, su caridad, su constancia, su santidad y su sabiduría y su elocuencia” (449). No sólo debatió el derecho de los amerindios a ser libres vasallos de la Corona Española, sino que, como seres racionales que eran, deberían ser pacíficamente evangelizados. Su doctrina la llevó a la práctica en cuantas ocasiones tuvo oportunidad de hacerlo, así fue que, predicó con el ejemplo, de tal manera que su filosofía perdura hasta nuestros días.

### CAPÍTULO III

#### LASCASIANISMO DE AGUSTÍN YÁÑEZ Y ROLENA ADORNO Y ANTILASCASIANISMO DE GINÉS DE SEPÚLVEDA Y FRAY TORIBIO MOTOLINÍA Y MENÉNDEZ PIDAL

La obra de Agustín Yáñez *Fray Bartolomé de las Casas, el conquistador conquistado* (1966), acerca del fraile Bartolomé de las Casas, está narrada en tercera persona por un narrador omnisciente. Muestra una visión retrospectiva que comienza refiriendo la forma y lugar de la muerte del dominico. Posteriormente, continúa describiendo las afrentas que tuvo el fraile en su vida, incluyendo la famosa confrontación legal con Ginés de Sepúlveda en las Cortes de Valladolid. Hace referencia, de igual forma, a sus luchas en la Nueva España y la manera en que el fraile abogó tenazmente porque las encomiendas y repartimientos, no sólo no se hicieran perpetuos, ni hereditarios, sino que se abolieran, ya que constituían un tipo de esclavitud disfrazada que diezmaban rápidamente a la población aborigen de América. Esta obra constituye una lectura sumamente importante pues muestra ricos detalles de la vida del dominico, con un capitulaje en retroceso, que la hace muy original y amena en su estilo.

Yáñez comienza su libro narrando la muerte de Fray Bartolomé el 31 de julio de 1566 en el convento de Atocha en la Ciudad de Madrid. Dice Yáñez: "...del rey abajo todos –y el mundo–" (19), refiriéndose a la innumerable cantidad de detractores y enemigos que tenía al momento de su muerte, entre ellos, los encomenderos,

conquistadores, comerciantes, gobernantes, consejeros y cómplices que en verdad lo odiaban pues hervían de indignación en contra de él. En seguida veremos porqué.

El padre Las Casas, según Yáñez, no cejó ni en su lecho de muerte de pedir a sus compañeros dominicos que siguieran luchando por defender a los indios (20). Incluso, unos meses antes de su muerte, Las Casas se dirigió al Papa Pío V en un documento que presenta Yáñez y que forma parte de los tres últimos que redactó el fraile, en el cual insiste que se excomulgue y anatemice, por decreto papal, a quien insista en hacer guerra a los infieles indígenas solamente por causa de su idolatría, pues esto impide que el Evangelio sea aceptado por ellos. De la misma manera, persiste en que se niegue la comunión a los que se opongan a restituir las posesiones de los indígenas. También reitera Las Casas que él ha defendido a los indios hasta la muerte, por la honra de Dios y de su iglesia y agrega que: "...tengo probado bien claramente que todas esas cosas son contra los sacros cánones y leyes evangélica y natural, y también lo probaré más evidentemente si fuere posible, porque lo tengo clarísimamente averiguado y concluido" (22). Expresa, asimismo, que por experiencia, sabe que es necesario revisar los cánones en que se estipula que los obispos deben cuidar de los pobres indios cautivos, quienes son hombres afligidos. De igual manera, le suplica al papa, mencionado que al renovar estos cánones sagrados: "...mande a los obispos de Indias, por santa obediencia, que tengan todo cuidado de aquellos naturales, los cuales oprimidos con sumos trabajos y tiranías (más que se puede creer), llevan sobre sus flacos hombros, contra todo derecho divino y natural, un pesadísimo yugo y carga insoportable" (23). Reitera más adelante que es necesario que por orden papal, se ordene a los obispos a que defiendan esta causa,

ya que la ley divina se los ordena. De esta manera deben desarraigar esas tiranías y opresiones. A la vez, le suplica al papa que mande a los obispos aprender la lengua de los indígenas, ya que son sus ovejas, y de esta manera, están obligados a evangelizarlos por la ley divina, pues de otra manera no hay entendimiento mutuo (23). Agrega más adelante que:

Grandísimo escándalo y no menos detrimento de nuestra santísima religión cristiana es que en aquella nueva planta, obispos y frailes y clérigos se enriquezcan magníficamente, permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza, que muchos por tiranía, hambre, sed y excesivo trabajo, cada día miserabilísimamente mueren. (23)

A continuación reitera su pensamiento con respecto a la restitución de lo robado:

...que declare tales ministros ser obligados por ley natural y divina, como en efecto están obligados, a restituir todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido, porque lo han llevado y tomado de hombres que padecían extrema necesidad y hoy viven en ella, a los cuales, por ley divina y natural, también son obligados a distribuir a sus bienes propios. (24)

El mismo crítico encuentra no sólo este documento sino varios de sus escritos en términos tan inflamados que le parecen más los de un adolescente lleno de arrebatos que el texto de un anciano en víspera de morir (21). De esta manera, dice que este documento de 1566, los de 1550, de 1540 y los de 1514 presentan el mismo lenguaje

ígneo e incluso algunas expresiones aparecen idénticas en varios documentos subsiguientes (21).

El escritor aludido menciona dos documentos posteriores de puño y letra del dominico Las Casas, uno es un testamento “Disposición y memorial y postrimera voluntad” mismo que entregó en un documento sellado dos años antes de su muerte. En dicho documento reitera lo dicho en la carta anterior respecto a los malos tratos de los españoles en contra de la población indígena.

...y porque por la bondad y misericordia de Dios que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por librallos de la violenta muerte que todavía padecen, como han perecido y despoblándose en esta causa muchos millares de leguas de tierra. (25)

Habla de cómo ha ido y venido de las Indias a Castilla y de Castilla a las indias defendiendo a los indios, ya casi por medio siglo: “...desde el año de mil e quinientos y catorce, por sólo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales, domésticos, humildes, mansuetísimos y simplícimos, y muy aparejados para recibir nuestra santa fe católica” (26). En efecto, a través de su agitada vida fue y vino dieciséis veces. Opina, además, que los maltratos han sido no solamente perpetrados en



contra del prójimo, sino también, en contra de la ley divina. Hace una advertencia referente a que, tal vez, debido a dicho comportamiento ignominioso se podría desatar la ira de Dios en contra de España (26). Concluye que estas tierras:

...se comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, o sea ya desta hoy advertido que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estos e señoríos ajenos, finalmente tan universales asolaciones e despoblaciones hayan sido pecados e grandísimas injusticias. (27)

En el último de los tres memoriales que presentó Las Casas al Consejo de Indias, resume brevemente en las siguientes conclusiones el pensamiento e ideas principales del Protector de los Indios, el cual se considera de suma importancia y por lo cual se transcribe a continuación, según lo cita Yáñez:

La primera, que todas la guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas, y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de “per se” malos, y así tiránicos, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar.

La quinta, que el rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dio no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y que en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado; digo poquito sacado, por lo que sea quizá de las islas y parte que ya hemos despoblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que dellos participan, no podrán salvarse.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio. (27-30)

El historiador citado expresa que su colérica y ruda voz “no era de un hombre, sino de un estado de conciencia humanísimo” (30). El padre Las Casas sirvió como bandera y modelo de una América libre, de tal forma que los próceres de la independencia de toda América Latina lo tomaron como estandarte, según lo expresa

Yáñez: “El México anticlerical le levanta una estatua en la Catedral de México y Fray Bartolomé viene a ser –extremadamente- programa de la reacción anti-española” (30). El Padre Las casas vivió en España los años anteriores a su muerte, la cual ocurre ya siendo un anciano de noventa años. Sin embargo, mantiene copiosa correspondencia con el Nuevo Mundo. Yáñez relata, en el segundo capítulo, los últimos cuarenta años de su vida. Desde las cortes, por ejemplo, habla convenciendo a sus oidores que se retenga en Guatemala la audiencia, ya que Panamá se la disputaba. Fue en estos años cuando escribe sus *Doce dudas*, que mencionaremos posteriormente. Esta obra la escribió dando respuesta a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú, con un clarísimo tratado que, según Yáñez, se encuentra entre sus mejores escritos (33).

En cuanto a la defensa de los indios y en contra de que las encomiendas se perpetuaran, de acuerdo a lo que menciona el mismo autor, el infatigable religioso trabajó incansablemente. Esto consta en una copia enviada a los dominicos de Chiapas y Guatemala. Transcribimos unas líneas de este documento, según lo cita Yáñez:

...Cuando en Inglaterra, un pecador, de los tiranos del Perú, llamado Antonio de Ribera, comenzó a engolosinar a nuestro señor viéndolo necesitado de dineros, ofrecióles muchos millones de castellanos y ducados porque les vendiese los repartimientos y encomiendas de las gentes de aquellos reinos, la cual venta si pasara, no quedara indio en todas las Indias que no fuera enajenado y vendido... (35)

Sobre su propio escrito, según lo cita Yáñez, afirma el fraile que:

...vide ha sesenta y un años comenzar estas tiranías e ir creciendo siempre y aumentándose hasta hoy; y sé que hoy en todas las Indias se cometen y sólo como si presente fuese por las muchas y continuas cartas y relaciones y clamores que de muchos cada día recibo de todas esas partes, si no es de esta provincia, que deben estar los comenderos santificados y así tengo más que otra noticia y ciencia del hecho, y ha cuarenta años que trabajo de inquirir y estudiar y sacar en limpio el derecho; creo, si no estoy engañado, haber ahondado esta materia hasta llegar al agua de su principio. (36)

Refiere en seguida que, en esa etapa de su vida, ha escrito tantos pliegos que rebasan los dos mil, tanto en español como en latín. De éstas, comenta, han leído ya muchos doctores de la ley en España, tanto en cátedras de universidades tan reconocidas como la de Salamanca y la de Alcalá de Henares. Seguidamente añade:

“...y por tanto, padres míos, no deben estar vuestras reverencias sin temor que podrá haber sido que yo haya descubierto un poco más de peligro de las conciencias de los españoles de sus Indias y de los que los confiesen; que vuestras reverencias, que les faltan muchos quilates para llegar a lo puro del derecho y millares para experimentar todo lo hecho. (36)

Más adelante la retórica del clérigo sevillano, de acuerdo a lo que refiere Yáñez, se subleva: “...el ladrón, aunque le tasasen que no pudiese hurtar más que diez, no por eso dejaba de cometer hurto y ser de mala fe poseedor de lo ajeno. El diablo tomó por ministros a esos tiranos comenderos; todos los ladrones y tiranos desean y procuran vivir

en paz” (38). El resto del documento lo escribe en latín para que lo entiendan solamente aquellos a quienes iba dirigido, copiamos una de las partes escritas en español:

Os conjuro que entendáis que es principio tan evidente en derecho, como en geometría que un triángulo tiene tres ángulos, el que afirma que a ningún príncipe o rey, aunque fuere el más alto del mundo, le es lícito mandar ni disponer nada en perjuicio o detrimento de sus pueblos o súbditos sin su libre consentimiento, y si no hiciese no tendría ningún valor ni efecto en Derecho. (37)

Sus enemigos y detractores, de una forma despectiva, lo llaman “Procurador en corte”, sin embargo el mismo rey Felipe II decreta, el 14 de diciembre de 1560, que siempre que el dominico lo visite en su corte sea bien tratado y aposentado en ella. No sólo eso sino que decreta que se le aumente su pensión vitalicia al triple, esto es, de cien mil maravedíes a trescientos mil al año, pagaderos en la nómina y pago de las del consejo y oficio de la Corte Española.

Referente a ser menospreciado con el mote de “Procurador en corte” se puede decir que desde fecha tan temprana como 1514 el fraile había comprendido que el remedio para los males de América radicaba en las Cortes Españolas. Las Casas se constituyó como la voz infatigable y perpetua que resonara día y noche en los oídos del rey y sus consejeros, sondeando las distancias enormes desde el Nuevo Mundo hasta España. De esta manera se pusieron en evidencia los irrefrenables y voraces apetitos de los españoles. De hecho esta práctica contrarrestó la de sus oponentes, esto es,

colonizadores, gobernantes, encomenderos y curas, que siempre tenían quien los representara en la corte.

El historiador añade que el padre Las Casas fue ante todo un legalista:

...convencido de que las reales disposiciones, no sólo dictadas en oportuno tiempo, sino hechas ejecutar previendo las triquiñuelas de los tinterillos indianos y la maliciosa sordera de los perjudicados, compondrían el caos ultramarino. Sobre sí echó la carga de conseguir leyes adecuadas y oportunas, como la de prevenir su inflexible ejecución.  
(43)

Es mucho lo que se ha escrito en cuanto a la enemistad que el franciscano Fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, le manifestó al dominico por muchos años. Así lo expresa el párrafo siguiente que justifica porque este fraile franciscano lo llamó siempre “el mal español” cómo nombra Yáñez a su tercer capítulo:

Yo me maravillo, cómo vuestra majestad y vuestros consejeros han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e inoportuno, y bullicioso y pleitista en habito religioso, tan desasosegado, tan malcriado y tan injuriador y perjudicial, y tan sin reposo. Vuestra majestad le debía mandar encerrar en un monasterio porque no sea causa de mayores males. (44)

En el capítulo citado, Yáñez habla de las disputas de fray Bartolomé y de Motolinía. Al analizar las vidas de los dos frailes se puede ver que, aunque, de alguna manera son paralelas, son a la vez diferentes, en la manera de contemplar la resolución

de la tremenda opresión sufrida por los indígenas. Tanto a fray Juan de Zumárraga, a fray Julián Garcés, ambos franciscanos, así como a fray Bartolomé de Las Casas se les otorgó el título de “Protector de los Indios” en diferentes ocasiones, por la preocupación que estos frailes mostraron en relación a los malos tratos de los colonizadores, en contra de la población indígena. Sin embargo, se puede estudiar la diferencia del pensamiento de Las Casas y la de Motolinía en la manera de tratar de solucionar estos maltratos (45).

Es importante analizar la obra de José Fernando Ramírez, *Fray Toribio de Motolinía* que cita Yáñez, ya que este historiador hizo un análisis profundo en relación a las tremendas diferencias de estos dos frailes que permanecieron siendo acérrimos enemigos.

Se puede comenzar dando una breve reseña de la vida de Motolinía. Él fue natural de Benavente, ciudad situada en el reino de León. Fray Toribio de Benavente adoptó este apodo, ya que los indígenas, al llegar a la Nueva España y verlo tan humildemente vestido lo llamaban “Motolinía”, vocablo que quiere decir “pobrecito”. Este fraile fue uno de los doce franciscanos que llegaron a México para evangelizar a los indígenas bajo las órdenes de Fray Martín de Valencia. Arribó en Puerto Rico el 3 de mayo de 1524 y posteriormente a la Española o Isla de Santo Domingo, llegando por fin a San Juan de Ulúa, Veracruz, el 13 de mayo del mismo año. Referimos este suceso según lo cita Ramírez, narrado por Fray Juan de Torquemada, en su obra *Monarquía Indiana*:

Pasando estos siervos de Dios por Tlaxcala, se detuvieron allí algunos días y aguardaron el día del mercado, que los indios llaman *tianquiztli*,

cuando la mayor parte de aquella provincia se suele juntar a sus tratos y granjerías, acudiendo a la provisión de sus familias. Y maravilláronse de ver tanta multitud de almas, cuanto en su vida jamás habían visto así junta; alabaron a Dios con gradísimo gozo por ver la copiosísima mies que se les ofrecía y ponía por delante. Y movidos con el celo de la caridad que venían, ya que no les podían hablar por ignorar su lengua, comenzaron con señas, como hacen los mudos, a declararles su intento, señalando al cielo, queriéndoles dar a entender que ellos venían a enseñarles los tesoros y grandezas que allá en lo alto había. Los indios andaban detrás de ellos como los muchachos suelen seguir a los que causan novedad, y maravillábanse con verlos con tan desarrapados trajes, tan diferentes de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles habían visto. (2)

La impresión que causaron los franciscanos a los indios fue de sorpresa al ver que los frailes trataban de hablarles en una lengua extraña, según lo cita Ramírez, relatado por fray Juan de Torquemada en su obra *Monarquía Indiana*:

¿Qué han estos pobres miserables que tantas voces están dando? –se preguntaban unos a otros los asombrados indígenas- y añadían: ...mírese si tienen hambre: deben ser enfermos o están locos: dejadlos vocear, que les debe haber tomado su mal de locura: pásenlos como pudieren y no les hagan mal, que al cabo de ello morirán: notad cómo a medio día y a



media noche y al amanecer, cuando todos se alegran, ellos lloran: sin duda es grande su mal porque no buscan placer sino tristeza. (3)

A su vez, el emperador Carlos V, como se menciona anteriormente, creó el cargo de “Protector de los Indios”, otorgándoselo no sólo al padre Las Casas, sino también, en diferentes ocasiones, se lo concedió a Fray Julián Garcés y a Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo de México. El gobierno colonial, sintiéndose amenazado por esta circunstancia, pensaba anular el cargo, mientras se presentaba el caso en las cortes de España, donde se dilató la revisión y resolución por años. Esto creó una división de tal forma que a Zumárraga se le acusaba falsamente de haber mandado a los franciscanos a que predicaran en contra de la Audiencia, por esta razón a los predicadores se les acusaba de llamar a los oidores “ladrones y bandidos”. Según cita Ramírez, fray Vicente de Santamaría afirmaba que en su presencia, los predicadores, habían tratado de tirano al presidente de la Audiencia, aconsejando a los indios que no obedecieran cuando les mandaban trabajar en las obras públicas (9). De esta manera, se manifestaba una lucha abierta entre conquistadores ávidos de riquezas y los frailes, tanto franciscanos como dominicos, en los pueblos indígenas. Estos sufrían el oprobio de la extrema opresión y explotación por parte de los españoles. En una ocasión, según lo narra Ramírez, ciertos caciques, perseguidos de los encomenderos, se refugiaron en el convento de Huejotzingo, implorando a fray Toribio su asilo quien se los otorgó. Se armó una reyerta, ya que Fray Toribio acogió a los caciques con sus familias. Al otro día, la audiencia mandó a Pedro Núñez llevarlos presos ante su presencia. Motolinía ordenó a Núñez salir de Huejotzingo bajo pena de excomunión y le dio un plazo de nueve horas.

Además los testigos ante la audiencia, imputaban a los frailes que aconsejaban a los indios, que no pagaran los tributos que exigía la audiencia sino la tarifa que ellos consideraban pertinente. Fray Toribio se denominaba en sus actos oficiales “Visitador, Defensor, Protector y Juez de los indios” en las provincias de Huejotzingo, Tlaxcala y Huacachula (11).

Desde un principio hubo desavenencias y disputas no sólo entre Motolinía y Fray Bartolomé de las Casas, sino entre las dos órdenes, la de los franciscanos, representados por el primero y la de los dominicos por el segundo. Una diferencia básica era sobre la forma en que se debía administrar el sacramento del bautismo: los franciscanos, al ver la enorme necesidad y demanda tan numerosa de parte de los indios, quienes solicitaban el sacramento, practicaban este de una forma masiva, en contra de la opinión de los dominicos, quienes querían bautizar a los indios individualmente, ya que de otra forma éstos no se daban cuenta del compromiso cristiano que adquirirían al recibir este sacramento. Fernández menciona la obra *Historia de los indios de la Nueva España* de Fray Toribio, en la cual se dice que los franciscanos llegaron a bautizar hasta seis millones de indios. Esta disputa llegó a tal grado que el mismo Papa Paulo III emitió una bula el primero de julio de 1537. En ella el pontífice declaraba válidos todos los bautismos que se habían llevado a cabo hasta entonces, ya que los dominicos querían que se anularan los realizados masivamente. En lo sucesivo se debía instruir al converso en cuanto a este sacramento, para lo cual el papa decretó una serie de prácticas para que se llevaran a cabo de allí en adelante.

Debido a que ciertos sucesos de la vida de Motolinía se enlazan íntimamente con los de Fray Bartolomé de las Casas y que harán entender las críticas y censuras excesivamente acres emitidas por aquel franciscano, se mencionarán en seguida. Como ya se citó, los franciscanos y los dominicos tuvieron muchas contiendas desde su llegada a México. Estas terminaron en amargas batallas como lo afirma Ramírez, citando al cronista Antonio de Herrera y Tordesillas:

Hubo entre los frailes dominicos y franciscos de la isla Española (Santo Domingo) diferencias sobre ciertos sermones y proposiciones que se hicieron, y llegaron a poner públicas conclusiones, de que se siguió algún escándalo; y aunque se acudió al provisor para que atajase la vehemencia con que se procedía, y puso pena de excomuni3n, sin embargo de ella, la orden de Santo Domingo procedía adelante. (21)

Esto sucedió en el año 1528. Ramírez agrega lo siguiente respecto al procedimiento de evangelizaci3n que debía seguirse, seg3n los dominicos quienes decían que si era político y legítimo:

...que la espada fuese abriendo primero el camino del Evangelio...que es lo mismo que tuvo el maldito Mahoma para sembrar su mala secta. Debe preferirse como más acertado que la espada no vaya delante del Evangelio, sino que lo vaya siguiendo, esto es, que vayan los predicadores a predicarlo, y que para su seguridad lleven consigo soldados y gente de guerra. (22)

Este desmesurado problema, según el mencionado historiador, surgió por los estragos y desgracias llevados a cabo en todo el continente americano conocido en esa época, perpetrados por los ambiciosos, inhumanos y sanguinarios conquistadores y por las olas de aventureros llegados a Europa que deseaban volverse ricos a costa de explotar a los indios aprovechándose de las encomiendas y repartimientos decretados por la Corona Española. Se puede apreciar una gran diferencia entre la encomienda y la esclavitud de los negros africanos, ya que, en aquella a los indios no se les proporcionaba ni alojamiento ni provisiones para la más básica subsistencia, muy al contrario, al indígena se le dejaba perecer debido a la extrema fatiga, desnutrición y enfermedades. Esto no les importaba a los españoles, pues al morir el indígena era inmediatamente reemplazado por otro. En cambio, los dueños de esclavos negros tenían que alimentarlos, vestirlos y darles alojamiento. El dilema del comercio de esclavos traídos del Norte de África, se tratará más ampliamente en el siguiente capítulo.

En relación al problema del maltrato de los nativos de Mesoamérica, el Padre Las Casas se echó a cuestras la enorme lucha que significó tratar de solucionar las cuestiones que dividían la religión y la política y de cuya resolución dependían la supervivencia de los nativos del Nuevo Mundo. Él proclamaba que la ley evangélica de Jesucristo era la ley de suma libertad. Declaraba que la invención de las encomiendas y repartimientos, que eran un disfraz de esclavitud, no era justa ni legítima sino más bien pecaminosa. Los dominicos, según lo menciona Ramírez, se lanzaron por el camino trazado por el Padre Las Casas y lo tomaron por su caudillo (24). Por el contrario los franciscanos,

incluyendo a Motolinía, trataban de encontrar un justo medio que conciliara los intereses de los conquistadores y de los indios.

Otra diferencia estribaba en relación a la opinión que Fray Bartolomé de las Casas y otros dominicos tenían sobre Cortés y los conquistadores, muy diferente a la que tenía Motolinía, como se lee acerca de lo que el fraile dominico expresa en su *Historia*, citado por Ramírez:

Desde que entró a la Nueva España, hasta el año de treinta duraron las matanzas y estragos que las sangrientas y crueles manos y espadas de los españoles hicieron continuamente en cuatrocientas y cincuenta leguas en torno casi de la Ciudad de México, matando a cuchillo y a lanzadas y quemándolos vivos mujeres y niños y mozos y viejos siendo lo que ellos llaman conquistas, invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, sino por todas las leyes humanas como lo son, y muy peores que las que hace el Turco para destruir la Iglesia cristiana.

(26)

A los conquistadores de la Gran Tenochtitlan, el religioso sevillano, los apoda con epítetos tan fuertes como: "...bestiales, inicuos y crueles" (26). Declara que estos guerreros españoles estaban cegados por la excesiva codicia, y que arrasaban con los indígenas, sin importarles que pudieran ser reos de condenación eterna y ni siquiera les interesaba mucho las ofensas y daños que pudieran infligir a la Corona Española (26). Llama, posteriormente, a Cortés con el calificativo de "...capitán tirano" a la vez que a Pedro de Alvarado y a Cristóbal de Olid los designa como: "...muy más crueles y

feroces, peores y de menos piedad y misericordia que él, a los florentísimos, grandes y felicísimos reinos de Guatemala, Naco y Honduras” (27).

Ramírez escribe respecto a Fray Toribio de Motolinía diciendo que estaba animado de un celo y caridad no menos ardientes. El fraile franciscano, refiriéndose a la misma época, a los mismos sucesos y al mismo personaje, veía y juzgaba de manera tan diversa que nadie, sin antecedentes, podría creer que se trataba del propio sujeto ya que éste fraile presentaba a Cortés con la vocación de mártir, según el historiador mexicano:

Ansioso de emplear la vida y la hacienda por ampliar y aumentar la fe de Jesucristo y morir por la conversión destes gentiles, con la piedad y compunción de un novicio, confesándose con muchas lágrimas, comulgando devotamente y poniendo su ánima y hacienda en manos de su confesor, con la perseverancia de un devoto, no descuidando jamás de oír misa, de ayunar los ayunos de la iglesia y otros días de devoción en fin con el ferviente celo de un misionero, pues con Aguilar y Marina, que le servían de intérpretes, predicaba a los indios y les daba a entender quién era Dios y quiénes eran los ídolos y así destruía a los ídolos y cuanta idolatría podía y en esto hablaba con mucho espíritu como a quien Dios había dado ese don y deseo y le había puesto por singular capitán desta tierra de occidente. (27)

Contrastando las opiniones de ambos frailes, la del religioso franciscano y la del dominico, se aprecia la percepción que de Cortés tenían ambos, uno tratándolo de salvaje y déspota y el otro viéndole cualidades de santo.

Parece que existiera una contradicción en Motolinía tocante a su posición antagónica contra Las Casas, ya que el fraile franciscano también denunciaba los tratos inhumanos llevados a cabo por los españoles, sin embargo, pensaba que tal vez era posible conciliar las partes, ya que, que aunque se daba cuenta de esos maltratos pareciera que excusaba a los colonizadores. Se puede ver en los siguientes párrafos, en su crónica, *Historia de los indios de la Nueva España*, cómo también Motolinía, al comenzar a enumerar las diez plagas que afligieron a los habitantes de la Nueva España estas afectaron principalmente a los amerindios.

Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas, y comenzó de esta manera: siendo capitán y gobernador Hernando Cortés, al tiempo que el capitán Pánfilo de Narváez desembarcó en esta tierra, en uno de sus navíos vino un negro herido de viruelas, la cual enfermedad nunca en esta tierra se había visto, y a esta sazón estaba esta Nueva España en extremo muy llena de gente; y como las viruelas se comenzase a pegar a los indios, fue entre ellos tan grande enfermedad y pestilencia en toda la tierra, que en las más provincias los indios no sabían el remedio para las viruelas, antes, como tienen muy de costumbre, sanos y enfermos, el bañarse a menudo, y como no lo dejasen de hacer morían como chinches a montones. (15)

Es así como Motolinía comienza a hablar de los muchos males, desastres y perjuicios, ocasionados a los amerindios infringidos por los conquistadores españoles, ya

que esa enfermedad a la que se refiere el fraile franciscano, llamada comúnmente “viruelas”, no existía en el Nuevo Mundo. A su vez, narra la manera en que los españoles trajeron el sarampión y el mucho daño que hizo a los indígenas.

A pesar de que Moctezuma y sus súbditos recibieron a Hernán Cortés y sus hombres con gran solemnidad y majestuosidad, vestidos con sus prendas de gala, Cortés decidió hacerles la guerra, de acuerdo con Motolinía:

El gran señor de México, que se llamaba Moteuczoma, recibiólos de paz, saliendo con gran majestad, acompañado de muchos señores principales, y dio muchas joyas y presentes al capitán don Hernando Cortés, y a todos sus compañeros hizo muy buen acogimiento; y así anduvieron con su guarda y concierto paseándose por México hasta muchos días. (17)

No obstante, el gran recibimiento de los aztecas, los españoles lograron subyugarlos en varias batallas que libraron en contra de los nativos de la Gran Tenochtitlan. Posteriormente Motolinía narra la tercera plaga que fue el hambre que cundió en todo México, después de la guerra de conquista: “...el cual maíz faltó de tal manera que aun los españoles se vieron en mucho trabajo por falta de ello” (18). En la quinta plaga menciona los excesivos tributos impuestos a los indios por los españoles y dice que “...para poderlos cumplir vendían a los hijos y las tierras a los mercaderes, y faltando de cumplir el tributo, hartos murieron por ello, unos con tormentos y otros en prisiones crueles, porque los trataban bestialmente, y los estimaban menos que a sus bestias” (19).



Cita Motolinía, en la sexta y la novena plagas, la situación que sufrían los indígenas, al ir a trabajar en las minas, ya que además de los tributos, obligaban a trabajar a los indios en ellas. Habla de la gran mortandad que por ello sufrieron éstos diciendo que al servicio de las minas:

...iban de sesenta leguas y más a llevar mantenimientos los indios cargados; y la comida que para sí mismos llevaban, a unos se les acababa en llegando a las minas, a otros en el camino de vuelta antes de su casa, a otros detenían los mineros algunos días para que les ayudasen a descopetar; o los ocupaban en hacer casas y servirse de ellos, adonde acababa la comida, o se morían allá en las minas, por el camino; porque dineros no los tenían para comprarla, ni había quién se la diese. Otros volvían tales, que luego se morían, y de éstos y de los esclavos que murieron en las minas fue tanto el hedor, que causó pestilencia, en especial en las minas de Guaxaca, en las cuales media legua a la redonda y mucha parte del camino, apenas se podía pisar sino sobre hombres muertos o sobre huesos; y eran tantas las aves y cuervos que venían a comer, sobre los cuerpos muertos, que hacían gran sombra al sol, por lo cual se despoblaron muchos pueblos, así del camino como de los de la comarca; otros indios huían a los montes, y dejaban sus casas y haciendas desamparadas. (20-1)

A pesar de que Motolinía fue en muchas ocasiones, testigo ocular de los abusos de los españoles, en la publicación de la obra *Historia de los indios*, que hemos

mencionado, se puede leer la carta que este fraile franciscano le escribió al rey Carlos V en la que Motolinía se queja amargamente, en largos párrafos, una y otra vez, de los escritos en los que el padre Las Casas pone de manifiesto los tremendos crímenes perpetrados por los españoles por décadas, en contra de la población amerindia. Al comienzo de esta carta dice: “Tres cosas principalmente me mueven a escribir ésta a V.M., y creo serán para quitar parte de los escrúpulos que el de las Casas, Obispo que fue de Chiapas, pone a V.M. y a los de vuestros Consejos, y más con las cosas que agora escribe y hace imprimir” (295). Continúa más adelante diciendo: “No tiene razón el de las Casas de decir lo que dice y escribe y emprime, y adelante, porque será menester, yo diré sus celos y sus obras hasta dónde allegan y en qué paran, si acá ayudó a los indios y los fatigó” (295).

En lo referente a las riquezas mal habidas por los españoles, dice Motolinía aludiendo a Las Casas, que éste exagera, pues asevera que todo lo que los españoles poseen era mal habido. Añade que había muchos labradores y oficiales que se ganaban el sustento con su propio sudor. Continúa diciendo:

Y para que mejor se entienda cómo lo dice o imprime, sepa V.M. que puede haber cinco o seis años, que por mandado de V.M. y de vuestro Consejo de Indias, me fue mandado que recogiese ciertos confesionarios que el de las Casas dejaba acá en esta Nueva España, escritos de mano, entre los frailes, e yo busqué todos los que había entre los frailes menores y los di a don Antonio de Mendoza, vuestro visorrey, y él los quemó, porque en ellos se contenían dichos y sentencias escandalosas. (298)

Los confesionarios aludidos se refieren al tratado llamado *Confesionario*, o llamados: *Avisos y reglas para los confesores*. Dichas normas fueron las que dictó el padre Las Casas, siendo obispo de Chiapas, ya que las Nuevas Leyes no se querían cumplir en toda Nueva España, según se vio anteriormente.

El fraile franciscano opina que Las Casas está en un error, al expresar que todas las posesiones de los conquistadores en el Nuevo Mundo fueron producto de latrocinio. Motolinía defiende la posición de los colonizadores españoles, a toda costa, al decir que, ellos las adquirieron con sus propios recursos. Agrega fray Toribio, en su carta a Carlos V: “...y el de Las Casas los deshonra por escrito y por carta impresa. Pues ¿cómo? ¿así se ha de infamar por un atrevido una nación española con su príncipe, que mañana lo leerán los indios y otras naciones?” (303). Continúa acusando al fraile sevillano de adivino o profeta, pues, de acuerdo con el fraile de Benavente, Las Casas pretendía conocer “...de las cosas que están por venir” (303).

Al contrastar las personalidades de ambos clérigos, se puede apreciar que el primero era un ferviente propagador de la fe, quien afrontó los obstáculos de la evangelización a toda costa. Un ejemplo de esto es el del bautismo. Motolinía y su congregación franciscana, los llevaba a cabo en masa, sin importarles el adoctrinamiento. En oposición al fraile dominico, quien, siendo un canonista y hombre de leyes, requería la mínima catequización de los indígenas para impartirles el sacramento aludido.

Ramírez menciona que tal disparidad entre ambos frailes se debe, tal vez, a tener caracteres tan diversos, por lo que se encontraban siempre en franca oposición. Opina, asimismo, que, tal vez hubieran sido celos, ya que Las Casas gozaba, obviamente, del

favor del Virrey de Mendoza, quien dice Ramírez: “...siguió como hombre pío el parecer de su gran amigo Fray Bartolomé de las Casas, de no hacer los descubrimientos de mano armada sino por medio de religiosos que lo hiciesen y predicasen” (30).

Por otra parte, en lo relativo a las Nuevas Leyes, Ramírez apunta que, entre los remedios que Las Casas refiere, se encuentra el octavo donde se asignan veinte razones por las que se deben abolir las encomiendas. Cita este historiador mexicano a Las Casas: “...no débese dar los indios a los Españoles en encomienda, ni en feudo, ni en vasallaje, ni de otra manera alguna” (38). La razón que arguye el fraile dominico, según Ramírez, es que, los indígenas estaban en peligro de extinción. Las Nuevas Leyes y los remedios citados se trataron, en 1542, en una numerosa junta de juristas, teólogos y hombres de estado que se formó para discutir estas leyes. El fraile Las Casas, tomó parte de estas juntas, con la vehemencia que siempre mostraba.

A este colosal golpe, refiere el mismo historiador, que suprimía los sueños de abundancia, bonanza y prosperidad, siguió la famosa y temible *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que causó una enorme conmoción en toda Europa y dio lugar a la “leyenda negra”. Esto atrajo a su autor el odio de un sinnúmero de ofendidos (39). Tocante a la publicación de esta obra, muchos de sus enemigos y detractores pensaron que fue el peor error que el Padre Las Casas hubiera cometido en su carrera literaria y política. Efectivamente, con esta publicación el dominico creó aún más adversarios que lo persiguieron encarnizadamente por el resto de sus días.

Al siguiente año de haberse escrito la *Brevísima* esto es, en 1542, se expidieron las Nuevas Leyes que obligaban a los encomenderos a dar la libertad a sus

encomendados. Un año después se nombró al Padre Las Casas Obispo de Chiapas, ya que había renunciado al obispado de la ciudad de Cuzco. Según menciona Ramírez "...él instó, rogó y lloró por librar a sus hombros de la carga a la que se consideraba insuficiente; pero todo fue en vano, porque las razones que mediaban para su elección eran infinitamente más fuertes que las de su repulsa" (40). Esto suscitó el aumento del despecho y la ira, en proporción de los temores y envidias que despertaban el prestigio y favor del monarca hacia el agraviado. De acuerdo con Ramírez, Motolinía a este respecto, acusa falsamente al Padre Las Casas de haber ido a España a negociar para que le dieran el obispado de Chiapas (40). Al regresar a la Nueva España para tomar posesión de su cargo episcopal, en compañía de numerosos dominicos, se encontró con la animadversión de casi todos los colonos como lo expresa Ramírez citando a Manuel Quintana:

Apenas puso los pies en el Nuevo Mundo (Santo Domingo), cuando comenzó a recoger otra vez la amarga cosecha de desaires y aborrecimiento que las pasiones abrigan siempre contra el que las causa y refrena...Nadie le dio la bienvenida, nadie le hizo una visita y todos le maldecían como a causador de su ruina. La aversión llegó a tanto, que hasta las limosnas ordinarias faltaron al convento de dominicos, sólo porque él estaba aposentado allí. Otro que él se hubiera intimidado con estas demostraciones rencorosas; mas Casas, despreciando toda consideración y respeto humano, notificó a la Audiencia las provisiones que llevaba para la libertad de los indios, y la requirió para que diese por

libres todos los que en los términos de su jurisdicción estuviesen hechos esclavos, de cualquiera modo y manera que fuese. Fue esto añadir leña al fuego, especialmente entre los oidores, más interesados que nadie en eludir las “Nuevas Leyes” porque eran los que más provecho sacaban de la esclavitud de los indios; de hecho las eludieron...resistiendo, replicando y admitiendo las apelaciones que de aquellas providencias interponían los vecinos de la isla, dando lugar a que se nombrasen procuradores por la ciudad, para pedir a la corte su revocación. (40-1)

Siguiendo al mismo historiador, el 14 de diciembre el Obispo de Chiapas fletó un barco que partió del Caribe a Yucatán para de allí ir a la localidad de su obispado. En todo el camino sufrió los desprecios mencionados anteriormente. Llegó el primero de febrero a Ciudad Real habiendo perdido en el camino, en un naufragio, a cuarenta de sus compañeros. Al llegar a esta ciudad de Chipas, fue recibido con festejos pero estos eran totalmente ineficaces para hacerlo cambiar de opinión ya que se impuso su voluntad férrea para hacer cumplir, a toda costa, las Nuevas Leyes. Encontró entonces una obstinada resistencia para hacer cumplir el edicto de la Corona Española porque las autoridades que debían secundarlo se negaban a hacerlo pues estaban directamente interesadas en los abusos. El obispo encontró el único remedio, convencido de que no había otro, empuñó un arma invisible, esto es, apeló al poder que como eclesiástico y en calidad de obispo tenía: privó a todos los confesores las licencias de absolución en el confesionario y las dejó en su propia mano, las del decano Quintana y las de un canónigo. Les dio a su vez una lista de los casos cuya absolución reservaba para sí, entre

estas estaban aquellos penitentes que practicaban la trata de esclavos indios, esto es, los que traficaban con la libertad y trabajo de estos. Eso fue como una bomba. El dominico fue maldecido por todos. Fue el decano el primero en mostrar su oposición desplegando una abierta desobediencia (41-44). Este retenía la absolución en casos reservados, enviándolos al obispo y escribía al dominico “El portador desta tiene alguno de esos casos reservados por V.S. aunque yo no los hallo en el derecho ni en autor alguno” (44). La gente más importante de la ciudad, según Ramírez, con el clero mismo a la cabeza se presentó al obispo para suplicarle que aminorara su rigor espiritual. Le pidieron que permitiera a sus confesores absolverlos so pena de quejarse ante el arzobispo de México, la Corona de España e incluso al mismo papa, si fuera necesario, acusándolo de enemigo del pueblo y favorecedor y protector de los indios (44).

Estaba cerca la cuaresma del año 1545, siguiendo a Ramírez, en la que todo el pueblo, incluyendo las autoridades y personas más influyentes recibían la absolución, dándose golpes de pecho y tomaban la Eucaristía con gran solemnidad ya que de otra manera se les tacharía de herejes. El Padre Las Casas se dio cuenta que habían sido absueltas dichas autoridades por el sacerdote Quintana ya que se acercaban a recibir la comunión personas que se calificaban como los casos reservados para el obispo, pues tenían a la vista de todos, indios esclavos. Debido de esta situación, el obispo Las Casas lo quiso amonestar en primera instancia de una manera suave para lo cual lo invitó a comer, a lo que se rehusó el padre Quintana por lo que el Obispo de Chiapas lo mandó apresar por medio de un alguacil y clérigos a lo que aquel dio voces pidiendo auxilio y prometiendo absolver a todos si lo ayudaban a escapar. Se desató tal conmoción en la

ciudad que todos se pusieron en armas, unos para soltar al padre Quintana y otros se dirigieron a las habitaciones del obispo. Este salió a recibirlos con toda la calma que pudo y se dirigió a ellos, quienes se abstuvieron de agredirlo físicamente como amenazaban hacerlo. Al padre Quintana lo excomulgó el obispo quien salió huyendo para Guatemala (45). Ramírez narra lo siguiente al respecto:

El señor obispo era uno de los hombres más malquisto y más aborrecido de todos cuantos vivían en las Indias, chicos y grandes, eclesiásticos y seglares, que han nacido de mujer, y no había quien quisiese oír su nombre ni le nombraba sino con mil execraciones y maldiciones y él mismo lo conocía así. (46)

A raíz de estos sucesos se comenzaron a componer coplas soeces en contra del obispo que se las hacían aprender a los niños para que se las dijeran pasando por su calle. De ahí en adelante los colonos se pusieron de acuerdo para suspender las limosnas que eran necesarias para el sostén de los dominicos, quienes se vieron obligados a abandonar la ciudad. La opinión de Motolinía es muy arbitraria, ya que vimos la razón por la que el obispo Las Casas se vio obligado a salir de Chiapas para regresar a España y posteriormente renunciar a su obispado en Chiapas. Motolinía lo interpreta de una forma muy diferente según lo expresa en el siguiente párrafo de su carta al emperador:

Cuando algún obispo renuncia al obispado para dejar una iglesia que por esposa recibió, tan grande obligación, y mayor, es el vínculo que a ella tiene que a otra profesión de más bajo estado; y así se da con gran solemnidad. Y para dejar y desampararla, grandísima causa ha de haber, y



donde no la hay, la tal renunciación más se llama apostasía y apostatar del alto y muy perfecto estado obispal, que no otra cosa. (302)

Fueron causas muy diversas, que de ninguna manera se pueden tachar de abjuración a su alto mando, las que obligaron al Protector de los indios a abandonar su obispado en Chiapas. El infatigable obispo aprovechó la reunión de los obispos de Guatemala y Nicaragua que se celebraba en esos días para conminarlos a reunir sus esfuerzos comunes en hacer cumplir las Nuevas Leyes para que tuvieran mayor eficacia. Además contaba con la venia, para este efecto, de Alonso Maldonado, Presidente de la Audiencia de los Confines fundada por el obispo de Chiapas, para exigir el estricto cumplimiento de dichas leyes y que dictaban justo castigo a los que se atrevían a violarlas.

A esta etapa en la vida del obispo de Chiapas, según Ramírez, le siguió otra más difícil y borrascosa ya que, en primera instancia emitió doce artículos a manera de consejos para los confesores, en cuanto a quién debían absolver o excomulgar según el caso en que tuviera el individuo esclavos indios. En segundo lugar hizo el nombramiento de confesores mandándoles observar la instrucción mencionada y en tercer lugar emitió un documento oficial estipulando lo anteriormente citado. Esto se tuvo que llevar a cabo debido a que el obispo se vio en la necesidad de abandonar Chiapas y en su lugar dejó las instrucciones mencionadas. Esta circunstancia acrecentó las diferencias y rivalidades de los franciscanos y dominicos encabezados los primeros por Motolinía y los segundos por el obispo Las Casas. Motolinía fue bien recibido en Guatemala por el Obispo Marroquín mientras que al segundo y a sus compañeros los echaban de todos lados

privándolos del agua de alimento y de las limosnas y gozándose cuando los dominicos abandonaban sus pueblos. La causa principal de la actitud mencionada estribaba en la las diferentes doctrinas de los franciscanos que absolvían y la de los dominicos quienes condenaban a los feligreses. Ramírez cita a Remesal quien escribe en cuanto a que los monarcas españoles querían frenar esas disensiones tan funestas. En los escritos citados se exhortaba a los dominicos y franciscanos a que "...tuvieran toda conformidad y amor absteniéndose de querer ampliar cada uno de ellos sus monasterios" (51). Además el monarca español, de acuerdo con Ramírez, les prohibía fundar sin permiso del gobierno ningún monasterio si no era con alguna distancia de leguas que separara una orden de la otra. A la vez se ordenó que no sólo no se entrometiesen a visitar lo que la otra orden hubiese visitado y administrado y que los indios de los pueblos que visitaban una orden no fuesen a oír misa ni a recibir los sacramentos a la iglesia de la otra orden. Se les prohibía además que en el distrito donde una de las órdenes hubiera entrado primero a doctrinar y a administrar los sacramentos, no entraran los religiosos de la otra orden ni hicieran allí monasterio alguno (52).

Otro de los enemigos del padre Las Casas, según Rolena Adorno, fue Bernal Díaz del Castillo, ya que en su obra *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, lo ataca principalmente en cuanto a lo que sucedió en dos de las matanzas. Según Adorno, existe una controversia respecto a lo que verdaderamente sucedió en la matanza de Cholula. Bernal Díaz exonera de los cargos de homicida a Cortés. Sin embargo otros historiadores como Bernardo Vázquez de Tapia, el dominicano Fray Francisco de Aguilar y el propio fraile Las Casas en su *Brevísima* narra la matanza sin

mencionar nombres, como lo hace a través de toda la obra, esto es, habla de los hechos sin mencionar autores de ellos. La posición de Bernal al hablar de esta matanza era la de los señores de Cempoala quienes acusaban a los de Cholula, como amigos de Moctezuma, de ser traidores a la Corona de España y asegura que los señores de Cholula, por órdenes de Motezuma, habían planeado matar a los españoles. De acuerdo con la narración de Bernal, los españoles vencieron a los señores de Cholula, frenaron la excesiva captura del botín llevada a cabo por los tlaxcaltecas, hicieron las paces con los cholultecas y establecieron una paz duradera con estos. Los resultados de este triunfo influyeron en la manera en que reaccionaron los aztecas, quienes habían oído también de los triunfos de los españoles en las guerras en contra de Tabasco, Potonchán, Cingapacinga y Tlaxcala, por lo que a partir de entonces los consideraban no sólo como dioses, “Teules”, sino también hechiceros, por lo tanto estos hombres extraños, blancos y barbados serían más temidos y respetados que antes. Además Bernal considera que esta masacre fue justa pues además, de ahí en adelante, les dieron libertad a los presos que se habían de ofrecer en sacrificios a los dioses aztecas (157).

Díaz del Castillo, según Adorno, toma la posición de Ginés de Sepúlveda, quien sostenía que los crímenes en contra de los inocentes constituían una causa para llevar a cabo una guerra justa, esto es, que el ataque en contra de aquellos de una naturaleza inferior era justo pues estos no querían aceptar la autoridad de aquellos que eran superiores. Díaz del Castillo, además, se burla socarronamente del padre Las Casas, ya que éste reporta un hecho que no vio en persona y que narra en la *Brevísima*, tanto la matanza de Cholula como los episodios de Tóxcatl en donde Pedro de Alvarado,

“Tonatiú”, llevó a cabo una masacre en contra de los aztecas desarmados cuando estos se aprestaban a celebrar esta festividad de sus dioses. Las Casas usa estos dos episodios para condenar en su totalidad la campaña llevada en contra de los aztecas en la conquista de México. Díaz del Castillo acusa al fraile Las Casas por atribuir la matanza de los señores de Cholula a un despliegue irrazonable de violencia por parte de los españoles y que lo llevaron a cabo injustificadamente y sólo por pasatiempo. De la misma manera en que Bernal acusa a Gómara, lo hace Las Casas, en contra de Bernal, por no simpatizar con las desventuras sufridas por los españoles en la conquista de la Nueva España. Opina que estos habían actuado de una manera frívola, sin escrúpulos y falta de conciencia cristiana (158).

Adorno enfatiza que Las Casas no acusaba, como Bernal lo afirma, de haber llevado a cabo la matanza de Cholula como un despliegue frívolo de violencia sino porque la matanza fue un excesivo castigo en contra de los señores de Cholula para sembrar el pánico entre los aztecas y que los humildes amerindios temblaran frente a los españoles como ya antes lo habían hecho. Bernal defiende esta estrategia como una táctica exitosa. Adorno hacer ver al lector que el editor de Bernal, en 1632, Fray Alonso Remón, un editor y sacerdote mercedario, suprimió pasajes que consideró excesivamente condenatorios hacia Las Casas, en cuanto a que este no fue testigo de los hechos como dice, respecto a las matanzas mencionadas, en relación a que la excesiva crueldad desplegada en estas es mentira. Bernal, al atacar a Las Casas, hace hincapié en que la comunidad religiosa está de acuerdo con él. Bernal justifica la matanza de Cholula diciendo que si esta no se hubiera llevado a cabo la conquista de México hubiera tomado

mucho más tiempo con el resultado de que los indígenas hubieran persistido en llevar a cabo sus idolatrías. Ni Las Casas ni Bernal, estuvieron presentes en la matanza de Tóxcatl, en la que según este, los españoles atacaron a la crema y nata de la nobleza del imperio de Moctezuma, sin haber sido provocados e hicieron tal masacre que no dejaron persona viva, de tal forma que los aztecas iban a sufrir un duelo perpetuo contando el sufrimiento llevado a cabo en sus areítos en esa matanza. La excusa que Pedro de Alvarado le dio a Cortés fue que los aztecas habían preparado una traición para masacrar a los españoles, pero de esto no existe prueba. Bernal narra tanto la aparición del apóstol Santiago como de Santa María a los aztecas y que por eso éstos no opusieron resistencia a los españoles. Por otro lado, respecto a este episodio, Bernal acusa a Las Casas de una aseveración que nunca hizo, ya que Las Casas en la *Brevísima* interpreta la matanza llevándose a cabo para imponer un castigo ejemplar y amedrentar a los mexicanos, cuya estratagema ya habían usado los españoles anteriormente. Según Bernal, Las Casas acusa a Alvarado de tener sed de oro, ya que los indígenas estaban ataviados con joyas de ese metal y otros más, cosa que Bernal no cree. Adorno hace énfasis en que los ataques hechos por Bernal hacia Las Casas, a través de su vida, fueron muchas veces infundados (159-64). En cuanto a Bernal Díaz y sus interacciones con Las Casas, Adorno presume que era de vital importancia para sus intereses personales el que aquel escribiera su *Historia verdadera* y dice:

His appearance at the Valladolid perpetuity debate plus the fact that he took up the writing of his *Historia verdadera* the year after his return from Spain provide strong circumstantial evidence of one of the most

weighty motivations for the creation of his work, a motivation which is borne out by the work itself and its refutation either deliberately or unwittingly, the justice of the Spanish cause and victory and therefore the conquistadores' right to its rewards. (165)

De esta manera, Adorno duda de la veracidad de la obra de Bernal pues tal vez este adornó su relato por su propio interés, muchas veces disfrazando los argumentos polémicos como narraciones históricas neutrales. Este escritor, además, participó en el Real Consejo de Indias para deliberar el derecho de los colonizadores españoles de mantener sus encomiendas a perpetuidad. Él y otros encomenderos confrontaron en las cortes de España al padre Las Casas y sus seguidores. Después de estas experiencias Bernal terminó su libro (165).

Otro de los enemigos más encarnizados de Las Casas fue Juan Ginés de Sepúlveda, este antagonismo se hizo patente en los debates de Valladolid en 1550. Dichos debates fueron organizados por el rey Carlos V para dar respuesta a los cuestionamientos surgidos respecto a cómo gobernar a los amerindios. La Corona Española se planteaba ante todo la cuestión de que si los indígenas eran capaces de gobernarse independientemente de los españoles. Sepúlveda defendía la posición colonialista, aunque jamás puso un pie en el Nuevo Mundo, ya que él aseguraba, defendiendo la posición aristotélica, que los indios eran “servi a natura”: siervos por naturaleza. Aseguraba Sepúlveda que los indígenas eran como niños inmaduros con respecto a sus padres, como las mujeres menos capacitadas con respecto a los hombres y

como bestias, sin capacidad de raciocino. La posición de Las Casas fue contraria a la de Sepúlveda.

Por último, uno de los enemigos más vehementes del padre Las Casas es Ramón Menéndez Pidal quien en su obra *El padre Las Casas y su doble personalidad* (1963) lo atacó. El historiador mexicano Edmundo O’Gorman, escribe en el prólogo a la obra de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España*: “Se percibe el violento y renovado choque de dos posiciones muy encastilladas en la convicción de su propia verdad y cuya batalla se encamina más hacia el proselitismo que al convencimiento del contrario” (XI). Aludiendo a lo que dice el polígrafo ya mencionado, O’Gorman le da el beneficio de la duda a Pidal agregando más adelante: “Ha sido que a fuerza de martillar de un lado y otro, se fue cincelandando, no una, sino dos imágenes de Bartolomé de Las Casas, irreconciliables enemigos que inútilmente se esfuerzan por afirmarse la una en exclusión de la otra” (XI-XII). Habla en seguida O’Gorman de la “leyenda blanca” que ha hecho de Las Casas un héroe de la humanidad, quien combatió con todas sus armas la ignorancia, la injusticia y el cruel trato hacia el amerindio que tuvo el conquistador y el encomendero quienes tratan de poner toda su influencia y talento hacia la explotación bárbara del indígena en aras del enriquecimiento instantáneo. O’Gorman pone en la balanza la otra cara de Las Casas, la del fraile entrometido y revoltoso que dio pie a la creación de la “leyenda negra”, a quien sus enemigos lo tachan de ser pagado de sí mismo, enemigo de España, quien a base de calumnias, exageraciones y extravagancias logró desvirtuar “...la excelencia y bondad de la mayor empresa civilizadora que ha conocido Europa, tomarla tan a pecho y tan a cargo por España en sus heroicas hazañas

de ultramar” (XII). Lo llama más adelante “monstruo bicéfalo” y dice que si tal fama se ha creado Las Casas, es por las diferencias en los intereses, en las simpatías y aún en el temperamento de los historiadores. Se debe reflexionar en que para llevar a cabo un proyecto de tal magnitud, como fue el echarse en sus hombros la tremenda empresa de proteger a los indios, en primera poniendo el ejemplo, esto es, renunciando a sus propias encomiendas y en segundo lugar el haber luchado por más de cincuenta años a favor de la causa amerindia, por supuesto que se iba a echar encima a conquistadores, colonizadores, encomenderos y tratantes de esclavos.

Respecto a la figura tan controvertida como la del fraile dominico, Fernando Diez de Medina cita lo que Menéndez Pidal dice que, debemos entender que, desde ese entonces, existen dos escuelas de pensamiento que prevalecen desde hace cuatro siglos, hasta nuestros días, en cuanto a la filosofía lascasiana, una, la que proviene de la Península Ibérica, que se opone mayormente a esta filosofía y la del continente americano que es más apologética en cuanto a la obra y hechos del fraile dominico (426).

Agrega Diez de Medina que Menéndez Pidal, en la dedicatoria a su libro respecto al padre Las Casas le pide al lector que no se le juzgue como a un antilascasista sino como criticista. Dice Diez de Medina al respecto que, no son en verdad, el investigador imparcial ni el historiador ecuánime lo que asoman por sus páginas, sino el combatiente fogoso, el partidario tenaz, el español herido y enconado (426). Según Diez, a lo largo de los escritos que tratan del fraile dominico se puede muy bien apreciar quiénes son sus detractores y quienes los que lo siguen. Los primeros lo juzgan como loco y los otros lo



ensalzan como el apóstol, el protector de los indígenas o como el Padre de la americanidad. Uno de sus seguidores, el historiador hispanista lascasiano por excelencia, Lewis Hanke, en el prólogo a la obra *Historia de las Indias* sostiene que Fray Bartolomé de Las Casas "...fue un personaje tan renombrado y discutido en el siglo XVI como Churchill en nuestro tiempo" ( LXXXVI). Para Menéndez Pidal, sin embargo, siguiendo a Diez de Medina, Las Casas no tuvo influencia en su tiempo, ni en la corte, ni en los consejos de teólogos "...limitándose al aprovechamiento de ideas e iniciativas ajenas y fracasando en todas sus empresas" (427). Se puede ver lo erróneo de esta afirmación diciendo que tanto sabía el prelado que su influencia era más directa que por eso decidió instalarse definitivamente en España, para pelear en las cortes por los indígenas ya que era un jurista y sabía litigar desde su juventud. Debido a su influencia directa pudo persuadir a Fernando de Aragón a tratar de defender su causa. Las Casas, y sus compañeros dominicos, fueron los portavoces de los indígenas. Como lo expresa Diez de Medina:

El gran dominico dejó la cáscara de origen en la península. Es ya americano de adopción, de corazón, de estilo y de pelea. Nuestro le hicimos desde hace cuatro siglos, y le defenderemos como él nos defendió: con pasión, con braveza, guardando siempre los debidos respetos al ilustre investigador que creyendo amenguarle, ha levantado un nuevo plinto a su fama. (428)

Se pregunta Diez de Medina que si Las Casas fue injusto con España, no por eso se justifica que el historiador Menéndez Pidal sea injusto con Las Casas (428).

Para Diez de Medina el libro de Menéndez Pidal no es un libro que se pueda calificar de estrictamente histórico, que se base equilibradamente en los materiales investigados de una manera objetiva y científica, sino es más bien una obra subjetiva en la que se refleja la opinión apasionada del historiador que no persigue más que dos objetivos, el desacreditar totalmente al fraile dominico y el reivindicar la reputación de los conquistadores españoles en cuanto a sus tácticas para los indígenas americanos y agrega que es noble el propósito si se lo enfoca desde el ángulo peninsular, la rehabilitación de la conquista y del coloniaje, cuya validez jurídica y moral negaron, en parte, teólogos, doctos e ingenios de la propia España, la cual, justo es reconocerlo, fue denigrada en la leyenda negra por hechos exagerados de propios y extraños. Se debe reconocer y respetar el patriotismo, sin embargo, éste no puede combar:

...la aguja magnética de la historia; y mirando el caso desde el ángulo americano, parece equívoco y menguado negar la vida fatigada y altruista y la grande y valerosa obra del padre Las Casas, defensor denodado de los indios americanos, luchador temerario, primer humanista beligerante de la colonia, asombro de las generaciones por su extraordinaria personalidad y el fuego inapagable de su espíritu (431).

Concluye diciendo:

Todo respeto al grande escritor, cumbre de las letras hispanas. Pero al historiador no podemos darle asentimiento. Justicia pide justicia y si Menéndez Pidal no la tuvo con Las Casas, no podrá pedirla a nosotros,

los americanos, que no aceptamos vasallaje crítico por sapiente que fluya la letra ni por docto que corra el parecer. (431)

En cuanto al amor que el fraile Las Casas desplegó por los indígenas del Nuevo Mundo, Agustín Yáñez lo compara, en relación a lo que fue el descubrimiento de las Indias Orientales por Colón, Cortés y Díaz del Castillo para quienes fue "...una sorpresa, un espectáculo presente y materia que transformar". Sin embargo, según el autor mexicano, para el padre Las Casas fue un objeto de "inflamado amor" (65). Esto lo expresa el citado historiador en el capítulo llamado "El buen Americano" y dice que uno consigue una postura de compasión como la del dominico, quien resulta el más cabal americano. Su celo descubre los valores antiguos que no es posible desechar, sino forzosamente aceptar como cimientos del nuevo edificio; las culturas aborígenes más que fenómenos curiosos, en punto de abolición, aparecen como elementos dignos de incorporarse al imperio cristiano (66). Para el padre Las Casas el dilema es determinante en cuanto a lo que él cree respecto al Nuevo Mundo, que sin este tener como cimiento la cultura prehispánica, quedará como un castillo hecho en el aire que el tiempo arruinará, ya que los indios no sólo son presente y futuro, sino pasado colosal y formidable.

A su vez, el mismo crítico analiza la *Apologética historia* del padre Las Casas arguyendo que tiene un paralelo a la *Política* de Aristóteles. Mediante su obra el dominico demuestra que los indios, en relación a individuos como colectividad, reunían las condiciones propias de seres racionales, capaces de gobernarse a sí mismos como también todas aquellas características propuestas por Aristóteles para alcanzar un nivel superior de vida humana. El padre Las Casas, al comparar las instituciones de los indios

con las de las civilizaciones existentes más importantes, piensa que la de los nativos indoamericanos las superan. En referencia a esto se debe tomar en cuenta que la de Mesoamérica fue una de las cinco culturas originarias (66-7).

Tocante a esto, el citado historiador dice que el celoso amor de Las Casas también lo coloca entre los fundadores del concepto idílico americano; que las Indias eran el paraíso y sus habitantes los hombres de mayor bondad y agrega que “el siglo de oro terminó con la crueldad europea ejercitada contra aquellos inocentes” (67). El mismo historiador opina que, para Las Casas, no importaba la idolatría, los sacrificios humanos ni la antropofagia:

Cuando los adversarios del obispo se desgañitan por legitimar guerra y esclavitud en semejantes hechos, el apologista indiano se atreve a alzar la voz no tanto para explicar, cuanto para deducir las excelencias que en el fondo animan aquellas prácticas: el razonamiento es digno de consideración, tanto más cuanto hasta en nuestros días provoca fácil espanto el cómputo de las víctimas en aras de los viejos dioses. (67)

Más adelante el mencionado autor expresa que Las Casas no quiere que persistan las costumbres primitivas de los indígenas, pero que, por medio de métodos blandos suaves y cristianos, han de convencerse a los indios de su error y sobre todo: “...no ha de castigárseles retroactivamente, aplicándoles criterios que desconocían” (66).

Según este mismo crítico, la *Apologética historia sumaria* es el desarrollo más extenso de los argumentos favorables a los indios y:

... adversos a la tesis de quienes sostenían la superioridad española, tesis que apoyó el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, cuya polémica con Las Casas constituye el último trance público de mayor resonancia en la vida del obispo y uno de los acontecimientos culminantes del siglo XVI. (67)

En el capítulo del historiador mencionado, “La triunfante agonía” respecto a las tesis que sostenía Juan Ginés de Sepúlveda, nombrado cronista español por el emperador Carlos V, transcribimos algunas doctrinas de éste:

Es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son. Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes, y estoy por decir que de monos a hombres. Causa de justa guerra es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio. Las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan a los vencedores. Los vencidos en justa guerra queden siervos de los vencedores, no solamente porque el que vence excede en alguna virtud al vencido, como los filósofos enseñan, y porque es justo en derecho natural que lo imperfecto obedezca a lo más perfecto, sino también para que con esta codicia prefieran los hombres salvar la vida a

los vencidos (que por esto se llaman siervos, “se servare”) en vez de matarlos: por donde se ve que este género de servidumbre es necesario para la defensa y conservación de la sociedad humana. (68-9)

Las tesis contradictorias de Sepúlveda y Las Casas escindían el pensamiento español de la época. Las Casas reconocía la erudición de su adversario diciendo que su estilo era muy elegante y que guardaba las leyes y reglas de la retórica en cuanto a la lengua latina. En contraposición el estilo del padre Las Casas era confuso y violento y su latín era pobre. Respecto a su retórica, de acuerdo con el historiador citado, era más bien medieval (70). A veces recurría a textos aristotélicos pero sólo para utilizarlos en deliberaciones de historia y derecho universal.

La controversia entre los dos contrincantes, según Yáñez, se llevó a cabo en las cortes de Valladolid en 1550, asistida por los más destacados miembros de la inteligencia española así como representantes de los gobiernos del Nuevo Mundo. El que abrió las sesiones fue Sepúlveda, quien lo hizo de una manera verbal y elegante. Las Casas, por el contrario, leyó en las siguientes cinco sesiones su *Apología* que resultó tan larga y monótona que se le pidió al dominico Fray Domingo de Soto, confesor del rey, que las resumiera y las presentara por escrito. De este sumario pidió una copia Sepúlveda, al que respondió con doce objeciones y a la vez el padre Las Casas respondió a estas con doce réplicas (73).

En resumen, lo que el padre Las Casas alegó fue que las tesis de Sepúlveda no solo eran contrarias al espíritu cristiano sino que eran erróneas en cuanto a la inferior condición intelectual de los indígenas que, por cierto, el refutarlas fue el tema central de

su obra *Apologética historia sumaria*. La crítica principal del padre Las Casas a la retórica de Sepúlveda era que consistía en mal interpretar las Sagradas Escrituras, además de hacer alegatos falsos y frívolos para disfrazar su errónea doctrina.

El padre Las Casas, citando al autor mexicano, pone el ejemplo del que el pueblo español, a los ojos de los romanos, era feroz, salvaje y bárbaro y se pregunta qué hubiera pasado si estos se hubieran repartido a los españoles dando a cada tirano su parte como se hacía en las Indias, para hacerlos explotar el oro y la plata de la Península Ibérica. Además acusaba al dominico a Sepúlveda de no haberse versado en cuanto a las aptitudes intelectuales de los indios sino que lo que sabía era de segunda mano, no como él que había estado en las Indias. En cuanto al argumento de Sepúlveda de que los indios son obstinados al negarse a recibir la doctrina cristiana el padre Las Casas contesta que no se les podía castigar ni inculpar si no antes han aceptado el bautismo. El padre Las Casas abogó por que se utilizaran métodos persuasivos para adoctrinar a los indios (74).

Aunque nunca hubo un dictamen que diera el triunfo a uno u otro contrincante en la controversia llevada a cabo en Valladolid, la influencia del padre Las Casas en la corte y en el gobierno del Nuevo Mundo y el edicto de las nuevas leyes, da la impresión de que fue el padre Las Casas quien triunfó en dicha controversia. Sepúlveda, quien expresaba pensamientos comunes a los intereses de los conquistadores y colonizadores, sus doctrinas fueron propagadas por aquellos a quienes favorecía. Estas ideas comenzaron a difundirse desde 1542 en copias manuscritas del diálogo *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos* que expresaba las ideas de Sepúlveda. El Consejo de Indias rehusó varias veces la licencia de impresión de este documento por lo

que su autor recurrió al Consejo de Castilla que a su vez lo envió a las Universidades de Salamanca y Alcalá que opinaron que la obra no debía publicarse. Posteriormente Sepúlveda redactó una apología a su *Demócrates* que aunque se publicó en Roma, Carlos V mandó recoger las publicaciones de esta edición que se habían distribuido en España.

El mismo escritor habla de la manera en que los *Avisos y reglas para los confesores* colmaron la medida y dieron pie al fundamento para una acusación formal pues, según este escrito, atentaba contra la dignidad y derechos de la Corona Española, ya que, según sus enemigos, de alguna forma negaba el justo título de los reyes de Castilla y León sobre las Indias y convertía al emperador en cómplice y participante de violencias, despojos y usurpaciones. Por medio de la cédula real del 28 de noviembre de 1548 Carlos V ordenó a la Audiencia de México que confiscara todas las copias del *Confesionario* y citó al padre Las Casas, quien se encontraba en España, para que compareciese ante el Consejo de Indias y explicara y justificara los puntos estimados como adversos a la autoridad y dignidad de la corona real. Al comparecer ante este consejo presenta una síntesis de sus “30 proposiciones muy jurídicas”, que hablan de la doctrina política del fraile dominico. Entre otros puntos expone que la única y verdadera religión es la de Cristo y que la cultura cristiana es de orden superior, sin sus luces, la vida natural es imperfecta. El imperio de su ley debe abarcar al orbe y atraer a los pueblos que viviendo conforme al derecho natural carecen de la perfección cristiana. Opinaba que debía atraerse a estos pueblos del Nuevo Mundo al imperio del cristianismo:



... de una forma pacífica, amorosa, dulce, caritativa mostrando mansedumbre, humildad y buenos ejemplos, convidando a los infieles y mayormente a los indios, que de su natura son mansísimo, humildísimos y pacíficos dándoles antes dones y dádivas de lo nuestro, que tomándoles nada de lo suyo. (79)

Agrega más adelante que el papa, siendo vicario de Cristo, tiene obligación de propagar el Evangelio y puede nombrar ministros para tal fin, por ejemplo, a los reyes cristianos. Expresa además que este encargo apostólico no debe aumentar ni títulos ni riquezas ni tampoco deben los elegidos codiciar cosas mundanas:

...si no el verdadero y ultimado reinar con Cristo, cuyo lugar y tenencia, cuando toca a lo temporal, tienen en la tierra; pero que el sumo pontífice les conceda y haga donación remuneratoria en los mismos reinos que para el dicho referido fin les encomienda, justa cosa es; empero sin daño y perjuicio notable del derecho ajeno de los reyes, y príncipes, y singulares personas de los infieles; quien sostenga que éstos pueden ser despojados de sus señorías y dignidades, incurren en herejía. Ni esta, ni otra pena se aplicará por ningún pecado de idolatría y otro por nefando y grave que sea. (79-80)

Añade posteriormente que:

Los reyes y señores indígenas, y las gentes todas del Nuevo Mundo están obligadas a reconocer el imperio español después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra santa fe y el sacro bautismo, y si antes

que lo reciban no lo hacen ni quieren hacer no pueden ser por algún juez o justicia punidos. (80-1)

En este último caso, los reyes y el pontífice no tienen sino jurisdicción en potencia, sujeta a la voluntad de los infieles; por tanto, carecen de autoridad colectiva. Las Casas también estipula que es contrario a la ley de Cristo sojuzgar a los infieles por guerra. Begoña Pulido Herráez cita a Mier en cuanto a la decisión de Felipe II diciendo:

Fue tan a favor de Las Casas que el Emperador mandó borrar el título de *conquista*; prohibió la guerra bajo pena de muerte y abolió la esclavitud, las encomiendas, los fondos, y se formó el código de las Indias, para arreglar las cosas, atajar los desórdenes y amparar a los indios. Véase todo en el libro de la historia de la revolución de México. (444-5)

Por último se puede citar a Pulido-Herráez, quien refleja el pensamiento de fray Servando Teresa de Mier diciendo que las Nuevas Leyes fueron en gran medida el resultado de los sacrificios y desvelos lascasianos para poner coto a los malos tratos y abusos de los encomenderos. Agrega que sus obras, especialmente la *Brevísima* dan testimonio de la esclavitud, la opresión y el despojo de la libertad y los bienes de los indígenas y que dieron lugar a las leyes de 1542. Ella cita directamente a Mier, quien dice:

El emperador prohibió la guerra a los particulares baxo la pena de muerte, y llevar a reducir o convertir los indios gente armada, hacerles mal o daño, ni tomarles cosa alguna; y para que el nombre no sirviese de

pretexto, mandó evitar el nombre de conquista en las capitulaciones, y adoptar el descubrimiento y población pacífica. (466)

Añade Pulido-Herráez que, a la vez, se llevaron a la corte española los agravios contra los criollos, que los reyes mandaron que se les diera preferencia a los criollos en los empleos y gremios, no sólo decretaron que los nacidos en América de padres españoles fueran preferidos para los curatos, sino para las dignidades y demás oficios y beneficios eclesiásticos. Cita Pulido- Herráez argumentos para que el padre Las Casas pueda ser considerado el padre de las Américas, hasta el punto de que su estatua debería presidir toda entrada a ellas, agrega la historiadora Pulido-Herráez:

Así como decía un filósofo de la antigüedad que, desembarcando en una playa, si viese sobre la arena una figura geométrica, deduciría que había surgido en un pueblo culto, en viendo los extranjeros la estatua de Casas conocerían sin duda que se hallan en un pueblo justo, humano, dulce, caritativo y hospitalero. Yo le pondría esta inscripción tan sencilla como el héroe: *¡Extranjero!, si amares la virtud, detente y venera. Este es Casas, el padre de los indios.* (467-8)

Como conclusión se puede reiterar que el encuentro de dos culturas disímiles, al llegar los españoles al Nuevo Mundo y la consecuente colonización del continente americano, dio como consecuencia la promulgación de las Leyes de Indias para tratar de reconciliar, con muy poco éxito, el feroz antagonismo que surgió entre las dos culturas. Aunque, a raíz de dichas leyes al abolirse la esclavitud se le otorgara al sujeto amerindio la calidad de vasallo de la corona, y no de esclavo, dicha libertad se coartaba en parte, ya

que se le seguían imponiendo tributos exagerados al indígena. Aun cuando existía una auténtica preocupación por la preservación de los indígenas y su desarrollo demográfico, esto se limitaba excesivamente debido a la exagerada explotación de dichas culturas. Así mismo, las leyes de Indias, además de que carecían de instrucciones precisas, no existían suficientes funcionarios enviados de España que las hicieran valer. La ayuda, a través del arduo trabajo del padre Las Casas, fue muy valiosa para, los indígenas, ya que estos tenían una representación inexistente para que sus derechos se hicieran valer ante la Corona de España. Las Casas se dio cuenta de que no bastaban las leyes de Indias. Así, gracias a su tenacidad, a pesar de sus acérrimos antagonistas y detractores, se pudo cambiar la percepción de los indígenas mesoamericanos.

Sin embargo, la plétora de enemigos de Las Casas con Ginés de Sepúlveda, Fray Toribio de Benavente y don Ramón Menéndez Pidal a la cabeza, lo tacharan de inconsistente, dogmático y exagerado, no solo con respecto a las estadísticas que calcula en la *Brevísima* en consideración al número de indígenas asesinados por los españoles, sino también en cuanto a varios aspectos que Las Casas manifiesta en sus tratados, memoriales y obras en general.

Se mencionarán, brevemente, las opiniones de los enemigos más porfiados de Las Casas. En primer lugar se puede citar a Fray Toribio Motolinía, en cuanto a las discrepancias entre éste fraile franciscano y las Casas. Estas desavenencias se basaban, primordialmente, en la posición antagónica de ambas órdenes, que perduraron por muchos años, las cuales eran el reflejo de las controversias que siempre existieron, en la época colonial, entre los frailes franciscanos, presididas por Motolinía y los dominicos,

dirigidos por Las Casas. Se puede citar por ejemplo, una de las principales divergencias que consistía en la manera de contemplar los bautismos. Los franciscanos, a diferencia de los dominicos, no tenían cuidado de adoctrinar a los indígenas en cuanto a la fe cristiana sino que más bien los ejecutaban en masa. Se presume alrededor de siete millones los amerindios bautizados por los frailes de esta orden en un período varios años, en contra del proceder de los dominicos.

Por otra parte, la postura de Motolinía y su orden de franciscanos, era tratar de reconciliar las partes, la de los conquistadores y la de los amerindios, aunque estas fueran irreconciliables. Por un lado se manifestaba la tremenda ambición de los colonizadores venidos de España, quienes se querían enriquecer, de la noche a la mañana, a costa de la fuerza de trabajo de los indígenas, y por otro, estaba la de la forma evidente, tan cruel y dramática, en que se estaba, ya no diezmando, sino extinguiendo a las poblaciones indígenas. Este hecho fue mencionado incluso por el propio Motolinía, al hablar de las diez plagas que atormentaban a dichas poblaciones, en su obra más conocida *Historia de los indios de la Nueva España*. Por el lado contrario se encontraba Las Casas, quien no veía un término medio en cuanto a tener contentos a ambos grupos. El fraile dominico, una vez que se dio cuenta de las condiciones tan desastrosas en que vivían los indígenas, abrazó su causa convirtiéndose en su protector y apóstol. Vio que no había tiempo que perder si no se legislaba la forma en que se iba a llevar a cabo la conquista y lo logró, aunque le costó la animadversión de muchos conquistadores, colonizadores y un sinnúmero de personas que tenían fuertes intereses en las encomiendas.

Se puede añadir que Fray Toribio Motolinía, en su carta del dos de enero de 1555, dirigida al emperador Carlos V, publicada como anexo en la *Historia de los indios de la Nueva España*, se quejaba amargamente del padre Las Casas. Se sospecha que Motolinía fue motivado por sus allegados colonizadores y encomenderos en el Nueva España para redactar dicha carta, además de haber leído la *Brevísima*. En esta misiva acusa a Las Casas diciendo que para los pocos cánones que había oído el fraile dominico se atrevía a mucho. Continúa inculpándolo diciendo que no tenía razón de escribir e imprimir sus escritos, pues dice en ellos que todo lo ganado en la conquista era mal habido. Motolinía no le da ningún crédito a los tratados y memoriales del fraile dominico en su carta sino, más bien se declara su férreo enemigo. Por el contrario, le da toda la razón a los conquistadores y colonizadores, en dicha carta asevera que en la Nueva España había muchos campesinos, oficiales y otros tantos españoles, quienes por su arduo trabajo tenían que comer (297). Menciona a la vez el escrito de Las Casas, el llamado *Confesionario* que había creado un tremendo escándalo en Mesoamérica y que fray Toribio se encargó de recolectar para ser quemado por el virrey Antonio de Mendoza, quien había dado la orden al fraile franciscano de confiscarlo. Motolinía le dice además, al emperador, que se maravillaba de cómo miembros del Consejo de Indias habían podido tolerar a un hombre "...tan pesado, inquieto e inoportuno" (296). Prosigue imputándolo con otros muchos epítetos denigrantes. Lo delata, en seguida, de haber creado problemas, dondequiera que iba. Dice que después de haber tenido pleitos en México, se había recluido en el convento de los dominicos en Santo Domingo y que:

...luego que se hartó, y tomó a vagear y andar en sus bullicios y desasosiegos, y siempre escribiendo procesos y vida ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometido los españoles, para agraviar y encarecer todos los males y pecados que han cometido.  
(299-300)

A pesar de sus antagonismos en contra de Las Casas, Motolinía no titubeó en denunciar a sus compatriotas tan asertiva y encarnizadamente como lo hizo su adversario dominico, Las Casas, afirmando que los españoles habían matado a tantos indígenas que, yendo camino a las minas, no era posible perderse pues uno iba pisando cadáveres, que señalaban la ruta.

Uno de los más encarnizados enemigos de las Casas, del siglo XVI, fue Juan Ginés de Sepúlveda. Este cruento antagonista del fraile dominico recibió del virrey de la Nueva España, de parte de conquistadores y colonizadores, valiosos regalos por haber defendido la causa encomendera en las disputas de Valladolid en 1550.

Otro de los adversarios más acérrimos de Las Casas, del siglo XX, fue el antilascasiano Ramón Menéndez Pidal. Su obra *El padre Las Casas, su doble personalidad*, está repleta de inconsistencias, discrepancias y juicios dudosos, por ejemplo, en cuanto a los debates de Valladolid, entre Las Casas y Sepúlveda, al llamar a ambos “aristotelianos” sin explicar lo que realmente quiso decir. De igual manera al tratar el asunto de las Nuevas Leyes lo hace parcialmente y su uso del silencio como argumento no inspira confianza en la validez de sus opiniones. Por último, su falta de juicio equilibrado al juzgar la idea lascasiana de la predicación pacífica de la fe y del

experimento de la Vera Paz, son tan sólo unos pocos ejemplos de sus ataques en contra del fraile dominico. En cuanto a esta obra se puede mencionar al escritor mexicano Antonio Castro Leal, retomado por Hanke en su obra *Estudios sobre fray Bartolomé* que habla del porqué Menéndez Pidal arremetió a Las Casas de una forma tan encarnizada: “Desde hace algunos años, Menéndez Pidal, se ha dedicado a destruir con tenacidad muy española, a Fray Bartolomé de las Casas. Es una obra sistemática, llevada a cabo con un método científico, y en apariencia, con gran objetividad” (422). Más adelante defiende a Las Casas llamándolo apóstol emprendedor. Le sorprende que Menéndez Pidal no haya sido capaz de ver y aquilatar que la acción y el anhelo constante de Las Casas por defender y salvar a los indios, se sobrepusiera a todos los cargos de inexactitud histórica, de exageración y aun de lo que pueda haber de difamación en la crítica de las violencias españolas en América. Lo llama posteriormente un héroe, quien ganó una causa justa y noble y que dicho héroe ha echado raíces en la conciencia popular tanto como el “Cid Campeador” (423), en lo que se puede estar totalmente de acuerdo.

Se agregarán, brevemente, algunas opiniones de los más distinguidos lascasianos encabezados por Agustín Yáñez, escritor modernista y Rolena Adorno, escritora posmodernista. Estos críticos están de acuerdo en que Las Casas fue el Protector de los Indios y el Apóstol de los indígenas. A la vez, estos dos escritores lascasianos están de acuerdo en que Las Casas tomó sobre sus hombros la causa del sujeto indoamericano convirtiéndose en su más formidable y articulado defensor.

Se debe, de igual manera, mencionar al historiador lascasiano Lewis Hanke quien asegura que: “A pesar de la creciente cantidad de fuentes y la creciente complejidad de



las interpretaciones, las convicciones fundamentales de Las Casas todavía tienen el mismo valor que cuando las enunció en el siglo XVI” (383). Según este mismo escritor, el fraile dominico fue uno de los primeros antropólogos americanos, pero uno muy preponderante pues se dio cuenta que el amerindio no podía ser medido con la misma medida española, sino que había que contemplarlo dentro de su propio contexto (384). Las Casas plasmó sus conocimientos de las culturas indígenas en su obra *Apologética historia sumaria*, ya que consideraba que los seres humanos, incluyendo a los indios: se encontraban en diferentes etapas de desarrollo.

A la vez, cabe mencionar lo que el lascasiano Juan Pérez de Tudela Bueso, citado por Hanke, asevera en cuanto a que considera a Las Casas como un protagonista estupendo e indispensable en la interpretación del desarrollo de la América hispana y cree que el tema lascasiano: “...ofrece uno de los más preciosos que pueden brindarse precisamente a la meditación sobre el acontecer histórico” (384).

Se debe comentar a Yáñez, citado por Hanke, quien equipara a Las Casas con América que como ésta: “...aquella es intransigencia, tenacidad y coraje; su clima es clima de lucha; su aspiración a la libertad, irreductible; América es dialéctica inacabable de abuso y derecho, de tropelía y verbo insumiso; de tiranía y democracia...” y se pregunta más adelante cuántos, entre los americanos eminentes, copian el temple de Las Casas y concluye: “Por todo ello queda dicho que Fray Bartolomé de Las Casas es uno de los sumos Padres y Doctores de América” (423).

## **CAPÍTULO IV**

### **ROLENA ADORNO Y EL PENSAMIENTO LASCASIANO DE FRAY**

#### **SERVANDO TERESA DE MIER**

Según Rolena Adorno, en su obra *Polemics of possession* (2007), son tres etapas las que definen los momentos clave del padre Las Casas, como defensor y protector de los indios.

1. Cuando recomendó por escrito, en 1516, aliviar la pesada carga de los indígenas sugiriendo la importación de esclavos africanos y concediendo permisos a los habitantes de Castilla para realizar dicha operación, aunado lo anterior esto a sus primeros intentos en cuanto a tratar de suprimir el sistema de encomiendas.

2. La segunda está marcada por la propuesta en 1542, de abolir la esclavitud y el sistema de encomiendas que resultó en el edicto de las Nuevas Leyes de Indias, en este mismo año. Dichas leyes, dictadas por la corona española, fueron no sólo retadas sino rechazadas por los conquistadores y colonizadores. En ese entonces se decía que la ley “se acataba pero no se cumplía”. Este edicto afectaba profundamente los intereses de conquistadores, colonizadores, gobernadores, encomenderos y también a los llamados indianos, que eran los españoles que tenían propiedades e intereses comerciales en América, pero que vivían en la Península Ibérica y, en general, a todos aquellos españoles que comerciaban con los indígenas.

3. La tercera etapa la definen sus recomendaciones de 1562 y 1564, en las

cuales pidió que cesase el gobierno y la soberanía sobre las tierras, las posesiones y las personas del Nuevo Mundo (64).

De acuerdo con Adorno, la secuencia de actividad reformista de Las Casas quedó quebrantada por aproximadamente ocho años, debido a que, entre la primera etapa del desarrollo intelectual del fraile sevillano y la segunda, Las Casas tomó los hábitos de la Orden de los Dominicos (1522-1530). En 1530 escribió al Consejo de Indias una carta que evidencia su retorno a la causa de la defensa y protección de los indios (64-5).

Como parte del primer momento clave que define la trayectoria de Las Casas, según Adorno, se puede mencionar su *Memorial de remedios para las Indias* (1516). En este tratado, Las Casas propone resoluciones para las islas de La Española, Cuba, Puerto Rico, Jamaica y Tierra Firme (64). Estas propuestas se refieren a su recomendación de que los indios no estuvieran bajo la férula de los colonizadores porque su interacción era muy destructiva debido a que éstos estaban acabando con los amerindios. Los esclavos indios capturados en la Costa Norte de Sudamérica y trasladados al Caribe, y también aquellos que habían sido llevados a España, deberían ser liberados y regresados a sus lugares de origen, a la vez que, tanto los habitantes de las islas como los de la Tierra Firme, deberían ser informados por medios pacíficos que ya tenían un nuevo rey y permitirles vivir en sus asentamientos y residencias. De esta manera, aunque Las Casas propuso que los indios se mudaran junto a las minas y puertos para estar cerca del oro y de las propiedades de Castilla y que continuaran siendo obligados a pagar tributo al rey como sus vasallos libres, y dichas propuestas no se cumplieron, estas tempranas recomendaciones anticiparon los principios de la abolición de la encomienda y evitaron

que estas se hicieran perpetuas, como lo pretendían conquistadores y encomenderos. A la vez se propiciaría el restablecimiento de la autonomía de los asentamientos indios bajo el nuevo rey de Castilla. Las Casas, también inaugura en este tiempo su campaña de desarrollo para la restauración de la tierra, para lo cual urgía al rey invertir un quinto y si fuera necesario, un tercio del tesoro ganado en las Indias para restituir a los indios las tierras que sus vasallos españoles les habían confiscado. Esta propuesta hecha en 1518 para restaurar a los indios del Caribe y de la Tierra Firme la propiedad de sus tierras destruidas por los conquistadores y colonizadores españoles van a formar parte de sus tratados de 1550 y 1560 para el retiro de la soberanía política de Castilla sobre los indios.

Se puede hablar, en seguida, de que la cuestión del poder y autoridad papales era muy compleja y el significado de las bulas de 1493, fue vigorosamente debatido después de su promulgación. Las Casas argumentaba que éstas no constituían una demanda legítima en cuanto a que Castilla gobernara sobre los indios, sino más bien un permiso general para predicar el Evangelio, en otras palabras, negaba el poder temporal del papa sobre los indios. El fraile dominico cita a los Evangelios dónde Jesús da instrucciones a sus discípulos en consideración a la manera en que deberían de ir de pueblo en pueblo predicando, dándoles prerrogativas decididamente limitadas; les decía que a cualquier pueblo o villa a la que fueran preguntasen por una persona de confianza y que se estuviesen con ella hasta que fueran a despedirse. Cuando entraban a su casa, saludaban a todos y si la casa lo merecía, al retirarse, se despedían dándoles a sus habitantes la paz, pero si no lo merecían, no les deseaban la paz. Si alguno no les daba la bienvenida o no

escuchaba lo que tenían qué decir, al momento de ausentarse de esa casa, o de ese pueblo, se sacudían el polvo de sus pies, esto según Mateo 10: 11-13. El sacudirse el polvo de los pies indicaba que en la tierra extranjera, según lo interpreta Adorno, uno es huésped y no terrateniente. El sacerdote cristiano es tan solo un extranjero, de la misma forma, un príncipe cristiano está igualmente limitado. El príncipe cristiano extranjero no puede imponer sus ideas a un nuevo gobernador o a un pueblo sin su libre voluntad y consentimiento, aun cuando el concepto de autoridad de Las Casas se basaba en la Biblia.

En la segunda etapa mencionada por Adorno, Las Casas abogó por que se aboliera la esclavitud de todo tipo (64). Cabe mencionar que es un error el tratar de representar a Las Casas como el instigador e iniciador de la trata de esclavos africanos en América. Esta idea ha sido manipulada, desde el siglo XVIII, por los enemigos del fraile sevillano para desprestigiarlo, acusándolo de favorecer el comercio de esclavos.

De acuerdo con Agustín Yáñez, muy al contrario de la opinión popular, Las Casas no fue el que originó el comercio de esclavos africanos, sino que este se produjo con la llegada de Cristóbal Colón a América. Fue desde el 16 de septiembre de 1501 cuando el rey Fernando de Aragón escribió el edicto permitiendo el tráfico de esclavos negros, dando instrucciones reales a Nicolás de Ovando, primer gobernador de la Española (40). El padre Las Casas, según el mismo crítico, no llegó a esa isla sino un año después, en 1502. Las instrucciones del rey español daban permiso respecto al aprovisionamiento de esclavos para la gobernación de La Española y Tierra firme del Mar Océano. Se incluía en el edicto, la compra de esclavos africanos, siempre y cuando

estos hubieran nacido bajo el tutelaje de amos cristianos, ya que la Corona Española no permitía que viniera a las Indias ningún judío, hereje, musulmán o esclavo africano liberto, aunque se hubieran reconciliado con la iglesia y fueran conversos, pero se exceptuaba a aquellos esclavos negros que hubieran nacido bajo la tutela de españoles cristianos. Fue Nicolás de Ovando quien cuidadosamente, poco a poco, permitió la entrada al Nuevo Mundo a los nativos africanos y otros esclavos aunque no hubieran nacido bajo el tutelaje de amos católicos, lo que claramente sugiere que tanto en Sevilla, como en otras partes, la importación de esclavos africanos por los portugueses, era una operación ampliamente aceptada ya en 1503, cuando Las Casas llegó a América. Por aquel entonces, Nicolás de Ovando le pidió al rey que disminuyera la corriente de esclavos a La Española ya que éstos escapaban a las comunidades indígenas y les inculcaban a los indios sus malas costumbres en cuanto a rebelarse y huir, de tal forma que no era posible capturarlos de nueva cuenta. Estas quejas de Ovando, en consideración a la importación y control de esclavos negros, prueba que éstos ya se importaban masivamente a La Española, cuando llegó Las Casas a América por vez primera. De esta forma se puede observar que la trata de esclavos africanos ya se llevaba a cabo casi una década antes de que el padre Las Casas recomendara a la Corona Española la importación de esclavos a las islas caribeñas. Lo que resulta innegable es que en 1516, Las Casas sugirió que se incrementara dicha importación no sólo de negros sino incluso de blancos, ya que había “bárbaros” de piel blanca que habían sido capturados y esclavizados en las guerras contra los moros. Esto lo hizo con dos intenciones, la primera, frenar la rápida extinción de los indios y la segunda, el

enriquecer las arcas reales. En una etapa previa Las Casas no cuestionaba el derecho de la Corona Española de reinar en las Indias sino que criticaba más bien las políticas que conducían a la explotación de los nativos de América. En cuanto se enteró de las circunstancias tan deplorables en la trata de esclavos, Las Casas lamentó la recomendación del comercio de esclavos y se convirtió en uno de los pocos opositores a la trata negrera (41-3).

En el siglo XVI, siguiendo a Adorno, dos tipos de esclavitud fueron aceptados, uno fue la esclavitud legal llevada a cabo en una guerra justa, a esto se le llamó la esclavitud civil. La otra era la esclavitud natural, la cual se basaba en una doctrina que postulaba que la gubernatura de ciertos pueblos por otros era legal respecto a que un grupo podía ser considerado, de alguna manera, inferior al otro. Era común en el siglo XVI que se aceptara la esclavitud civil, el mismo Padre Las Casas justificaba la esclavitud de personas cautivas como resultado de una guerra justa, y esto significaba, en el mundo cristiano europeo, la guerra contra el Islam. Las Casas argüía que existían solamente tres causas legítimas para llevar a cabo una guerra, en primer lugar, el defender a una nación cristiana en contra de infieles tales como los turcos y musulmanes del Mediterráneo y del África del norte, quienes los invadían y les hacían la guerra. A esto no lo llama guerra el padre Las Casas, sino más bien una defensa natural y legal. La segunda causa era defender a una nación en contra de aquellos que impiden evangelizar a los pueblos paganos. Finalmente, la tercera causa era para oponerse a aquellos que le habían hecho daño a la república y se rehusaban a pagar una restitución correspondiente al daño perpetrado (65-6).

Por otro lado, siguiendo a Adorno, se puede cuestionar quienes eran los esclavos, de dónde provenían y la razón de que se perdonara la esclavitud. Se presume que venían originalmente del norte de África y se les había esclavizado en una guerra equitativa y defensiva. Esta práctica, que ya llevaba varios siglos, se debía a que el imperio otomano hacía la guerra en Europa para conquistarla. Las dinastías musulmanas a lo largo de África, amenazaban el comercio con el Mediterráneo por medio de piratas como “Barbarroja”, un mercenario que tomaba rehenes para pedir rescate. El resto de Europa, además de España, estaba en guerra con los pueblos musulmanes y como parte de esta confrontación, los turcos conquistaron Viena y parte de Italia, sin embargo no recibieron ningún fuerte ataque hasta 1571 en la Batalla de Lepanto, una batalla naval, cuatro años después de que muriera el padre Las Casas (66).

La tradición de conservar prisioneros de guerra, era muy antigua en España y Portugal, por lo tanto, de acuerdo con Adorno, cuando Portugal compraba o raptaba africanos para venderlos como esclavos en el siglo XV y XVI, parecía ser la continuación de la forma en que los españoles mantenían esclavos o comerciaban con ellos en la Edad Media. De hecho, durante los dos primeros siglos del comercio de esclavos en el Atlántico, los negros eran confinados casi exclusivamente a algunas áreas europeas, básicamente España y Portugal. Después de los trabajos de historia del portugués Eanes de Zurara (1453) y Bartos (1553), el padre Las Casas se dio cuenta que los esclavos vendidos por los portugueses no habían sido obtenidos de una manera legítima, a través de la guerra justa, sino más bien habían sido capturados con la licencia otorgada a Portugal a mediados del siglo XV. Tres bulas papales editadas en 1452, 1455



y 1456 por el Papa Nicolás V y el Papa Calixto III le daban a Portugal el derecho de navegación, conquista y colonización de todas las nuevas regiones descubiertas del mundo. El privilegio comprendía los territorios de la costa norte de África en su totalidad, incluyendo Guinea, que más adelante se le conoció como “la costa del esclavismo”. La bula papal incluyó en esta cruzada a los musulmanes, entre estos, a todos los pueblos paganos y autorizaba el esclavizarlos. En 1493 el papa español Alejandro VI reafirmó este privilegio exclusivo a los portugueses en las Bulas de Donación que dividían el mundo desconocido entre Portugal y España. Las exploraciones de la costa de Portugal y las expediciones de esclavos se extendieron por toda la costa occidental de África. Cuando el padre Las Casas se enteró de este tipo de esclavitud permitida por el papa, de los esclavos africanos que no eran musulmanes, se opuso vehementemente (66-7). En su obra, *Historia de las Indias*, Las Casas, de conformidad con Adorno, hace memoria de su error anterior y da testimonio de su revelación diciendo que, cuando él por primera vez, sugirió el conceder la licencia para traer esclavos de las islas del Caribe, no se había percatado de la manera tan injusta en que los portugueses los capturaban y hacían esclavos. Las Casas afirma que, de haber sabido la situación, nunca hubiera propuesto la solución de incrementar el número de esclavos africanos, ya que a la gente del África se le esclavizaba tiránica e injustamente, de la misma forma que les pasó a los indios (67). Siguiendo lo que expresa en la misma obra, él pensaba que su previa ignorancia tocante a estos malos tratos podría, tal vez, ser insuficiente para ser perdonado de la ira de Dios. El sacerdote se dio cuenta además, que el remedio que él propuso en consideración a que los negros fueran traídos a América

para librar a los indios de las pesadas cargas de trabajo que se les imponían no era el adecuado. Sobre el arrepentimiento de Las Casas puede leerse lo siguiente en su

*Historia*, Vol. III:

Deste aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que tarjasen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente captivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino. (275)

De esta manera, ya que el padre Las Casas obtuvo un nuevo conocimiento de la esclavitud africana, escribió una historia crítica de la exploración de la costa occidental de este continente, ejecutada por los portugueses y de la esclavitud que llevaron a cabo y la incluyó en obra *Historia de las Indias*, en los capítulos del XVII al XXVII. El reconocimiento de la injusticia del comercio de esclavos africanos, que desarraiga de una manera inhumana a las personas de su tierra ancestral, en contraposición con la conquista de los pueblos musulmanes, rechaza las bulas papales respecto a permitir la captura y esclavitud de los pueblos desde las costas del oeste y noroeste de África desde mediados del siglo XV. La idea de que Las Casas es el autor de la esclavitud africana en América, parece haber surgido en la Edad de la Razón, del siglo XVIII, en pensadores como el jesuita francés Pierre François-Xavier de Charlevoix (1730-1731), el duque clérigo Cornelius de Paw (1768-1769), y Guillaume-Thomas, el abad de Raynal (1770),

quienes mal interpretaron un pasaje de Antonio de Herrera y Tordesillas de su obra *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*. La idea anterior, opina Adorno, se generalizó cuando el escritor escocés William Robertson escribió en su obra *Historia de America* (1776) lo siguiente:

Las Casas proposed to purchase a sufficient number of Negroes from the Portuguese settlements on the coast of Africa and to transport them to America, in order that they might be employed as slaves in working the mines and cultivating the ground. While he contended earnestly for the liberty of the people born in one quarter of the globe, he labored to enslave the inhabitants of another region, and in the warmth of his zeal to save the American from the yoke pronounced it to be lawful and expedient to impose one still heavier load upon the Africans (69).

Así, de acuerdo con Adorno, aunque se ha atribuido la introducción de la trata de esclavos africanos a Las Casas en las Indias Hispánicas en el siglo XVIII, según la versión de Herrera, los lectores tienen a su disposición, una declaración del propio Las Casas al respecto y aunque tal declaración fue publicada por primera vez en 1875, las ediciones de 1951 y 1957 de *Historia de las Indias* son las que contienen las expresiones en donde deplora el haber vendido licencias a los colonizadores españoles para la compra de esclavos negros, inocentes víctimas, a las que les asaltaba y capturaba desarraigándolos de su terruño (70).

De la misma manera, Begoña Pulido Herráez, cita lo que dice el obispo Abbé Henri Grégoire tocante a las acusaciones falsas de que Las Casas hubiera sido el que

introdujo la esclavitud de negros en América. Este obispo había leído la apología del sacerdote en el Instituto de Francia, del que era miembro, el 12 de mayo de 1800:

Entre los difamadores de Las Casas, unos le acusan de haber introducido el comercio de los negros; otros, sin darle esta horrible iniciativa, pretenden que, para liberar a sus queridos indios, propuso al gobierno español sustituir a los africanos. Estas imputaciones, reproducidas recientemente, sirven de pábulo a la malignidad, y de consuelo a la debilidad que oscurecería la virtud sin mancha. Por otra parte, los historiadores y sus lectores encuentran en general ser más fácil repetir que acreditar (434).

Grégoire, siguiendo a Herráez, provee testimonios para comprobar que la trata negrera entre África y Europa la habían comenzado los portugueses en 1443, es decir, casi 40 años antes de la existencia de Las Casas, nacido en 1484. De igual manera, suministra pruebas de historiadores como Hergrave, Anderson, Charlevoix, quienes aseguran que desde 1503, de acuerdo con unos, o 1508, según otros, habían sido transportados varios negros a la isla Española. Se citan como posibles propagadores o inventores de la fábula del padre Las Casas como el iniciador del comercio de negros a Cornelius de Paw y después a William Robertson. Asimismo Herráez cita el famoso párrafo de las décadas de Herrera que sirvió, según Fray Servando Teresa de Mier, para hacer el proceso a Las Casas, y en el que se han basado el resto de los historiadores pero exagerando y añadiendo a lo dicho por Herrera. El objeto es probar que, antes de 1517, ya reinaba el comercio de esclavos negros no sólo en Europa, sino en América. Mier,

después de cuestionar ardorosamente lo escrito por Paw y Robertson, finaliza un documento mencionado las leyes de Indias y en *Historia de la Revolución*, según lo cita textualmente Herráez:

Su decisión fue tan a favor de Las Casas que el emperador mandó borrar el título de conquista, prohibió la guerra bajo pena de muerte y abolió la esclavitud, las encomiendas, los fondos y se formó el código de las Indias, para arreglar las cosas, atajar los desórdenes y amparar a los indios. (444-5)

Asimismo Herráez menciona a Silvio Zavala, quien dice que: "... todos los contendientes de la polémica sobre la esclavitud, incluidos en la edición de las obras de Las Casas, ignoraron el párrafo de la *Historia de las Indias*" (445-6). Donde, según se observa, el mismo fray Bartolomé confiesa que él planteó la propuesta de la introducción de negros para aligerar la situación de los indoamericanos, pero que posteriormente se arrepintió porque "la misma razón es para unos que para otros" (446).

Continúa Herráez diciendo que el discurso de Mier de 1806 utiliza en gran parte las ideas de Grégoire, en cuanto a la trata de negros llevada a cabo por el padre Las Casas, aunque la de Fray Servando es una apología más positiva que la del francés. En general, este documento refuta los argumentos de Paw y Robertson citándolos textualmente y comprueba que ellos fueron los que inventaron la leyenda de que el padre Las Casas fue el iniciador de la trata de negros en América. Dice Herráez que Mier: "...cita el famoso párrafo de las décadas de Herrera que ha servido para hacer el proceso

a Las Casas, y en el que se ha basado el resto de los historiadores pero exagerando y añadiendo a lo que dice Herrera” (444).

Cabe agregar que la trata de esclavos fue una práctica tan extendida en esa época que posteriormente, en la etapa virreinal, existió también la esclavitud asiática. Déborah Oropeza Kerese, habla de este tipo de esclavitud y dice que la nao de China, que traía mercancías de Asia comenzó esas operaciones poco después de la conquista y colonización de las islas Filipinas, en 1565. Esta nao transportaba también esclavos. Este tipo de comercio, según Oropeza, comenzó en 1570 y agrega que, aunque esta nave zarpaba de las islas Filipinas, el origen de los esclavos asiáticos era diverso y resulta difícil identificar en su mayoría el origen de ellos ya que, aunque a veces la documentación oficial especificaba su procedencia, la sociedad de la Nueva España simplemente identificaba al inmigrante asiático como “chino” (18).

Respecto a la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias, estima Adorno que ello fue parte del segundo momento culminante en el desarrollo del pensamiento político de Las Casas, correspondiente a sus intervenciones en las Cortes de Castilla en los años de 1540. (64). Las Casas Regresó a España de México en 1540 para litigar el caso de la emisión de una nueva legislación que regulara y limitara la intervención de España en las Indias. Su primer objetivo fue la abolición de la encomienda y la esclavitud de los indios para derogar el control de los éstos de las manos de los ciudadanos españoles.

En 1542, fray Bartolomé de las Casas leyó ante el Consejo de Castilla dos textos, uno era una serie de propuestas legislativas y el otro un argumento designado a presionar para que se pudieran promulgar estos remedios. El primero se llamaba *Entre los*

*remedios para las Indias* (1542). Se puede comentar lo que Las Casas afirma ante el emperador Carlos V en cuanto al octavo remedio. El fraile dominico le dio al rey veinte razones por las que no se debían dar a los españoles a los indios ni en vasallaje, feudo, encomienda o cualquier otra forma, si es que la corona, en verdad, deseaba liberarlos de la tiranía y perdición que padecían y de esa manera que no los acabaran de extinguir.

A este tremendo golpe, que privaba a los españoles residentes en América de todos sus sueños de auge, bonanza, riqueza y prosperidad, siguió la famosa y aterradora *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), que provocó un pasmoso asombro en toda Europa y Mesoamérica y que le ocasionó a Las Casas el odio y la maledicencia de un sinnúmero de ofendidos, así como también, le sobrevinieron los celos y la envidia de sus émulos y rivales. Fray Toribio, Motolinía, entre otros, opinaba que la publicación de este escrito (1552), fue el error más grande cometido por el fraile sevillano en su carrera. En efecto, la publicación de este tratado brevísimo le creó enemigos implacables que lo persiguieron encarnizadamente, amargándole todo el resto de su vida. A fines de ese mismo año, se expidieron las Nuevas Leyes de Indias.

De esta forma, Las Casas leyó la versión original de la *Brevísima*, la cual era muy extensa, ante el Consejo de las Indias a petición de Carlos V. Fue Alonso de Santa Cruz, quien documenta el evento en su crónica sobre el reinado de dicho emperador. Este cronista reporta que los Consejeros se juntaron por muchos días a cierta hora hasta que el fraile leyó en su totalidad el mencionado escrito. Santa Cruz hace un brevísimo resumen y dice que el contenido de la obra que conocemos bajo ese nombre, debido a que es muy largo, lo va a posponer para su análisis. Los escritos de Las Casas llamados

*Probanzas*, sus cartas, sus entrevistas personales y algunos de los relatos de testigos oculares documentaban, algunos intencionalmente y otros a pesar de ellos mismos, los abusos cometidos en contra de los amerindios.

Al narrar el comportamiento cruel de los súbditos del rey, Las Casas apeló al deber moral y al sentido de obligación legítima del Príncipe Felipe, quien fuera más tarde el rey Felipe II. También presentó por estas fechas su tratado *Entre los remedios* (1542), en el cual desecha la idea fundamental de un gobierno natural y paternal para abogar por un dominio civil. Su meta era el separar a los indios del control de españoles para colocarlos bajo la jurisdicción directa de la Corona Española, con la estipulación de que fuera con el consentimiento de los propios indígenas.

De acuerdo con Lewis Hanke, en su obra *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*, ninguno de los escritos publicados por el fraile sevillano inflamó de manera tan inmediata el ánimo de los españoles como la *Brevísima* (293). Esta se publicó en vida del autor en el año 1552 al ver que nadie cumplía las Nuevas Leyes, promulgadas diez años antes. Esta obra está repleta de escenas y estadísticas horrendas. En sus páginas Las Casas denuncia las pavorosas crueldades ejercidas por sus compatriotas en contra del sujeto indoamericano. Esos ataques en contra de quienes se consideraban los más grandes heraldos y adalides de esa época, los conquistadores, predispusieron a sus analistas respecto a los doctos argumentos que Las Casas escribió en otros ocho tratados que se publicaron al mismo tiempo que la *Brevísima*. Esta obra, desde su aparición, fue traducida a diversas lenguas como el latín, el italiano, el inglés, el francés y el alemán. Este escrito fue el que contribuyó mayormente a la creación de la “Leyenda Negra”. Los



famosos grabados de Theodore De Bry atizaron más el fuego de los enemigos de España que tenían la creencia de que los españoles eran crueles.

Se puede mencionar que el propósito de la *Brevísima*, no fue el negar el derecho de conquista de la Corona Española, lo cual se planteó en otro documento adjunto llamado *Veinte razones en contra de la encomienda*, del fraile sevillano, sino el de impresionar al Príncipe Felipe, relatando los métodos tan crueles y destructivos por medio de los cuales sus vasallos habían subyugado a los nativos del Nuevo Mundo.

En el prólogo a la obra la *Brevísima*, escribe Las Casas que pone ante los ojos del Príncipe Felipe el compendio de su obra por segunda vez, ya que los muchos viajes y múltiples obligaciones tal vez lo hubiesen prevenido de estudiar el manuscrito mencionado. Las Casas expresaba la esperanza de que la publicación de su trabajo despertara las conciencias de los ministros reales quienes pudieran aconsejar al rey Felipe el resistir la impertinencia de los conquistadores de requerir futuras licencias de conquista. Menciona, además, una copia previa que ya le había entregado al príncipe Felipe. El imprimir su trabajo fue una manera contundente de llamar la atención a un documento que la Corona Española había ignorado evidentemente.

Después de 1552 la *Brevísima* no será publicada en español sino hasta 1646. Mientras tanto, después de doce años de la muerte del fraile, su trabajo se publicó en el extranjero en otros idiomas con bastante frecuencia. La primera traducción fue en la lengua de Flandes, en 1578, y después al francés traducida por Jacques de Migrode. Ambas traducciones se acompañaban por una admonición que prevenía a las provincias

de Flandes, para que sirviera de ejemplo y advertencia a las diecisiete provincias de los Países Bajos.

Un número asombroso de traducciones aparecieron en el siglo XVII. El historiador Pérez Fernández compiló una lista completa hasta 1996. A fines del siglo XVII habían aparecido veintinueve ediciones en alemán, trece en francés y seis en inglés, tres en italiano y tres en latín. Se puede estimar que los momentos históricos en que aparecen estas traducciones, generalmente coincide con los períodos más críticos de las guerras entre la España de los Habsburgo y sus enemigos en Europa y América. Las acuarelas originales en un manuscrito de la traducción Miggrode señalan los hechos referidos por el padre Las Casas, que fueron la base para los grabados que se muestran en la traducción latina de la obra citada publicada en Frankfurt en 1598 por de Bry.

*La Brevísima*, es una desencadenada delación y repulsa de los crueles atropellos que los españoles perpetraron sobre los indígenas y la forma tan inhumana en que los oprimieron. Aunque sus estadísticas son muy dudosas en cuanto a las cifras proporcionadas respecto a varias provincias de las Indias. Uno de los oponentes más asiduos, de la *Brevísima* fue Bernardo de Vargas Machuca, quien en 1612 defendió, en respuesta a la obra de Las Casas, no el derecho de Castilla a la dominación de las Indias, sino las hazañas y hechos de los soldados españoles, los cuales habían sido, según él, difamados, ya que estos habían expuesto sus vidas en las guerras de conquista, de la misma manera que lo manifestara Bernal Díaz del Castillo en su obra *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. El padre Las Casas, por su parte, explica sus razones de haber publicado el trabajo referido en su manuscrito *Argumento*. Primero

escribe que ciertos colegas pidieron escribir un relato de lo leído en su aparición en la corte en el consejo de Castilla en 1542. Después de varios años, declara que notó a ciertos hombres insolentes, quienes no contentos con sus hechos desastrosos previos, le pidieron al rey su autorización y licencia para llevar a cabo nuevas conquistas.

La extraordinaria difusión de la *Brevísima* en el extranjero invita a pensar en la publicación de varias ediciones clandestinas de la misma fuera de España. Su difusión fue enorme y el prestigio de España sufrió un rudo golpe creando la leyenda negra. Las Casas fue acusado repetidas veces de haber publicado esta obra sin licencia.

Entre los ocho tratados publicados alrededor de 1552, además de la *Brevísima*, Las Casas presentó uno con un largo título llamado *Entre los remedios que don Fray Bartolomé de las Casas, obispo de la Ciudad de Chiapa, refirió por mandato del Emperador: donde se asignan veinte razones, por las cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda, ni en feudo ni en vasallaje ni de otra alguna manera*, en el que rechaza la idea fundamental de un gobierno natural y paternal para proponer un dominio civil. Su idea era suprimir la encomienda para colocar a los indios como vasallos directos de la Corona de España. El resultado, el cual sus enemigos reconocen que se le atribuye al fraile, fue la promulgación de las Nuevas Leyes el 20 de noviembre de 1542, que proscribía la esclavitud de los indios, revocaba las encomiendas en manos de oficiales públicos, abolía la perpetuidad de las encomiendas en manos privadas, creaba nuevas reglas para llevar a cabo estudios que determinarían más exactamente los tributos impuestos a los sujetos indoamericanos y exceptuaba de todo tipo de servicio personal y real a la depauperada población nativa de las islas la

Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico. Sin embargo, uno de los mayores logros de las Nuevas Leyes, la abolición de las encomiendas, fue revocada tres años más tarde.

A pesar de la prohibición de la Corona Española de llevar a cabo estas nuevas leyes, el tratado *Confesionario: doce reglas para confesores*, dictado por el fraile sevillano en 1546, las declaraba como legales, negaba la absolución de los pecados hasta que el penitente hubiera realizado la restitución a los indios de los bienes robados o confiscados en la guerra y de esta manera desafiaba a la autoridad real. El fraile dominico se apoyó, para sustentar este escrito, en la idea de que las guerras de conquista, perpetradas en contra de los indoamericanos y las ganancias mal-habidas eran ilegales.

La conmoción suscitada en América y España, por estas estrictas normas de su *Confesionario* fue tan intensa que Las Casas se vio compelido a escribir otro tratado que presentó al consejo de Indias para defender su causa y apoyar los reglamentos estipulados en el escrito citado. Este tratado se tituló *Treinta proposiciones jurídicas verdaderas*, que procuraban justificar su posición respecto a las encomiendas. Al ver que la publicación de este no era suficiente para satisfacer a sus enemigos, Las Casas compuso su *Tratado sobre la soberanía imperial y la preminencia universal que los reyes de Castilla y León tiene sobre las Indias*. Esta obra la escribió en 160 páginas. Hanke dice al respecto, en su obra *Estudios sobre fray Bartolomé*:

Al leer esta sorprendente acumulación de citas legales, argumentos explosivos, y razonamientos agudos, llegamos a comprender lo que quiso decir Las Casas cuando escribió en una ocasión “Durante cuarenta y ocho años he estado metido en el estudio de la investigación de la ley. Creo, si

no estoy equivocado, haber llegado al corazón de este asunto sólo cuando arribé a los principios fundamentales implícitos. (244)

En efecto, de acuerdo con Henry Wagner y Helen Rand Parish, estas doce reglas estipuladas en su *Confesionario* buscaban reforzar los estatutos de las Nuevas Leyes. Las mencionadas reglas fueron aprobadas por cuatro maestros en teología, incluyendo al fraile dominico Bartolomé Carranza de Miranda y Melchor Cano. Esta guía estaba dirigida a los confesores para negarles la absolución a aquellas personas que en ese entonces tuvieran indios o que hicieran repartimiento de estos a los españoles en encomienda y a aquellos que vendieran armas y provisiones a las gentes que hicieron guerra en contra de los indios. Su escrito *Reglas para confesores* o *Confesionario*, como mejor se le conoce, usó la doctrina de la restitución (141). Agregan Wagner y Parish que el carácter polémico de su argumento era que se aplicaban a los colonizadores habitantes de las Indias. Las bases en que este escrito estaba elaborado, se sustentaba en que toda la guerra y sus ganancias, hecha por los españoles en las Indias a expensas de los indígenas era ilegal. Después de haberse imprimido, en 1552, en Sevilla, estando el padre Las Casas en su misión en Chiapas, estas *Doce reglas para confesores* fueron prohibidas por el rey mismo, confiscadas por fray Toribio Motolinía y quemadas públicamente por el virrey de México, Antonio de Mendoza. Fue una de las causas por las que Ginés de Sepúlveda denunció a Las Casas ante la Inquisición con el cargo de herejía y alta traición por negar los derechos que el papa había concedido en sus actas de 1493 donando las Indias. El cargo no era solamente uno de alta traición por negar el derecho del rey, también fue el de herejía, ya que cuestionaba el poder del papa para donar las

Indias a los reyes católicos. No está claro lo que sucedió con los cargos inquisitoriales, ya que el fraile dominico nunca fue juzgado por esta institución eclesiástica. De cualquier manera, el que se quemaran estas reglas fue el costo que tuvo que pagar Las Casas por sujetarse al principio de *dominium*, la noción de que el poder secular legítimo existía fuera de la iglesia. Estas ideas, reto que la corona había rehusado confrontar, no se extinguieron, sino al contrario, llegaron a ser el corazón de un movimiento de reforma en el virreinato del Perú en los años de 1560 y en décadas subsecuentes (142).

De acuerdo a las investigaciones lascasianas de Adorno, el tercer momento más significativo del activismo político del fraile sevillano, ocurrió cuando regresó a España por la última vez y se le concedió acceso permanente al Consejo de Indias, donde continuó abogando por la reforma en cuanto a las encomiendas y el maltrato a los amerindios (64). Después de que Carlos V abdicó a la corona en 1556, a favor de su hijo Felipe, la influencia de Las Casas en la corte decreció. Felipe II no simpatizó con su causa como consejero. Esto no frenó al dominico sevillano en cuanto a trabajar para bloquear la compra de los encomenderos del Perú de los derechos perpetuos del trabajo y tributo de los habitantes nativos. Tampoco esto lo previno de dedicar a Felipe II sus dos últimos trabajos legales, *De thesauris* (1562) y el *Tratado de las doce dudas* (1564).

En ambas obras, de acuerdo a la misma crítica lascasiana, el fraile sevillano expuso los principios de los derechos de los pueblos de gozar de la soberanía en sus propias tierras en base a la ley canónica que había abrazado en su vida de activista. Los eventos que precedieron a la composición del fraile de estos tratados se pueden resumir como sigue, de 1554 a 1555, los encomenderos del Perú le presentaron al rey Felipe II

una oferta importante, ellos comprarían los derechos perpetuos al uso de las tierras y los servicios de los pueblos nativos del Perú del rey de España. En 1556, después de que Felipe II comenzó su reinado, debido a que estaba en apuros financieros, aceptó la oferta (85). Esta situación provocó un nuevo ataque de Las Casas al sistema de la encomienda, según Adorno. Le urgió al rey Felipe II no aceptar la oferta de los encomenderos. Presentando veinte razones por las que el rey debería rechazar una oportunidad tan atractiva. Las Casas argumentaba que Felipe II debía liberar las propiedades de los señores nativos del Perú y hacerles una restitución, regresándolos a sus dominios y propiedades. A su vez ellos, como vasallos libres del rey, debían ofrecer el acostumbrado tributo a que los indios estaban sujetos por su soberano. Esto debía ser más productivo de lo que el agente de los encomenderos le había prometido pagar al rey, ya que era claro que estos colonizadores no tenían los millones prometidos al soberano sino más bien estos lo extraían del trabajo de los indios. Afortunadamente para la causa de Las Casas, al Consejo de las Indias le tomó más de dos años para asignar una comisión que supervisara la venta. Mientras tanto Las Casas y Domingo de Santo Tomás, a través de sus colegas dominicos en Perú, organizaron a los señores nativos de este país y recibieron la autoridad legal para representarlos. En 1560, a nombre de Santo Tomás y del mismo Las Casas, presentaron una oferta mejor que la que ofrecieron los encomenderos. Los curacas, la tribu peruana aludida, comprarían su libertad pagando cualquier oferta que los colonizadores hubieran hecho, si tal suma se podría verificar, más cien mil ducados. Además los señores nativos ofrecieron un tercio, reteniendo para ellos dos tercios del valor de los tesoros escondidos en cualquier tumba que ellos

descubrieran. Las minas, en particular, ofrecían a la corona una fuente de ingresos constante en contra de la oferta de los encomenderos por medio de la cual Las Casas y Domingo de Santo Tomás le recordaban al rey que debería perder cualquier reclamo de soberanía y control efectivo del Perú. Los dos dominicos buscaban el persuadir al rey de sus grandes e irreparables pérdidas, la monarquía incurría en vender a los encomenderos la pérdida de grandes números de vasallos indios leales, la de una entrada considerable de dinero, la de un gobierno justo en las Indias, además, el menoscabo del control sobre los encomenderos quienes de seguro, se rebelarían en contra de la Corona Española (83-6). Adorno cita textualmente a Las Casas en cuanto a lo mencionado anteriormente: “They will see to it that you are King or lord of nothing more than the roads, and, even those they will take away from you” (86).

La causa final que argumentaban los dominicos, siguiendo a Adorno, fue que Felipe II faltaría a su obligación de asegurar el bienestar de los indios de tal manera que el cargo sagrado otorgado por los papas a los reyes católicos de llevar el Evangelio a los nuevos territorios encontrados se cumpliera. Al último el rey Felipe sólo vendió unas pocas encomiendas, pero ni aceptó la oferta de los encomenderos y tampoco el ofrecimiento de Las Casas (86).

De la misma manera opina Adorno que la obra de las Casas, ya sea como reformador activista, misionero, historiador o etnógrafo se basó en la ley canónica greco-romana y bíblica y en los estudios clásicos teológicos, filosóficos y jurídicos. Tales obras constituyeron su biblioteca y allí es donde se generaban sus ideas. Él lo declaró a sus hermanos dominicos tres años antes de su muerte, diciendo que él había estudiado ley



canónica ya 48 años hacía y que finalmente estaba penetrando de sus principios básicos. Declaró también que entre sus escritos, tanto en latín como en castellano los cuales sumaban aproximadamente dos mil legajos en total, fueron leídos por teólogos y profesores de la Universidad de Salamanca y Alcalá de Henares, y por miembros de la casa de dominicos de San Gregorio en Valladolid. Sus contemporáneos, ya sean amigos, admiradores o enemigos, se referían a él como el “licenciado en leyes”. De esta manera se sabe que el padre Las Casas estaba bien versado en la ley canónica ya citada (75-6).

Según Adorno, la dificultad que los eruditos tuvieron para juzgar los argumentos del fraile sevillano, versus los de Sepúlveda, estribó en que el primero utilizó la teoría legal y el último se apoyó en la filosofía aristotélica y no en el derecho para debatirlo. Parece ser que el impedimento que tuvieron los eruditos para juzgar los argumentos del fraile sevillano, versus los de Ginés de Sepúlveda, estribó en que el primero utilizó la teoría legal y el último se apoyó en la filosofía aristotélica y en la antropología, principalmente, y no en el derecho, para debatirlo. Respecto a esto se puede comentar acerca de lo que dice Sepúlveda que se basó en lo que Tomás de Aquino había sentado siglos atrás, en cuanto a que las guerras podían llevarse a cabo legítimamente, cuando su causa era justa. Sepúlveda aplicó la teoría tomista respecto a las guerras de una manera simple, declarando que eran en efecto lícitas por cuatro razones: la primera debido a los graves pecados que cometían los indígenas al ser idólatras y sodomitas. La segunda se basaba en su situación primitiva. Esto los obligaba a estar bajo la tutela sirviendo a un pueblo más culto como es el español. La tercera era que se debían sujetar a los nativos

de América para poderles enseñar la fe de Jesucristo. La cuarta era el proteger al nativo indoamericano débil de uno más fuerte dentro de la jerarquía indígena (82-3).

En cuanto a estos debates de Valladolid Adorno opina que la labor frente a la que se encontraban Las Casas y Ginés de Sepúlveda era determinar, como lo afirmaba el secretario presente, Fray Domingo de Soto, en su detallado resumen en cuanto a la propuesta de las dos partes, si era o no legítimo hacer la guerra a los indígenas (83).

La idea que siempre esgrimió Las Casas, según Lewis Hanke, en su obra *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas* era de que: "...todas las gentes del mundo son hombres. Todas las razas poseen las capacidades necesarias para participar plenamente en el modo democrático de vida y en la civilización tecnológica moderna" (375). Menciona más adelante la Declaración de los Derechos Humanos, de las Naciones Unidas, adoptada en el siglo XX en la que se afirman ideas afines a las del padre Las Casas respecto a que todos los seres humanos gozan de la misma dignidad y derechos. Éstos están dotados de raciocinio. Asimismo, deben comportarse con un espíritu fraternal los unos con los otros. Alude, en seguida, al mensaje del Concilio Ecuménico Vaticano II donde se declaró, en la segunda mitad del siglo XX: "Proclamamos que todos los hombres son hermanos, independientemente de la raza o la nación a la que pertenezcan" (376).

El debate entre Las Casas y Sepúlveda en 1550, convocado por el emperador Carlos V, se convirtió en un aspecto gubernativo específicamente en relación con la doctrina cristiana. Meses antes al debate en abril de ese año, el rey dio órdenes secretas al presidente Pedro de Gasca, en Perú y al virrey de la Nueva España, Antonio de

Mendoza, en cuanto a que debía suspenderse cualquier conquista. Los consejeros habían requerido que el emperador convocara a hombres de letras, teólogos y juristas para considerar la manera en que se debían de llevar a cabo las conquistas para que estas se realizaran con la conciencia clara y que una instrucción formal debería ser decretada con tal propósito.

El 7 de julio de 1550, siguiendo a Adorno, se les enviaron cartas reales a los quince miembros escogidos para presenciar la junta. Estos deberían juzgar los méritos de los argumentos presentados con objeto de dejar sentado o modificar la política real hacia las colonias de América. El jurado se componía de siete miembros del Consejo de Indias, cuatro teólogos, Fray Domingo de Soto, quien fungía como secretario, Fray Melchor Cano y Fray Bartolomé Carranza de Miranda quienes eran dominicos y otro fraile franciscano, Fray Bernardino de Arévalo; dos miembros del Consejo de Castilla: el Lic. Mercado y el Dr. Ayala. El Lic. Pedrosa del Consejo de órdenes Sacerdotales y el obispo de Ciudad Rodrigo, Pedro Ponce de León. Ya que Arévalo se encontraba enfermo, el tribunal consistió tan solo de catorce miembros (82).

Se puede resumir brevemente la posición de Sepúlveda en el debate. Esta fue positiva, argumentando que la guerra contra los indígenas no sólo era legítima, sino más práctica. Las Casas respondió de manera negativa, arguyendo que tal posición fallaba tanto en el criterio de la legitimidad y la comodidad de las guerras y que, además, era contrario a las enseñanzas de la fe cristiana. Las Casas mantenía el derecho de soberanía de los pueblos de América, antes y después de su aceptación de la religión cristiana. Sepúlveda introdujo el tema de la capacidad racional de los indígenas en el debate,

justificando la guerra contra ellos, apuntando a su natural ineptitud teológica. Las Casas rechazó tales argumentos, ya que su perspectiva canónica se enfocaba, no en la capacidad innata o en la conducta aprendida de los sujetos indoamericanos, sino en su derecho legal a la libertad y a la soberanía.

Silvio Zavala en su obra *Filosofía política en la conquista de América* analiza este aspecto según lo que dice Demócrates, al tener un diálogo con Leopoldo, de la obra de Ginés de Sepúlveda, *Demócrates alter*:

Bien puedes comprender ¡Oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños de los adultos y las mujeres de los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.  
(55)

Zavala opina que Ginés de Sepúlveda sabía el contenido de la *Política* de Aristóteles y recordaba el pasaje relativo en cuanto a que era justo someter por medio de las armas, si por otro camino no fuese posible, a aquellos que por condición natural debían obedecer a otros y rehusaban su imperio. Agrega Zavala más adelante:

Esta guerra era justa por ley de naturaleza según lo declaraban los filósofos más grandes y dice además que esto era suficiente, esto es, la

diferencia que Sepúlveda hacía entre la razón de los españoles e indios para justificar el imperio de los unos sobre los otros. (56)

Según Rubén Sánchez-Godoy, Sepúlveda argumenta que los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y las costumbres bárbaras e inhumanas. Habla también Sánchez-Godoy en cuanto a lo que objetaba Sepúlveda, que lo superior debe subordinarse a lo inferior y dice que esta es la base de todas las relaciones de la naturaleza, que es también un pensamiento aristotélico. Habla Godoy refiriéndose a Sepúlveda que, según los filósofos:

...los tardíos y los perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos y es justo y ágil que lo sean, por el contrario, los que se adelantan a los otros en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores. (165)

Sepúlveda cita directamente a Aristóteles para sostener su argumento, según lo retoma Sánchez Godoy:

Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza. (166)

La manera en que Sánchez-Godoy interpreta lo anterior es que:

La barbarización de los indígenas por parte de Sepúlveda no niega la existencia de vida en común o de cierta organización social. Lo que enfatiza es la inaceptabilidad de ciertas costumbres, así estas costumbres, estén públicamente aceptadas entre ellos, y la existencia en ellos de una capacidad inferior para entender. (166)

Este es, tal vez, el criterio que Sepúlveda toma de Aristóteles, quien hace énfasis en la idea de que la disparidad entre los hombres es aquella que le otorga su capacidad de entender y que este hecho le concede un criterio de superioridad frente aquellos cuya facultad de raciocinio es inferior. Agrega Godoy que también allí se halla la principal traición de Aristóteles: “haberle dado a las costumbres españolas y al ingenio renacentista la condición de herederos de esa forma de auto-identificación que legitima la guerra y la esclavización de los otros” (172). Para debatir este punto, que fue en el que Las Casas concentró sus ataques, el fraile sevillano utilizó sus escritos que formarían posteriormente su obra *Apologética historia sumaria* (1527-1560), destinado a confrontar a Sepúlveda, quien afirmaba que los indios eran salvajes, cuya fuerza de trabajo y posesiones podían ser apropiados por los españoles. En esta obra, Las Casas sostiene que los sujetos indoamericanos pueden ser favorablemente comparados con los pueblos de la edad antigua, ya que eran eminentemente seres racionales y que, por lo tanto, cumplían con los requisitos que postula Aristóteles para considerarlos dignos de regirse a sí mismos y llevar una vida idónea.

Se pueden retomar las dos corrientes, la que sostiene Sepúlveda y la que argumenta Las Casas, citadas al principio de esta sección, para validar la corriente

colonialista, sus partidarios argüían la debilidad física, moral e intelectual del indígena, además acusaban la “bestialidad” de algunas tribus y el canibalismo en muchos casos. Sostenían que la sumisión del indígena era necesaria para salvarlo de su salvajismo y que, además, la libertad del indio sería nefasta no solo para él mismo sino también para los españoles. La otra corriente, la indigenista, negaba la supuesta debilidad moral e intelectual de los nativos indoamericanos y afirmaba que muchos de estos pueblos habían alcanzado altos grados de civilización sobre todo cuando se descubrió la Gran Tenochtitlán, Perú, y la Nueva Granada, lo que hoy en día es México, Venezuela y Colombia. Además los partidarios de esta corriente denunciaban los abusos cometidos en contra de los amerindios, quienes eran tratados como botín de guerra y maltratados en exceso y diezmados.

Cuando los miembros del jurado, de los debates de Valladolid preguntaron a Las Casas que, cómo pensaba se debía proceder en la conquista, este contestó que, donde los indígenas no amenazaban con situaciones peligrosas se debían enviar predicadores. Sin embargo, en partes donde los nativos fueran peligrosos se debían construir fortalezas y que, poco a poco, con paz, armonía y paciencia se irían ganando las almas atrayéndolas al Evangelio. Respecto a esto, Las Casas escribió un tratado: *El único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1545) y dice, según Hanke en su obra *Estudios sobre Fray Bartolomé* que:

... la providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y

la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata indudablemente de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres. (111)

Las Casas, para escribir este tratado se basa en el antiguo y nuevo testamentos de la Biblia, mediante ejemplos y citas con referencia a la conducta y enseñanzas de Cristo y los apóstoles, también cita la filosofía aristotélica y la tomista. Hace estas proposiciones, de manera muy erudita, en treinta y seis apartados, dando ejemplos de los primeros padres de la iglesia y cita, además, un sinnúmero de decretos de distintos papas. Por lo tanto el modo de enseñar, de encaminar o de atraer al seno de la fe y de la religión cristiana a los hombres que se encuentran fuera de él debe ser, siguiendo a Hanke:”... un modo que persuada al entendimiento y que mueva, exhorte y atraiga suavemente la voluntad” (111).

Se debe añadir que, aunque Las Casas no lo menciona, este no hubiera jamás aceptado el “Requerimiento”. Este era un extenso documento legal que era leído a los indígenas por los conquistadores españoles y que por medio del cual se justificaba la conquista por la fuerza de las armas si los indígenas no reconocían la autoridad del papa y de la Corona de España y no admitían la predicación del evangelio. Esto dio lugar a muchos abusos pues los conquistadores leían el documento a altas horas de la noche, en un idioma que el nativo indoamericano no comprendía y lo hacían cuando nadie escuchaba, y así, tenían el pretexto de invadir los pueblos, prender al cacique y saquear la población.



Además en su tratado, Las Casas también explica, según indica Lewis Hanke, cinco condiciones que se le deberán exponer al recién convertido:

1. Que el converso debía entender que los frailes no tenían intención de dominarlo.
2. Que debía, dicho converso, estar convencido que al fraile no lo mueve ninguna ambición pecunaria.
3. Que los frailes debían ser “dulces, humildes, afables y apacibles, amables y benévolos” y conversar con sus oyentes que hicieran nacer en ellos la voluntad de oírlos gustosamente y de tener su doctrina en mayor reverencia.
4. Que los frailes predicadores debían mostrar la misma fe y caridad por los conversos que los que movieron a San Pablo, permitiéndole llevar a cabo tan grande misión.
5. Los frailes predicadores debían comportarse ejemplarmente, de una manera santa y justa. (113)

A través de las condiciones estipuladas, el religioso dominico daba a entender su ideología que consistía en no usar la fuerza de las armas en la evangelización. Pensaba que tampoco se debía molestar a quienes no quisieran convertirse. Dichas condiciones deberían ponerse en práctica para que la predicación del evangelio tuviera éxito. Los puntos referidos se encuentran en su escrito *De único vocationis modo* en el que afirma que la única manera de influir sobre los seres racionales es a través de la persuasión de su raciocinio, de acuerdo con lo que sostenía Aristóteles.

En otro apartado, según lo cita Hanke, Las Casas menciona los males que la guerra trae consigo:

El estrépito de las armas; las acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, la muertes y las carnicerías; los estragos, las rapiñas y los despojos; el privar a los padres de sus hijos, y a los hijos de sus padres; los cautiverios; el quitarles a los reyes y señores naturales sus estados y dominios. (115)

Añade que la guerra trae consigo la devastación y desolación de los pueblos de Mesoamérica (115). Su sentir era que no se debería llevar a cabo la conquista por la fuerza de las armas. Sostenía, además, que el sistema bélico era contrario a la forma pacífica de la prédica de los sabios filósofos. Se puede añadir que las consecuencias de la guerra conllevaban resentimientos perdurables que daban como resultado una conversión ficticia por temor a peores males.

Al publicar su tratado, según Lorenzo Galmés, Las Casas fue retado por los seglares españoles, instándolo para que tratara de llevar a la práctica sus ideas. Este experimento se llevó a cabo en Guatemala en un área que se llamaba “Tierra de guerra”, pues los españoles no habían podido sojuzgar a los indígenas de esta área que se encontraba localizada en la provincia de Tuzulutlán, en la actual Guatemala, un lugar de lluvias tropicales, poblado de bestias feroces como panteras y tigres y muchas alimañas del trópico. Los indígenas de la región eran indomeñables por feroces y primitivos.

Las Casas se dirigió al gobernador de Guatemala, Alonso Maldonado, para plantearle sus condiciones moderadas, que los indios sometidos no deberían ser dados en encomienda, sino que se convertirían directamente en vasallos de la Corona Española. Se les impondrían tributos módicos y que, además, no se le permitiera la entrada a la región a ningún colonizador español por espacio de cinco años. El experimento se llevó a cabo entre los años 1536 y 1539 (113-14).

Los indios eran muy sensibles a la música. De esta manera, unos indígenas conocidos de Las Casas, compusieron, en lengua quiché, una serie de sencillos poemas musicales, resumiendo la historia, desde la creación del mundo hasta el mensaje del evangelio. Así, en marzo de 1537, al ritmo de sonajas y del teponastle, una flauta indígena, entonaba una melodía que cautivaba el sentimiento de los que la escuchaban. Estas narraciones melódicas llamaron la atención de los indígenas montaraces, pero especialmente la de un poderoso cacique. Los mercaderes, enviados por el fraile sevillano, lo remitieron a los dominicos, a quienes presentaron como a españoles, pero muy diferentes, ya que estos eran pulcros, se vestían de blanco y negro no comían carne ni eran casados ni tenían pecado, pues no trataban con mujeres, que cantaban día y noche las alabanzas a Dios, algo realmente novedoso para esas gentes.

A los pocos días, de acuerdo con Galmés, se invitó a un dominico, fray Luis Cáncer, que logró la pacífica conversión y bautismo de don Juan, el cacique de Atitlán que había tomado ese nombre al ser bautizado. La predicación de fray Luis, experto en lenguas de la región, tuvo mucho éxito, y a su regreso trajo consigo a Santiago de Guatemala al joven hermano del cacique, quien pudo percatarse que los cristianos no

eran tan feroces como decían y regresó contento a las montañas. Angulo y Las Casas, entusiasmados, partieron para los dominios del cacique en 1537 (115). Llegaron hasta Cobán, que era una tierra indómita hasta entonces. El mismo Las Casas, citado por Galmés, habla de esta experiencia:

De esta manera pacífica y cristiana, sin sedición y estrépito de ejércitos, con las solas armas de la palabra de Cristo, con mansedumbre y suavidad, con las que se amansan hasta las propias fieras, atrajimos a la fe algunas provincias tecultanas, pertenecientes al reino de Guatemala. (116)

El experimento tuvo éxito. Los religiosos dominicos enviaron a recientes conversos quienes iban predicando la doctrina de Cristo para que los indígenas, paganos, despertaran de la ignorancia en la que se encontraban inmersos desde siglos atrás. Les explicaban a los pobladores de la región que no iban con el afán de despojarlos como habían los demás españoles.

De acuerdo con Hanke, en su obra *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, el final del experimento del Protector de los Indios, se narra por medio de una carta enviada a los frailes del Consejo de Indias el 4 de marzo de 1556, donde se indica que, a pesar del arduo trabajo de los frailes, que pudieron destruir los ídolos paganos, edificando iglesias y habiendo hecho muchos conversos, algunos sacerdotes idólatras, indígenas, incitaron a los indios infieles vecinos a que se rebelaran. Los frailes fueron despojados de sus bienes y casas que fueron incendiadas. Treinta frailes fueron muertos a flechazos y uno fue sacrificado a los ídolos. Cuando los dominicos pidieron ayuda a la

ciudad de Santiago de Guatemala, esta se negó citando las disposiciones reales que prohibían a las autoridades civiles entrar en el territorio de los dominicos (125-6).

Es importante, en esta instancia, mencionar que el lascasiano Fray Servando Teresa de Mier (1765-1827), fraile dominico regiomontano, es introducido, por Adorno, en *The polemics of possession*. Ella menciona que en sus escritos históricos y polémicos Fray Servando se adhirió al pensamiento de Las Casas, esto es que, los sujetos indoamericanos jamás habían ofendido a los españoles, quienes, por lo tanto, no tenían derecho a hacerles la guerra y que las bulas papales de donación deberían ser rechazadas. Que el famoso requerimiento era ridículo y que el único papel de España sobre los indios era una monarquía universal compatible con la reorganización de la soberanía de los señores aborígenes de América (80-1).

El dominico Mier llamó a Las Casas el padre de los criollos de la Nueva España así como el Protector de los Indios. La manera en que Mier manejó su posición contradictoria en cuanto a que los criollos eran descendientes de los malvados conquistadores fue asegurando que las leyes promulgadas a mediados del siglo XVI, esto es, las Nuevas Leyes, no fueron revocadas sino, antes bien honradas, protegiendo a los amerindios e impidiendo mayores conquistas. De esta forma Mier convirtió a los criollos en los verdaderos herederos espirituales de los defensores religiosos de los indios del siglo XVI.

Begoña Pulido Herráez expresa, acerca del dominico regiomontano, Fray Servando Teresa de Mier, en cuanto a cómo se fue convirtiendo en lascasiano en su pensamiento y obra. Fue tal vez en España, en su destierro, por haber sido arrestado

después de su sermón en el que exponía dudas respecto de la aparición de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre de 1794, donde conoció al cronista de Indias Juan Bautista Muñoz. Conoce a este escritor en Madrid y lo introduce a la obra de Las Casas *Historia de las Indias*. De allí en adelante Teresa de Mier se convirtió en ávido lector, editor e intercesor del Apóstol de las Américas, que era así como llamaba al clérigo dominico. Fue en esta etapa de su vida que conoció la obra del obispo de Blois, Henri Grégoire, quien en 1801 escribió para defender al dominico sevillano contra la acusación de haber sido el promovedor, introductor e inductor de la esclavitud de negros en América. Teresa de Mier se inspiró en la vida y escritos de Las Casas para crear un ideario a favor de la Independencia de América, ya que el dominico regiomontano no tenía una visión local, sino más bien, panamericana que abarcaba a todo el continente (431). Mier, según Pulido-Herráez, conserva un primer documento lascasiano titulado *Discurso*, confirmando la apología del obispo de Blois, Henri Grégoire, que fue publicado por Juan Antonio Llorente en 1822 en su *Colección de obra del venerable obispo de Chiapa don Bartolomé de las Casas* (432).

Grégoire, según Herráez, llama a Mier como “un sabio Americano, doctor de la universidad de Méjico”:

Las Casas dexó inédita su *Historia general de las Indias*, de la cual Herrera se aprovechó mucho. Un sabio Americano, doctor de la Universidad de Méjico, me asegura haber leído los tres tomos que vio Solís, manuscritos por el mismo obispo, sin hallar en ellos cosa alguna

que le acrimine relativamente a los Negros. Además se apoya en la opinión de Muñoz, en el prefacio de *Su Historia del Nuevo Mundo*. (438)

El obispo francés, según la misma historiadora, critica a Herrera, después de haber dado crédito a su talento, diciendo que en su obra había tomado traducciones dudosas por verdades, haciendo un pobre trabajo en el que añadía y omitía de acuerdo a su fantasía (438).

Siguiendo a la historiadora citada, existió una correspondencia entre Henri Grégoire y Mier en el que el escritor francés conmina a fray Servando a escribir la biografía del padre Las Casas, pero fray Servando se excusa diciendo que en ese momento no tiene recursos materiales ni las fuentes necesarias para llevar a cabo tan ambicioso proyecto, sin embargo Grégoire le da una serie de contactos en Madrid y Valladolid por si acaso fray Servando se anima, en un futuro, a escribir la obra citada (442). Menciona Herráez que fray Servando, inspirado por el padre Las Casas, escribió durante su encierro en San Juan de Ulúa que duró de 1820 a 1821 su *Idea de la constitución dada a las Américas por los reyes de España antes de la invasión del antiguo despotismo* (442). Se menciona en este mismo artículo que, ya en 1814, entregó fray Servando el texto original a Antonio Llorente, biógrafo de Las Casas, para su edición, quien la incluye en la de 1822 dentro de algunas obras de Bartolomé de las Casas (444).

Es importante hacer notar lo que Pulido-Herráez, menciona respecto al momento histórico que le tocó vivir a fray Servando, esto es, en cuanto a la perspectiva antiespañola, que reinaba al albor de la independencia. El fraile regiomontano comenta

en un escrito inédito a Pedro Gual, en cuanto a la *Brevísima* y dice que no hay mejor recurso para arengar a las masas a levantarse en contra del yugo español que leerles unos fragmentos de esta obra de Las Casas. Menciona que así lo hizo fray Servando en Soto la Marina y el resultado fue espectacular: “Es cosa excelente para la revolución y con sólo leer en la misa un capítulo en Soto la Marina todo el pueblo tomó las armas” (446).

Añade Pulido-Herráez que fray Servando ya en Londres, en 1812, después de haber tomado parte como oyente en las cortes de Cádiz, el fraile regiomontano edita la *Breve destrucción de las Indias occidentales, presentada a Felipe II siendo príncipe de Asturias por D. Fr. Bartolomé de Las Casas, del orden de Predicadores, Obispo de Chiapa*, impresa en Sevilla en 1552 y reimpressa en Londres por Schulze y Dean, utilizando de nuevo la forma enmascarada de V.C.R. que ya había utilizado anteriormente. Poco después, en 1821, la obra se vuelve a imprimir en Filadelfia auspiciada por Fray Servando con el título de *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales presentada a Felipe II siendo príncipe de Asturias, por Fray Bartolomé de las Casas, del Orden de Predicadores, obispo de chiapa, impresa en Sevilla, reimpressa en Londres, y ahora en Filadelfia por Juan F. Hurtel*. La obra va dedicada por el fraile regiomontano quien incluye una breve biografía del padre Las Casas mencionando que acompañó a su padre en el segundo viaje de Colón en 1493 y a su retorno a la Nueva España, en 1502, yendo en la expedición con Nicolás de Ovando al mando. Menciona Pulido-Herráez que en el prólogo a la *Breve relación* fray Servando escribe que el padre Las Casas denunció las atrocidades cometidas por los conquistadores, a la vez que el regiomontano reproduce dos de las visiones que Las



Casas contribuyó a forjar y con ello perpetuar la visión paradisíaca de los indios como gente sencilla e inocente, y hasta cierto punto débil, necesitada de protección, y la de la maldad o la malignidad española (447-9).

Menciona asimismo la historiadora que el cronista de Indias, Juan Bautista Muñoz, quien estuvo cinco años en el archivo de Simancas, y escribió el prólogo a la *Historia de las Indias* de Las Casas, confirma que todo lo que este fraile dominico menciona en su obra consta en un sinnúmero de documentos que avalan el testimonio de lo que relata fray Bartolomé. Dichos documentos se guardan en el Archivo de Indias de Sevilla enviados por comunidades religiosas, audiencias, virreyes y visitadores. Es a través de la relación de Muñoz, que Mier tuvo contacto en el manuscrito de la *Historia de las Indias* de las Casas, Pulido-Herráez cita a Mier: "...y quien lo dude lea la *Historia de las Indias*, que escribió Casas con bastante copia de documentos, como testifica en el prólogo Muñoz, de la cual restan 3 tomos folio, que alcanzan hasta el año 1520" (450). Agrega que hay un gran acopio de documentos en los Archivos de Indias que sustentan los horriblos relatos de Las Casas: "Allí es donde se heriza el pelo, tiemblan las carnes, crugan los huesos y el corazón se despedaza, viendo las Euménides y todas las furias del Averno tomando posesión de las desdichadas Américas" (450). Aunque en la *Brevísima* su autor no menciona fechas ni nombres aunque narra los horriblos procedimientos llevados a cabo en la conquista, en su *Historia* da detalles precisos de los acontecimientos, mencionando los nombres de los perpetradores de tales crímenes y atestiguando lo dicho con fechas precisas.

De acuerdo con Pulido-Herráez, Mier retoma de Las Casas el argumento de la enorme disminución de la población americana a causa de la “guerra a muerte” y la esclavitud a que fue sometida. Esta destrucción hubiera continuado hasta el presente, y destaca la bárbara opresión que ha durado ya tres décadas. Herráez cita a Mier:

Está demostrado, que había en América una población semejante a la de Asia, que es una parte del mundo menor que la nuestra. Su inexistencia sólo prueba los horrores de una guerra a muerte que duró 72 años sin interrupción de un polo al otro polo, y que hasta el día no ha cesado en las fronteras, las enfermedades devoradoras traídas de Europa que seguían la conquista, viruelas, sarampión, géllico, y mil otras plagas que cuentan los historiadores. (451)

Sin embargo se puede aseverar que fue la esclavitud, encomiendas y repartimientos, más que las plagas mencionadas, el peor de los azotes que sufrió el nativo americano, pues con la bárbara opresión del conquistador español casi fue extinguido en el mar Caribe y diezmado en la mayor parte de Mesoamérica.

Agrega la misma historiadora que las guerras de conquista fueron una carnicería y los conquistadores unos “demonios encarnados”, como llama Las Casas a los colonizadores. Dice Mier, según lo cita Pulido-Herráez que la nación española es:

...orgullosa y fiera, vengativa, obstinada, inexorable, feroz. Y sin embargo, de ella salía lo peor en hordas de aventureros ignorantes y rapaces, cuya codicia se exaltaba a vista del oro inmenso, su ambición

crecía a proporción de los mandos y honores quanto menos los merecían.

(451)

Por lo que se deduce que, la laboriosidad, humildad y apacibilidad de los indígenas incitaba a los conquistadores a dominarlos y someterlos, ya que se sentían de una raza superior a la de ellos. Beatriz Pastor se refiere a las cualidades del navegante Cristóbal Colón: "...el comerciante genovés, estaba firmemente decidido a materializar sus sueños transformándolos en sólido y lucrativo negocio" (20). Más adelante, comenta lo que el Almirante escribió en su memorial: "...vuestras altezas cuando manden puedenlos todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla captivos porque con cincuenta hombres los terna a todos sojuzgados y les hará hacer todo lo que quisieren" (22). La imagen que se formó Colón del hombre antillano lo menciona Pastor citando al Almirante. Este decía que era: "indefenso, salvaje y cobarde" (23).

Esto da a entender que, desde los primeros conquistadores que pisaron tierra en Mesoamérica, ya tenían una idea de que al amerindio se le podía apropiar su fuerza de trabajo. De esa manera surgieron en primer lugar los repartimientos y posteriormente las encomiendas y la esclavitud que diezmaron a la población de Mesoamérica.

Mier, siguiendo a la misma estudiosa, termina equiparando la situación pasada con la presente en relación a que los colonizadores se consideraban superiores a los indios, aunque en realidad eran aventureros, ignorantes y rapaces, y bajo ese pretexto los oprimían y avasallaban, así sucedía en el tiempo de Mier con los criollos, pretendidos inferiores por el solo hecho de haber nacido en América (452).

Por último, se puede citar que Mier en su obra *Historia de la revolución de la Nueva España* se detiene a contemplar la vida de Las Casas y en particular se concentra en analizar su intensa labor en defensa del sujeto indoamericano, para lo cual cruzó tantas como diecisiete veces el océano. Por lo tanto, Mier alaba al padre las Casas como a un obispo filantrópico de Chiapas, Apóstol de América y amigo de la humanidad (472).

Para concluir se sostendrá que la obra de la escritora lascasiana, Rolena Adorno, ayuda a analizar, más profundamente, la fervorosa labor del Apóstol de los Indios, al estudiar las etapas que definen los momentos clave del padre Las Casas como protector de los indios, desde sus recomendaciones expresadas en 1516 de suprimir el sistema de encomiendas; sus propuestas enunciadas en 1542 de abolir la esclavitud y los repartimientos que dieron lugar a la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias, culminando con la etapa en que plasmó sus recomendaciones en 1562 y 1564, en relación a que cesase el gobierno y soberanía sobre las posesiones, tierras y personas del Nuevo Mundo.

Se observa, asimismo que la primordial importancia de Fray Bartolomé de las Casas, en la historia de Mesoamérica, radica en que el Protector de los Indios fue el primer portavoz del sujeto indoamericano, quien, hasta ese momento no tenía representación ante la Corona Española. El protector de los nativos indoamericanos proveyó, a través de su extenuante labor, por medio de sus denuncias, tanto orales como escritas, una voz crítica que fue escuchada en ambos lados del Atlántico. Las Casas representó a la comunidad amerindia confrontando en los debates de Valladolid a

Sepúlveda. En tales disputas pudo demostrar la verdadera naturaleza del indígena, a quien se le trataba de considerar, hasta ese entonces, como incapaz de gobernarse a sí mismo y por lo tanto se le estimaba como *servi a natura*: siervo por naturaleza de acuerdo a la filosofía aristotélica. Asimismo, debatió la injusticia de las guerras de conquista la cual fue denunciada por primera vez por fray Antonio de Montesinos en 1511.

Por otro lado, al chocar dos culturas tan disímiles, la europea y la indígena surgieron varias corrientes ideológicas para dar solución a los problemas que se suscitaron en las colonias del Nuevo Mundo. Al escribir sus obras: *Historia de las Indias* y *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas plasma su ideario que trascendió la polémica en cuanto a la forma en que se estaba llevando a cabo la conquista. Al redactar las obras mencionadas el prolífico Protector de los Indígenas estaba convencido de que éstas podrían convertirse en instrumentos de defensa y denuncia a la vez que serían herramientas de persuasión. De igual manera, apeló a los valores cristianos para formar una conciencia indigenista, debatiendo a la corriente colonialista, que, de igual manera, estaba surgiendo en el nuevo continente con la conquista española.

Se aprecia, de igual forma, que la obra *Apologética historia sumaria* es un texto magistral de casi novecientos legajos que sirvió para confrontar a los oponentes del padre Las Casas, con Sepúlveda a la cabeza, quienes argüían que los amerindios eran seres indómitos, incultos y montaraces, y que, por lo tanto, se les debía sojuzgar y someter bajo la férula de los conquistadores españoles. Las Casas estimaba en su obra

que los nativos indoamericanos eran tan racionales como los descendientes europeos y en algunos aspectos los sobrepasaban.

Por todo lo anteriormente manifestado se puede afirmar que Fray Bartolomé de las Casas, el Apóstol de los Indios, fue el primer indigenista del Nuevo Mundo.

## CAPÍTULO V

### INDIGENISMO EN *CIUDAD REAL* (1960)

Estudiosos como Henri Favre, Juan Friede, Almudena Mejías Alonso y Silvio Zavala, consideran a Fray Bartolomé de las Casas como el primer indigenista. Mejías Alonso señala que, debido a la profunda labor realizada por Fray Bartolomé de las Casas, en favor del indígena, se le ha llegado a considerar como el iniciador de la corriente defensora del nativo indoamericano, cuya figura ha prevalecido a través de largos años y ha influenciado a la labor literaria en América (205). Así, Fray Bartolomé de las Casas es considerado el precursor de la corriente defensora del indígena, ya que el pensamiento lascasiano, defiende ante todo la libertad del amerindio. La mencionada libertad simbolizó la nota principal de la problemática indígena desde el siglo XVI hasta el momento de la lucha armada por la independencia de Iberoamérica, y posteriormente con la Revolución Mexicana, como se analizará en el presente capítulo.

México es uno de los países con mayor población indígena en la América Latina. En la época que surgió la narrativa indigenista de Rosario Castellanos había, nueve millones de indios, de aproximadamente 35 millones de la población total. Desde los tiempos de la conquista y la colonización de Mesoamérica, el enfrentamiento entre dos culturas, la europea y la indígena, impidió el desarrollo y evolución de esta última y, a pesar de que no logró aniquilarla, sí la excluyó del ámbito social y político establecido. De ahí surge la necesidad de algunos escritores, de querer entender y penetrar el alienado mundo amerindio. Sin embargo, ésta no ha sido una tarea fácil. Juan Rulfo, citado por

Margarita Orro, ha hablado al respecto en su ensayo “Notas sobre la literatura indígena en México”:

En cuanto a las obras de ficción literaria, se ha practicado poco el tema o los temas indigenistas. Esto, al menos en México, es razonable, pues resulta difícil, cuando no imposible, adentrarse en la mentalidad del indígena, sobre todo si no es con carácter antropológico. Esto lo digo con conocimiento de causa, ya que, a pesar de ser Jefe del Departamento de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista, y habiendo publicado más de 80 obras de Antropología Social, todavía desconozco cómo y porqué motivos actúa la mente indígena. (31)

Como puede apreciarse en la cita anterior, el tema del indigenismo es tan complejo e intrincado que aun el propio Juan Rulfo, autor que incluso trabajó muchos años en el Instituto Nacional Indigenista, confesó que no pudo llegar a conocer a fondo la mente indígena.

De esta manera se puede estimar que, para llegar al desarrollo pleno y auténtico del indigenismo, tuvo que llevarse a cabo un proceso de empatía hacia el amerindio y el planteamiento de las posibles soluciones a esta problemática social. No fue sino hasta el advenimiento de la Revolución Mexicana, en 1910, que el indio fue motivo de una atención más seria en la literatura. Este conflicto armado trajo como consecuencia la recuperación del indígena como un elemento integral de la realidad sociopolítica nacional. A pesar de que el indigenismo fue un tema que se destacó en el siglo XX, sin embargo, en las novelas que tratan de este conflicto armado, todavía no se reflejaba



directamente la problemática indígena. Es así que, por ejemplo, la obra de Mariano Azuela (1873-1952), *Los de abajo* (1915), presenta personajes campesinos sin demarcar los rasgos indígenas. De igual manera, en las novelas *El águila y la serpiente* (1928) y *La sombra del caudillo* (1929), de Martín Luis Guzmán (1887-1976), no aparece propiamente el indio como protagonista sino que refleja al campesinado en general.

La opinión de Rosario Castellanos, formulada en su entrevista con Emmanuel Carballo, expresa que toda la tradición literaria mexicana ha sido instrumento, reflejo o víctima de la ideología dominante; agrega de esta manera que, el indigenismo literario mexicano es, de una u otra forma, la representación ideológica sustentada por los cambios sufridos durante la Revolución Mexicana, que abogaba por la integración del indio a la organización nacional (421). Asimismo se percibe que, la ideología de dicha revolución, propuso la reivindicación del indígena como una de sus principales propuestas. Aunque en varios momentos de la historia de México esta ideología pareció limitarse a la mera teoría, lo indudable es que, se ha enfocado con más intensidad, en la problemática del indio, en todos los ámbitos en los últimos tiempos. Como una manifestación de lo anterior se puede contemplar el surgimiento de la novela indigenista.

A principios del siglo XX, afloraron autores como Gregorio López y Fuentes, Mauricio Magdaleno, Ricardo Pozas Arciniega y Ramón Rubín, quienes renuncian a la imagen romántica del indio bueno narrada en el indianismo y, por el contrario, denuncian en sus obras la situación oprimida del amerindio. Estos escritores son los iniciadores de la corriente indigenista. Fue en 1935, con la obra *El indio*, de Gregorio López y Fuentes (1897-1966), que aparece la primera narración con tema indigenista en

México. En esta novela se hace patente el fracaso de la Revolución Mexicana, en cuanto a presentar una solución factible para tratar de resolver el problema de la alienación y marginación del indígena. La obra *El indio* fue galardonada con el Premio Nacional de Literatura Mexicana, el mismo año de su publicación. La novela resume todas las características atribuidas a la narrativa indigenista poniendo de manifiesto los abusos en contra de la comunidad indígena perpetrados por las autoridades del clero y del gobierno. Esta novela constituye el inicio de la evolución de este tipo de narrativa, en virtud de lo cual, aunque no alcanza a profundizar en la problemática del amerindio, si logra provocar un sentimiento de hermandad hacia un mundo que se presenta como pintoresco y sufrido, pero, a la vez, ajeno. Sin embargo, consigue representar, sin lugar a dudas, una problemática de injusticia social que la revolución aún no había podido superar. Asimismo, consigue que el lector se haga consciente de la situación de enajenación social del indígena con respecto al hombre blanco, aunque de una manera más bien superflua.

La segunda novela con tema indigenista, la obra de Mauricio Magdaleno (1906-1986), *El resplandor* (1937), denota un gran avance en el desarrollo de este tipo de narrativa en México. Esta obra es considerada como la mejor novela de los años treinta. En ella, Magdaleno ya no narra la situación del indígena de una manera sucesiva y lineal, ni se limita meramente a proporcionar información como la novela de López y Fuentes. Se puede decir que la narrativa de Magdaleno profundiza más, en cuanto a los valores sociales mexicanos. Es, más bien, una novela de relaciones entre el indio y el mestizo, haciendo patente, en forma de protesta, la problemática sobre la cual se basa la

dinámica de estas relaciones. Es, además, la novela indigenista más seria y más elaborada de los primeros veinticinco años de la revolución.

Posteriormente, a fines de los cuarenta, surgieron dos novelas, que ejemplifican el tema indigenista, *Juan Pérez Jolote* (1948), de Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994) y *El callado dolor de los Tzotziles* (1949), de Ramón Rubín (1912-1999), las dos obras pertenecen al ciclo de Chiapas. Al contrario de las obras de López y Fuentes y Mauricio Magdaleno, quienes se preocuparon principalmente por denunciar una situación de injusticia social, más que por profundizar en la realidad indígena, Pozas y Rubín optan por representar al indio en su propio ámbito cultural. Lo que contribuyó esencialmente a esta aproximación son los conocimientos antropológicos y un más atento estudio y dedicación a la observación de la realidad del indígena de dichos autores. Estas dos obras se sitúan en la región geográfica de Chiapas y aluden a la misma etnia descendiente de los mayas: los tzotziles-tzeltales, al igual que las obras indigenistas de Rosario Castellanos. En virtud de lo cual, se puede contemplar, tocante a estas narraciones, que los personajes aludidos ya no se presentan como meros estereotipos explotados sino como personajes convincentes dentro de su propia cultura. De igual modo, se observa que este cambio es el reflejo de una mayor penetración en la comprensión de la condición humana del indio.

*Juan Pérez Jolote* es la biografía de un indio tzotzil. Presenta las características de la novela picaresca, ya que el relato narra las peripecias de un individuo marginado, inadaptado, desdeñado por la comunidad y que trata de resolver su problemática existencial comportándose como un truhan. Asimismo, se advierte que esta obra aporta

a la literatura indigenista mexicana un personaje de la etnia maya con pocas ambiciones pero con una mentalidad y personalidad distintas y con un sistema de valores propio, forjado y solidificado en la interacción . Ésta se proyecta en una vida extraordinaria en un ambiente cultural sumamente represivo y a veces asfixiante. En esta obra se ven reflejados los vericuetos funestos y catastróficos de los conflictos entre el indígena y el mestizo que se verán desarrollados más ampliamente en la narrativa indigenista de Rosario Castellanos. Ella misma ha expresado la trascendencia en el desarrollo de la literatura indigenista mexicana en la introducción a su ensayo “La novela mexicana y su valor testimonial”:

Aislados en territorios inaccesibles o por sus culturas primitivas; amurallados en sus dialectos incomprensibles y sus cosmogonías esotéricas, los indios han tenido siempre la imaginación de los escritores que, sin embargo, no acertaron jamás a acercarse a ellos. Los ganaba un sentimentalismo previo, una “vieja lágrima” que deformaba su visión. O los perdía una sensación de distancia insalvable, una perspectiva desde la cual los indios resultaban exóticos. (125)

Por lo tanto se puede observar que, al convivir tantos años con los indígenas de la etnia maya, Castellanos llegó a entender la incomunicación que ocasionó la enajenación y el ostracismo de estos pueblos, de los Altos de Chiapas. Sin embargo, en sus obras con tema indigenista la escritora se llegó a adentrar en su mundo para comprenderlo e interpretarlo a través de sus personajes, como se analizará al tratar las obras indigenistas de la escritora mencionada.

Ricardo Pozas-Arciniega, un antropólogo que llegó a los Altos de Chiapas a estudiar la comunidad tzotzil-tzeltal, de igual manera, pudo adentrarse en la cultura aludida para poder así representarla en su obra indigenista. De este modo escribió, en forma de biografía, de una manera objetiva y respetando su individualidad, la vida de Juan Pérez Jolote, un indio tzotzil de los Altos de Chiapas. Es oportuno agregar lo que Castellanos menciona de este personaje en “La novela mexicana y su valor testimonial” quien es indio y extraño para el ladino: “...pero en última instancia, en lo esencial, un hombre como cualquier otro. En algunos momentos, privilegiado, una persona como la que, a veces, llegamos a ser. Y, en el instante de la decisión un mexicano” (126). Por lo anteriormente citado se puede concluir que, el valor esencial de *Juan Pérez Jolote*, es el brindar, por vez primera, en la literatura indigenista mexicana, la imagen de un personaje indoamericano, el cual vive en un ámbito social y cultural diferente al del mestizo, haciendo patente su realidad marginada hasta entonces ignorada.

En relación a la novela indigenista, *El callado dolor de los tzotziles*, de Ramón Rubín, se advierte que el autor domina la narración, en una constante transmisión de información, cuyo propósito es inspirar compasión hacia el indígena oprimido y explotado. La novela se desarrolla, de una forma lineal y directa, basándose en los mitos, tradiciones, leyendas y costumbres de los nativos de los Altos de Chiapas. Ramón Rubín (1912-1999) a través del personaje principal, logra reflejar el mundo íntimo de los indígenas, de tal modo que alcanza a romper los estereotipos más bien poéticos y románticos que se tenían del indio de la etnia maya. Juan Rulfo, citado por Orro, expresa su opinión acerca de esta obra:

Rubín logra captar con la audacia de un reportero y la imaginación del novelista, la trayectoria de un pueblo que no conoce sino la tristeza, las enfermedades y la muerte. Aunque escrita hace más de 30 años, la obra es tan actual, como si estuviera narrando lo sucedido en nuestros días. Nada ha cambiado desde hace 30 años a la fecha, como nada ha cambiado quizá desde hace 500 años. (50)

Asimismo, es en esta novela, que se ve reflejada la miseria del pueblo de los Altos de Chiapas que, desde tiempos de la Colonia, no ha variado casi nada. El mismo título de la obra, *El callado dolor de los tzotziles* implica el latente abismo entre indios y mestizos. Gabriella de Beer apunta que la novela tiende a explayarse demasiado al dar excesivas explicaciones de las acciones, pensamientos y sentimientos de sus personajes, a la vez que simplifica a los protagonistas secundarios. En seguida añade la misma crítica, acerca de Rubín: “Empero, su vínculo con el presente es significativo: el autor desea comprender a sus protagonistas y presentarlos como seres complejos cuya actuación es el resultado de una psicología y vivencia diversas” (567). Es así como se puede apreciar que en esta obra indigenista se muestra cómo la literatura de este tipo tuvo que sufrir un proceso de desarrollo hasta llegar a comprender obras más sofisticadas como las narrativas indigenistas de los años cincuenta y sesenta. José Damián, el personaje principal de la novela de Rubín es un ser que sufre un conflicto existencial, ya que se encuentra vacilante, entre dos culturas, con valores opuestos y a la vez, se halla rechazado por ambas. Beer estima que esta situación: “...se puede extrapolar a los problemas serios que encaran los mexicanos de extracción indígena” (567). Es el dilema

que sufre el mexicano de origen indígena, vivir en la ciudad, tratando de conservar los valores y tradiciones de su comunidad nativa. La situación tan conflictiva en la que se encuentra este personaje, lo deprime y agobia, ya que, por un lado, no puede adaptarse a sus nuevas circunstancias urbanas y, a la vez su núcleo indígena lo rechaza. La obra da un paso adelante en la narrativa indigenista de México, ya que ofrece una visión interna del tema indígena, más desarrollada, que las novelas anteriores. De Beer juzga que:

“Aunque la obra accede a las preocupaciones de las obras de protesta social, da un paso hacia las técnicas más elaboradas, pues su fundamentación antropológica ofrece una vista interna del mundo indígena” (568). Es así como se aprecia que el campesino tzotzil en esta novela ha sido abordado como un tema de reflexión, con un propósito de protesta y de reivindicación sociopolítica. Se puede agregar que el interés que surgió en México por el indígena se refiere tanto a sus costumbres, a su modo de vida, a sus relaciones dentro de su propia comunidad y la del ladino, así como también, refleja los defectos, virtudes, tradiciones, mitos, supersticiones y a la vez los vicios y prejuicios de la etnia maya. De Beer opina que el lector contemporáneo es mucho más exigente que el de antaño, ya que ha recibido más educación respecto a los grupos étnicos y de esta manera: “...se niega a aceptar relatos fantasiosos o excesivamente estilizados” (561). Agrega que en obras de este tipo: “...el indígena no es únicamente la víctima del abuso y del prejuicio de la sociedad mayoritaria que lo rodea, ahora es un personaje con psicología propia, producto de una cultura con un amplio bagaje de creencias, mitos, supersticiones y tradiciones” (562). Es así como se puede apreciar la manera en que se va desarrollando una narrativa indigenista más completa y auténtica que las de los años treinta. Es

pertinente observar que en esta novela no solamente se ven reflejadas las circunstancias físicas y sociales, sino también la angustia del nativo de los Altos de Chiapas y su propia idiosincrasia, determinada en gran parte por el ámbito cultural y social. Rubín se basa, para crear su obra, en observaciones directas del pueblo maya donde convivió con éste por algún tiempo.

La novela, que se desarrolla de forma directa y lineal, refleja en su trama las costumbres, tradiciones y mitos del personaje principal de la novela, José Damián. El indígena reflejado por Rubín deja entrever el mundo interior del indio tzotzil, sin mostrar una figura estereotipada. Esta obra ofrece una visión genuina de su ámbito cultural y su interacción con el mundo del ladino que representa la cultura que sustenta la supremacía. Se puede agregar que Rubín logra simbolizar al protagonista como un ser complejo cuya actitud es el resultado de su idiosincrasia. El protagonista principal siente que, a la vez que su propia cultura lo rechaza, la del ladino no lo acepta totalmente, por lo que es difícil para él integrarse a una u otra. En resumen, *El callado dolor de los tzotziles* da un paso más en el desarrollo de la novela indigenista mexicana. Ésta es una novela de continuidad, ya que habla del ancestral pueblo maya y de ruptura, ya que José Damián rompe con los viejos patrones establecidos al regresar a vivir con los ladinos.

El nuevo indigenismo surge a finales de los años cuarenta; según Joanna O'Connell lo que distingue a esta corriente literaria del indigenismo de los años treinta y principios de los cuarenta es el conocimiento más profundo de estos escritores indigenistas y de su incorporación en sus escritos de la cultura, mitos y tradición literaria oral y escrita, a la vez que los estudios y observaciones que llevan a cabo al trabajar en



comunidades indígenas (48). A esta idea se puede añadir que los escritores de esta nueva corriente apuntan a la alta calidad estética de su narrativa, en comparación con los escritores indigenistas anteriores, cuyos esfuerzos parecen bien intencionados pero poco refinados en comparación. Respecto al nuevo indigenismo, la mencionada crítica opina que: "...de acuerdo con este punto de vista, una mayor y más sofisticada técnica literaria de la novela en Latinoamérica les permitió a estos escritores comunicar un sentimiento de su experiencia cultural indigenista más auténtica" (61). Fue así como Rosario Castellanos, representante de esta nueva corriente literaria, al adentrarse en la cultura de la etnia maya, fue capaz de comprender los sufrimientos del indígena y plasmar su empatía hacia ellos refinando su narrativa. Después de haber relatado sus recuerdos de la infancia, en su novela *Balún Canán* (que se analizará en el siguiente capítulo), a través de una niña de siete años, pudo llegar a desarrollar, de una manera magistral, los conflictos étnicos entre dos comunidades, una tzotzil, San Juan Chamula y la otra ladina, Ciudad Real y pudo llegar a plasmarlos en su obra *Oficio de tinieblas*, que será analizada en otro capítulo. La mencionada obra es la más desarrollada de su narrativa con tema indigenista. Entre los escritores de esta escuela se encuentran José María Arguedas, Ciro Alegría, Alcides Arguedas y la propia Rosario Castellanos.

O'Connell afirma que Castellanos en sus obras indigenistas se colocó en una posición hegemónica (49). Esto es debido a que dicha escritora sostuvo en Chiapas una posición como miembro de la clase privilegiada, heredó la posibilidad de acceso a la literatura de Occidente. El nuevo indigenismo, de acuerdo a la misma crítica, se refiere a múltiples esfuerzos que toman como objetivo de estudio al indígena, intentando

identificar y reestructurar las relaciones entre éste y el sujeto no indígena. Asimismo, agrega que el término “indio” se refiere a la categoría socialmente construida por el colonialismo. De acuerdo con esta escritora, el vocablo se construyó al ser subyugados y colonizados los nativos de Mesoamérica. Para esta escritora, “indigenista” es el vocablo usado hoy en día, que se refiere a una filosofía e ideología latinoamericana que nació a principios del siglo XX (50). La premisa básica del indigenismo es que existe una escisión entre dos culturas, la indígena y la mestiza, dicha ruptura debe resolverse basándose en el interés nacional de los indígenas. Esta fue la principal preocupación del cardenismo que se vio reflejada en las leyes de reforma. O’Connell cita al presidente Lázaro Cárdenas quien en 1940, respecto a su política gubernamental, afirmó, según esta crítica: “Our native problema does not exist in keeping the Indians as Indians; neither to make Mexico, Indian; but to make the Indian Mexican” (54). Es así como el cardenismo se interesó en enfocarse a la alfabetización y educación de la población indígena como un instrumento esencial de la aculturación del indígena a la vez que realizó una redistribución de la tierra, más equitativa que favoreciera al indio.

En sus tres obras con tema indigenista, *Balún Canán* (1957), *Ciudad Real* (1960) y *Oficio de tinieblas* (1962), Rosario Castellanos desarrolla el conflicto postrevolucionario, tanto de la hegemonía que sustenta el poder como el de la tenencia de la tierra. A la vez, del sometimiento sufrido por el indígena, pero sobre todo, de la discriminación de la mujer. Castellanos, a través de su narrativa, intenta crear lazos entre los sujetos de los dos núcleos étnicos, el de los indígenas de los Altos de Chiapas y el de los ladinos, con la intención de que haya un mayor acercamiento entre ellos.

De igual manera, O'Connell cita la obra de Castellanos *Sobre cultura femenina* anotando que escribe como una “contrabandista” (62). Lo anterior es debido a que, al hablar desde su postura femenina, ella reta los prejuicios misóginos en cuanto a ser mujer y escritora. Como representante de la corriente indigenista, se une a otros intelectuales mexicanos de los cincuentas y sesentas que intentan redefinir la identidad nacional con un compromiso más responsable con la realidad indígena mexicana. La misma crítica arguye que el conflicto étnico ha sido siempre parte de la historia de Latinoamérica.

Asimismo, es preciso subrayar que las literaturas heterogéneas, según Antonio Cornejo Polar, se refieren a aquellas narrativas que se encuentran sujetas a un doble estatuto cultural y social:

Lo que caracteriza a estas literaturas es la duplicidad o pluralidad de los signos socio-culturales de su proceso productivo: se trata en síntesis, de un proceso que tiene por lo menos un elemento que coincide con la filiación de los otros y crea necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto. (12)

Por lo que este concepto nos ayuda a entender más profundamente la narrativa indigenista, en general y particularmente la de Castellanos ya que ella, desde su perspectiva mestiza trata de concebir e interpretar al indígena de los Altos de Chiapas, procurando hacerlo de la manera más auténticamente posible, pues refleja la conflictiva vida de esta etnia, desde dentro, tratando de entender la idiosincrasia del indígena. La heterogeneidad cultural, según Cornejo Polar, se trata de: “...literaturas situadas en el

conflictivo cruce de dos sociedades y culturas” (13). Es, precisamente, este antagonismo entre la sociedad ladina y la de los Altos de Chiapas, en la que se centra Castellanos, tratando de poner de manifiesto los conflictos entre uno y otro núcleo étnico, para tratar de encontrar soluciones al anquilosamiento generado por el roce de ambas culturas.

Es conveniente agregar lo que Joanna O’Connell sostiene, respaldando la heterogeneidad conflictiva, al decir que en el indigenismo existe una escisión entre dos culturas, tal fragmentación debe ser resuelta, no sólo tomando en cuenta un interés nacional sino el de los indígenas mismos (64). Esta escisión se aprecia en las novelas indigenistas de Castellanos. La escritora, al ser parte de la cultura mestiza y poder convivir con la etnia maya, fue capaz de tratar de tender puentes entre ambas culturas, a través de su narrativa indigenista, así como por su labor en el Instituto Nacional Indigenista.

Para comprender más ampliamente el indigenismo, de acuerdo con Cornejo Polar, es indispensable entender la división entre el mundo indígena y la simbolización indigenista llevada a cabo por el mestizo, contemplando un mundo sociocultural ajeno al propio. El universo del ladino y el del indígena, no aparecen paralelos, sino en un continuo choque creando infinidad de conflictos. De esta manera, el cosmos indígena suele mostrarse en función de sus peculiaridades distintivas interpretadas por el escritor mestizo, quien, al simbolizar y plasmar tal universo, se coloca como mero observador para quien este universo es ajeno. La heterogeneidad cultural, por lo tanto, se refiere a una red compleja de aspectos culturales y sociales, que tratan de simbolizar e interpretar

al mundo indígena, con un lente occidental, ya que este tipo de proceso de producción obedece a valores sociales y culturales del mestizo.

Asimismo, cabe añadir que, desde el momento en que arribaron los conquistadores españoles al continente americano se produjo un choque intenso, creando un conflicto cultural entre el mestizo y el indígena, del que habla Cornejo Polar. Este crítico, mediante el concepto de heterogeneidad socio-cultural provee un vasto estudio panorámico de los procesos de producción de la literatura indigenista latinoamericana para definirlos y sustentarlos. Dicho concepto plantea el manifiesto de intenciones que permite enfocarse en la reflexión sobre los procesos de transculturación en Latinoamérica. El mencionado crítico, a la vez, expresa la cruda aspereza y el anquilosamiento, al presentarse el choque de culturas diferentes: “El mundo latinoamericano, es de una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclado con todo y los contrastes más gruesos se yuxtaponen cara a cara cotidianamente” (22). Esa violenta yuxtaposición de las culturas, la indígena y la ladina, es el punto clave para comprender el sistema tan intrincado de entrelazamientos y confluencias tan complejas, que desde el momento de la conquista se comenzaron a dar en la historia hispanoamericana y a reflejarse en su literatura. Aun cuando Cornejo Polar, al referirse a la heterogeneidad conflictiva, habla específicamente del proceso literario andino, se puede aplicar claramente este concepto a la narrativa del indigenismo en las obras citadas de Rosario Castellanos.

El indigenismo, como se ha venido planteando, es una corriente literaria que abarca una realidad amplia y compleja. Dicha corriente se distingue del indianismo, ya

que el escritor indigenista comprende al sujeto indoamericano en toda la extensión de la palabra, considerando su entorno en el pasado, presente y porvenir. En esta literatura, el autor interpreta al amerindio con una intensa prédica cultural y social en consonancia con el estado en que viven los habitantes del continente americano. En virtud de lo cual, se puede añadir que el autor indigenista se percibe a sí mismo como parte de la vida social y cultural del indio, ya que siente en carne propia las injusticias sociales, contrariamente a lo que sustentaba el indianismo. Luis Alberto Sánchez expresa la diferencia entre el indianismo y el indigenismo diciendo: “La novela de mera emoción exotista será la que llamamos indianismo, y la de un sentimiento de reivindicación social, indigenismo” (7). Esto se ve reflejado en las obras citadas anteriormente de los años treinta, cuarenta y cincuenta, cuando comenzó a surgir el interés por plasmar el mundo indígena en la literatura latinoamericana. Más extensamente, de acuerdo con Joanna O’Connell, el concepto de indigenismo es un término que se usa hoy en día y que se refiere a la filosofía o ideología latinoamericana que defiende al indígena (51).

Es oportuno agregar que es costumbre que el crítico examine los textos indigenistas tomando en cuenta que la relación entre representación literaria y referente, tendrá más validez y claridad, en cuanto más se adentre el autor en la vida del indígena, para reflejarla más auténticamente. Esto precisamente es a lo que éste crítico llama “el mejor indigenismo”. Cornejo Polar opina, respecto a esta idea, que las obras indigenistas tienen una indudable inclinación realista y aunque dichas obras intenten plasmar representaciones indígenas auténticas del mundo del amerindio:

...lo cierto es que, al lado de la capacidad mimética, el indigenismo ensaya otra forma de autenticidad más completa, que deriva de la mencionada asimilación de ciertas formas propias del referente, asimilación que implica un sutil proceso artístico que obviamente es importante, o más, que el cumplimiento de la decisión realista. (21)

Vale afirmar, en lo referente a lo anteriormente dicho que, en efecto, Rosario Castellanos pudo penetrar profundamente en la vida del indígena de la etnia maya y fue capaz de llevar a cabo una representación literaria genuina de dicho pueblo, adentrándose en el mundo psíquico de éste, de una manera muy auténtica. Cabe agregar, respecto a la idea de un indigenismo más genuino, lo que Roberto Paoli analiza tocante a la heterogeneidad socio-cultural de Cornejo Polar que se ha venido planteando. Este crítico reconoce que hay una narrativa “exotista y estetizante” (259), la que se ha denominado indianismo, como ya se ha mencionado. A la vez, hay una narrativa que se denomina indigenista que, según este mismo escritor:

Se inserta en la problemática más viva de su tiempo, debemos resignarnos a advertir que lo único que puede definir al indigenismo es su referente indígena. Dentro de este espacio referencial, habrá que seguir distinguiendo un indigenismo más auténtico y penetrante. (259)

El mismo crítico agrega que esta concientización del escritor indigenista: “Le quitaría esa especie de imposibilidad y traba original implícita en el concepto de heterogeneidad, tentador, pero muy equívoco epistemológicamente” (260). De esta forma, se puede entender que Paoli plantea la idea de que existen categorías en el

indigenismo. La presión del referente indígena sobre algunos narradores indigenistas, tan acertadamente observada y analizada por Cornejo Polar, según Paoli, significa que en los autores indigenistas se realiza un grado mayor de interpretación, aproximación y acercamiento, al tratar de penetrar la realidad indígena, o sea que presentan más autenticidad y relativa interioridad (260). Por lo anteriormente estipulado, se puede sostener que, el tipo de indigenismo que Paoli interpreta al retomar a Cornejo Polar, es el que patentiza Rosario Castellanos, ya que ella expone la problemática del indígena, empáticamente como una denuncia, pero también expresa su inquietud por la búsqueda de soluciones al complejo dilema del indígena tzotzil de los Altos de Chiapas y por extensión al indígena mexicano. Su narrativa indigenista intenta crear puentes entre ambas culturas, la de los ladinos y la de los indígenas de la etnia maya, como se analizará posteriormente.

Para entender el interés y el compromiso que Rosario Castellanos adquirió hacia el indigenismo se hablará en seguida de lo que Estelle Tarica opina de la jornada que la escritora llevó a cabo hasta adoptar este tipo de narrativa. A partir de su cuento corto *El rescate del mundo* germina la semilla que se convertirá en *Balún Canán*, su primera novela indigenista de este género. La autora experimentó un interés más profundo que la llevó hacia el desarrollo de una conciencia indigenista. Anteriormente, en sus años de formación en la UNAM no se sentía identificada con el pueblo de su niñez y adolescencia. Fue posteriormente, cuando Castellanos se encontraba en España, que ella descubrió su nostalgia por la tierra chiapaneca donde había crecido y, de acuerdo con Tarica, quien llegaría a ser su esposo:



Castellanos was in Europe when she first began to narrate her attachment to Chiapas, Mexico, her home state, through Indigenismo. In 1950, before her departure abroad, she spoke with outright disdain and self-loathing of Chiapas, evidenced repeatedly in her letters to Mexican philosopher Ricardo Guerra, her lover at the time. She mocked “the man of the tropics” while on a brief visit to Tuxtla Gutierrez, reserving even stronger derision for Comitán her hometown, which she found “completely improbable”. (137)

En la cita anterior se puede notar que al alejarse del trópico, ya en Europa, Castellanos pudo valorar la riqueza de la cultura maya y sintió nostalgia y un interés más profundo por ésta. La citada crítica analiza también dos importantes elementos de la autobiografía de Castellanos. El primero es la forma en que ella menciona el que su madre la haya menospreciado dándole un valor menor que a su hermano, por ser mujer. Castellanos implicaba que este rechazo materno era la expresión directa de la ley patriarcal predominante (148). El que la hija fuera desposeída es un tema central de la novela *Balún Canán* pero, aparentemente, no era una reflexión directa de las circunstancias propias de Castellanos. En segundo lugar, según la misma crítica, ella también, a menudo, sugería que su familia había perdido sus tierras como resultado de las Leyes de Reforma cardenistas, en los años treinta, convirtiendo a una familia oligárquica importante, una fuerza poderosa de la región, en un miembro de la clase media anónima en la capital de la república. Aun así la familia Castellanos, después de haber emigrado a la Ciudad de México todavía poseía tierras que heredó de su familia en

el rancho de Chiapas. Tarica comenta, en relación a este asunto que la escritora donó posteriormente a los campesinos las tierras que quedaron a su nombre (149-50).

Tocante a esta etapa de su vida, al emigrar a la capital, después de que su familia perdió sus tierras, Marta Umanzor, apunta que, Castellanos recorre la zona de los Altos de Chiapas, llevando a cabo una labor social encomiable. En 1956 forma su teatro Guiñol para instruir al tzotzil en la lengua castellana y entretener a las familias indígenas campesinas, también escribe pequeñas obras didácticas que ilustran al pueblo en asuntos prácticos como la manera de usar el peine, y el insecticida, para las infestaciones del cabello así como, el valor de las vacunas. Trabaja dirigiendo a los indígenas que llevan las voces en las obras ya que podían hablar el tzeltal y el tzotzil (78). Castellanos entendía, al igual que lo expresaba el presidente Cárdenas, que sin una instrucción sólida se hacía casi imposible el que el indígena se integrara a la cultura nacional. Es por eso es que, con su labor narrativa y también colaborando con el Instituto Nacional Indigenista, creado por el presidente de la República Mexicana, Miguel Alemán Valdés (1946-1952), ella pudo dedicarse, en cuerpo y alma, a la labor de aculturación del indígena de los Altos de Chiapas. Cabe mencionar que, justamente la aculturación, como el mismo término lo muestra, es perder la cultura propia para acceder a la dominante.

Respecto a la instrucción y alfabetización de la población indígena, Sandra Cypess Messenger sostiene que, en una sociedad de origen colonial, como lo es México, no solamente uno debe ser suficientemente privilegiado para hablar sino que uno debe ser capaz de hablar la lengua dominante, que en este caso es el español. La habilidad de hablar el castellano ha sido usada como un indicador de estatus, de estar del lado de la

clase hegemónica, en las relaciones de poder. Debe recordarse que, en el México precardenista, los indios raramente asistían a la escuela, o si acaso tenían un poco de educación escolar, era de una forma muy rudimentaria, ya que no se esperaba que estos pudieran entablar un diálogo con la clase en el poder, sino el entender suficientemente el español para obedecer órdenes (12). En la época precardenista eran demasiado pocas las personas de provincia que podían darse el lujo de asistir a las aulas; de ahí que, las leyes de reforma, que estipulaban que era obligación del hacendado el proporcionar la enseñanza básica escolar a sus peones, se consideraban totalmente absurdas. Messinger juzga que el diálogo entre, los líderes de los indígenas Felipe y César, llevado a cabo en español, en la novela *Balún Canán* es una muestra del proceso de redistribución de poder a través del lenguaje (13). Cabe agregar lo que el antropólogo francés, Henry Favre, anota en cuanto a que desde tiempos de la colonia los encomenderos, de acuerdo con los términos del acta de cesión de sus encomendados, estaban comprometidos a que los indígenas aprendieran español (47). Esta ordenanza nunca se cumplió, ya que el colonizador se daba cuenta que el idioma era un instrumento de poder y se cuestionaba que, quizás, fuera un peligro potencial para el hacendado. Tal vez el indio, pensaba el colonizador español, estaría tentado a usar sus conocimientos para contrariar los intereses de la sociedad colonial. De esta forma, el hombre blanco se daba cuenta que era mejor reservarse la lengua, lo mismo que los instrumentos económicos como el trapiche y el ingenio al colonizador. No se les permitía a los indígenas tampoco usar el caballo como medio de transporte, ni vestirse como los españoles e incluso ni siquiera caminar

en las banquetas. Algunas de las prohibiciones mencionadas continúan en pie, hasta hoy en día.

Es por lo anteriormente manifestado que Rosario Castellanos, al darse cuenta del valor de la instrucción escolar en San Cristóbal, eligió un grupo de habitantes de la región, a quienes nombró promotores culturales y les enseñó, no sólo a leer y escribir, sino que los ilustró en cuanto a la geografía regional, la historia de México, la literatura, la pintura, la arquitectura y la cinematografía. Organizó a la vez excursiones a los museos histórico y botánico, al zoológico de Tuxtla así como a los monumentos arquitectónicos más importantes de San Cristóbal las Casas. Acudió, asimismo, con los promotores, a exhibiciones de películas culturalmente valiosas. Aun cuando en 1958 regresa a las oficinas centrales del Instituto Nacional Indigenista, en la Ciudad de México, no abandona el compromiso moral adquirido respecto a la educación del indio chiapaneco. Escribe en este año un libro para los indígenas castellanizados llamado *Mi libro de lectura*. En ese libro hace narraciones cortas de geografía, historia, política y literatura a través de sus veintiséis lecciones. Posteriormente escribe una versión de la Constitución Mexicana para que los indígenas pudieran instruirse en cuanto a sus derechos y deberes para con su nación. Su trabajo en este instituto le trajo varios conflictos dentro de su medio social, ya que ni los ladinos de los Altos de Chiapas apoyaban su trabajo, ni los indígenas entendían la vocación indigenista de Castellanos, según cita Nahum Megged, en una entrevista que ella sostuvo con Gastón García Cantú, en “Diorama de la cultura” del periódico Excélsior: “...Y cuando hay una película instructiva, vamos juntos al cine y la sociedad de San Cristóbal, a la que se supone que

debería yo pertenecer porque estoy rodeada de parientes por todas partes, tienen patatús de sólo verme” (27). Es así como se puede apreciar la manera en que Castellanos, al comprometerse con el pueblo de la etnia maya, trabaja con la comunidad tzotzil-tzeltal, para comenzar el largo proceso de su educación.

Los fragmentos de cartas que publicó Gastón García Cantú en la sección editorial del periódico Excélsior de la Ciudad de México, son interesantes, ya que reflejan los cambios de humor sufridos por Castellanos ante los conflictos que tenía que confrontar en su trabajo en San Cristóbal. Sin embargo prevalece su entusiasmo por la esperanza de ver transformada la triste realidad rural de esa área, como lo expresa el siguiente párrafo citado por Nahum Megged: “Pero le aseguro, Gastón, que estoy de lo más feliz y que mi vida, que siempre ha sido de lo más desperdiciada y vacía, ahora tiene un objeto y es exactamente el objeto que yo quería darle” (28). De esta forma Castellanos aprecia la labor de educación que llevó a cabo por tantos años en San Cristóbal.

En relación a las experiencias que la escritora experimentaba trabajando para los indígenas mayas de los Altos de Chiapas, García Cantú lo interpretaba diciendo que los ideales generosos de Castellanos no eran suficientes para cambiar las ancestrales estructuras sociales que prevalecían en ese entonces en San Cristóbal las Casas. No comprendía cómo era posible que las intrigas y problemas personales de unos cuantos prevalecieran en contra de los propósitos de reivindicación de la misión del Instituto Nacional Indigenista para con los tzeltales y tzotziles. El instituto aludido se preocupaba de las condiciones inhumanas en que viven esos grupos indígenas incluso hoy en día. Así lo cita Megged: “¿...y los promotores? ¿Y los alumnos de las escuelas del Instituto

Nacional Indigenista? ...No han aprendido aquí, ni conmigo. Son, unos más que otros, “aladinados”” (28). Castellanos tenía un trato diario con el indígena de los Altos de Chiapas, por lo tanto, su familiaridad duraba ya bastante tiempo, por lo que se daba cuenta de sus limitaciones intelectuales y a la vez le dio pie para juzgar a las personas que colaboraron con su trabajo en San Cristóbal las Casas. Ellos, de igual manera, tenían que pasar por una etapa de empatía con el indígena.

En cuanto a esta etapa de la vida de la escritora, su convivencia con las comunidades tzotziles-tzeltales, la crítica Aura Román López sostiene que la cólera que experimentó en ese tiempo Castellanos sólo fue pasajera y le sirvió como elemento catártico ya que no claudicaría en su labor en la defensa de la causa indigenista (9). Fue, tal vez, como una prueba de la cruda realidad de la discriminación del ladino hacia el indígena. La autora posteriormente se muda al Centro Coordinador de Papaloapan del mismo instituto. De allí se traslada a la Ciudad de México donde seguirá vinculada a este instituto por varios años más. Román-López afirma que: “Analizará las experiencias, el caudal de conocimientos adquiridos de la gente de Chiapas y continuará abogando por devolverle la dignidad y hacerle justicia a los grupos indígenas, que ancestralmente luchan por sobrevivir en el sur de la nación mexicana” (8). Por lo tanto, es oportuno añadir que, a la vez, en esta etapa de su vida mostró un deseo vehemente de transformar en material estético, el desasosiego que sentía hacia la situación tan precaria que sufría el indígena chiapaneco. De esta forma, con su narrativa, intentó lograr lo que tal vez no pudo llevar a cabo en plano personal, como trabajadora social, el convencer a los

coletos, o mestizos, que los indígenas de la etnia maya son seres humanos y no objetos a los que se les puede vilipendiar impunemente.

Aura Román-López menciona también que en el desarrollo indigenista de Castellanos, se pueden vislumbrar dos etapas, la primera comprende los años de su niñez y de su adolescencia, en Comitán y la segunda, el período en el que regresó a Chiapas a laborar en su teatro Guiñol como trabajadora social en el Instituto Nacional Indigenista. De la misma manera, según Román, su quehacer literario sufre una evolución en cuanto a la creación de ambientes y la caracterización de personajes en sus obras indigenistas, tanto en sus novelas *Oficio de tinieblas*, *Balún Canán*, como en sus cuentos cortos *Ciudad Real* (9-10). Esta evolución responde al conocimiento que Castellanos iba adquiriendo en cuanto a la idiosincrasia de los tzeltales, por un lado, y ladinos, por el otro, en su convivencia cotidiana con ambos grupos de las etapas mencionadas.

Las experiencias de la infancia de Castellanos, transcurrida en la finca de su padre, y su desempeño posterior en el Instituto Nacional Indigenista en México (1956-1957), hace que la comunicación del problema del desprecio hacia el indígena y los conflictos que estos acarrearán, parezca totalmente genuino. Lo anterior se debe a que la escritora se hace consciente de la problemática del campesino de la etnia maya, de una manera directa. El indígena es el personaje oprimido y débil por el afán de supremacía, de poder y de excesiva riqueza del ladino. Las leyes de Lázaro Cárdenas estaban encaminadas a dar al campesino indígena un trato más justo. Comenzando por su educación y siguiendo con la restitución de sus tierras, así como de su dignidad. Pero el ladino no está dispuesto a semejante aberración, ya que para él supondría una triple

pérdida, de acuerdo con Almudena Mejías Alonso: en primer lugar de tiempo, ya que el ladino considera al indígena lo suficientemente ignorante que no sería capaz de aprender los conocimientos de la enseñanza básica. De mano de obra, ya que al dedicarse a labrar su propia parcela, no habría quién trabajara el ejido del hacendado. La tercera pérdida sería la de sus propiedades, ya que, al efectuarse la redistribución de la tierra, entre los indígenas, de acuerdo con la ley agraria, el ejido definitivamente sería afectado al seccionarse (208). Es por eso que, en la narrativa indigenista de Castellanos se transparenta la violencia que trajo la promulgación de las leyes de reforma, ya que el ladino no iba a ceder fácilmente sus derechos, pero al mismo tiempo, el indígena ya no estaba dispuesto a sufrir los abusos que por generaciones el ladino ha perpetrado sobre él. Tocante a la interrelación de la vida y la obra indigenista de Rosario Castellanos, se puede citar lo que ella misma afirmó en una entrevista que concedió a Gunter W.

Lorenz, en 1969:

Nací en México, en la ciudad de México, el 25 de mayo de 1925. Pero mi familia era de origen chiapaneco y un mes después de mi nacimiento nos trasladamos a su sitio habitual de residencia, Comitán, un pueblo en la frontera de México y Guatemala, en el que predomina el elemento indígena maya, la rama lingüística tzeltal. Mi familia era criolla y dueña de extensos latifundios.

Mi infancia transcurrió en Comitán y en una de las fincas de mi padre “El Rosario”, que en *Balún Canán* se llama “Chactajal”. Los acontecimientos más importantes de entonces fueron: la muerte de mi



hermano menor, en circunstancias muy similares a las que se narran en *Balún Canán* y la reforma agraria que inició el gobierno de Lázaro Cárdenas y que determinó a mi padre a desmembrar y repartir sus posesiones y a emigrar a la ciudad de México. (191-2)

De esta manera, habiendo crecido en Comitán, localizado en el estado de Chiapas, Rosario Castellanos pudo ser testigo presencial de la bárbara explotación de los indígenas de los Altos de Chiapas por los finqueros de la clase acomodada. Ella tuvo un trato directo, durante su niñez y temprana adolescencia con los indios tzeltales y tzotziles, comunidades indígenas de esa zona y además, con los hacendados, hombres blancos, que pertenecían a su misma clase social. A raíz de la Reforma Agraria cardenista, Castellanos y su familia se vieron forzados a repartir sus tierras y a emigrar a la capital mexicana, ya que dicha reforma los dejó en la ruina.

Al llegar a la Ciudad de México, se inscribió en la Escuela Nacional Preparatoria y unos años después ingresó a la UNAM donde obtuvo el título de Maestra en Filosofía. Posteriormente se trasladó a Madrid, con una beca, para continuar con sus estudios de posgrado. Al término de éstos regresó a México a trabajar como educadora en varias instituciones de nivel superior en el país, incluyendo la Facultad de Filosofía y Letras de la llamada Máxima Casa de Estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México. De igual manera, en la entrevista con Lorenz, ya mencionada, Castellanos habla de su madre:

El hecho de que su familia careciera de un heredero varón y la peculiar experiencia de mi madre respecto al matrimonio la inclinó a educarme

para otro destino que no es habitual en las mujeres latinoamericanas. No me preparó para ser esposa, madre, ama de casa. Confiaba en que, por milagro, se presentaría una vocación religiosa. Como no aconteció así, y para alejarme del trato con los jóvenes de mi edad, se me permitió hacer una carrera. Mi desarrollo intelectual fue precoz y sin tropiezos. (193)

De esta manera se aprecia la labor que su madre llevó a cabo preparándola para el trabajo intelectual que desarrollaría posteriormente con la comunidad de los Altos de Chiapas. Rosario Castellanos empezó su labor literaria escribiendo poesía. Su primera publicación, *Trayectoria del polvo* (1948), fue un extenso poema. Posteriormente, dentro del mismo género literario publicó *Apuntes de una declaración de fe* (1949); *De la vigilia estéril* (1950); *Poemas* (1953-1955); *Al pie de la letra* (1959) y *Lívica luz* (1960). Ella llegó a cultivar también, dentro del género literario, la novela, el teatro, el ensayo y el cuento corto.

En cuanto al tipo de literatura indigenista, se puede citar lo que Joanna O'Connell opina: "El escritor indigenista es un ser que trata de asumir sus responsabilidades respecto a la raza oprimida y trata igualmente, de suscitar la indignación y el remordimiento entre los de mejor voluntad de su raza" (61). Añade que este tipo de narrativa es restringida y que el horizonte de lectores es reducido. Es así como se aprecia la labor indigenista de Castellanos, no sólo a través de su narrativa, que es una denuncia de los tratos inhumanos perpetrados por el ladino en contra de los indígenas de la etnia maya, sino, además tratando de entender su cultura, conviviendo y trabajando con ellos en una cotidianidad empática para tratar de entender su dilema y

poder transmitirlo a través de su narrativa, intentando crear puentes entre la cultura maya y la ladina. Rosario Castellanos, al hablar de este tipo de narrativa, donde pone de manifiesto el maltrato al indígena, refirió lo siguiente:

... y que si hay un hilo que corra a través de las páginas de *Balún Canán*, *Oficio de tinieblas* y *Ciudad Real* no son las tierras altas de Chiapas en las que se desarrolla la anécdota ni la inconformidad y rebeldía de un grupo contra sus opresores ni, menos aún esos opresores encerrados en una cárcel de prejuicios que no son capaces de abandonar porque fuera de ella su vida carece de sustento y sus acciones de justificación. (64)

Castellanos, de acuerdo a lo anteriormente señalado por Joanna O'Connell, hablando de ese hilo conductor en sus obras indigenistas, más bien desea poner de manifiesto el maltrato y discriminación hacia la mujer y sus experiencias: "La niña desvalida, la adolescente encerrada, la solterona vencida, la casada defraudada" (64). Añade, en seguida, que la única opción, dentro de estos marcos establecidos, es: "La fuga, la locura o la muerte" (65). La opresión y discriminación de la mujer, en general, es un tema que Castellanos declara, no solamente a través de su narrativa indigenista, sino a lo largo de toda su obra literaria. Acerca de la posición feminista de Castellanos, quien en sus obras con tema indigenista habla esencialmente de la condición subyugada de la mujer indígena en México, cabe mencionar lo que Lucía Guerra Cunningham opina respecto a la perspectiva feminista e indigenista de Castellanos : "El indígena y la mujer son individuos que se mantienen en una situación de exilio con respecto a los códigos dominantes, aislamiento y opresión que se expresan a nivel narrativo a través de la

recurrencia del monólogo interior” (38). De esta forma Castellanos pone de manifiesto la triple discriminación que sufre la mujer indígena: la de raza, oprimida por el ladino; la de género, oprimida por su cónyuge, y la de clase, por encontrarse en la escala más baja del estrato socio-económico chiapaneco.

La colección de cuentos cortos de Rosario Castellanos, *Ciudad Real* (1960), responde a las observaciones que la escritora experimentó al trabajar con los indígenas de los Altos de Chiapas. Es su segunda obra con tema indigenista. Los relatos reflejan el conocimiento que ella obtuvo acerca de la idiosincrasia de los dos grupos representados en esta obra: los ladinos y los indígenas mayas. En esta época de su vida, Castellanos convivió intensamente con los grupos sociales que le sirvieron de inspiración. Los cuentos cortos en *Ciudad Real*, suponen un testimonio de denuncia ante la injusta situación que soporta el indígena de los Altos de Chiapas en una sociedad que lo oprime y esclaviza. El protagonista central de los cuentos es el indígena de la etnia maya, quien al vivir aislado, se refugia en un ostracismo que lo enajena y lo depaupera. Lo anterior se debe a que la sociedad en la que vive el indio, lo rechaza. Asimismo, en esta obra, se muestra la dicotomía del poderoso, representada por el ladino y la del débil y oprimido, simbolizado por el indígena. Estos textos muestran claramente una sociedad estratificada e incomunicada, ya que, como hemos visto, la comunicación entre ambas razas, la de indígena y la del ladino, resulta casi imposible de llevarse a cabo. Esto se debe a que tanto la idiosincrasia como el idioma de ambas, siendo diferente, aísla, deshumaniza y discrimina al indígena maya por considerársele de una etnia inferior. Al mismo tiempo, la narrativa indigenista de Castellanos, en *Ciudad Real*, incluyendo las mujeres tanto

mayas como ladinas, encuentran sus vidas moldeadas por el conflicto étnico y predominantemente patriarcal.

De la misma manera que en las novelas con tema indigenista de Castellanos, en estos relatos el argumento de la incomunicación se hace palpable en cada uno de los diez cuentos que integran *Ciudad Real*. Para el ladino, la idea de que el indígena pudiera educarse resultaba una aberración, por lo que el amerindio siempre ha permanecido incomunicado y aislado. De esta manera se puede observar que la educación es un factor primordial que posibilitará el acceso a la incorporación y aculturación del indio en el país, idea que preocupó fundamentalmente al cardenismo y a la misma Rosario Castellanos y a la que se consagró por tantos años a través de su labor en el Instituto Nacional Indigenista y su narrativa con esta temática.

Ciudad Real, nombre que tenía antiguamente San Cristóbal Las Casas, es el escenario donde se sitúan los diez cuentos mencionados. Se aprecia en ellos un común denominador, el indígena, quien aplastado por el poder del caxlan, esto es, el hombre blanco, intenta salir de su miseria, pero a cada paso se encuentra con un obstáculo común que son los intereses del hombre blanco contrarios al suyo y lo único que consigue es su propio ostracismo, enajenación y a veces la muerte. Al igual que en su novela de tema indigenista *Oficio de Tinieblas*, novela escrita posteriormente, en *Ciudad Real* Castellanos alterna el escenario de la narración, entre el poblado colonial de San Cristóbal de las Casas y el del municipio de San Juan Chamula.

Los primeros nombres de San Cristóbal de las Casas fueron el de Villa Real, Villa Viciosa, Villa de San Cristóbal de los Llanos y Ciudad Real. Este último nombre

ya lo llevaba cuando fray Bartolomé de las Casas vivió en esa área en el siglo XVI y se usó hasta 1948, cuando, en honor de este fraile dominico, se le cambió al nombre actual. Tanto Ciudad Real como el municipio de Chamula están aislados entre montañas lejanas, de esta manera, pareciera que el tiempo se hubiera detenido en ellos. El epígrafe, al comienzo de la obra, así lo expresa: “¿En qué día? ¿En qué luna? ¿En qué año sucede lo que aquí se cuenta? Como en los sueños, como en las pesadillas, todo es simultáneo, todo está presente, todo existe hoy” (9). Esta es, tal vez, la razón por la que Castellanos haya situado las acciones de los cuentos en una época ahistórica e inmutable.

El primer cuento de *Ciudad Real*, “La muerte del tigre”, sirve para ubicar al lector en el ambiente histórico-cultural que erige el precedente que determina las relaciones entre los ladinos y los indígenas en esa región de Chiapas. Con escasos comentarios, Castellanos traza las etapas históricas del pueblo maya Bolometric, antes y después de la llegada de los colonizadores. Castellanos habla del linaje en extinción de este pueblo. En el epígrafe, al comienzo de la colección de relatos, el nahual o “waigel”, esto es, el espíritu protector de esta tribu de la etnia maya era el tigre mencionado en el cuento, ya que éste era valiente y audaz. El Bolometric, después de peregrinar por varios años, encontró asiento en una cordillera chiapaneca, en un paraje de frondosos prados y arboledas y bien abastecido de agua. Allí se estableció el pueblo y al encontrar prosperidad, su ánimo revivió.

Al llegar el conquistador, hombre blanco o caxlan, se tuvo que confrontar con él en una lucha feroz, sin tregua, y dándose de frente contra las armas de hierro, se dio por vencido, cayendo desmoronado a los pies del ladino. Vencido, estupefacto y

depauperado, el pueblo Bolometric resistió en su propia carne el rigor de la derrota que antes jamás había padecido; entonces fue despojado de sus tierras, apresado y sometido a la esclavitud. Los miembros de la tribu que lograron sobrevivir buscaron amparo en las estribaciones de los cerros, donde encontraron una morada segura donde el ladino no lo alcanzara. Al pasar varias generaciones, los herederos de los colonizadores originales, llegados de España, los despojaron nuevamente de sus tierras. Tuvieron que salir a buscar refugio y sólo encontraron parajes agrestes y estériles que no alcanzaban a menguar el hambre de esta tribu de la etnia maya. Los hombres tuvieron que salir a buscar el sustento, fuera de su pueblo, en Ciudad Real, el paraje más cercano, o tuvieron que buscar trabajo con los enganchadores de esta ciudad, quienes los conducían a las fincas de la costa, donde morían de cansancio. En este lugar se asentó el gobierno de la provincia y fue durante siglos un sitio que irradió abundancia y lujo, pero en el tiempo de la narración es un “presuntuoso y vacío cascarón” (17).

El cuento narra cómo los amerindios caen en la trampa de los enganchadores, estos se encargaban de emplear trabajadores agrícolas indios en gran número para algún centro de trabajo, generalmente para plantaciones de café y tabaco en las costas de Veracruz y la península de Yucatán. Los mencionados enganchadores usaban el engaño para obligar a los indios a trabajar en las haciendas. De esta manera, encarcelaban a los indígenas por los más simples pretextos y para pagar la multa que les permitiera salir de la cárcel tenían que aceptar el enganche para ir a las fincas. En otras ocasiones utilizaban métodos menos sutiles, pues simplemente bastaba con emborracharlos para secuestrarlos encerrándolos en un corralón. Al igual que en Castellanos, se pueden ver estos abusos y

la difícil situación del indio en su relación con los enganchadores, en la descripción que Ricardo Pozas Arciniega inscribe en su obra *Chamula* (1977):

Los gastos de enganche, el pago de impuestos, las gabelas, las borracheras para el traslado, las comidas, los adeudos en las tiendas de raya, todo había de pagarlo el indio con el trabajo. Al llegar a la finca tenía deudas para algunos meses hasta el término de la cosecha y aún le quedan para el año siguiente”. (388)

El sistema de enganchamiento de trabajadores agrícolas arriba descrito, en realidad era un tipo de esclavismo disfrazado. Pozas-Arciniega concluye narrando cómo a la persona secuestrada, de esta manera, se le hace firmar un contrato. Se le dice que tendrá un buen salario, alimentación y un lugar para vivir (389). El contrato mencionado, de acuerdo al cuento referido, muestra espacios en blanco, con el objeto de ser llenados, posteriormente, al antojo del enganchador, quien fijaba arbitrariamente el jornal y otros detalles, a espaldas del indígena enganchado, en el texto citado (67). La situación descrita arriba empeoraba, pues la deuda se hacía enorme, ya que el trabajador tenía, además, que comprar los abastecimientos en la tienda del patrón a usanza de la “tienda de raya” que existió desde tiempos de la colonia y perduró hasta antes de la revolución.

En consideración a los enganchadores, se puede observar que estos ya existían desde los tiempos de Porfirio Díaz. John Kenneth Turner, quien declara en su obra *México bárbaro* (1910), que en la capital y otras grandes ciudades de México se mantenían, de modo permanente, los lugares llamados “casas de enganchadores” que eran muy conocidas por los grandes compradores de esclavos a quienes la policía



ayudaba a atraer para llevarlos a las plantaciones de henequén o de tabaco en las costas yucatecas y chiapanecas. Estas casas no eran sino cárceles privadas en las que se encerraba, con artificios, al trabajador a quien se le mantenía preso, hasta que era trasladado en una cuadrilla vigilada por la fuerza policiaca. Turner describe los métodos usados por el enganchador, para engañar a sus víctimas. Estos eran variados. Uno de ellos consistía en hacer uso de una falsa oficina de empleos en la que se publicaban anuncios demandando trabajadores, a los que se les ofrecían altos salarios y casa cómoda, en un lugar del sur de México. El anuncio no especificaba cuál. A la víctima se le daba un anticipo de cinco dólares y se le mantenía encerrado. Turner continúa diciendo:

Pocos días después, la puerta se abre y salen en fila; todas las personas enganchadas se dan cuenta que están rodeadas por rurales. Las hacen marchar por una calle de poco tránsito hasta una estación de ferrocarril, donde son puestos en el tren; tratan de escapar pero es inútil; son prisioneros. Pocos días después llegan a Valle Nacional. (67)

Una vez llegando a Valle Nacional el trabajador comienza a adquirir una deuda en las “tiendas de raya” de ésta época porfirista. La mencionada deuda nunca será pagada pues se va acrecentando con el tiempo. Esta es la situación que se refleja claramente en este cuento. Posteriormente se ahondará más en el tema, ya que en la obra *Oficio de tinieblas*, de igual manera, uno de los protagonistas principales, se tiene que ir de enganchado a trabajar en las plantaciones de la costa de México y siente la

enajenación, la discriminación y la terrible explotación que ejerce la tienda de raya, en carne propia.

En el cuento aludido, el enganchador de los Bolometric usa ardides para chantajearlos, al decirles que tenía poderes sobrenaturales. No quiere embriagarlos porque dice que no desea aprovecharse de la impotencia de estos al estar borrachos. Cuando su socio expresa su temor, en cuanto a que los Bolometric tal vez no resistan el viaje hasta la hacienda de Tapachula, este responde “¿Es acaso responsabilidad nuestra que estos indios aguanten o no el clima? Nuestra obligación consiste en que comparezcan vivos ante el dueño de la finca. Lo que suceda después no nos incumbe” (22). Se aprecia de esta manera cómo a estos traficantes de seres humanos no les importa en absoluto la suerte de los indígenas, sino que les interesa, tan solo, cobrar sus emolumentos.

El nombre de este primer cuento de *Ciudad Real* es muy simbólico ya que alude a la muerte o desaparición de esta tribu, cuyo “nahual”, era el tigre. El cuento se refiere a las frases que describen la derrota de los Bolometric: “no tenían coraje”; “habían olvidado el arte de guerrear”; “abatieron el rostro en un gesto de acatamiento”; “algunos robaban a hurtadillas” (16). Ya que no lograron recuperarse del golpe inicial de la derrota, se apagó totalmente el fulgor de esta tribu audaz y valiente, sin dejar vestigio alguno.

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

llamándolos, la voz de sus hijos, extinguiéndose. Del tigre en el monte nada se volvió a saber. (23)

A través de lo mencionado anteriormente es posible entender cómo el final del cuento es, de manera figurativa, aquello que igualmente marca la muerte del pueblo de los Bolometric. Este pueblo, después de haber ganado el control de sus tierras y la supremacía entre los pueblos de la etnia maya, se fue extinguiendo, poco a poco, hasta desaparecer completamente, como ha sucedido a través de la historia del pueblo indígena, en toda la América Latina.

En el segundo cuento “La tregua”, de la obra *Ciudad Real*, Rominka Pérez Taquibequet, confunde a un ladino, cuyas botas “estaban salpicadas de barro, su camisa sucia, hecha jirones, su barba crecida de semanas” (29) con un *pukuj*. El mencionado ente, en la tradición de la etnia maya, es un espíritu que siembra la maldad y la confusión. A un principio, claramente vio que era un caxlan, pero, posteriormente no pudo adivinar por qué caminos había llegado ni qué buscaba en ese paraje tan remoto donde se encontraba la aldea de Mukenjá. El *pukuj* para los tzotziles, es un espíritu invisible que:

...va y viene, escuchando los deseos en el corazón del hombre. Y cuando quiere hacer daño vuelve el corazón de unos contra otros, tuerce las amistades, enciende la guerra. O seca las entrañas de las paridoras, de las que crían. O dice hambre y no hay bocado que no se vuelva ceniza en la boca del hambriento” (30).

Es de esta manera cómo se aprecia la creencia de que el *pukuj*, ese espíritu pernicioso, los tzotziles de antaño, habían logrado sujetarlo, “Idearon la manera de arrebatarse su fuerza” (30). Lo embriagaron y lo atrajeron a la entrada de su cueva con el posol, las semillas, los huevos y el *posh*, una bebida embriagante, que llevaban como tributo ante el brujo. En seguida se abalanzaron sobre el espíritu maligno y lo ataron de pies y manos y así lo mantuvieron preso hasta que uno de sus guardianes se apiadó de él y lo desató. Desde entonces el *pukuj* anda suelto y deja a su paso los cadáveres de sus víctimas, niños y jóvenes por igual. Romika, una india tzotzil, personaje principal en este cuento, cayó postrada ante el que creyó ser el *pukuj*, pidiéndole perdón a este ente espiritual. Al ver que el caxlan u hombre blanco yacía exhausto de sed y de hambre y dándose cuenta que no era el dicho espíritu, Romika, dando voces a los miembros de su comunidad, lo abatió a palos.

En este segundo cuento, Castellanos narra la crueldad de los encuentros violentos que suceden entre ladinos e indígenas, debido al monopolio de las bebidas alcohólicas, de su producción y distribución. Rodolfo López, protagonista del relato, se extralimitaba en el castigo, al sorprender al productor de la bebida embriagante:

Tal vez lo que Rodolfo López mandó, no fue incendiar los jacales. Pero cuando la paja comenzó a arder y las paredes crujieron y quienes estaban adentro quisieron huir, Rodolfo López los obligó a regresar a culetazos. Y respiró con el ansia del que ha estado a punto de asfixiarse, el humo de la carne achicharrada (33).

En estas líneas puede apreciarse la crueldad que el ladino despliega en su maltrato hacia el indígena, pero, a la vez éste paga con la misma moneda al matar a golpes al ladino que se perdió en la comunidad tzotzil al confundirlo con un espíritu maligno. Se puede añadir, en cuanto a que en los relatos en los cuentos estudiados, la violencia no es exclusiva de un grupo étnico, Castellanos expresa su opinión, en la entrevista que tuvo con Emmanuel Carballo, que en la literatura indianista: “Uno de los defectos principales reside en considerar al mundo indígena como un mundo exótico, en el que los personajes por ser víctimas son poéticos y buenos” (433). Castellanos, de una manera magistral, es capaz de representar al indígena con sus defectos, cualidades esperanzas y desesperanzas. “La tregua” termina de una manera sangrienta en la que los indígenas descuartizan al caxlan a quien habían tomado por ese ente sobre natural al que llaman *pukuj*. Debido a las malas experiencias que el indígena ha tenido con el ladino, la asociación *pukuj*-ladino en este cuento es realista.

En “Aceite guapo”, el tercer cuento de la obra, se puede contemplar una doble tragedia, la del indígena que es rechazado por su propia comunidad, por un lado, y por el otro, el de sufrir el rechazo del ladino. A la persona anciana, en la cultura tzotzil, se le evita y se la mantiene a distancia por la creencia de que porta consigo la desgracia, razón por la cual no cuenta ni siquiera con la protección de su propia familia. Por eso es que, el pobre y atemorizado anciano, Daniel Castellanos Lampoy, trata de encontrar a alguien que quiera ampararlo. Él pensaba que Santa Margarita, de la que tenía por comisión resguardar, podía tal vez protegerlo, pero se da cuenta que ella por ser blanca, no puede entender sus súplicas. Es entonces cuando el indígena, en su ingenuidad e ignorancia, se

deja convencer por otro compañero, de que el “aceite guapo”, una bebida embriagante, le ayudaría a aprender español, pero lo único que consigue es gastarse todos sus ahorros y ser expulsado de la iglesia, por los otros martomas, al encontrarse en estado de ebriedad y faltarles al respeto. La historia de Daniel es tan penosa que hasta un hombre blanco fue capaz de considerarlo y auxiliarlo: “Le daba lástima ese pobre indio que no tenía siquiera un petate en que caerse muerto y cuyos hijos se negaban desde hacía años, a reconocer las deudas que contrajera...” (42). Estas líneas indican que al menos en los blancos, a pesar de ser altivos y duros al tratar a los indígenas, podía verse vislumbrado un hálito de lástima, lo cual no se contempla en los indios con respecto a los blancos.

En el cuento mencionado, de igual manera que a través de toda su narrativa indigenista, Castellanos alude a uno de los problemas más perniciosos de que sufre el indígena maya, el alcoholismo. Haciendo referencia a la destilación clandestina del alcohol, del que se habla en el cuento anterior, Margarita Orro menciona que era un delito severamente castigado por las autoridades de los ladinos. Los motivos de los agentes fiscales eran económicos. Estas personas encargadas de perseguir a quienes producían bebidas embriagantes, sin el respectivo permiso del estado, eran con certeza, agentes de los grandes productores de aguardiente, constituidos en verdaderos monopolistas de esta región (98). Se puede agregar que los representantes gubernamentales, según la ley existente en ese entonces, tenían el derecho de allanar las moradas y derribar las chozas de los indios cuando se les sorprendía produciendo bebidas alcohólicas.

Timothy Mitchell, en su obra: *Intoxicated identities: alcohol's power in Mexican History and Culture*, habla de que uno de los cinco mayores problemas a nivel nacional es la cirrosis hepática debido al alcoholismo. Chiapas, según estadísticas que muestra el mismo escritor, se encuentra en el quinto lugar con incidencia de alcoholismo. Anota que, a diferencia de los Estados Unidos, donde se ingiere el alcohol con más moderación, en México no se trata de la frecuencia de la ingesta del licor, como de la cantidad que se consume de éste en una ocasión particular. A su vez, habla de la alcoholización patriótica que las compañías licoreras mexicanas explotan. Estas compañías fueron las primeras en relacionar el nacionalismo con sus productos (4-5). También aborda el problema de la alcoholización ancestral. Desde tiempos prehispánicos, los indígenas presentan este serio problema. La importancia del alcohol para los indígenas fue expuesta por el historiador mexicano Fernando Benítez, a quien Mitchell retoma, para destacar que para el amerindio el alcohol es: “La razón suprema de la vida indígena” (13). Esta aseveración, tal vez se debe a lo que comenta Mitchell, quien asegura que el agave y el pulque, en las tradiciones indígenas prehispánicas, estaban íntimamente conectados con la luna y con sus ritos y que, por lo tanto, simbolizaba la totalidad de la vida sagrada del México antiguo (14). De esta forma el indígena disculpa su adicción a las bebidas embriagantes.

Manuel Mejido en su obra *México amargo* reporta que los problemas sociales, en San Cristóbal las Casas y en general en los poblados ubicados en los Altos de Chiapas, con el alcoholismo a la cabeza, son graves. El padecimiento del alcoholismo es endémico y el más prevalente en esa zona. 70% de sus habitantes, lo padecen. Esto

repercute en la capacidad de trabajo y rendimiento productivo del indígena maya. Las bebidas embriagantes las emplean en exceso, ya sea en los actos religiosos y sociales así como para celebrar las siembras; al barbechar la tierra; a la llegada de las lluvias; cuando piden a una joven para desposarla, así como cuando hay cambio de autoridades civiles, religiosas o de mayordomía. En fin que no les falta ocasión para emborracharse a los nativos de las localidades aludidas. Existe un fenómeno un tanto extraño en la región, según Mejido, ya que, aunque el indígena no pierde ocasión de embriagarse, al siguiente día, se encuentra sobrio y dispuesto al arduo trabajo. El alcohol está estrechamente unido a la vida de los tzeltales y tzotziles. En esta región, es muy común que los jefes de familia tengan su propio alambique clandestino en el que fabrican un alcohol de caña. Lo primero que hacen para recibir a los visitantes es invitarles mucho aguardiente del que fabrican ellos mismos. El periodista presencié un juicio por adulterio, todo en lengua tzotzil. Después de largos alegatos y de más de dos litros de aguardiente, el presidente, antes de decidir, quiso escuchar el arpa. Se bailó el bolonchón, un baile típico. Después de la sentencia recibida, hay fiesta y alcohol (104-106). Por lo anteriormente citado se aprecia que el alcoholismo mina y depaupera, de una manera significativa, la vida de los indígenas mayas, en consecuencia, Rosario Castellanos, a través de sus narraciones indigenistas, incluyendo sus cuentos cortos, no se cansa de hacer énfasis en este problema endémico que afecta a toda la región maya de los Altos de Chiapas.

El libro está dedicado “Al Instituto Nacional Indigenista, que trabaja para que cambien las condiciones de vida de mi pueblo” (5). O’Connell opina que esta obra de cuentos cortos confirma el compromiso al cambio social que motiva al discurso



indigenista, aun cuando ella misma ofrece una crítica a algunas de sus presunciones. Estos relatos, mismos que forman parte de la narrativa indigenista de Castellanos, denuncian la injusticia y opresión del indígena y señalan aquello que debe ser cambiado (129). Cabe agregar que el tipo de cambios, o más bien las formas de acción llevadas a cabo por los personajes de esta obra son comprendidos e incluso tratados con compasión, pero muestran que estas formas de acción son completamente inadecuadas. Lo anterior se debe a que dichos cambios toman la forma de reacciones individuales o acciones violentas realizadas por la comunidad, o de igual manera, porque tratan de ajustarse a la supervivencia o a la perpetuación de la opresión llevada a cabo por el ladino y, de la misma forma, llevando a cabo algunos esfuerzos institucionales bien intencionados pero realizados con suprema ignorancia que no dan resultados positivos.

Por último, se puede decir que el efecto que causa *Ciudad Real*, en su totalidad, es de un pesimismo igual o más exacerbado que el que comunica Castellanos en sus novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*. En esta colección de cuentos cortos, la autora, al igual que en su narrativa indigenista de mayor extensión, recurre a sus experiencias personales y profundiza más en los diferentes aspectos en cuanto a las relaciones entre ladinos e indígenas. En estos relatos se proyecta el dilema fundamental, que es la total carencia de comprensión y comunicación entre las dos razas. Se puede añadir, respecto a *Ciudad Real* que el par dialéctico del poderoso contra el débil, no permite la comunicación entre los protagonistas sino que, además, destruye el amor paternal y fraternal y aniquila instintos humanos tan básicos como la compasión y caridad hacia el menesteroso y en general, al prójimo. Asimismo, el indígena,

simbolizado en los cuentos de esta obra, sigue siendo, sin lugar a dudas, la víctima de la inconsciencia y la explotación del blanco. No deja, sin embargo, de ser representado muchas veces, como el culpable de la apatía, necedad e ingratitud que muestra en sus actitudes. Esto es, tal vez, la reacción de tantos siglos de desprecio y el trato infrahumano sufrido a manos del caxlan. De igual manera, la imagen del hombre blanco, proyectada en estos cuentos, no es siempre como de un ser todo poderoso y avasallador, sino, todo lo contrario, en más de una ocasión, resulta ser una figura patética y digna de compasión. Cabe mencionar aquí lo que Alfonso González dice al respecto:

Los personajes de Rosario Castellanos no caben dentro de la ecuación simplista débil-bueno y poderoso-malo. Estos son seres humanos con carencias, virtudes y necesidades que frecuentemente tiranizan a otro más débil en su familia o grupo social, que a su vez hace lo mismo con alguien más feble creando así un círculo vicioso. Es como si el personaje endeble se impregnara del comportamiento del más fuerte al punto de actuar igual con alguien más débil. (108)

En el cuento “La tregua” durante el cual se constata que todo el poblado decide aniquilar al ladino, quien, por haberse extraviado entre la población de los Altos de Chiapas, pierde la vida. Se trata de siglos de opresión que ha sufrido el indígena a manos del ladino, lo que desquita el indígena de la etnia maya en la figura del ladino aludido en este cuento, es como el chivo expiatorio que paga las culpas del coletto por tantos siglos de tratos inhumanos. De igual manera, esta imagen tan patética que, reflejada en las situaciones representadas en los cuentos de esta obra, se puede resumir en lo que

Castellanos expresa desde el comienzo de la primera historia de esta obra de cuentos cortos: "...Ciudad Real no era ya más que un presuntuoso vacío cascarón, un espantajo eficaz tan sólo para el alma de los indios, tercamente apegada al terror" (15). Tal vez ésta es la manera en que el indígena percibe esa ancestral ciudad pues representa los valores del caxlan. Se puede agregar que el comportamiento de los indios, no es más que la manifestación de valores y mitos arcaicos que, aunque de manera decadente, aún prevalecen actualmente en la cultura mexicana a pesar de los esfuerzos de la ideología dominante de la Revolución Mexicana por destruirlos.

A lo anteriormente analizado se puede añadir que, de la misma manera en que el pensamiento lascasiano defiende los derechos del indígena, de igual forma Castellanos, en los cuentos citados, expone los aspectos sumamente injustos de la gama social, tan inhumana para el indígena mexicano. En estos cuentos se ve claramente la enorme desventaja del pueblo de los Altos de Chiapas, en contraste con el hombre blanco.

Como conclusión debe destacarse que Castellanos refleja en su colección de relatos *Ciudad Real* que llegó a familiarizarse, de una manera profunda, con el mundo social y espiritual de los mayas. Se puede apreciar a través de los cuentos analizados, la admiración que la escritora chiapaneca tenía por las creencias espirituales del grupo étnico mencionado. Esta obra se sitúa en una región de Chiapas que prácticamente permaneció aislada e incomunicada por siglos, del resto de la República Mexicana. Esta, tal vez, sea la causa de que los valores sociales, culturales, religiosos y políticos de los ladinos e indígenas se mantuvieran estáticos. Castellanos refleja en su narrativa, la problemática del enclaustramiento espacial y temporal, que muestra la decadencia de la

sociedad de Chiapas, estado donde creció y al que posteriormente regresó a trabajar siendo ya una mujer adulta.

A pesar de que Castellanos emigró a la Ciudad de México en su adolescencia, las imágenes de su pueblo, Comitán, se quedaron grabadas en su memoria, esto es, los cuadros de miseria atroz y mediocridad sin incentivo alguno, de los grupos indígenas de esa región chiapaneca y la imagen de su nana. La autora lo expresa de la siguiente manera, en su entrevista con Emmanuel Carballo:

Creí que el hecho de abandonar Chiapas a los dieciséis años, y de vivir en la Ciudad de México apartada de esa gente y de sus problemas, me impulsaría a escribir sobre gente y problemas muy intelectuales. No fue así. La gente que en mis escritos pugnaba por surgir era la de Chiapas.

(420)

De este modo se aprecia que la población chiapaneca prevalecía en su mente. El objetivo básico que buscaba Castellanos en su narrativa indigenista era el analizar, de una manera más profunda, los aspectos de la gama social, cultural y política en Chiapas haciendo un énfasis en la simbiosis que existía en las relaciones sociales entre blancos e indígenas. De igual manera deseaba mostrar el desmoronamiento de la cultura maya, después de varios siglos de estar sumergida en la ignorancia, la superstición y el prejuicio. De igual forma se contempla en su narrativa indigenista el estado de obnubilación mental, el anquilosamiento, el ostracismo y la enajenación espiritual y física de los habitantes mayas de estas regiones de Chiapas y por extensión, del indígena mexicano y latinoamericano. Sus obras con tema indigenista son muestra de la denuncia

que lleva a cabo la escritora donde se hace patente su compromiso con el ser más desvalido y vulnerable de los Altos de Chiapas, el indígena maya, quien ha permanecido en ese ostracismo por siglos. A la vez, se contempla que, nada ha cambiado para el indígena chiapaneco desde el siglo XVI, cuando fray Bartolomé de las Casas puso de manifiesto, por más de medio siglo, este tipo de abusos, el despojo de sus tierras y la explotación inmisericorde por el hombre blanco. Esto ha repercutido en problemas sociales muy serios como son la ignorancia, la superstición y el alcoholismo. Asimismo, es oportuno mencionar que Castellanos muestra patentemente su compromiso con la comunidad tzotzil-tzeltal, adhiriéndose al movimiento de modernización posrevolucionario mexicano y en consecuencia, a algunos de los temas más importantes de la ideología indigenista como son el análisis y crítica de los poderes locales.

Por lo anteriormente analizado, se puede añadir que, la trascendencia lascasiana, tocante a plantear el derecho a la autodeterminación del amerindio, se plasmó en muchos documentos que ha legado Las Casas dando testimonio de su experiencia personal y colectiva al definir los principios que guiaron su denuncia en consideración a la condición infrahumana que sufrían los indígenas. Fray Bartolomé de las Casas es considerado como el iniciador de la corriente indigenista. El pensamiento lascasiano defiende, ante todo, la libertad del indígena y la preservación de su cultura. Como ha sido ya explicado en los capítulos anteriores, el clérigo sevillano pugnó, durante más de medio siglo, por la abolición de la esclavitud y de las encomiendas, así como también por la reposición de las propiedades del indígena. A la vez, se puede aseverar que la postura lascasiana por excelencia fue que mostró un rechazo absoluto de cualquier

sujeción del indio al español y un esfuerzo encaminado a conseguir, para este fin, el completo apoyo del indígena, por parte de la Corona Española y de la iglesia, contra los supuestos privilegios que alegaban los españoles por el derecho de conquista. Aún después de abolidas la esclavitud y las encomiendas, el indígena se veía obligado a emplearse como peón en las fincas de los hacendados españoles, criollos y mestizos. Por lo tanto, la restitución de sus tierras representó una de las notas principales de las soluciones de la problemática de los siglos XVI hasta el momento de la lucha armada por la independencia de Iberoamérica, rompiendo los lazos que la ataban a España.

Por último, con el advenimiento de la Revolución Mexicana, también surge la llama de los problemas sociales, suscitados, en gran parte, por la repartición de la tierra. Fue esta la etapa, como se analizó anteriormente, en la cual surgió el indigenismo. La expresión literaria indigenista, reflejo del pensamiento lascasiano, se hace patente en la narrativa de Rosario Castellanos, ya que muestra, a través de su expresión, una gran preocupación y una empatía por la situación marginada del indígena, planteando soluciones a esta problemática. Este pensamiento lascasiano se manifiesta en su libro de cuentos cortos *Ciudad Real* (1960).

## CAPÍTULO VI

### INDIGENISMO EN *BALÚN CANÁN* (1957)

Plantear el problema del indio como el bondadoso, en contra de la identificación del blanco como símbolo de lo maléfico, es una forma maniqueísta de representar al indígena: la tendencia a interpretar su realidad sobre la base de una valoración dicotómica del bien y del mal. Al hacer una diferenciación de la corriente indianista frente a la indigenista, se puede ver que aquella es la que personifica al indio con mera emoción exotista y en cambio, la que representa al indígena con un sentimiento de reivindicación social es la llamada corriente indigenista.

En la narrativa indigenista de Rosario Castellanos se encuentra, según Almudena Mejías Alonso, la dicotomía “opresor (blanco)/oprimido (indio)” (207). En la obra *Balún Canán* Castellanos muestra una profunda empatía con la figura del indígena de la etnia maya, sin plasmar en ella una idea poética de éste. Así es como Castellanos logra proyectar una imagen del indio como el personaje explotado por el caxlan u hombre blanco quien sustenta socialmente la supremacía sobre el indígena, abusando de su poder. De esta forma, en la novela *Balún Canán*, Rosario Castellanos expresó su compromiso con la lucha de los indígenas mexicanos por sus derechos sociales, mediante la voz de una niña de siete años, quien es la narradora de la primera y tercera partes de la novela. La segunda parte es narrada en tercera persona por un narrador omnisciente. En la obra, que refleja una sociedad patriarcal dominante, se ve

simbolizada la condición de género, de clase y de raza. En efecto, la discriminación que sufre Castellanos, debido a su condición de mujer, se hace patente, a través de toda la novela.

La familia Argüello tiene su residencia en Comitán, Chiapas, que en el idioma maya se denomina *Balún-Canán* o “nueve estrellas” y en la hacienda de Chactajal. En esta finca la familia es dueña de un ingenio azucarero así como de ganado e indígenas mayas en régimen de esclavitud, que trabajan para César Argüello, el amo de la hacienda y padre de la niña. Los nativos de esa área, son descendientes de la etnia maya. A los mencionados descendientes se les conoce también como chamulas, que habitan en los Altos de Chiapas que incluyen los pueblos: tzotzil-tzeltal, tojolabal, mame, chol y zinacantán. Estos indígenas han permanecido sumidos en una tradición que conceptúa el servicio del patrón como una situación positiva. El área aludida se encuentra aislada del exterior, ya que está ubicada en una región montañosa. Es en el paraje donde se encuentra localizada la hacienda de los Argüello, protagonistas principales de la novela.

Una vez que las leyes de la Reforma Agraria (1937), decretadas por Lázaro Cárdenas, entraron en vigor la situación de los Argüello cambia totalmente, debido a que dichas leyes garantizaban a los nativos el derecho a una instrucción en español, a un salario mínimo, así como a la libertad de movimiento y a la propiedad de la tierra. La familia se ve arruinada, al no cumplir César Argüello con la ley en donde se estipulaba que debía proporcionar a los hijos de los indígenas la instrucción primaria. El mencionado personaje no quiso conseguir un maestro que hablara tzeltal, por lo tanto, los peones quemaron el ingenio azucarero. Los protagonistas Felipe Carranza y Gonzalo



Utrilla, el primero, líder sindical de la región y el segundo, inspector agrario del gobierno, en la novela *Balún Canán*, exigen el cumplimiento y la reivindicación de los derechos de los indígenas. Esto conduce al enfrentamiento de los indígenas de la etnia maya con los ladinos de la familia Argüello.

La incomunicación entre los dos grupos mencionados se da, ya que los mundos maya y ladino tienen dos concepciones de la realidad diametralmente opuestas. Esta situación se debe a que, mientras los tzotziles-tzeltales se refugian en sus mitos sagrados y, al igual que los héroes del *Popol Vuh*, en su lucha contra los Señores de Xibalbá, dominan la brujería y el contacto con la madre tierra. Los ladinos, por su parte, poseen la tierra, las relaciones sociales, la lengua “castilla” y son los que sustentan la supremacía. Al entrar en vigor las Leyes de la Reforma cardenista, se viene abajo el mundo del ladino y su prepotencia, ya que tiene que reconocer los derechos del indígena a la educación, a la posesión de la tierra y a un salario justo.

Es oportuno reparar en lo que Rosario Castellanos capta en su novela respecto al impacto que causaron las reformas gubernamentales como el salario mínimo, la educación, la reforma agraria y demás reformas burguesas. Estas influyeron profundamente en el cambio del imaginario colectivo del grupo hegemónico de Chiapas donde imperaba una economía anquilosada, basada en la servidumbre de los indios como fuerza de trabajo. Naum Megged cita a la propia escritora:

Se trataba de un sistema cuyo origen era tanto más inmemorable cuanto que se había vuelto casi natural: al principio, todas aquellas instituciones en las que nos asentábamos en el tiempo inmemorial parecían

inamovibles, pero surgió de pronto una nueva línea política, una legislación agraria, que pusieron en crisis los privilegios de los latifundistas, ya que a muchos, entre otros mis padres, los obligó a emigrar, abandonando sus posesiones y estableciéndose en México al ras de la pequeña, muy pequeña burguesía. (57)

En efecto, la Reforma Agraria trajo consigo cambios tan profundos que los hacendados vieron el fin del sistema feudal. En el final de la segunda parte de *Balún Canán*, con el incendio del trapiche, en el ingenio azucarero de la familia Argüello, se vislumbra, simbólicamente, el desplome del antiguo sistema agrario de los hacendados y el surgimiento de un nuevo período de restauración social y económica. En la tercera parte, al final de la obra, se transparentan los cambios propiciados por las reformas cardenistas que poco a poco permitirán el desarrollo de una nueva clase social que mejorará la economía de la región. Paralelamente al derrumbamiento del anquilosado sistema feudal surgen nuevos personajes en la novela en el barrio de San Sebastián: “Son gentes ricas –fabricantes de aguardiente, plateros, dueños de tiendas-, pero no se les consideran de buenas familias” (289).

Se puede rastrear como, desde tiempos de la Colonia, se había tratado de darles a los indígenas chiapanecos tierras comunales que, posteriormente, se las fueron apropiando, ya que se le dio preferencia al sistema de haciendas. Castellanos guardaba estos recuerdos como un resabio de culpa. Siempre ella lo reconoció y lo asumió. La escritora experimentó en carne propia la violencia de la transición del sistema feudal que había prevalecido en la entidad por siglos, hacia una economía moderna, en los campos

de Chiapas. Esto, por supuesto, significaba el fin de los privilegios de los grandes y potentados señores, es decir, los hacendados. Sin embargo, se puede también esperar que junto a las reformas burguesas, aparezcan nuevos valores como el culto al dinero y la ostentación de la riqueza, el individualismo, las mediaciones administrativas en contraposición con los antiguos valores que regían en Chiapas como eran el abolengo, el paternalismo y el machismo.

Se puede observar, en cuanto a la gestación de *Balún Canán*, el compromiso que Rosario Castellanos adquirió con el indígena. La escritora, a principios de 1955, se instala en Chiapas, pues decide consagrar su tiempo al nativo de la etnia maya y su instrucción básica. Castellanos comprende la dimensión política de la problemática indígena. En Chiapas, se forja un particular indigenismo, que no está sustentado por un halo de superioridad occidental. La temática indígena también había sido argumento de sus poemas, en *El rescate del mundo*, libro editado por el gobierno chiapaneco en 1952, la autora descubre de nuevo la herencia cultural indígena que había conocido en su infancia. Gil-Iriarte dice que: “Su verso se torna colorido y musical para emular, en lo posible, los ancestrales misterios vitales de estos pueblos” (200), los que la escritora respeta profundamente.

Cuando inicia la escritura de su novela *Balún Canán*, los temas de la cultura de los tzotziles-tzeltales son ya parte integrante de los conocimientos de la Castellanos. Gil-Iriarte declara que, en cuanto a los argumentos políticos, hay en la novela dos aspectos diferentes: “...aunque confluyen: por un lado, y como herencia de la temática de la revolución, en el texto aparece la crítica a la Reforma Agraria” (200). Dicha reforma es

iniciada en el período de Lázaro Cárdenas; por otra parte, según la misma escritora: "... la injusticia social que cometen reiteradamente los hacendados contra el pueblo indígena, este es el segundo núcleo temático de trasfondo político" (200). Continúa la misma crítica diciendo que es así como:

La Reforma Agraria no sólo tuvo que vencer la oposición sistemática de los hacendados, sino que incluso, tuvo que luchar contra la desconfianza de un sector numeroso de indígenas. Esta desconfianza normal, si se analizan los hechos precedentes, la vencen en la novela los indígenas que creen en Felipe, quien por conocer la lengua del conquistador, sirve de puente entre los buenos propósitos de las reformas y el recelo de su pueblo. Sin Embargo la novela se muestra pesimista en relación al triunfo de las reformas. (201)

Se puede agregar que Castellanos, con un estilo muy novedoso, apunta en su novela que el triunfo de los ideales revolucionarios en la política indigenista, según Gil-Iriarte, necesitan no sólo de una buena educación para los mayas, sino también instruir a las clases altas, quienes en su ignorancia, aunque con poder adquisitivo, carecen de una formación intelectual que les permita entender y asimilar los procesos de cambio que se avecinan (201).

Arguye la misma estudiosa que el fracaso de la planificación agrarista llevada a cabo por Lázaro Cárdenas, aunque importante, no es el tema político principal de la novela sino que, obviamente, la importancia capital le corresponde, en este sentido, a la interrelación del indígena con el caxlan, u hombre blanco. Castellanos se propone

demostrar en su novela algo más que lo que ya habían puesto en evidencia los escritores del indianismo y del indigenismo de los años treinta y principios de los cuarenta (201). Agrega Gil-Iriarte que no se trataba solamente de poner en evidencia los distintos modos de dominación en el sistema latifundista, ni tampoco mostrar al indígena como la víctima ni como un ente mágico, fuera de este mundo, sino más bien la escritora en su obra, intenta introducir al lector en una dinámica existencial:

...que no funciona según las normas cotidianas del lector, sino que se rige por parámetros diametralmente opuestos que no son respetados por la cultura dominante. Dentro de esta cosmovisión indígena cobran sentido real muchas de las acciones que, juzgadas bajo la norma dominante, resultan incomprensibles. (201)

En este sentido cabe agregar, en cuanto a la forma en que los indígenas interpretaban su sentido de la vida, lo que significa la muerte del heredero de los Argüello. Esto supone la extinción de la estirpe. Debido a que el ladino sigue la línea patriarcal, la muerte de Mario significa la extinción del linaje de la familia y que el afán de César por recuperar el control sobre las propiedades en Chactajal, carezca de sentido. El fallecimiento de Mario es el suceso principal que da lugar al desenlace de la novela. Este hecho supone el éxito de los indígenas mayas sobre los ladinos. Para los indígenas, la magia de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué vuelve a salvar a Chactajal de las fuerzas del mal. La discusión de dichos gemelos se analizará más adelante. Para los ladinos la muerte del heredero es la extinción de la identidad de los Argüello, que se define en el enfrentamiento con todos los demás grupos de la sociedad. Esta identidad queda anulada

al desaparecer la razón para mantener la lucha de clases por más tiempo. La muerte de Mario y la esterilidad de Zoraida resultan fatales para el porvenir de la familia mencionada, ya que el objetivo principal de los Argüello era sacar adelante a su hijo para que pudiera perpetuar la injusticia que había ejercido la familia ladina, por generaciones, manteniendo hegemonía sobre la población indígena. Al fallecer Mario se rompe la línea genealógica y desaparecen los convencionalismos que ésta costumbre les otorgaba a los Argüello, es decir, un lugar prominente en la sociedad. Así, la muerte de Mario significa, no sólo la extinción de la prole de la familia, sino también, simbólicamente, el fin del sistema feudal. De ahí en adelante, ya no habrá cabida para el modo de explotación latifundista. El derrumbamiento económico de César Argüello, representante de la hegemonía terrateniente chiapaneca simboliza, a su vez, la caída del anquilosado sistema latifundista. De igual modo, los cambios presenciados por César Argüello en Tuxtla, la capital del Estado de Chiapas, además de dar muestras del surgimiento de una nueva clase social son manifestaciones de la modernidad a la que se enfrentaba el país en ese período de los años treinta.

Cabe apuntar que la trama social de la supremacía del ladino hacendado, versus la del indígena esclavizado, caracterizó a los latifundistas chiapanecos en un sistema feudal, durante varios siglos. Asimismo se destaca el interés social de la descendencia masculina a través de toda la novela. Don Jaime Rovelo, un amigo de la familia, vive el mismo dilema de desmotivación que César Argüello, ya que el hijo de aquel se fue a estudiar leyes a la capital de la República Mexicana. Ninguno de los dos tiene una causa para seguir luchando. Por otro lado, respecto a la motivación vital de Zoraida de

perpetuar, a través de Mario, el linaje de su marido, Juan Pablo Gil-Osle opina que en este punto, surgen dos cuestiones fundamentales, el matrimonio-maternidad que conlleva la realización de la mujer y la preferencia que nuestro medio mexicano le concede al hijo varón (300). Estos dos aspectos son representados a lo largo de toda la novela y tienen como consecuencia la frustración de la madre de Mario. De hecho, Zoraida Argüello se siente utilizada por César, según se lee en la novela, como una “gallina comprada” (237), además, ya que el apellido Solís de Zoraida, en la jerarquía de la región, es muy bajo y muy humilde, se puede observar que éste personaje en sí, no tiene valor por sí mismo, lo que importa para César es que ella tenga dos vástagos y que uno de ellos sea varón. Sobre ello se puede afirmar que Zoraida experimenta la presión genealógica que la mantiene atrapada pero que, a su vez, le da sentido a su vida como un sujeto reproductor de la estirpe de los Argüello. En este sentido Castellanos, a través de la obra, manifiesta la discriminación que sufre Zoraida a manos de César. Se puede añadir, asimismo que, intentando conjurar el poder mágico del mensaje de los sueños de los ancianos de Chactajal en el que cree Zoraida, ésta se dirige a una vieja hechicera para que lea el futuro del niño. Al fracasar, según Gil-Osle, insiste dirigiéndose al sacerdote para que proteja a su hijo, su orgullo y su justificación existencial, pero el sacerdote desprecia a los supersticiosos y no hace nada por salvar a Mario (300). Por último el médico desconoce la enfermedad que aqueja al niño. De manera que Zoraida se encuentra abandonada por todos e impotente a merced del destino ya dictado por los brujos. De este modo es cómo Zoraida es presa del pánico, ya que ella cree en los poderes de los brujos de Chactajal, quienes ya han decidido el destino de Mario.

Gil-Osle analiza la tercera parte de la novela, que relata el sino de Mario, en cuanto al contexto mítico del conocimiento de las hechicerías de la tribu tzotzil-tzeltal y dice que "...entre las referencias a los mitos mayas existe la cita de los Anales de Xahil que prefigura la tragedia presagiando que ¡Moriréis! ¡Os perderéis! Yo soy vuestro augur" (301). Este crítico se refiere al epígrafe citado en esta última parte de la novela, tomado de los mencionados anales, que es una premonición que predice la tragedia que está por experimentar la familia Argüello, con la muerte de Mario. Cabe agregar que esta situación se refuerza con el terror expresado por la nana, ya que ella declara estar preocupada porque la casa se viene abajo por la desaparición del varón. Zoraida interpreta esta queja de la nana como un error ya que su marido se encuentra precisamente gestionando, en la capital de la región chiapaneca, Tuxtla Gutiérrez, el reconocimiento de los derechos de propiedad de las tierras de la familia en Chactajal.

La creencia absoluta de la nana de que la casa se va a desmoronar se basa en un sueño que los ancianos indígenas de esta región han tenido, con una voz que ordena que no prosperen, que no se perpetúen los Argüello. Según la nodriza mencionada, la sentencia la han promulgado los brujos que "se lo comerán", se lo están empezando a comer" a Mario (231). A través de los conjuros mágicos de los ancianos de Chactajal es como muere Mario, quien no pudo sobrevivir ya que no se hizo realidad la ayuda que buscó, desesperadamente, su madre en la medicina y en la religión católica. Este mismo poder sobre la muerte tenían los héroes Hunahpú e Ixbalanqué, durante los prodigios que obraban para aniquilar a los de Xibalbá, Gil-Osle cita directamente el *Popol Vuh* diciendo:



Luego se despedazaban a sí mismos, se mataban el uno al otro: tendíase como muerto el primero a quien habían matado y al instante lo resucitaba el otro. Los de Xibalbá miraban con asombro todo lo que hacían los brujos y ellos lo ejecutaban como principio de su triunfo sobre los de Xibalbá. (302)

Es así como se aprecia la manera en que los indígenas creen en el poder de la muerte y resurrección que exhiben los brujos de la etnia maya. Es pertinente agregar que los tzeltales de Chactajal, de la misma forma, ostentaban el poder de matar a un ser vivo por medio de sus conjuros y magias. En esta creencia se basa la efectividad de los métodos de la hechicería que hacen que Mario se enferme y muera.

Por otro lado, se puede mencionar que la integración de la cosmogonía maya en la narrativa indigenista de Rosario Castellanos hace muy original esta novela. Respecto a la hechicería que se presenta en la obra Gil-Osle ha indicado que: “Los brujos podían también ser considerados como un personaje colectivo y por lo tanto indefinido, sin nombres propios (304). Efectivamente, el conjuro de los brujos de Chactajal es el que precipita los hechos de la tercera parte de la novela hacia un final trágico.

Además, se debe advertir que Felipe, el líder indígena de los peones, usa todos los medios posibles para hacer realidad las mejoras sociales dictadas por la reforma agrarista de Lázaro Cárdenas. El mencionado protagonista echa mano del uso del español, la resistencia pasiva, la concientización de su tribu. De igual manera, tres de los protagonistas de la novela, Gonzalo, Felipe y la nana, no son personajes idealizados, ya que las características que presentan son realistas. Es, a través de estos personajes, que

los indios tzotziles-tzeltales tienen que luchar por sus derechos ante el conflicto social que se presenta con la Reforma Agraria (1934-1940) de Lázaro Cárdenas en Chactajal por la resistencia que la familia Argüello opone ante los cambios que se avecinan.

Tocante al sistema latifundista que ejerce César, el personaje principal, dueño de su finca en Chactajal, en el municipio de Ocosingo, Chiapas, se puede reparar que este paraje es de muy difícil acceso, debido a la geografía agreste del lugar, ya que para llegar de Comitán a este sitio, hay que atravesar ríos crecidos que arrasan chozas y ganado muerto, según se narra en la obra. Chactajal era la mejor finca de la región donde había un trapiche que le permitía al hacendado dedicarse a la producción azucarera. De igual manera, criaba ganado fino, cruza de Cebú y toros bravos de Lidia, importados de los Estados Unidos. Además era una hacendado agrícola. César había heredado esta finca y también a la “indiada” que desempeñaba la mano de obra en la producción. A estos indígenas no se les trataba como seres humanos, sino que se les cosificaba. En el sistema de hacienda se vendían las tierras junto con los indígenas, como parte de ellas.

Es preciso percatarse cómo en la novela existe una doble tragedia para los Argüello, por un lado, los representantes de los indígenas los guían para hacer valer sus derechos legales con éxito, frente a esta familia de hacendados, y por el otro los brujos conjuran el maleficio que apaga la vida de Mario. De esta manera los brujos, al malograr la descendencia de los Argüello, le devuelven la dignidad a su clan. Sin embargo, este tema de la magia mítica maya, que interfiere en el mundo ladino, no se puede valorar completamente, si no se llega a reconocer en Rosario Castellanos una intención expresa de penetrar en la imaginaria indígena como una forma de reivindicación de la riqueza

cultural y de los derechos sociales que durante generaciones les fueron negados a los mayas. En relación a su obra *Balún-Canán*, Rosario Castellanos expresa lo siguiente, en su entrevista con Emmanuel Carballo:

Escribí dos cuentos, uno de ellos *Primera revelación*, es un germen de *Balún Canán*. Deseaba contar sucesos que no fueran esenciales como los de la poesía: sucesos adjetivos. Supuse que la prosa podría encaminarme al teatro: mis piezas pararon en el fracaso. A la novela llegué recordando sucesos de mi infancia. Así, casi sin darme cuenta, di principio a *Balún Canán*: sin una idea general del conjunto, dejándome llevar por el fluir de los recuerdos. Después los sucesos se ordenaron alrededor de un mismo tema. (419)

Así fue cómo surgió la idea de comenzar a plasmar la realidad del indio tzotzil-tzeltal, en su narrativa indigenista. Se puede agregar lo que Castellanos comenta acerca del género de su novela, que es más bien una serie de estampas, según se lee en la misma entrevista: “En forma estricta, esta obra no puede considerarse prosa, está llena de imágenes, en momentos las frases se ajustan a cierta musicalidad. La acción avanza muy lentamente. Se le podría juzgar como una serie de estampas aisladas en apariencia, pero que funcionan en conjunto” (418). Efectivamente el género de la novela es muy original, cabe mencionar que fue la primera novela escrita por Castellanos. En las obras que escribe posteriormente, con tema indigenista, se aprecia la depuración de sus técnicas narrativas.

A su vez, vale hacer mención que en Comitán existen aún hoy en día marcadas diferencias sociales. Rosario Castellanos utilizó las experiencias personales que vivió en esta área en su niñez y adolescencia. Así, por medio de una variada serie de episodios cotidianos narró la vida, las costumbres y los puntos de vista de dos sectores principales que conforman la población rural chiapaneca, la de los ladinos y la de los indígenas de la etnia maya, durante los años difíciles posteriores a la Revolución Mexicana. La primera y tercera parte de la obra se llevan a cabo en Comitán, un pueblo de finqueros y la segunda en Chactajal que es una hacienda, propiedad de César Argüello, padre de la niña, el “alter ego” del padre de Rosario Castellanos, es la niña la que narra estas dos partes. La segunda parte es relatada en tercera persona por un protagonista omnisciente; en algunos fragmentos de esta sección la narración se cambia a la primera persona desde el punto de vista de diferentes personajes centrales de la obra. El núcleo anecdótico gira en torno a las vicisitudes de esta familia, a la cabeza de César, el soberbio patriarca de dicha familia, el cual protagoniza la paulatina destrucción de su abolengo y supremacía a consecuencia del edicto de la Reforma Agraria. La novela presenta además, al margen, una gran variedad de episodios que le permiten al lector formarse una compleja visión panorámica de las relaciones entre ladinos e indígenas en el área de los Altos de Chiapas. El que gran parte de la acción se perciba a través de los ojos de una niña, hace que la obra este permeada de una buena dosis de sensibilidad y fantasía. Respecto a la técnica narrativa usada en la obra, Joseph Sommers comenta:

El enfoque juvenil, que dota a la novela de su tono sensitivo e irreal, impide a la vez su extensión. Para evadir esta limitación, la autora prefirió

narrar en tercera persona, la parte de en medio, pero recurriendo a la niña como narradora de la sección final, se restringe el desenlace a una perspectiva reducida, dejando desatados varios cabos de la trama. (255)

Es así como, al ser relatada la obra por una niña de siete años, *Balún Canán* transmite un sentido lúdico e ingenuo, pleno de fantasías infantiles, que hace la hace original y amena. La primera sección de la novela es, tal vez, la más importante ya que la autora introduce a los personajes principales, al tiempo que plantea el conflicto central. Así, en la novela de Rosario Castellanos, que comienza *in media res*, el diálogo se pierde al comenzar la narración en los infinitos monólogos que no encuentran eco ni respuesta. Los personajes literarios de esta obra manejan y buscan constantemente al otro ser, ya que quieren formar un “nosotros”, pero sus intenciones se frustran al darse cuenta inmediatamente de la imposibilidad de hacerlo y quedando sin encontrar la salida del laberinto enloquecedor de la incomunicación. En la novela *Balún Canán* es imposible el diálogo debido a las diferentes estructuras jerárquicas de la supremacía que ostenta el hombre blanco, las cuales impiden la comunicación, mayormente en dos de los grupos más marginados, el del indígena y el de la mujer. Sin embargo, a través de su narrativa indigenista, se observa la manera en que Castellanos intenta crear puentes y tender lazos entre las dos etnias para tratar así de amenguar las diferencias entre éstas.

Se aprecia, asimismo que, *Balún Canán* es una obra de crecimiento moral y psicológico, es decir, una novela *Bildungsroman*, narrada, en la primera y tercera partes en primera persona. Esta obra relata el desarrollo existencial de una niña de siete años quien tiene que comprender y asimilar, de una forma atroz, los imperativos

preponderantes del patriarcado. Lo primero que ella debe entender y aprender es que los indios no son iguales a los ladinos, que no hay cabida para el entendimiento mutuo y que el diálogo y el acercamiento entre las dos razas es inasequible. La imposibilidad de comunicación se transparenta a través de toda la obra. Según Gil-Iriarte, se distinguen dos planos discursivos en la obra que sólo logran unificarse en pocos momentos. Por un lado está el discurso indígena, que se encuentra presente desde el mismo título de la novela influenciado por el *Libro del consejo: Chilám Balám de Chumayel*, ya que *Balún Canán*, que significa “nueve estrellas” es el nombre de Comitán en la lengua maya. El mencionado discurso indígena también se encuentra presente a través de creencias y sabidurías varias de que es portadora la nodriza de la novela (192).

Así es como la prédica hegemónica se desdobra en varias voces, según la misma crítica, primero tenemos la voz patriarcal del cacique varón blanco, ostentando no la razón sino la fuerza, en donde a cada paso se muestra la supremacía de género y de raza. El segundo discurso de este tipo se puede ver a nivel de estado, representado por la política agrarista de Lázaro Cárdenas (1934-1940). El citado discurso proteccionista, de las reformas cardenistas, es fallido ya que no logra mejorar las condiciones de existencia del pueblo indígena a pesar del gran esfuerzo y las buenas intenciones llevadas a cabo. Asimismo, se encuentra otro tipo de discurso que ostenta la supremacía del patriarcado en la obra, que se muestra al contrastar los prototipos femeninos que asumen la categoría inferior de mujer. Lo anterior se puede detectar en el relato que Rosario Castellanos hace de mujeres tipos en la novela, por un lado, la solterona y por el otro, la que ha hecho

perdurar la genealogía masculina con la descendencia del varón, sobre todo si este es primogénito (193-4).

Se advierte que existe una frontera genética entre hombres y mujeres donde aparecen dos mundos distantes y diferentes, el de los varones y el de las mujeres. A la vez se observa que el papel que desempeñan los varones parece ser más preponderante por cuanto que ocupan posiciones de poder al mismo tiempo que una posición de autoridad. Una observación que salta a la vista en la novela son los cuerpos femeninos los que aparecen retratados como anormales. Victorien Lavou-Zoungbo, comenta al respecto lo siguiente: “Los personajes femeninos con frecuencia son tullidos o sufren otros impedimentos físicos o mentales. El deterioro físico sirve por lo general como una metáfora de opresión” (50). Algunos ejemplos son: la fealdad de las llagas de la nana india; la vejez ineludible de Zoraida; las bocas hambrientas de las indias; la fealdad de la esposa de Felipe, el líder campesino indio; el cuerpo estropeado de Matilde por la relación incestuosa y subrepticia con Ernesto.

Victorien Lavou opina que una de las expresiones de la discriminación sexual tal vez sea la manera en que la niña cobra conciencia de la injusticia que siente. Esto se percibe a lo largo de toda la obra al experimentar la discriminación maternal debido al trato preponderado y preferente que recibe Mario, su hermano menor. Por ser este el único hombre, se presenta como destinado a ser el heredero genuino de su familia. Es, de hecho, lo que Zoraida le menciona a su hija cuando ésta encuentra, de manera casual, el título de propiedad entre las reliquias de la familia Argüello. De igual modo, se pueden citar otras instancias más del orden patriarcal prepotente y dominante en la obra

analizada. La hermana Francisca de César no se le puede calificar como cacique, no solo por ser hembra, sino también por ser anquilosada y anticuada. No parece tomar conciencia de que los tiempos han cambiado. Ella todavía usa la fuerza física y violenta para que los indios sigan sus instrucciones (45).

Rosario Castellanos refleja una imagen clara de que la comunicación entre el indio y el blanco, y entre los dos sexos, no se da en los distintos personajes, ya que entre estos no se llega a realizar un acercamiento. El manejo del diálogo mismo canaliza esta imposibilidad de entendimiento. El ladino y el indio se aferran a sus respectivos prejuicios. La posibilidad de aproximación y comprensión, por lo tanto, no se vislumbra. Los que pensaban conocerse ayer y hasta unirse por fibras de lazos y sentimientos que no se rompen, terminan por ignorarse y desconocerse. Como ejemplo tenemos a la niña de *Balún Canán*, quien busca a su nana perdida, el único ser que considera íntimamente cercano, sin resultados positivos. Castellanos descubre en esta novela la verdadera tragedia entre los dos pueblos que componen su país, según lo expresa Naum Megged: “El indio perdió su calendario y quedó como astro apagado en la nebulosa del no tiempo. El blanco, quien creía ser el que siempre dominaría, recibe lo que invierte: aspereza, odio y mezquindad” (30). En efecto, el patrón, contemplado como un dios por el indígena, a quien ha esclavizado por siglos y a quien lo obliga por su condición depauperada a labrar su tierra, pierde su seguridad y valor en el momento en que las estructuras se rompen y tiene que enfrentarse a otra situación al promulgarse las leyes cardenistas de la reforma agraria. De igual manera, el prepotente César, el nombre del personaje principal de esta obra y que también es el nombre del padre de la autora,



deambula por Tuxtla Gutiérrez sin encontrar la forma de dialogar con el representante del gobierno ni con su familia. Sólo la prima Francisca que con artimañas podrá formar, temporalmente, un círculo de diálogo con el indio, pero tiene que perder su propia identidad y convertirse en curandera, en bruja, usando el patrón cultural indígena para mantener su estamento social y sus propiedades.

En la propia historia de México, la dominación y la sometimiento pudieron llevarse a cabo debido a las leyendas y los mitos que la sociedad, que sustenta la supremacía, supo inventar y manipular usando tanto la religión católica como los textos indígenas. El mencionado predominio subsiste hasta nuestros días, a pesar de que desde el siglo XVI clérigos dominicos y franciscanos, con Fray Bartolomé de las Casas a la cabeza, lucharon por que se les otorgara la libertad a los indígenas. A pesar de ello persiste su explotación hasta nuestros días. Fray Bartolomé de las Casas, al igual que los indigenistas contemporáneos como Rosario Castellanos, han demostrado un fuerte compromiso, protestando contra los abusos del ladino quien había expropiado las tierras del indígena y había mantenido el sistema hacendario patriarcal dominante antes del cardenismo.

El intento de diálogo fallido en *Balún Canán* se observa en cada grupo. Esta búsqueda de identidad a través del padre se encuentra muy marcada en la literatura mexicana y es la que lleva a Juan Preciado, en la novela *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo a Comala. Lo único que encuentra son sombras y espectros. Por otro lado, las relaciones entre Ernesto y Matilde muestran el dinamismo de la búsqueda de compañía debido a la tremenda soledad de ambos. La búsqueda de la propia identidad, lleva a

Ernesto a querer unirse con Matilde, una solterona, ya que ella pertenece legítimamente a la familia del padre de aquel. Es por eso que ella lo desprecia en una dualidad de odio y atracción sexual.

La impresión que da César Argüello y sus hijos es de una inmensa lejanía y enajenación entre ellos, esto se debe a la falta de comunicación. Él y Zoraida, su esposa, viven en distintas órbitas. El padre no puede siquiera enfrentar su realidad con la muerte de su hijo Mario. De igual modo, clero y gobierno están en una constatación contradictoria antagónica. La deidad y el demonio se unifican en la fantasía infantil de Mario y su hermana. El dualismo de incomunicación presente a través de toda la novela es un laberinto perturbador y enajenante. Ernesto, de igual manera, vive inmerso en una maraña de contradicciones e incomunicación. Aunque quiere ser parte de la familia, el ser bastardo se lo impide. Al tratar de buscarse a sí mismo, lo único que encuentra es una muerte temprana al querer acercarse a la identidad paterna.

En lo referente a la falta de comunicación en la novela es congruente añadir que la escuela de Chactajal es el lugar donde se impide totalmente el diálogo. Aunque los niños vienen preparados para aprender, nunca pueden hacerlo, pues la voz de Ernesto no se da a entender. La manifestación de esta incomunicación será la violencia. Ernesto descubre que “En el tiempo que llevaba junto a César había aprendido que el diálogo era imposible” (143).

En el universo del ladino rige la misma ley de incomunicación que en el del indígena. Felipe, el líder maya, descubre el mundo del blanco y sus leyes, mas no lo entiende. Ve tan solo el ritual, el exterior de las cosas. La violencia se gesta al organizar

los paros pero no quiere ni puede cambiar la situación. De esta manera solo logra derrumbar la base de la sociedad tradicional del indígena. Él quiere cambiar los símbolos ya que no puede cambiar las realidades. Juana, su mujer, por su parte, no puede dialogar con sus compañeras indias: "...tú como no tienes hijos no puedes saber lo que es esto" (177). Felipe, frente a la esterilidad de Juana, encuentra otro tipo de paternidad en las luchas sin sentido por sus compañeros campesinos.

La mayoría de los personajes de *Balún Canán*, tanto ladinos como indígenas, aparecen como entes anquilosados, enajenados, solitarios y marginados, seres que no se comunican unos con otros y que muestran un singular desamor que trae como consecuencia el odio y el resentimiento y hacen que las relaciones entre los personajes de la novela se tornen difíciles, violentos y a veces infecundas. Margarita Orro expresa respecto a estos personajes lo siguiente: "...se convierten en individuos duros, fríos e insensibles ante el dolor ajeno, aún el de los de su misma raza o condición social" (61). Esta situación se generó en su mayor parte por la falta de comunicación. En relación con la incomunicación, es una realidad que los blancos no deseen que los indios aprendan español porque consideran que el idioma es uno de los factores que contribuyen a establecer y mantener la supremacía sobre ellos. De esta manera el castellano hace una marcada distinción, como herramienta de poder, entre indígenas y ladinos, que mantenía al indio en una situación extremadamente marginada. No fue sino hasta el cardenismo que esta problemática del analfabetismo comenzó a cambiar, ya que la educación básica se hizo obligatoria a nivel nacional. Es así como el idioma español es el instrumento de dominación que ostenta el hombre blanco como emblema de su hegemonía.

Sandra Cypess Messinger habla de la polaridad de los dos idiomas, el español y el tzeltal. Las reglas de las prácticas discursivas reforzaban las vastas distinciones en el poder económico y el prestigio social que hacían una marcada diferencia entre el ladino que habla español y el indígena de la etnia maya que habla tzeltal. En un país como México, que tiene un origen colonial, no es suficiente el privilegio de comunicarse, uno debe ser capaz de hablar la lengua del grupo dominante, en este caso el español (12). La habilidad de aprender el castellano era, en la época precardenista, no sólo un símbolo de estatus, sino que era, de igual manera, un privilegio de la clase que sustentaba la hegemonía. Así, en la época anterior al cardenismo, los indígenas no tenían acceso a las aulas, eran analfabetas en su gran mayoría, sin excluir a los indígenas de la etnia maya de los Altos de Chiapas, debido a que a este grupo no se le permitía hablar español, ya que significaba el tratar de igualarse con el ladino. El indígena debía saber solamente el español que le permitiera cumplir las órdenes que recibía del amo. Esta situación había prevalecido desde tiempos de la colonia en la que no se le permitía al indígena hablar español o incluso, aprender a usar las herramientas de producción como el trapiche o el ingenio. Henri Favre habla de este aspecto añadiendo que el hombre blanco temía que el indio hablara el español, ya que se convertía en un peligro potencial para el colonizador, debido a que podría usar sus conocimientos en sentido contrario a los intereses de la sociedad colonial (48). De esta manera, el indígena internalizó la discriminación del ladino al sentir que éste le impidiera hablar castellano a causa de que, tal vez el ladino pensaba que el indio se sentiría igual al hombre blanco. Así, al indígena se le impedía usar los atuendos del ladino y tampoco se le permitía usar las aceras para caminar, pues

era privilegio del caxlan u hombre blanco. En las siguientes líneas de la novela se aprecia otro aspecto de la incomunicación al presentarse Ernesto, maestro monolingüe a tratar de enseñarle a los kermits o niños tzeltales: “Ellos no sabían hablar español. Ernesto no sabía hablar tzeltal. No existía la menor posibilidad de comprensión entre ambos” (145). Este hecho es muy significativo pues el maestro, al instruir a los kermits los debe tratar de ayudar a salir de la ignorancia, el aislamiento y la enajenación en la que se han encontrado desde tiempos ancestrales. En otras palabras, les tratará de ayudar, por medio de la educación a aprender a ser capaces de hacer valer sus derechos. Mejías Alonso anota que el castellano se considera como un privilegio: “...una prerrogativa del ladino que lo sitúa en un nivel superior” (209). Es así como al indígena se le considera irrespetuoso cuando se le sorprende hablando español. El ladino lo condenará, por este hecho, por haberse atrevido a faltarle al respeto, ya que, por su condición inferior, no tiene el derecho de hablar la lengua del ladino.

La obra *Balún Canán* señala que hay reglas, que el castellano es privilegio del ladino: “Lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios (39). A la vez se observa en la novela que Rosario Castellanos logra hacer un profundo énfasis de cómo la lengua se presenta íntimamente ligada al conflicto de intereses que se verifica en *Balún Canán*. Según lo refleja la escritora en su novela, al indígena se le excluye completamente del privilegio de hablar y escribir la lengua castellana. Este privilegio es un factor de distinción social. Lo manifiesta Zoraida que, al oír hablar el español al indio, para ella representa una tremenda transgresión y desacato, que refleja una enorme falta de respeto como se puede observar en el siguiente párrafo:

“Oídllo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le da 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” (39).

De la forma en que se citó anteriormente, el castellano es privilegio del caxlan. El mismo patrón, César, usa la lengua de los indígenas como un instrumento. Esto lo hace para reforzar su paternalismo. Tanto éste como la lengua los usa como motivos de rentabilidad de su finca. Al señalar que “...ningún ladino que se respete condescenderá a hablar español con un indio” (44). Para el ladino el tzeltal dista mucho de ser una lengua de comunicación socialmente apreciada. Es adecuado señalar que es la lengua uno de los principales criterios de distinción social como de raza, en la medida en que tanto Zoraida como César parecen hacer la diferenciación del indio por ser el que no habla español. Lavou-Zoungbo dice al respecto: “...topamos aquí con un fenómeno todavía vigente en Chiapas donde el primer paso hacia la “ladinización” consiste en hablar español y no como lo hacen los demás indios: “cantar castilla” (48). En efecto, según la misma crítica, el español es la lengua oficial, la de la ley y del estado, que se usa para escribir “...la constitución, las reformas promulgadas y las reivindicaciones sociales” (49). Felipe, el líder indígena, quien se convirtió en cabeza de sus compañeros lo pudo llevar a cabo por haber aprendido el español y que al hablarlo y escribirlo lo hace como su propia lucha para que se cumplan los postulados legales promulgados por la reforma agraria.

En esa nueva sociedad mexicana que se estaba consolidando con el cardenismo en los años treinta, según la misma autora, el español resulta una herramienta

imprescindible, por eso surge la reanudación de la planificación gubernamental de la escuela rural destinada a alfabetizar al indígena y proporcionarle una mínima estructura lingüística necesaria para el manejo de la economía capitalista (49). Esto lo reconoce Antonio Caso, citado por Lavou- Zoungbo al hablar de la educación del indio, con un acento marcadamente paternalista:

Desde el punto de vista de la instrucción, debemos educarlos proporcionándoles los elementos técnicos indispensables de un país moderno, es decir, en primer lugar, debemos castellanizarlos porque el castellano es el idioma nacional y porque es uno de los grandes idiomas de la humanidad. En segundo lugar, debemos alfabetizarlos porque, dándoles el conocimiento de la lectura y de la escritura, les damos un instrumento que les permita vivir dentro de condiciones normales en un país como México que tiene una vida fundada en el conocimiento de la lectura y la escritura. (49)

Así, al tratarse de establecer nuevas relaciones capitalistas de producción agrícola en el país, en la tercera y cuarta décadas del siglo XX, se puede ver claramente que la escuela rural, tenía como meta el preparar la inclusión de los indígenas, tanto en Chiapas como en toda la república. Debido a las necesidades legislativas, gubernamentales, administrativas y de producción, como la tecnificación de la agricultura y el sistema de créditos agrícolas, el español se hizo indispensable.

Asimismo, en cuanto al tema del lenguaje Orro apunta lo siguiente:

Por supuesto que tampoco existe ni la más remota posibilidad de que los blancos aprendan tzeltal, el idioma indígena que menosprecian. Es para ellos un “curioso idioma, acezante como siervo perseguido, además de una maldita lengua, un dialecto incomprensible que ni siquiera Ernesto, el maestro de la escuela para los niños indios puede entender o hablar. (69)

Ante la barrera de idiomas entre ambas culturas se traslucen pocas esperanzas de acercamiento y menos aún de comprensión entre sí. Las únicas frases en tzeltal que el hombre blanco se digna aprender son las esenciales para maltratar y robarle su fuerza de trabajo al indígena, así es como se pueden cumplir sus órdenes. Los indígenas tampoco muestran el deseo de aprender el español, según vemos en el siguiente párrafo de la novela:

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

En el diálogo anterior se aprecia la completa apatía y desaliento que siente el indígena por aprender la lengua del ladino, ya que por años, se ha considerado el idioma exclusivo del hombre blanco, con la que abusa de su poder. Es fundamental, respecto a este punto mencionar la teoría de la desesperanza o indefensión aprendida, un concepto desarrollado en 1975 por el psicólogo americano Martin Seligman. Se refiere a la condición psíquica en la que el sujeto logra internalizar la indefensión ante el mundo que lo rodea. El sujeto siente que no tiene control sobre su ámbito existencial y no importa



en qué situación se encuentre, cualquier remedio que pudiera intentar sería inútil, por lo tanto, no trata de llevar a cabo ningún recurso que pudiera auxiliarlo. Este individuo, como en éste caso, el indígena de la etnia maya, desarrolla esta condición en la cual el ser humano, debido al pesimismo en el que se encuentra sumergido, se convierte en un ser pasivo que no intenta hacer nada y que no responde, a pesar de que existen oportunidades que le auxiliarán a salir de la condición oprimida en la que se encuentra. De tal forma que rechaza obtener recompensas positivas. Esta teoría se relaciona con la depresión clínica y es, sin lugar a dudas, la causa de que un setenta por ciento de los mayas se refugien en el alcohol.

*Balún Canán* es una novela que presenta una repulsa hacia las hondas diferencias prevalecientes entre indígenas y ladinos. En *Balún Canán* es posible contrastar como el lenguaje es un arma que usan los ladinos para tratar de perpetuar su hegemonía y acentuar las diferencias sociales entre estos dos grupos representados en la novela, ya que esto pone de manifiesto la supuesta incapacidad e inferioridad del indio frente al blanco, al demostrar la incompetencia en el dominio del castellano o “castilla” como lo llama Castellanos en la obra. Así, desde el comienzo de la novela, se manifiesta la incomunicación y la enorme distancia se acrecienta por momentos, entre los dos grupos étnicos representados. Este distanciamiento se origina prácticamente desde el nacimiento. En cuanto a este sentimiento de distanciamiento afectivo la niña de *Balún Canán* expresa: “-¿Sabe mi nana que la odio cuando me peina? No lo sabe. No sabe nada. Es india, está descalza y no usa ninguna ropa debajo de la ropa azul del tzeq. No le da vergüenza. Dice que la tierra no tiene ojos-” (6).

En estas palabras se observa el concepto general que tiene el blanco del indio, esto es, el de ser un ser ignorante de costumbres bárbaras y extrañas, alguien totalmente ajeno y distante de la mentalidad de occidente. Es así como la actitud de desprecio del ladino hacia el indio se halla en todos los aspectos, desde lo fundamental hasta lo más insignificante. Este desprecio es mutuo, ya que los mayas se rebelaron desde tiempos de la colonia, pues el conquistador español los despojó, desde un principio, de sus tierras y de sus pertenencias. De esta manera se refleja el rechazo del ladino hacia el indio en el diálogo siguiente entre la niña y su nana, después de que la primera derrama un vaso de leche sobre el mantel.

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

-Quiero tomar café. Como Tú. Como todos.

-Te vas a volver india.

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

La niña, en este punto, ya ha internalizado el rechazo hacia el indígena, claro, ella no quiere identificarse con la nana pues la detesta, por ser de otra raza. Aunque, hay momentos en los que siente que está entre dos fuegos, ya que, por un lado, quiere entender la cultura maya y se refugia en el afecto su nana debido a la discriminación que siente de parte de su madre, pero por otro, quiere también buscar el afecto materno sin encontrarlo. Se puede ver más adelante, en la narración, un intercambio dialéctico entre el ladino-señor y la del indio-siervo, como se lee en el siguiente párrafo:

Mi padre recibe a los indios, recostado en la hamaca del corredor. Ellos se aproximan, uno por uno, y le ofrecen la frente para que la toque con los

tres dedos mayores de la mano derecha. Después vuelven a la distancia que se les ha marcado. Mi padre conversa con ellos de los asuntos de la finca. Sabe su lengua y sus modos. Ellos contestan con monosílabos respetuosos y ríen brevemente cuando es necesario. (15)

Se observa, por un lado, la actitud sumisa del indígena. Tocante a estos modelos de conducta se puede señalar que el indio, desde tiempos ancestrales muestra una actitud dócil. Tal parece que espera ese trato discriminatorio del blanco, ya que, incluso sus códigos estipulaban que vendría del oriente, el hombre blanco y barbado a enseñoriarse del amerindio. Es así como no sólo el indígena maya sino el indio americano se aprecia a sí mismo como un ser diferente y también como un ente inferior y está siempre dispuesto a reconocer la condición subordinada que el ladino le atribuye. Henri Favre señala que el indígena ha logrado interiorizar este complejo de inferioridad. Esto se nota al pronunciar el “juramento” de las autoridades de San Juan Chamula. Los representantes de la jerarquía política y religiosa, como se mencionó anteriormente al entrar en funciones al principio del año, tienen que proferir un precepto que les ordena obedecer siempre al *kaslan*, pues así lo manda Dios (88). Así, es sorprendente comprobar hasta qué punto el ladino ha logrado imponer su hegemonía sobre el indígena tomando ventaja de esta creencia maya. Es pertinente reparar en que cada uno de los grupos indígenas, a través de sus códigos, aluden a la llegada de los españoles, refiriéndose a éste como un ente superior. Los aztecas, por ejemplo, registraron ocho presagios de la llegada de los españoles. Miguel León Portilla, en su obra *El reverso de la conquista* (1974) anota como ejemplo la aparición de la que llamamos actualmente La Llorona, una mujer que

gritaba llorando: “-¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: ‘Hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?’” (31). En el capítulo de la misma obra “Los testimonios mayas de la conquista” se habla de los *Chilam Balamoob* o sacerdotes “tigres” que anunciaban la llegada de “los extranjeros de barbas rubicundas (80). Estas profecías se encuentran plasmadas en los libros del *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Tizimin* que, de igual modo, se refieren a las profecías de cómo los mayas serían derrotados por seres superiores, hombres blancos, que gobernarían sobre los indígenas. Es así como, de igual modo que Moctezuma adoptó una actitud derrotista a la llegada del hombre blanco, también los pueblos de Mesoamérica se veían vencidos por el poder bélico superior de los conquistadores. León Portilla, de igual manera, menciona las versiones de los Quichés y los Quechuas, entre otros y las profecías que nombran sus códices (134). Estos últimos, plasmados en la obra de Guamán Poma de Ayala, en dónde habla de la profecía del padre de Atahualpa de la llegada de los españoles que se proclamarían señores del pueblo incaico.

Es pertinente advertir que existe un conflicto racial de indios y blancos en la novela. La heterogeneidad conflictiva señala que, un rasgo común que se aprecia para distinguir y definir las llamadas novelas indigenistas es el relato de la fractura entre el mundo blanco y el de los indios. Rosario Castellanos, sin hacer a un lado esa bipolarización básica, muestra que tal división es muy diáfana. En efecto, su novela hace énfasis en la existencia de varios enlaces, tanto económicos como históricos y culturales en los dos grupos. La escritora se preocupa por tender lazos y trazar puentes entre las dos culturas, muchas veces sin lograr un acercamiento. Por lo cual se debe señalar que la

niña y su nana india constituyen en este sentido, una ejemplificación notable. La relación entre estas dos protagonistas se caracteriza por una dialéctica de rechazo. Castellanos, a su vez, rastrea consciente e inconscientemente las profundas y ambiguas contradicciones del presunto discurso de la identidad mexicana como resultante del mestizaje, tan es así que la niña al final de la novela resultó incapaz de reconocer a su nana:

Ahora vamos por la calle principal. En la acera opuesta camina una india. Cuando la veo me desprendo de la mano de Amelia y corro hacia ella con los brazos abiertos. ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Nunca, aunque la encuentre, podré reconocerla. Hace tanto tiempo que nos separaron. Además todos los indios tienen la misma cara. (290)

Es así como se comprueba el fracaso de la ilusión de la integración de la niña y su nana indígena así como la controversia y el cuestionamiento de una alocución teórica en torno al mestizaje, esto es, la fusión del indio y del blanco, como base de la identidad nacional mexicana a lo que se puede agregar que este mestizaje no tenía cabida en Chiapas en el momento de la gestación de *Balún Canán*. Sin embargo Castellanos, a través de la relación de la nana y la niña, intentó crear puentes y tender lazos entre las dos culturas, tratando de encontrar una solución al dilema que ocasiona el roce de éstas.

Por otro lado, es importante hacer un énfasis, en referencia a los indígenas de la etnia maya en la novela *Balún Canán* en cuanto a la agresión. Pese a que César, el amo, puede parecer amable con sus peones, es tan sólo para valerse de ellos explotando su fuerza de trabajo. Como ejemplo claro se perciben algunas vertientes violentas en la

novela. Este aspecto se percibe en lo que César Argüello manifiesta refiriéndose a sus hijos bastardos y a sus madres violadas por éste:

Les había hecho un favor. Las indias eran más codiciadas después. Podían casarse a su gusto. El indio siempre veía en la mujer la virtud de que le habrá gustado al patrón. Y los hijos eran de los que se apegaban a la casa grande y de los que servían con fidelidad. (80)

Se deduce del el párrafo anterior que la situación absurda, inmoral y degradante de esta narración parece ser aceptada tanto por los indios como por los blancos, ya que se trata de un orden establecido que ninguna de las dos partes quiere alterar. De esta manera se muestra una sociedad totalmente anquilosada e inmoral que la institución eclesiástica no ha logrado menguar.

Sin embargo Rosario Castellanos representa también a los mayas, no tan sólo como víctimas de los ladinos, sino como seres que se pueden hacer daño entre sí, que pueden lastimar incluso a los miembros de su propia raza por estar vinculados con los ladinos, hecho que relata la nana al referirse al maleficio conjurado por los hechiceros indios:

-No digas nada, niña. Me vine de Chactajal para que no me siguieran.

Pero su maleficio alcanza lejos.

-¿Por qué te hacen daño?

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

-¿Es malo querernos? (16)

La nana muestra un sentimiento ambivalente hacia sus amos pues aunque los quiere, el libro del consejo dice que: “-Es malo querer a los que mandan, a los que poseen. Así dice la ley” (16). De la misma manera, se narra otro incidente que denota la división de los indios, los que no quieren cambios y los que quieren rebelarse contra los amos. Hay un indio muerto a machetazos a consecuencia de esta división. La nana le explica a la niña que quiere saber con ansia lo sucedido:

-Lo mataron porque era de la confianza de tu padre. Ahora hay división entre ellos y han quebrado la concordia como una vara contra sus rodillas. El maligno atiza los unos contra los otros. Unos quieren seguir, como hasta ahora, a la sombra de la casa grande. Otros ya no quieren tener patrón. (32)

De esta manera se repara la forma en que empieza a salir a flote la violencia, culminando con el incendio del ingenio azucarero. Un poco más adelante en la narración, la niña es testigo de una conversación en la que se ve, de forma clara, la manera en que el hacendado percibe al indígena. El párrafo siguiente se refiere a la manera en que reacciona la familia Argüello al enterarse de la nueva ley promulgada. En la mencionada ley se obligaba a proporcionarles a los indígenas los medios de enseñanza, al establecer una escuela y pagar el salario de un maestro rural, situación inaudita en esos parajes agrestes de los Altos de Chiapas:

Mi madre dobla el papel y sonrío con sarcasmo

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

-Vaya Jaime, casi lograste asustarme. Cuando te vi llegar con esa cara de enterrador pensé que de veras había sucedido una catástrofe. Pero esto no tiene importancia. ¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo.

-Porque ningún indio vale setenta y cinco centavos al día. Ni al mes. (45)

Zoraida se horroriza al pensar que al indígena puede devengar un salario decente y se le puede brindar una educación pues, de esa manera, disminuiría el poder del ladino, aunque lo racionaliza pensando que el indio lo va a malgastar en bebidas embriagantes: “-Además, dime, ¿qué haría con el dinero? Emborracharse...-Mi hijo opina que la ley es razonable y necesaria, que Cárdenas es un presidente justo” (46). Al ladino le tomó tiempo adaptarse a la idea de que el indígena pudiera ser su igual, que pudiera llegar a educarse aprendiendo el español y la enseñanza básica. Asimismo, Zoraida piensa que el presidente de México no tiene derecho a expropiarle las tierras a la familia Argüello:

Mi madre se sobresalta y dice con apasionamiento:

-¿Justo? ¿Cuándo pisotea nuestros derechos, cuando nos arrebatan nuestras propiedades? Para dárselas ¿a quiénes?, a los indios. Es que no los conoce; es que nunca se ha acercado a ellos ni ha sentido cómo apestan a suciedad y a trago. Es que nunca les ha hecho un favor para que le devolvieran ingratitud. No les ha encargado una tarea para que mida su haraganería. ¡Y son tan hipócritas, y tan solapados y tan falsos! (46)



Es obvia la forma en que Zoraida detesta a los indígenas. Ella no se da cuenta que la supuesta ignorancia del pueblo maya es resultado de siglos de explotación, marginación y depauperación del indio debido al maltrato por parte del ladino. Zoraida, aunque abomina al campesino, no está consciente que no puede prescindir de él, ya que necesita de su fuerza de trabajo para sustentar el estatus del que goza la familia Argüello.

-¡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. (46)

En los párrafos anteriores se advierte que la esposa de César nunca hizo un intento por entender y ayudar a los indios, más bien los explotaba valiéndose de su fuerza de trabajo. Por eso, a la caída de este sistema feudal los que van a sufrir sobremanera son los ladinos. Asimismo, se observa en el siguiente párrafo que si bien el ladino se ha mantenido a distancia del indígena, tampoco éste, a su vez, se ha esforzado por crear un puente entre su cultura ancestral y la occidental del ladino hacia la cual se muestra apático, ignorante y hasta aterrorizado:

...Entretiene a los indios, como niños menores, con el relato de sus viajes.

Las cosas que había visto en las grandes ciudades; los adelantos de una civilización que ellos no comprenden y cuyos beneficios no han disfrutado jamás. Los indios reciben estas noticias ávidamente, atentos, maravillados. Pero nada de lo que escuchan tiene para ellos una realidad más verdadera que la de una fábula. El mundo evocado en los relatos de

César era hermoso, ciertamente. Pero no hubieran movido una mano para apoderarse de él. Habría sido como un sacrilegio. (95-6)

Es así como en la reacción ingenua y pueril de los indígenas quienes se encuentran endiosados y absortos con los relatos de César, se puede observar que en esta novela existe un paralelismo entre niños e indígenas. Lavou-Zoungbo opina que hay una permisiva equiparación entre indios e infantes al observar que tanto la burguesía como el orden latifundista pugnan por el liderazgo de los indios y agrega que ambos representan al indio como menor de edad, es decir, como un ente que necesita ser encauzado por buenos caminos, llevado de la mano (44) . El que el indígena se muestre débil y añorado ante el ladino, por los abusos ancestrales que éste ha perpetrado en contra de aquel, hacen que se le atribuyan características pasivas e infantiles, éstas no son más que mecanismos de defensa ante la impotencia que siente el indígena frente al ladino. Añade Zoungbo que no debe pasarse por alto el hecho de que es muy común considerar, desde una visión historicista y antropocéntrica a los indios como la niñez del México moderno según dice Alfonso Reyes, citado por la estudiosa aludida:

Ahora digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: Reconocednos el derecho a la ciudadanía internacional que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros. (44)

Esta declaración traduce cruelmente ese infausto sentimiento de detrimento que caracterizó a los indígenas pero también a los intelectuales mexicanos y de toda la América Latina de la generación de Reyes con respecto a Europa. Según la mentalidad

de este continente, de acuerdo con Zoungbo, alcanzar la mayoría de edad significa “...deshacerse del pensamiento pre-lógico, esto es, la fantasía, los mitos y las fábulas” (44), características básicas del pensamiento precortesiano y agrega que dicha mentalidad define al mundo indígena, en contraposición con “... la visión evolucionista de la historia que encierra la declaración de Reyes para abrazar la razón occidental” (44).

El indígena, por ser un sujeto enajenado, se encierra en un ostracismo del que no puede salir para entablar lazos de comunicación con el ladino pues siente cómo este lo detesta, lo abusa y lo margina, manteniéndolo fuera de su círculo social. Esta actitud pasivo-agresiva ha sido la que el indígena ha desarrollado ante las injusticias ancestrales perpetradas por el hombre blanco. Más adelante mientras Felipe, el líder indio, intenta que los suyos se subleven en contra del amo, César Argüello, pues ya se ha allegado al presidente Lázaro Cárdenas y entrevé una esperanza para su pueblo. De esta manera se produce la siguiente discusión:

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

Uno se levantó con violencia.

-¿Sobre la palabra de quién lo afirma?

-Sobre la palabra del Presidente de la República.

Volvió a preguntar, vagamente atemorizado.

-¿Qué es el Presidente de la República?

Felipe contestó entonces lo que había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del

Cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras.

(105)

En este diálogo se observa la tremenda ignorancia del indígena maya quien desconoce que, de allí en adelante, dispondrá de representantes políticos a nivel local, estatal y federal. En el párrafo anterior se aprecia que el indígena no tiene idea, no solamente de quién es el presidente actual y su política reformista en favor de la clase campesina sino que también ignora lo que es un presidente. Así, se estima claramente la inconsciencia del indio tzotzil-tzeltal. La razón de esta falta de conciencia es que, desde tiempos ancestrales, se le ha mantenido al margen, sin motivarlo a aprender a leer y escribir, porque así conviene a los intereses del ladino, de esta manera el indio desconoce que tiene derechos como ciudadano mexicano. Felipe, el líder campesino, quien sí se preocupó por dejar de ser analfabeta, es quien, ante el gobierno, representa a los miembros de su comunidad indígena.

Con referencia a la falta de entendimiento entre los dos sexos en la obra, María Luisa Gil-Iriarte dice que Castellanos descubre en las relaciones heterosexuales de los personajes esta carencia de comunicación en varios estratos de edad, clase social y raza (194). De esta forma, se puede percatar que la niña-protagonista no se comunica con su hermano. De igual manera, los afectos que transgreden las fronteras de clase social son siempre imposibles, este es el caso de Matilde y Ernesto, pero tampoco es feliz la pareja legítima tal como se puede apreciar en el matrimonio Argüello. De igual manera, la pareja indígena formada por Felipe y Juana sufre también el amargo sabor de la incomunicación. Así, el tema de la incomunicación puede encontrarse en los primeros

párrafos de la novela, que contienen las claves temáticas, a continuación se cita un buen ejemplo de ello:

...y entonces coléricos nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño de la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace.

Queda la ceniza sin rostro. Para que puedas venir tú y el que es menor que tú y les baste un soplo, solamente un soplo... (9)

La nana se refería a la llegada del colonizador español. En tiempos del cardenismo, son sus sucesores los que continúan el estatus de explotación de la fuerza de trabajo del indígena maya. Walter Rada opina, acerca de este fragmento, que habla de un tiempo pasado referido por la nana que lo relaciona con: "... la historia mítica de la cosmovisión mesoamericana" (49). Esta frase inicial de la novela se refiere a la comunidad que ha sido desposeída de la palabra y anota lo que opina Laura Lee Pérez:

En las diversas imágenes, metáforas o arquetipos que intentan expresar el paso de un tiempo primordial y mítico a un tiempo histórico imperfecto, encontramos ciertos patrones constantes con la mitología: la caída del cielo; el hombre arrojado del paraíso; la pérdida irrecuperable de la inmortalidad; la pérdida de la palabra o de la escritura. Puede entenderse la palabra en sentido figurado como lenguaje e identidad cultural, pero

mucho más que sólo eso. Es memoria, sabiduría dignidad, permanencia y ser. (49)

Efectivamente en el *Popol Vuh* se menciona qué grande fue la sabiduría de los primeros hombres, quienes contemplaron todo cuanto en el mundo había y acabaron por conocerlo todo, les pareció bien a los creadores darse cuenta que su creación, el hombre, sabía tanto. Miguel León Portilla se refiere a este aspecto en su obra *Los antiguos mexicanos*: “El cuarto rey de México-Tenochtitlán, Ixcóatl, y su consejero supremo Tlacaélel, después de vencer a sus antiguos dominadores, los tepanecas de Azcapotzalco, mandaron quemar los viejos códices, para iniciar la nueva versión de su historia” (76). Este acto, en el plano histórico, equivale al mítico y simbólico del “arrebato de la palabra”. De la misma manera, se puede hablar de una interpretación mítica e histórica del “despojo de la palabra” en cuanto a la destrucción de los códices indígenas. Es lo que manifiesta la nana de la novela en el diálogo con que comienza *Balún Canán*. Se trata de la memoria colectiva de los indígenas, hecho evidente no sólo por el uso de la primera persona del plural, sino también por el tono protocolario, ceremonioso, ritual y solemne con que son emitidas sus palabras, al estilo del *Libro del Consejo, Chilam Balam de Chumayel*, que alcanzan sus palabras. Por otra parte es importante señalar que el texto comienza y termina con puntos suspensivos lo que nos habla de la circularidad de la novela: tal vez de un eterno retorno. Esto corresponde, en cierta forma, a las creencias mayas de un tiempo cíclico. Respecto a esto Gil-Iriarte opina que hay algunos significados en el uso de los puntos suspensivos y opina que estos, al comienzo de la novela: “...junto con otras marcas de continuidad gramatical y

léxicas, como por ejemplo, la conjunción copulativa y el adverbio “entonces” que se encuentra tipológicamente subrayado por medio de letras mayúsculas, se refieren a un texto previo” (195). Estima Gil-Iriarte además que, puede ser dicho texto, una referencia al párrafo que encabeza la primera parte que corresponde al *Chilam Balam de Chumayel o Libro del Consejo*, pero también, puede ser que se refiera a una leyenda habitual en el repertorio de la imaginaria de la nana, lo que podría justificar la negativa de la niña al escucharlo, ya bien sea por serle bastante familiar, o tal vez sea por miedo o por rechazo (202). Esto se puede leer en el párrafo siguiente de la novela:

-No me cuentes ese cuento nana.

-¿Acaso hablaba contigo? ¿Acaso se habla con los granos de anís?

-No soy un grano de anís. Soy una niña y tengo siete años. Los cinco dedos de la mano derecha y dos de la izquierda. Y cuando me yergo puedo mirar de frente las rodillas de mi padre. Más arriba no. Me imagino que sigue creciendo como un gran árbol y que en su rama más alta está agazapado un tigre diminuto. (9)

La niña trata de recuperar el derecho a ser incluida en el diálogo con la nana. El temor de la niña, representante de la dinastía de los ladinos, tal vez radique en su propio rol de intermediaria entre las dos culturas. Gil-Iriarte opina que debido a esta situación de transición, la narradora asume los símbolos culturales de los diversos discursos como ciertos. Por tanto se inclina a creer en parte que le corresponde algo de culpa por ser hija de los que despojaron de sus tierras al pueblo indígena. Como se puede ver, el inicio de la novela no es un diálogo, ya que la nana niega que la niña sea su interlocutora, sin

embargo, sus palabras sí van ligadas hacia ella como representante de los ladinos. El derecho a tener esa voz propia les fue negado a los indígenas a la llegada de los colonizadores españoles, a la vez que también se les trató de desposeer de la memoria, tal y como anuncia el relato de la nana, ya que la mayoría de sus códices ancestrales fueron destruidos por los españoles. De esta manera se advierte que, el demostrar la imposibilidad del diálogo entre los indígenas y los ladinos ayuda a entender por qué también falla la comunicación entre ambos sexos cuando esta está basada en la desigualdad (195-6).

Vale, en esta instancia, en cuanto a la historia de México referida en la novela, observar que el período pre-colonial se presenta como un verdadero paraíso terrenal:

Los que por primera vez nombraron esta tierra la tuvieron entre su boca como suya. Y era un sabor de mazorca que dobla la caña con su peso. Y era la miel espesa y blanca de la guanábana. Y la pulpa lunar de la anona. Y la aceitosa semilla del zapote. Y el lento rezumar del jugo en el tronco herido de la palmera. Pero también hálito, niebla madrugadora que deja seña de su paso en el follaje. Y el caliente jadeo de la bestia pacífica y el furtivo aliento del animal dañino. Y la acompasada respiración de las llanuras por la noche. Pero también signo: el que traza el faisán con su vuelo alto, el que deja el reptil sobre el arena. (108)

Efectivamente, cuando Cristóbal Colón arribó a América, pensó haber descubierto algo parecido al paraíso terrenal. Era tan hermoso y prístino lo que contemplaban sus ojos y el mundo indígena tan puro, que pensó haber llegado a ese



paraíso referido por la Biblia. De igual manera, habla de exuberante abundancia y de un bienestar en el que tanto el reino vegetal como el animal vivían en armonía con el hombre, de igual manera, se pueden relacionar el párrafo citado anteriormente con las crónicas de Cristóbal Colón, tal como han sido relatadas en la obra *Historia de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas, quien hablando del diario del Almirante indicó:

Dice el Almirante que nunca tan hermosa cosa vido, lleno de árboles, todo cercado el río, hermosos y verdes y diversos de los nuestros, con flores y con su fruto, cada uno de su manera. Aves muchas y pajaritos que cantaban muy dulcemente; había gran cantidad de palmas de otra manera que las de Guinea y de las nuestras, de una estatura mediana y los pies sin aquella camisa y las hojas muy grandes, con las que cobijan las casas: la tierra muy llana. (160)

El Almirante, no sólo contempló con éxtasis el panorama sino que, a la vez, con mente calculadora, pensaba lo útil que sería explotar esas tierras y a esos nativos del mar Caribe. Así se lo hizo saber a los reyes españoles. Éstos, efectivamente, llegaron a arrasarse el Nuevo Mundo, no venían a poblar, sino a despoblar las Indias Orientales, pues, en efecto, casi aniquilan a los Taínos de las Antillas.

A su vez, se debe señalar, brevemente, tocante a la cosmovisión mesoamericana del período precolombino cómo el hombre fue desarrollando su economía, de un modo de producción nómada, a uno sedentario con la aparición y el desarrollo de la agricultura. Posteriormente, en la época colonial, se puede estimar que los españoles no sólo desposeyeron de sus tierras a los indígenas, sino que los esclavizaron por medio de

las encomiendas. En seguida continuó el sistema de haciendas, comparado al sistema feudal y por último vale señalar la Reforma Agraria decretada por Lázaro Cárdenas, que obligó a los finqueros, como César Argüello, a repartir sus tierras. Estos latifundistas, por supuesto, no estuvieron de acuerdo en quebrantar el sistema oligárquico. César pertenece al grupo de renegados, de los que se opusieron frontalmente a los cambios decretados en el cardenismo y que iba a traer un cambio profundo en los viejos modos de producción basados en la explotación del indígena, la pérdida del control de las tierras por el hacendado, el plan de alfabetización para éstos, el surgimiento del liderazgo laboral dentro del campesinado, la caída del sistema latifundista y el surgimiento de una nueva clase social. A estos problemas se tiene que confrontar César al recibir la visita oficial de uno de los inspectores, Gonzalo Utrilla, quien fuera su ahijado. Si su padrino hubiera sido más comprensivo con Gonzalo, cuando éste estaba creciendo, tal vez hubiera sido un poco más consecuente con su padrino al presentar por primera vez la ley cardenista y tratar de observar su cumplimiento, pero Gonzalo se encontraba muy resentido porque César siempre lo subestimó. Este delegado agrario es el más claro índice de que el sistema latifundista había entrado en crisis y se vislumbraba su pronta extinción. Utrilla les informa a los campesinos de sus derechos laborales y de la tenencia de la tierra. De igual manera, se puede mencionar el plan de alfabetización para las masas decretado en la Reforma Agraria. Este fue otro duro golpe para el sistema latifundista, del que formaba parte César Argüello, ya que esta reforma decretaba que el hacendado que tuviera bajo su custodia a cinco o más familias, debía proporcionarles educación a los indígenas.

Posteriormente, Felipe Carranza Pech surge como un líder laboral de la finca de los Argüello, como se ha mencionado anteriormente. Éste, al aprender el español, se hace consciente de los derechos del campesino. Felipe cambia totalmente su actitud sumisa y se enfrenta como su igual a César. Esta fue una señal clara del proceso de degradación de César. En cuanto a esta actitud, Felipe se da cuenta que está completamente respaldado por la ley. Se puede agregar que esta es la gradual pérdida del control de las tierras de César Argüello y del dominio que ejerció sobre los indígenas, lo cual significaría también el debilitamiento de su posición social. Felipe invita a sus compañeros indígenas a luchar y movilizarse. Al mostrarse estos últimos atemorizados ante la idea de enfrentarse con César, Felipe los conmina diciéndoles que él pudo confrontarlo en su propia lengua, el castellano, y que nada malo le había ocurrido. Opina, asimismo, que en otros tiempos una situación así hubiera sido imposible de llevar a cabo ya que, del patrón se podían recibir órdenes pero no dialogar con él, de igual a igual.

Al hablar de la caída del latifundio, por otro lado, es congruente mencionar que este sistema de tenencia de la tierra, que es representado por César Argüello, corresponde al orden feudal, esto es, amo versus esclavo, ya que éste, teniendo el mando, no dialoga sino que da órdenes. Por siglos, el citado orden feudal, se había mantenido anquilosado. Por lo tanto, ni César ni Zoraida están preparados para afrontar los cambios que se avecinan. Estos dos personajes se encuentran en la negación total en cuanto a no querer cambiar las estructuras de poder. Así cuando el cambio se hace patente, pues los indígenas ya no los respetan como antes, ellos no lo admiten., Zoraida continúa aferrada

a un pasado glorioso, donde los Argüello eran imponentes y poderosos, por lo tanto, sólo la violencia podía solucionar el conflicto entre su cónyuge, ella y los indígenas. César, por su parte, trata de entender las circunstancias de los nuevos tiempos, cree, sin embargo, que sólo son tiempos de alteración, una situación pasajera y no de transición nacional. El rechazo del maestro y el incendio del trapiche representaron, simbólicamente sin duda, la señal del hundimiento total de las viejas estructuras sociales a las cuáles él se aferraba.

El paternalismo de César, a su vez, corresponde a otro discurso implícito para manipular y mantener a los indígenas al margen y así poder apropiarse de su fuerza de trabajo. Obviamente, este personaje está en contra del progreso de las clases rurales y campesinas, de la diversificación de la economía, de la expansión justa del capitalismo agrícola, de los ejidos y las tierras comunales, de la educación de masas y un salario justo para el indígena. Las reformas cardenistas, inspiradas en los postulados de la Revolución Mexicana y reactivados en los treinta, tendían a impulsar el desarrollo del capitalismo agrícola en las áreas rurales de México. Para César Argüello estas disposiciones del gobierno federal eran absurdas. No se daba cuenta que ésta época de transición significaba el fin del estatus quo anquilosado del modo de producción feudal. Es obvio que la reforma cardenista dio resultados inmediatos muy parciales. La razón podría ser que, para resolver el modo de producción feudal, que había perdurado por siglos, tendrían que pasar varios años, ya que la etapa de transición de un modo de producción al otro, significaba un largo proceso que requería un tiempo de adaptación. Sin embargo, actualmente, los indígenas de los Altos de Chiapas, uniéndose al Ejército

Nacional de Liberación, avalado por sindicatos campesinos, han tenido que invadir tierras para que el gobierno estatal y federal les haga justicia escuchando sus demandas. Este tema se ampliará en las conclusiones.

Por último, cabe mencionar en esta instancia, otro aspecto importante de *Balún Canán* que es el religioso. La iglesia católica en los Altos de Chiapas perdió el control a raíz de las guerras que se llevaron a cabo en esta área desde principios del siglo XIX. Estas revueltas tuvieron un fuerte núcleo religioso, según Victoria Bricker (171). La causa principal de estos enfrentamientos entre los mayas y el ejército fue la aversión que sentían los nativos, desde tiempos de la colonia por el hombre blanco. La bárbara explotación a la que se sometieron a los indígenas de la etnia maya desde el siglo XVI contribuyó a mantener viva esa aversión. Como las rebeliones citadas no se pudieron sofocar rápidamente, la situación devino en una nueva religión en la que los mayas nombraron su propia jerarquía eclesiástica, credo y culto. Bricker menciona que: "...es necesario recordar que, desde tiempos inmemoriales, los mayas aborrecían por instinto a todos los extranjeros, y que las leyes del país los condenaban a muerte o a la esclavitud perpetua" (178). Así pues, los indígenas de la etnia maya detestaban a los españoles desde que éstos llegaron a la península de Yucatán y más aún cuando el indígena se dio cuenta de que llegaba para quedarse y adueñarse de sus tierras heredadas ancestralmente. Mejías Alonso apunta que la religión, además de la lengua y la posición social, es otro punto de ruptura (210). Por un lado se encuentra el ladino católico y por el otro el indígena con sus prácticas idólatras ancestrales, mostrando un particular sincretismo, al mezclarlas con la hechicería y la superstición. Esta crítica cita el párrafo siguiente en

donde la nana explica a la niña el poder de los hechiceros:” -Son cosas de los brujos, niña. Se lo comen todo. Las cosechas, la paz de las familias, la salud de las gentes” (210). En efecto, los mayas viven inmersos en un mundo regido por la magia. Las novelas indigenistas de Rosario Castellanos ayudan a comprender la importancia que para los mayas tienen sus creencias y ritos. También nos muestra la concepción espiritual de los tzotziles-tzeltales, su mitología y sus narraciones conservadas, muchas de ellas, en sus códices y en *El libro del consejo: Chilam Balam*. En Chactajal, el pueblo chiapaneco donde se desarrolla la obra, son los pobres los que abren el reino de los cielos a los ricos: “Ningún rico puede entrar en el cielo si un pobre no lo lleva de la mano” (30). Aunado a esta creencia de los indígenas mayas, el evangelio habla de los pobres bienaventurados que obtendrán el reino de los cielos, una esperanza lejana que evita la relación con la realidad cotidiana.

Aunado a lo anterior, según Orro, otra fase negativa en el aspecto religioso es que, lejos de haberle servido de sostén espiritual, ha contribuido a aislarlo, enajenarlo y hundirlo más aún en su pasiva resignación (73). En efecto, luego de haberlos desposeído de sus dioses, los indígenas, través del sincretismo mezclaron su religión con la del blanco pero sin buenos resultados. Lo mencionado previamente se puede advertir en el siguiente pasaje:

Los antiguos tuvieron uno que los guiaba en sus peregrinaciones, que los aconsejaba entre sus sueños. Este dejó constancia de su paso, una constancia que también les arrebataron. Y desde que los abandonó, años de tropezar contra la piedra. Nadie sabía cómo aplacar las potencias

enemigas. Visitaban las cuevas oscuras, cargados de presentes, en las épocas calamitosas. Masticaban hojas amargas antes de decir sus oraciones y, ya desesperados, una vez escogieron al mejor de entre ellos para crucificarlo. Porque los blancos tienen así a su Dios, clavado de pies y manos para impedir que su cólera se desencadene. Pero los indios habían visto pudrirse el cuerpo martirizado que quisieron erguir contra la desgracia. Entonces se quedaron quietos y todavía más: mudos. (105-6)

Es oportuno anotar respecto al párrafo anterior que tanto la brujería como la superstición han sido elementos contribuyentes a la situación esclavizante del indígena. Las creencias religiosas del amerindio han creado una circunstancia que ha sabido explotar el ladino, quienes se valen de su ignorancia e ingenuidad para mantenerlos oprimidos atrayendo su lealtad, como lo que se puede ver en la actitud de Francisca, quien era vigilada constantemente por sus peones. La mencionada protagonista con su proceder mustio y fingido había logrado conservar sus tierras y a los indios bajo su dominio manteniendo a estos atemorizados con sus hechicerías, como se puede observar en el siguiente pasaje:

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

Aduciendo a la idea citada anteriormente se puede decir que, efectivamente, Francisca no quería perder las tierras que por generaciones habían estado en posesión de

su familia. No importa que la tacharan de loca, ella sabía que al fingirse hechicera, podía manipular la situación a su conveniencia. De igual manera, se observa que el fuerte instinto de conservación de Francisca hizo que ella fuera la única que reconociera y aceptara su dependencia de los indios, su necesidad de mantenerlos leales a ella a cualquier precio como medio de conservar sus tierras. Asimismo, esta simbiosis, esta dependencia del indio con el ladino y viceversa es uno de los aspectos en los que Castellanos hace hincapié en su obra y, a la vez, es uno de los que más le preocupan a Francisca por la pérdida de individualidad que ello implica, como lo expresa el crítico Nahum Megged: “Sólo la prima Francisca podrá formar un círculo de diálogo con el indígena; mas será éste un diálogo de brujería, es decir a través de la pérdida de la identidad propia, usando el patrón cultural indígena para poder mantener sus pertenencias” (61). En efecto, Francisca puede seguir viviendo en su finca pero teniendo que pagar un alto precio por ello, al resignarse a llevar una carga que, por voluntad propia, jamás habría elegido. Contradictoriamente, el desenlace en esta parte de la obra también plantea que las propias supersticiones e ignorancia de los potentados blancos, producto de una sociedad que había sido fundada para perpetuar esos mismos atributos en los indígenas, a la larga terminarán por volcarse en contra de ellos mismos, trayendo por consiguiente la decadencia e inevitable desaparición de su casta.

Para terminar cabe mencionar lo que Mejías Alonso señala respecto al estilo de *Balún Canán*: “La obra de Rosario Castellanos parece acertarse, en líneas generales, a los rasgos más destacados de la literatura indigenista” (207). En efecto, la narrativa indigenista de Castellanos es una manifestación de protesta ante la condición



infrahumana en la que vive el indígena chiapaneco, una denuncia y una repulsa hacia los maltratos que ha sufrido por siglos el indígena de los Altos de Chiapas. A través de sus obras la escritora plasma la lamentable opresión en la que vive sumergido el indígena de la etnia maya con un deseo, una esperanza de que las cosas cambien respecto a la actitud prepotente y patriarcal de la hegemonía que sustenta el ladino ante el indio. Asimismo, Concha Meléndez observa, en cuanto a que *Balún Canán* ha sido examinada por un sector de la crítica como novela indigenista, vista por otros desde perspectivas más bien feministas, e interpretada también desde ángulos socio-lingüísticos (349). En resumen, la obra como ya se ha visto, presenta a una protagonista de siete años, quien narra en dos de los tres segmentos de la novela sus ambivalentes experiencias al vivir en el cruce entre dos culturas, la ladina, a la cual pertenece por herencia, y la indígena con la cual se asocia cotidianamente a través de la servidumbre y la mano de obra, esto es, los peones indígenas que laboran la tierra de su padre, y la cultura ancestral maya de su nana. En la sección intermedia de esta novela, la cual contrasta con las otras dos secciones al ser narrada en tercera persona, se desplaza la atención hacia la trayectoria vital de la familia Argüello, colocando el énfasis en el desarrollo económico, social y político de ésta y su clase. En la tercera parte retoma la narración la niña-protagonista para orientar al lector en otra faceta del desmoronamiento de su familia, representada esta vez por la muerte de su hermano Mario. Esta pérdida final provoca el derrumbamiento familiar de los suyos: los Argüello han perdido el antiguo poder sobre sus tierras y sobre la mano de obra indígena, además de su hijo varón, heredero de este decadente y dilapidado poder.

Como conclusión se dirá que esta novela es una obra de reflexión autobiográfica que trata de dar respuesta a la problemática social, política y económica entre indígenas y ladinos del pueblo en el que Rosario Castellanos creció y al que pertenecía en aquel entonces, tendiendo lazos y trazando puentes entre los dos grupos culturales representados, con el fin de tratar de encontrar soluciones a los cuestionamientos suscitados entre el indígena y el ladino. A la vez, pone de manifiesto la triple discriminación de la mujer, la de género, raza y clase social. Castellanos, ávida de ubicación en un mundo hecho a imagen y semejanza del padre, quien representa una sociedad anquilosada, utiliza la escritura para redefinir las coordenadas existenciales de los débiles, los desheredados, principalmente las de la mujer y del indígena. Su escritura es una fuerte denuncia, un acto de repulsa a las estructuras patriarcales dominantes que sustentan la supremacía, ya sea de las que provienen de las desigualdades del sexo, raza o estamento social. La aparición de esta novela significó un cambio rotundo en el tratamiento del tema del indigenismo dentro de la literatura mexicana. Esta fue la primera novela escrita por la autora, la cual terminó en tan solo diez meses. Surgió a raíz de una plática que sostuvo con Emilio Carballido.

Mejías Alonso sostiene que Fray Bartolomé de las Casas es considerado como el iniciador del indigenismo. Dicha corriente se caracteriza por la defensa del indio, cuya figura desde la época colonial hasta nuestros días “será el “leitmotiv” y una de las más frecuentes concepciones de la novelística en América (205). De esta forma, así como el pensamiento lascasaino protege, ante todo, la libertad y dignidad humana del amerindio, de igual manera, Rosario Castellanos, en su narrativa indigenista, reflejada en *Balún*

*Canán*, busca analizar, de un modo más profundo, los aspectos de la gama social tan injustos y desventajosos para el indígena y tan provechoso para el hombre blanco y así poner en tela de juicio las tremendas injusticias sufridas por los indígenas de la etnia maya, de la misma forma que lo hizo el padre Las Casas, en relación a los indígenas del Nuevo Mundo, por más de medio siglo, ante la Corona Española.

## CAPÍTULO VII

### INDIGENISMO EN *OFICIO DE TINIEBLAS* (1962)

La novela *Oficio de tinieblas* es el relato de una revuelta llevada a cabo por los indígenas de los Altos de Chiapas, comúnmente llamados chamulas. Cabe aclarar que el vocablo “chamula” es la denominación que reciben cinco etnias mayas a manera de nombre genérico: Los tzotziles-tzeltales, los tojolabales, los mames, los choles y los zinacantecas. La rebelión llamada la “Guerra de Santa Rosa” ocurrió entre los años 1867 y 1870. Rosario Castellanos reactivó este evento ficcionalmente traspasándolo al período del régimen de Lázaro Cárdenas y su Reforma Agraria llevado a cabo casi medio siglo después de la guerra mencionada. En *Oficio de tinieblas* Rosario Castellanos intenta revelar la dimensión interna de la cultura maya y el estado psicológico de las personas que participaron en la sublevación citada.

Antes de referir la historia del levantamiento de 1867 es pertinente mencionar las insurrecciones anteriores más sobresalientes entre la población ladina y la indígena de la etnia maya. De tal manera se podrá entender más cabalmente la revuelta citada. Victoria Bricker en su obra *El Cristo indígena, el rey nativo* (1989), hace referencia a la gran cantidad de fiestas religiosas que se llevaban a cabo en los Altos de Chiapas. En efecto, era común que el lucro fuera el motivo principal de la iglesia católica, para celebrar dichas festividades en las comunidades indígenas citadas. Una de las principales tareas que se proponía realizar un sacerdote nuevo en la región campesina de los Altos de

Chiapas, era crear celebraciones adicionales con afán de recabar fondos para su parroquia. El prelado cobraba cuotas para cubrir los servicios adicionales requeridos por cada festividad, como es común incluso hoy en día. Entre los gastos, de acuerdo con la misma antropóloga, se incluía la misa, el sermón y la procesión (14-5). Efectivamente, el indígena derrochaba en las festividades todo el dinero que había logrado acumular en sus cosechas. Desde tiempos de la colonia, el residente español se beneficiaba de este tipo de festividades. Sin embargo, no era solamente el clérigo ladino el único responsable del número tan elevado de fiestas. En los Altos de Chiapas, de igual manera, el campesino de la etnia maya organizaba cultos a los santos basados en el modelo colonial, pero, a la vez, mezclando sus propias creencias. De esta forma se manifestaba el sincretismo de la etnia maya. Sin embargo, según Bricker, los representantes de la iglesia católica se negaban a aceptar como auténticos los ritos religiosos con inspiración indígena. La razón anterior ha sido una de las causas principales de los enfrentamientos entre ladinos y los nativos de esta región chiapaneca (18).

Ricardo Pozas Arciniega en su obra acerca de este pueblo: *Chamula un pueblo indio* (1977), narra el tiempo en que Gonzalo de Sandoval, capitán de Hernán Cortés, combatió al pueblo de los Altos de Chipas en 1522. Bernal Díaz del Castillo, al mando de Sandoval, logró sojuzgarlos en 1524 (11). Victoria Bricker, por su parte, indica que desde 1687 el obispo de Chiapas, se dio cuenta del culto que los indígenas mayas les brindaban a varios ídolos, entre ellos uno llamado el dios negro. Fray Francisco Núñez de la Vega, obispo de la provincia de Chiapas, llamó a los indígenas que practicaban los aludidos rituales: los “nagualistas”. Estos eran un tipo de curanderos y videntes que

atendían a la población aborigen chiapaneca. De la Vega confiscó los ídolos e instó a los sacerdotes a enseñar el Evangelio más a conciencia. Este tipo de culto llamado “nagualismo, ha perdurado hasta hoy en día (21).

En los años 1708-1713 ocurrieron otros levantamientos de indígenas mayas; tres de esas revueltas se llevaron a cabo en pueblos de habla tzotzil: Zinacantan, Santa Marta y San Pedro Chenelhó. El cuarto tuvo lugar en el pueblo de Cancuc, de habla tzeltal. Bricker narra brevemente los tres primeros movimientos ya que son antecedentes del cuarto, que fue el más significativo. En 1710, según refieren los indígenas, se apareció la Virgen en Santa Marta a la que le construyeron una ermita. En otra localidad maya, San Pedro Chenelhó, manifestó milagros, por lo que los indígenas construyeron otra ermita que fue quemada por las autoridades episcopales de Ciudad Real. Fue en Cancuc donde hubo otras apariciones, según los indígenas pero, de nueva cuenta, las autoridades eclesiásticas negaron dichas apariciones. Aun cuando una comitiva se trató de entrevistar con el obispo, este les negó la audiencia e hizo encarcelar a toda la comitiva.

Fue posteriormente cuando, un indio tzotzil, de la misma región apellidado Gómez, afirmaba haber sido raptado al cielo. Éste refirió que tuvo una entrevista con Jesucristo y sus cortes celestiales, el cual le ordenó nombrar sacerdotes indígenas en los pueblos de su provincia. Gómez intentaba reemplazar a toda la jerarquía eclesiástica española por una indígena. Es así como el mencionado indio maya lanzó una convocatoria a todos los pueblos del área de los Altos de Chiapas. A este movimiento se le ha denominado “La rebelión Tzeltal”. La mencionada antropóloga identifica como participantes un número de 32 pueblos. La mitad de ellos tzotziles y la otra tzeltales (30-

31). Efectivamente, con este movimiento se lograron nombrar nuevos clérigos mayas quienes llevaban a cabo las mismas tareas religiosas que los sacerdotes españoles a los que habían sustituido. No solamente oficiaban misa sino que también predicaban sermones y administraban los sacramentos tradicionales. A su vez, los nativos utilizaban la vestimenta sacerdotal y los mismos utensilios para realizar los sacramentos, de esta manera, era entonces la Virgen María la que encabezaba la iglesia, en lugar de Dios. Asimismo, el sacerdocio y el paraíso estaban abiertos ahora, únicamente para los indios, de acuerdo a la interpretación indígena. Esta es una manera muy clara de cómo se manifiesta el sincretismo en las poblaciones de la etnia maya aun hoy en día.

Al ser rechazado totalmente el control político y religioso de los ladinos por los indígenas mayas, éstos decidieron formar su propia organización democrática y religiosa. Bricker cita las palabras de Herbert Klein, interpretando el hecho: “Del deseo del reconocimiento oficial, a los seis meses de haber sido fundado, el culto disidente pasó a una abierta oposición contra la legitimidad misma del catolicismo romano hispánico de los blancos” (33). El movimiento, por supuesto, atentaba contra los intereses económicos y religiosos de la jerarquía católica española. La mencionada rebelión fue reprimida de una manera brutal. Se tuvo que echar mano de refuerzos militares venidos de Guatemala y Tabasco. Les tomó a los españoles seis meses dominar a los sublevados.

Es pertinente mencionar la “Guerra de Castas”, la cual en 1847 se convirtió en el movimiento más extendido en la zona de los Altos de Chiapas que logró crear en 1901 una sucesión de líderes mayas, con un ejército indígena nutrido y organizado y una

nueva religión con su propia iglesia, clero y culto. De acuerdo con Bricker: “Un ejército indígena guiado por una cruz parlante resultó ser una combinación invencible. Ninguna otra rebelión nativa del Nuevo Mundo alcanzó semejante éxito” (227). Esta guerra duró casi medio siglo, hasta que el ejército, auxiliado por Guatemala y Tabasco, pudo someter a los insurrectos.

En lo referente a la rebelión, la llamada “Guerra de Santa Rosa en 1867, Pozas Arciniega, alude al hecho histórico afirmando que Pedro Díaz Cuscat, quien fungió como fiscal de los campesinos de los Altos de Chiapas junto con Agustina Gómez Checheb, construyeron en el paraje de Tzajal-hemel un ídolo de barro. Les hicieron creer, a los indígenas de la región, que la figura había descendido del cielo y tenía como misión cumplir sus peticiones para saciar sus necesidades. De esta manera los aldeanos contribuyeron con ofrendas para congraciarse con el ídolo enviado por sus dioses. Este nuevo culto atrajo a más parroquianos de pueblos circunvecinos e incluso algunos aldeanos construyeron unas chozas a manera de santuarios. La imagen de barro mencionada se colocó dentro de una caja ahuecada por donde se metía Pedro Díaz Cuscat para hablarle al pueblo, en nombre del santo. Agustina Gómez Checheb interpretaba entonces lo que decía Cuscat y se lo hacía saber a la congregación que acudía a las ceremonias. Los indios se maravillaban de lo que la divinidad les comunicaba. Sobre ello Pozas opina que: “En relación a las deidades que hablan, entre los ídolos de los antiguos mexicanos, los había huecos a fin de que cupiera en su interior el sacerdote que debía hablar en su nombre” (18). Continúa Pozas diciendo que a los mayances, indígenas descendientes de los mayas, les es común el uso de símbolos que



hablan para comunicar los deseos, órdenes, consejos y consignas a los feligreses cuando estos pasan por un estado de crisis o existe una situación de inseguridad colectiva, de esta forma, aparecieron cruces parlantes entre los mayas de Quintana Roo, Yucatán y Chiapas. Menciona Pozas un ejemplo específico de los mames, a quienes se les aparecían mazorcas parlantes cuando los indios estaban convencidos de que era más lucrativo el cultivo del café que el de maíz. El ídolo hablaba con amenazas de hambre y miseria si el pueblo se quería decidir por los cultivos de café en vez de los de maíz. Es común que se aparezcan, incluso hoy en día entre los tzotziles y tzeltales cajas con santos parlantes para tratar de resolver los problemas dándoles órdenes a los indios (20).

Tocante al relato de estas “apariciones” de 1867 Pozas continúa enseguida narrando la manera en que se iban extendiendo las concentraciones de indígenas de la etnia maya desde Tzajal-hemel hasta llegar a los pueblos circunvecinos. De una manera similar al relato de la novela *Oficio de tinieblas*, al enterarse el cura del pueblo de los Altos de Chiapas de lo ocurrido, habló con los feligreses y logró confiscar al santo de barro. Posteriormente, de acuerdo con el mismo antropólogo, Pedro Cuscat y Agustina Checheb lograron hacer otros ídolos y adornarlos de manera similar a la que se había llevado el sacerdote. Esta vez hicieron creer a los indios que Agustina había dado a luz aquellos ídolos. De esta manera ella se convirtió en la madre de dios, esto es, en una deidad que adoraban los indios. El culto se extendió con la fabricación de santos para cada aldea (21).

Ya que las autoridades de San Cristóbal de las Casas, según el mismo antropólogo, comenzaron a sospechar de una sublevación indígena, como las que se

habían llevado a cabo anteriormente en 1712 y 1717, debido a que los indios acudían al mercado a comprar plomo y pólvora, el Departamento del Centro, en San Cristóbal las Casas, decidió encarcelar a Cuscat para ser remitido a la mencionada ciudad donde se encontraba asentado el gobierno del estado. El pueblo tzotzil-tzeltal decidió entonces que los dioses que se les aparecían eran indígenas, diferentes a los de los ladinos. Los dioses indios determinaron, que era tiempo de aniquilar a los ladinos, quienes eran enemigos pues no compartían su mismo idioma, ni sus creencias religiosas, ni sus dioses, ni sus costumbres. Un grupo numeroso de tzotziles se reunieron e incitaron a los demás pueblos a reunirse con ellos para formar un movimiento de liberación. Como se necesitaba una víctima propiciatoria para la adoración de sus propios dioses, llevó a Cuscat a proponer que se eligiera un hombre entre ellos para crucificarlo, así como los ladinos habían elegido el suyo. De esta manera tendrían a su propio Señor a quien adorar. Se eligió a Domingo Gómez Checheb, hijo de Agustina, joven de dieciocho años: “El joven fue sujeto con lazos a la cruz y entre una multitud delirante y ebria le clavaron pies y manos. El joven expiró rodeado de “santos” que recogían su sangre y sahumaban su cuerpo” (22). Continúa en seguida Pozas mencionando que Cuscat y sus cómplices fueron llevados al tribunal por el delito de desobediencia a las autoridades, ignorando el delito de crucifixión. La rebelión mencionada de los mayas comenzó en 1867, culminó con matanzas de ladinos y los indígenas y no cesó sino hasta octubre de 1870. Pozas-Arciniega opina que el régimen de explotación desmedida de los indios, llevado a la práctica con métodos feudales, era la verdadera causa del estado de severa angustia que mantuvo latente el espíritu de rebeldía y sublevación en contra de ese

sistema y casi siempre los grupos sojuzgados esperaban el momento propicio y al líder adecuado, ya fuera indio o ladino, que los llevara a la lucha (24-25). De acuerdo con Victoria Bricker la guerra se prolongó hasta el año 1870. Al ser encarcelados Cuscat y Checheb, Ignacio Fernández de Galindo, un ladino nativo de la Ciudad de México, llevó la guerra a su fase más militante. Nueve pueblos tzotziles y tzeltales, incluyendo Santa María Magdalena, Santa Marta y San Pablo Chalchihuatán, intervinieron en la revuelta que fue reprimida ferozmente por las fuerzas armadas de San Cristóbal en la que se apresó a Galindo y se le ejecutó (242).

Cabe hacer notar que las revueltas citadas, incluyendo la llamada “Guerra de Santa Rosa”, se suscitaron mayormente por los despiadados despojos de tierras que han sufrido los campesinos de la etnia maya. Las reducciones drásticas, en los Altos de Chiapas, comenzaron en el siglo XVI. Dichas reducciones se refieren a las encomiendas arrebatadas a los colonizadores encomenderos por la Corona Española. A la vez que se realizaban las mencionadas reducciones, a los indígenas se les dotaba de tierras de labor colectiva o ejidos comunales, distribuidos a cada familia en usufructo. Sin embargo, la libertad de los indígenas era relativa, ya que las nuevas comunidades, según Henry Favre, pagaban ahora los tributos a los funcionarios en vez de hacerlo al encomendero (35). De igual manera se comenzaron a consolidar los sistemas de haciendas que requerían la mano de obra barata del indígena. Favre, apunta sobre esto que: “...es el tal salario que se les daba a los indios, tan escaso que apenas se podían sustentar con él (35). Lo que se les daba era una mísera cantidad, de tal modo que lo anterior se puede interpretar como que simplemente cambiaron de dueño que dejó de ser el encomendero

pero pasó a manos del hacendado. Favre agrega que: “De esta manera se venden los indios cada semana como esclavos” (35). En los siglos XVIII y XIX la situación para los campesinos de los Altos de Chiapas, empeoró, ya que a estos se les desposeyó en ese tiempo de sus tierras comunales, pues el gobierno siempre favoreció el latifundio y el sistema de haciendas. Durante el porfiriato este sistema se incrementó enormemente. A lo largo de México, a los campesinos se les desposeyó de sus tierras comunales. A grupos enteros de indígenas, como los yaquis, mayos, en el estado de Sonora y los de la etnia maya que habitan las tierras de Chiapas y Yucatán, no solamente se les despojaron de sus tierras sino que se les obligó a trabajar en las plantaciones henequeneras y tabacaleras de las regiones de Veracruz y Yucatán, por el sistema de enganche. Por medio de este sistema se engañaba al campesino y se le transportaba a las mencionadas plantaciones. Allí se le proporcionaba un salario mísero que tenía que gastar en la tienda de raya. Este sistema de deudas era muy común en las haciendas, de tal manera que el campesino se endeudaba de por vida e incluso le heredaba la deuda a su familia después de muerto.

En cuanto a la obra *Oficio de tinieblas*, Rosario Castellanos en su entrevista con Emmanuel Carballo, habla de la sublevación referida comentando que ese hecho, el levantamiento de los indios mayas, durante la Guerra de Santa Rosa, culminó con la crucifixión de uno de los indios, según se mencionó anteriormente (417). La escritora trató de entender los móviles y captar la psicología de los personajes que intervinieron en los acontecimientos narrados pero a medida que avanzaba, se dio cuenta que la lógica histórica era totalmente diferente a la literaria y por más que intentó no le pudo ser fiel al

aspecto histórico. Fue dejando de lado, poco a poco, el tiempo real y lo trasladó a la época de Lázaro Cárdenas, ya que éste presidente intentaba realizar un cambio en las comunidades indígenas a través de todo el país. Circunstancia muy oportuna pues según se veía iba a efectuarse la Reforma Agraria en Chiapas. Por supuesto que este hecho produjo un tremendo malestar entre los que habían despojado de sus tierras al pueblo indígena, siglos atrás, esto es, los terratenientes. Por esta razón se produjeron rebeliones entre las dos clases predominantes en Chiapas, la de los ladinos y la de los indígenas y agrega, en su entrevista con Emmanuel Carballo que:

Los chamulas estuvieron a punto de invadir la ciudad; se retiraron, estando frente a ella, porque les aterrorizó el prestigio secular de los blancos, no tanto la fuerza, ya que en ese momento estaban desarmados. De acuerdo con la manera de vivir y concebir el mundo, a los chamulas les era imposible conquistar la ciudad enemiga. Entre ellos la memoria trabaja en forma diferente: es mucho menos constante y mucho más caprichosa. De ese modo, pierden sentido del propósito que persiguen. Se lanzan contra pequeños poblados, contra ranchos sin dueño y, en unos y en otros, desahogan la violencia. Conforme se produce el desahogo, la violencia deja de ser necesaria, aunque no haya producido los efectos que se proponía. (421)

En la obra Castellanos ficcionaliza el hecho histórico cambiando el nombre y el género del verdadero protagonista, Pedro Díaz Cuscat, por el de Catalina Díaz Puiljá, la ilol o curandera quien se proclama sacerdotisa, sin embargo en su novela la escritora

respeto el nombre de Domingo, de joven indígena. Catalina es quien encuentra las piedras que serán la salvación de la comunidad tzotzil-tzeltal:

¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tú y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia! (212)

De esta manera se aprecia el cansancio que experimenta el pueblo maya, después de tantos siglos de sumisión y bárbara explotación. A partir de ese momento, se sentirán reivindicados por su Cristo indígena, quien hará justicia protegiendo a los mayas de los males que han venido padeciendo por siglos, según se lee en la obra:

Ahora nosotros también tenemos un Cristo  
No ha nacido en vano ni ha agonizado ni ha muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara. (324)

Es así como Catalina incita a los mayas a la rebelión. De ahí en adelante, se percibirán como iguales al caxlan, pues, al tener su propio redentor, ya no necesitarán del Cristo de los ladinos. Los mayas, después de la crucifixión de Domingo, organizarán su propia jerarquía religiosa, desde su propio dios resucitado hasta sus representantes eclesiásticos incluyendo a los sacerdotes de este nuevo culto.

Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contrapeso a su Cristo.

No tiembles tú, mujer, por tu marido ni por tu hijo. Va al sitio donde se miden los hombres. Y ha de volver arrastrando por los cabellos la victoria. Intacto, aunque haya recibido muchas heridas. Resucitado, después del término necesario. Porque está dicho que ninguno de nosotros morirá. (325)

Las revueltas mencionadas fueron a causa de la explotación inhumana perpetrada por los ladinos por siglos. Catalina Días Puiljá manifiesta que su pueblo ha padecido injusticia, persecuciones y adversidades. Se cuestiona si acaso alguno de sus antepasados pecó y por eso su pueblo padece de tantas injusticias, hasta que llegó un momento en que se hartaron: “Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo” (324).

De acuerdo con Favre, que ha estudiado la región de los Altos de Chiapas, la crucifixión de Domingo representaba, conforme a los indígenas, la integración oficial del pueblo maya a la Iglesia Católica, como institución de la oligarquía para, de esta forma, poder ser acreedores a los privilegios y beneficios de los creyentes católicos (38). Se puede agregar que, en efecto, el hecho de haber llevado a cabo la crucifixión de un joven tzotzil, les hizo pensar en la igualdad, no sólo religiosa, sino también social y política con los ladinos. Al tener su propio Cristo, ya no necesitaban ser redimidos por la sangre del Dios ladino.

Es oportuno reiterar que la razón latente de las revueltas mencionadas es que los indígenas chiapanecos, por siglos, han sido despojados de sus tierras y de su fuerza de

trabajo. La verdadera razón de esta problemática que trajo como consecuencia las suscitadas revueltas como las ya mencionadas, incluyendo la llamada “Guerra de Santa Rosa”, es la miseria en que se encuentra sumergida la población indígena y uno de los principales problemas es la tenencia de la tierra de los ladinos de San Cristóbal, enormes latifundios que pasaron a manos del hombre blanco a través de la historia de México, por una parte, y por la otra el dilema del indígena de la etnia maya quien no tiene a nadie que represente sus derechos ante la ley.

Rosario Castellanos, en *Oficio de tinieblas*, se hace una reflexión, a través de Fernando Ulloa, uno de los personajes principales, en cuanto a la tenencia de la tierra, al cuestionarse: “¿Cuál es la riqueza de México? El filón de las minas se acaba, la prosperidad de las urbes, decae. Lo seguro es nada más la tierra” (175). Lo que declara en seguida Ulloa es, en sus propias palabras, el lema revolucionario de Emiliano Zapata, en cuanto a que la tierra es de quien la trabaja: “Un gobierno justo (y en política la justicia toma la forma de habilidad) tiene la obligación de arrebatar la tierra a las “manos muertas” que la poseen y entregarlas a las manos, ahora vacías, del campesino, del indio, de los que siembran y van a compartir con todos la cosecha” (175). Cabe mencionar aquí a Favre quien, planteando el problema del reparto agrario desde los años de la conquista, 1530, cita al cronista Francisco Ximénes: “Unos se quejaron que para hacer un ingenio junto a un pueblo en que había todo de acabarse, les tomaban por la fuerza sus tierras y hacíanles por fuerza tomar el precio de ellos y que se vinieron a quejar y como lo supieron en la ciudad, los echaron luego presos” (34). Es así como, poco a poco, las tierras más fértiles de la zona campesina, de los Altos de Chiapas, les fueron arrebatadas



a los indígenas. Dichas tierras formaron el sistema de haciendas que se extendió, no sólo por dicho estado, sino por toda la república, de tal manera que obligó al indígena maya a vender su fuerza de trabajo a los finqueros, quienes los empleaban como peones.

Ya, en pleno siglo XX, la situación que refleja Castellanos no había cambiado significativamente. Al ser entrevistado Pedro González Winiktón, protagonista principal de la obra analizada, por Fernando Ulloa, el comisario ejidal, representante del gobierno cardenista, quien viene a hacer el deslinde para validar el reparto agrario que beneficiaba a los indígenas, Pedro le pregunta a Ulloa, respecto a las nuevas leyes que si: “¿Es verdad que dice que cada campesino debe ser dueño de la parcela que trabaja? Los finqueros ¿Ya no podrán seguirse declarando dueños de grandes extensiones y desalojando de allí a los pueblos que se habían establecido desde siglos atrás?” (185). En efecto, en sus obras con tema indigenista Castellanos reitera el compromiso que Lázaro Cárdenas adquirió con los indígenas para que hubiera una redistribución equitativa de la tierra. De la misma forma Pedro le cuenta a Ulloa sus memorias del éxodo que sufrió su familia cuando él era niño. A los miembros de su comunidad se les desalojó de su jacal, su milpa y de su paraje, que desde ese entonces no existe. Los militares, no sólo los despojaron a culatazos, sino que se llevaron sus animales domésticos, sus borregos, sus gallinas y otras pertenencias. Se quedaron sin nada, viviendo a la intemperie, buscando una tierra más alta, menos feraz, de donde, de igual manera eran echados fuera posteriormente. Añade que sus padres, aunque tenían sus escrituras en orden, sus títulos de propiedad, de nada les valió (185). Al hacer una visión retrospectiva, se puede agregar que la revolución maderista de 1910 dejó a Chiapas intocada, prevaleciendo el

sistema de haciendas. No fue sino hasta 1914, que los finqueros chiapanecos sostuvieron una lucha contra los carrancistas al ver amenazadas sus propiedades. En 1920 sube al poder Álvaro Obregón, quien les asegura a los finqueros sus derechos de propiedad, dejando fuera a los indígenas de sus tierras comunales.

La Reforma Agraria cardenista, que ordena la redistribución de las tierras, perjudicó ostensiblemente a los hacendados de Chiapas y alteró de forma significativa el sistema feudal arcaico de ese estado. Dicha reforma, no ha sido fácil de implementarse, sin embargo, a pesar de todas las dificultades, ha cumplido, parcialmente, con su objetivo. Uno de los logros, al promulgarse dichas Leyes de Reforma, es que desaparecieron el latifundio y el mal trato y esclavización de los peones. Se puede decir que esta reforma fue un proceso a largo plazo que necesitaba constantemente supervisarse, actualizarse y adaptarse a las nuevas necesidades de los campesinos. En relación con la Reforma Agraria, es conveniente recordar lo que Juan Rulfo opinó en una entrevista que sostuvo con Gustavo Fares:

En ese tiempo un comisariado ejidal se integraba por veinticinco personas y se inscribían los peluqueros, los albañiles, los carpinteros y al agrónomo no le importaba nada. Repartía la tierra indiscriminadamente. Pero los campesinos no pedían la tierra, estaban acostumbrados a trabajarla con el patrón y se quedaron sin ella. Sentían que si le pedían la tierra al patrón se la robaban. A eso se debe la erosión de las tierras entonces magníficas: en mi región hay setenta mil hectáreas erosionadas. En la actualidad los pequeños agricultores de Jalisco ya no tienen medios de vida. Viven en

una forma muy raquílica. Se van a la costa o de braceros. Regresan en la época de lluvias a sembrar algún terrenito allí. Pero los hijos, en cuanto pueden se van. Esa zona tiende a desaparecer. (11)

De esta manera se ve cómo Rulfo, quien creció en el estado de Jalisco, pensaba que la Reforma Agraria cardenista había fracasado rotundamente. De igual manera, la miseria del campesino de los Altos de Chiapas, sigue vigente hoy en día y el atraso en cuanto a la aculturación del indio de la etnia maya es un hecho. El índice de analfabetismo es muy alto, al igual que enfermedades tan prevalentes como el alcoholismo, como se analizará en el presente capítulo.

En esta obra, el momento cardenista y el de la revuelta de 1867, se fusionan para que la denuncia que Castellanos se propone llevar a cabo a lo largo de la narración, sea más impactante y lo logra de una manera magistral. La escritora intenta en su novela mostrar los abusos inhumanos que sufre la población indígena a manos de los ladinos. Se puede interpretar la inmolación del niño en la obra manifestando que, al tener un Cristo de la etnia maya, los indígenas se sintieron con iguales derechos religiosos y políticos que los blancos.

Desde los primeros párrafos de *Oficio de tinieblas*, Castellanos describe los orígenes míticos de los mayas y su concepción de la vida espiritual y el concepto que tienen de la vida después de la muerte. La novela intenta describir, de una manera explícita, el mundo mítico de la etnia maya. Es por ello que se muestra en la novela el sincretismo que efectuaron los indígenas al mezclar sus creencias con elementos del cristianismo.

Henri Favre, quien se ha encargado de estudiar la situación deprimente del indígena maya, habla del “juramento”. Los miembros de la jerarquía religiosa y política que en la comunidad de los Altos de Chiapas entran en funciones a principio de cada año, reciben la siguiente instrucción de sus predecesores: “Obedecerás siempre al *Kaslan* porque es el hijo de Dios; Dios nos lo ha dado para gobernarnos” (88). De esta forma es sorprendente comprobar hasta qué grado el indígena ha internalizado la supuesta superioridad del ladino, ya que éste ha logrado imponer en la comunidad de la etnia maya su supremacía.

En *Oficio de tinieblas*, los indígenas mayas están representados como un pueblo extremadamente crédulo, que sufre sin necesidad, debido a sus creencias sobrenaturales. Podemos citar como ejemplo los ídolos creados por la sacerdotisa tzotzil, Catalina Díaz Pulijá, los cuales forman la clave para fomentar la desastrosa rebelión maya y que resultan ser meros ídolos hechos de barro, por ella misma. La adoración de estos ídolos llevada a cabo por los tzotziles-tzeltales, al igual que otros elementos de la novela, que son inconsistentes con los puntos de vista del mundo occidental, sirven como punto de crítica para que Castellanos demuestre que no son más que invenciones supersticiosas que han surgido como respuesta a las necesidades de sus personajes indígenas. El descubrimiento inicial y más tarde el re-descubrimiento de los ídolos llevados a cabo por Catalina, le ayudan a la sacerdotisa a ganar el respeto de la comunidad campesina de los Altos de Chiapas y el de su esposo y, al mismo tiempo, contribuye a que la ilol recobre la autoestima que siente que ha perdido debido a su inhabilidad de concebir hijos. De la misma manera que las acciones de Catalina son motivadas por sus propias necesidades

personales, la ferviente adoración de los nativos hacia sus ídolos de barro y la consecuente rebelión, son hechos motivados por las necesidades de los indígenas de la etnia maya de expresar su independencia socio-cultural, religiosa y política reprimida por tantos años y a su vez contribuye a aliviar la frustración en contra de sus opresores ladinos.

La intención de Castellanos en esta novela es el proveer un análisis objetivo del mito y de la historia. A través de la novela la autora asume explicaciones psicológicas que forman muchos componentes culturales. Castellanos interpreta las ideas religiosas y el concepto del pueblo tzotzil-tzeltal, en cuanto a su existencia en esta vida y de la vida después de la muerte. Al mismo tiempo muestra su desprecio por la manera inadecuada e hipócrita llevada a cabo por la iglesia católica al tratar de cristianizar a los tzotziles. De esta manera, tanto los personajes mayas como los ladinos, se muestran vacíos con referencia a su dimensión espiritual. Castellanos nos muestra un mundo con un significado religioso, más bien nulo, más allá de la satisfacción de las necesidades físicas y psicológicas. La autora intenta revelar las bases mundanas tocantes a las actividades religiosas tanto de indígenas de la etnia maya como de caxlanes u hombres blancos y su efecto es producir una imagen distorsionada de la visión que sostienen éstos del mundo de los mayas. Lo anterior se suscita debido a que el ámbito espiritual y del concepto que tienen de su existencia actual y de la vida después de la muerte, juegan un papel más extenso y vital en la vida de los mayas que los elementos similares en la de los ladinos del siglo XX.

Castellanos se llegó a familiarizar, a fondo, con el mundo de los indígenas de la etnia maya para aprender sobre su rico y variado bagaje cultural. Se puede apreciar, a través de sus dos novelas, y su libro de cuentos, el respeto que la escritora chiapaneca sentía por las creencias de este grupo étnico en cuanto a la conectividad del universo. Estas obras indigenistas revelan la admiración por las actitudes espirituales reverenciales que conectan el mundo de los tzotziles con la vida después de la muerte en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.

La trama de la novela estudiada gira en torno a la llegada de un funcionario cardenista, el Ingeniero Fernando Ulloa, a San Cristóbal de las Casas. Este es enviado por el gobierno federal para ayudar a los indígenas de la región a la reposición de sus antiguas tierras, ahora ocupadas por hacendados ladinos. Las intenciones de Ulloa son malinterpretadas gracias a la actitud recelosa e ignorante de los indígenas y desvirtuada por la codicia de los terratenientes blancos. En el desenlace surgen la violencia, la crueldad y la muerte desplegadas por ambos grupos. El climax de la situación surge con la crucifixión de un niño tzotzil, el Cristo indígena, cuya sangre servirá, según los indígenas, para redimirlos e igualarlos a los ladinos y les dará vigor y valor para enfrentarlos. Al final todo es inútil pues vuelve a restablecerse el orden que prevalecía desde los primeros días de la colonia, marcado por la injusticia, debido a que la reposición de las tierras no se lleva a cabo y, de esta manera, los ladinos continúan sometiendo a los indígenas, por medio de la explotación inmisericorde.

Esta obra incluye además, un sinnúmero de escenas y personajes secundarios y marginales que la enriquecen, por ejemplo, las relaciones entre Julia Acevedo, la mujer

de Fernando Ulloa y Leonardo Cifuentes, el hacendado más rico de la región y el líder de los finqueros, o el rencor de Idolina, hijastra maltrecha de Cifuentes, quien, como si sufriera un estado catatónico, inamovible, se recluye, voluntariamente por años, en su habitación, fingiendo su parálisis y aguarda el momento de la venganza en contra de su padrastro y su madre Isabel. Aquel había asesinado a su padre para casarse con su madre. En la obra la representación de una gran variedad de personajes secundarios se manifiesta más que nada, como exponentes humanos del malogro de los valores culturales de ambas razas, la blanca y la indígena. Se puede reflexionar respecto a que este pensamiento que Castellanos presenta en su obra, se logró representar enteramente en la novela. Como ejemplo de uno de los personajes se encuentra el padre Manuel Mandujano, el sacerdote de San Juan Chamula, cuya muerte, a manos de los indígenas, por la razón de que se encontraba empeñado en destruir la idolatría de los indios sin lograrlo, es muy trágica. De igual manera, la incipiente rebeldía de Pedro González Winiktón, quien encabeza a los indígenas en su alzamiento contra los ladinos, termina en el fracaso, con los indígenas desperdigados, por la falta de un objetivo fijo, dirección y orientación de su propósito. Finalmente, se hace palpable el ostracismo de Catalina Díaz Puiljá, esposa de Winiktón, quien, en virtud de su esterilidad, se encontraba frustrada, debido al desamor de su marido. Este sentimiento la conduce a convertirse en Ilol, una especie de hechicera. Sin embargo, posteriormente es rechazada por el pueblo tzotzil.

Asimismo, Castellanos presenta a otros dos protagonistas femeninos secundarios pero importantes, cuyos roles en el mundo ladino son especialmente significativos, ya que contrastan entre sí, Isabel Cifuentes, la esposa del pervertido hacendado, Leonardo,

es una víctima constante de la lascivia de su marido hacia otras mujeres, así como de su infidelidad y de la indiferencia y falta de respeto hacia ésta. Como reacción, se ve obligada a buscar recursos psicológicamente auto-protectores. En cuanto a su personalidad reprimida, proyecta su indiferencia calculadora y su frigidez en el maltrato hacia su hija Idolina. Además asume un proceder tradicionalista de rectitud social, ya que se encuentra frustrada y escandalizada por el comportamiento de burla de su esposo con respecto a los convencionalismos de la alta sociedad de Ciudad Real. Finalmente, como podría esperarse, paga el precio con su alienación absoluta. De la misma manera, se puede hacer mención de otra personalidad femenina significativa, ya que presenta un contraste con Isabel, Julia Acevedo, la esposa de Fernando Ulloa, el representante enviado por el gobierno federal para poner en marcha la Reforma Agraria, es la antagonista de Isabel Cifuentes. Frente a su exclusión, tanto de los círculos sociales de los coletos, o ladinos, como de los proyectos de transformación social de Fernando, Julia responde con una conducta sutil y simulada valiéndose de la coquetería sexual. En efecto, planea y consigue convertir en su amante a Leonardo, el esposo de Isabel, su rival. Pero este triunfo no le vale casi de nada, ya que durante la crisis provocada por la rebelión india, se encuentra de pronto aislada y menospreciada precisamente por todos esos participantes del juego social en el que se creía haber tenido éxito. En el caso de Julia e Isabel, la narración presta gran importancia al análisis de las motivaciones, de las respuestas interiores y de las frustraciones personales, a fin de que el lector pueda captar el rol social de estas mujeres, así como también la conexión entre la represión psicológica personal y el papel del individuo, dentro de la dinámica de la lucha por el



cambio socio-político, una combinación que reviste muchos más componentes y variables que las que eran obvias en las protagonizaciones de narrativas indigenistas anteriores a esta obra, tanto de figuras indias como no indias, lo que hace de esta obra una de las más desarrolladas y logradas de su tipo.

Por lo que concierne a la estructura de la obra, Castellanos opina, en su entrevista con Emmanuel Carballo que: “Se ajusta de principio a fin a los moldes tradicionales. De acuerdo con el tema, respeté la ordenación cronológica de los sucesos. La historia es de por sí complicada y confusa para agregarle dificultades. Por el contrario, la construcción arroja claridad sobre los hechos” (421). En efecto, Castellanos retoma la “Guerra de Santa Rosa” relatada anteriormente para plasmarla en una obra de ficción indigenista. La acción se lleva a cabo en dos localidades, San Juan Chamula, pueblo indígena y San Cristóbal de las Casas, ciudad mayormente ladina. Los dos grupos étnicos son el de los tzoltziles y el de los coletos o ladinos. La novela es narrada en tercera persona por un narrador omnisciente. De esta forma la autora puede penetrar en los pensamientos y actitudes de los personajes libremente para representar ambas partes del conflicto tratado en la obra.

De acuerdo con Joseph Sommers, en esta novela existe un nivel más profundo que refleja el par dialéctico de mito e historia:

En efecto, hay dos planos temporales de tensión a lo largo de la novela.

En contraposición al marco histórico, el cual, a la vez incluye momentos anteriores de la historia, está la visión que posee la cualidad ahistórica de la leyenda eterna. (77)

Así es como, a lo largo de la obra, destacan estos dos planos temporales paralelos que se enfrentan y a veces se entremezclan: el histórico y el mítico. El tiempo cotidiano del indígena maya es mítico y ahistórico, marcado por años, días, amaneceres, atardeceres y anocheceres, aunque no se puede saber con precisión cuántos años han transcurrido desde el comienzo hasta el final de los sucesos narrados. En contraposición, el tiempo de los ladinos es lineal e histórico. Es así como, los párrafos iniciales sitúan la escena de San Juan Chamula, centro político y religioso tzotzil, a la manera de un mito que se relata en el tono y las imágenes del *Popol Vuh*. La obra se inicia con la recitación ritual del mito cosmogónico: “San Juan, el Fiador, el que estuvo presente cuando aparecieron por primera vez los mundos; el que dio el sí de la afirmación para que echara a caminar el siglo. Uno de los pilares que sostiene firme lo que está firme. San Juan Fiador...” (9). Se nota asimismo que la novela es circular, ya que la primera cita termina en puntos suspensivos. Se puede agregar respecto a que el estilo narrativo del *Popol Vuh* influyó en la recreación literaria de *Oficio de tinieblas* que este estilo no es simplemente un artificio literario, sino más bien corresponde en gran medida, a cierta tendencia lingüística del pueblo tzotzil-tzeltal. Según Gary Gossen, lo anterior responde al tipo de lenguaje que los mayas utilizan para contar sus leyendas, añadiendo que:

The narrative style used for telling true ancient narrative is generally more formal with regard to couplets and metaphor, than is that for true recent narrative. Nearly all of the genres of recent words emphasize repetition of key words, concepts and syntax. Multiple meanings of single words are also important, as in punning. (142)

La cita anterior confirma que el estilo de la narrativa prehispánica prevaleciente en la cultura maya es utilizado por Rosario Castellanos dado que emplea los mismos recursos literarios, tales como el paralelismo y la repetición. Por lo tanto se puede anotar que, existen varias dicotomías en la novela: por un lado los mayas, con su cultura prehispánica, frente a la cultura hispánica. La religión campesina de los Altos de Chiapas, muestra un sincretismo de las culturas de la etnia maya frente a la religión católica. Rosario Castellanos, según analiza Rosario Mercado, contrapone una dicotomía cultural reflejada en dos concepciones que parecen excluirse mutuamente, la histórica y la mítica. Mercado lo expresa afirmando que para el indígena "...el tiempo primordial es el tiempo mítico, donde los dioses otorgan sus poderes a los seres humanos y donde la realidad se convierte en mito" (179). Es así como se aprecia la forma en que Castellanos pudo interpretar el tiempo mítico de los mayas y hacer un contraste con el tiempo lineal de los ladinos. Se puede mencionar, asimismo, que el tiempo en que se sitúan los indígenas mayas, pertenece a la cultura prehispánica donde el tiempo y la historia se transforman en mito. De igual manera, el indígena se mueve en un mundo mágico donde existen los poderes sobrenaturales. El indio tzotzil-tzeltal atribuye su destino a la intervención divina. Este tiempo mítico se contrapone al tiempo histórico del ladino, que es el tiempo actual, del cardenismo, donde se trata de llevar a cabo la Reforma Agraria. La mencionada reforma trata de ayudar a la transición entre la economía agrícola feudal existente y la entidad maya, a una industrializada.

Por otro lado, se puede observar que el mundo literario de *Oficio de tinieblas* es bastante más complicado que el de cualquier narrativa anterior de Castellanos. La autora

desarrolla de una forma más amplia, la naturaleza de las relaciones entre ladinos e indígenas en el escenario de los Altos de Chiapas. La escritora retomó los acontecimientos históricos de la “Guerra de Santa Rosa” (1869-1870), la rebelión entre los indios tzotzil-tzeltal, de San Juan Chamula, ya mencionada, en contra de las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, transformándolos e incorporándolos a los sucesos de los años treinta, cuando el presidente vigente, Lázaro Cárdenas del Río, visita el Estado de Chiapas para darle impulso, como una fuerza catalizadora, a la Reforma Agraria (1934-1940) y del cambio social que se avecinaba.

Joseph Sommers interpreta, el que Castellanos tratara de abordar este tema de la Reforma Agraria y el de la idiosincrasia del pueblo maya de la forma siguiente: “De modo que en términos sincrónicos la novela es sumamente ambiciosa, ya que su propósito es explorar todos los confines del espectro socio cultural, tomando naturalmente en cuenta los factores tanto de clase como de cultura” (80). En consecuencia, la escritora aborda igualmente el mundo maya al aceptar la prerrogativa propia del novelista, de reinventar la historia.

Cabe subrayar que, no obstante que la problemática que encara la novela es de un carácter físico social, los conflictos que aborda son reelaborados a través de la experiencia individual, según apunta Sommers. Los personajes de *Oficio de tinieblas* emergen como personalidades genuinas, con identidades y rasgos singulares. En cada caso, ya sea el de don Leonardo Cifuentes, el petulante terrateniente ladino o el de Catalina Díaz Puiljá, la curandera india, aparecen proyectados más sutilmente, más

contradictorios y más interesantes que los que se pueden encontrar en toda la narrativa indigenista de los años treinta. El estudioso citado agrega lo siguiente:

...los de la década de los cincuenta surgen con sus propias porciones de debilidades y fortalezas y con sus propios perfiles psicológicos, desarrollándose en un obrar mutuo con los papeles sociales respectivos. Los protagonistas de Rosario Castellanos aparecen definidos a través del uso de una pluralidad de técnicas narrativas: los monólogos interiores, las visiones retrospectivas y la recurrencia a una perspectiva narrativa de omnisciencia limitada. (81)

En la cita anterior, Sommers destaca apropiadamente la marcada definición que adquieren los personajes de Castellanos; una definición que los vuelve mucho más auténticos que otros protagonistas de narrativas indigenistas. Para reafirmar su punto, el crítico citado reproduce un pasaje donde se condensa la biografía de Catalina, en un momento y en un pueblo donde la frustración sexual y la represión son parte de la composición total de este personaje central de la novela:

Catalina deja su infancia como se deja un jacal maltrecho que no nos defiende de la intemperie: sin nostalgia. Entró en su vida de mujer con el amor de Pedro sosteniéndola. Y luego los años de cavar en la roca sin la recompensa de una gota de agua. Todo el alrededor era desierto y sed. (193)

Efectivamente, los tzotziles-tzeltales imponen un estigma social sobre la mujer infecunda, hasta el punto en el que al esposo se le dispensa el derecho de repudiarla y

abandonarla avalado por su comunidad. Esta situación es, en gran parte, lo que viene a definir a la protagonista aludida. Se puede decir, por lo tanto, que el sufrimiento debido al desdoro que le causa su esterilidad la adiestró en ciencias sobrenaturales.

Tocante al amor de Catalina por Pedro se observa que, una forma de sublimar el dolor por la huella que le causa su infecundidad es preparándose para asumir el papel de ilol o curandera. Catalina, un personaje con sus defectos y virtudes que, al sentirse frustrada y oprimida por su infertilidad, tiraniza, a su vez a un ser más débil. Alfonso González lo expresa de la siguiente manera: “Es como si el personaje endeble se impregnara del comportamiento del más fuerte, al punto de actuar igual con el más débil” (108). Lo anterior produce un círculo vicioso que afecta a toda la comunidad, ya que el sujeto endeble pareciera que se impregnara de este comportamiento malicioso, actuando de la misma forma con alguien más débil. Respecto a lo anterior, cabe analizar la verdadera personalidad de Catalina, quien toma ventaja de su posición, al ser esposa de Pedro, el juez de la comunidad para casar a su hermano Lorenzo, oligofrénico, con un severo retraso mental. Catalina se aprovecha de la vulnerabilidad de Marcela, que siendo soltera, está encinta debido al estupro sufrido por Leonardo Cifuentes. En el párrafo anterior se ve que lo que en realidad Catalina siente por Marcela son celos:

La ilol espiaba a Marcela con los ojos desvariadores, dilatados.  
¿Cómo era posible que esta muchacha insignificante y estúpida  
que ella usaba como un simple instrumento de sus propósitos  
hubiera llegado a convertirse en la depositaria del tesoro que a  
Catalina se le negaba? Y lo que era aún más ridículo: Marcela era

inconsciente de sus privilegios. Seguía cumpliendo, con indiferencia, por rutina, sus deberes; seguía en su cotidiano ir y venir, ahora un poco más lento, sólo un poco más lento. (46)

De esta manera se manifiesta el menosprecio inmisericorde que la ilol siente por Marcela. El pasaje anterior sucede cuando Marcela se hace consciente de lo que es tener en su vientre una criatura que ella no desea. Posteriormente trata de cometer suicidio sin lograrlo. Al nacer Domingo, que así se llamará este niño, es la ilol la que se posesiona de la criatura y se dedica a su crianza como si fuera suya, desdeñando e ignorando la maternidad de Marcela.

Además, se puede afirmar que la meta principal que buscaba Castellanos en su novela *Oficio de tinieblas* era analizar, de una manera más genuina y profunda, los aspectos del espectro socio-cultural y político en Chiapas, haciendo hincapié en la simbiosis que existía en las relaciones sociales entre blancos e indígenas. De la misma forma, deseaba demostrar la decadencia, el arcaísmo y el desmoronamiento de la interrelación de ambas culturas, después de varios siglos de encontrarse sumergida en la ineptitud, ignorancia, superstición y el prejuicio, las relaciones entre estos dos grupos étnicos se encontraban totalmente anquilosadas. De este modo se puede observar, incluso, en el mismo título, el estado de obnubilación, el ostracismo y la enajenación mental, espiritual y física de los habitantes de estas regiones chiapanecas. Esta novela es la última del ciclo indigenista de Rosario Castellanos. Es la más extensa y compleja, además de ser la obra más desarrollada de toda su narrativa relativa al indígena.

Margarita Orro opina que en esta novela Castellanos narra más ampliamente la naturaleza de la convivencia entre los tzotziles y los ladinos “...penetrando minuciosamente en los mecanismos de estos dos mundos cerrados que se relacionan en la superficie y entran finalmente en conflicto” (128). El tema central de la novela es la degradación de dos culturas excluyentes, antagónicas, en la que participan por un lado los coletos u hombres blancos de Ciudad Real, quienes sustentan la supremacía a través de prejuicios de casta apoyados por las fuerzas institucionales, y la de los tzotziles que intentan conseguir su liberación llevando a cabo la inmolación de un niño, el Cristo indígena, quien los redimirá con su sangre.

Tocante a la capacidad de la mentalidad maya, de convertir la realidad en mito o leyenda, suprimiendo el tiempo real, se muestra abordando el tema a través de experiencias de los personajes que aparecen en todo momento con personalidades genuinas e identidades y rasgos individuales. Cada personaje, sin embargo, posee un perfil psíquico, que aunque bien definido, opera de acuerdo al rol social que representa. Castellanos explicó a Carballo de qué forma penetró en la psicología de estos personajes:

Doy antecedentes de sus vidas para, de esa manera, ayudar a comprender su conducta. En ocasiones parecen reaccionar de un modo arbitrario si nos desentendemos de sus antecedentes. La arbitrariedad existe y subsiste porque en la situación en que se encuentran no rige la justicia sino la fuerza. El poder lo poseen primero unos y después otros. Cuando cada uno de los bandos lo usa a medida de sus pasiones. Como los personajes indígenas eran, de acuerdo con los datos históricos, enigmáticos, traté de



conocerlos en profundidad. Me pregunté por qué actuaban de esa manera, qué circunstancias los condujeron a ser de ese modo. Así comencé a desentrañarlos y a elaborarlos. Un acto me llevaba al inmediato anterior y, por ese método, llegué a conocerlos íntegramente. (421-22)

De esta manera, Castellanos logró su objetivo delineando a los personajes de la obra por medio de la utilización de varias técnicas narrativas tales como la visión retrospectiva y los monólogos interiores. A través de la primera, el lector puede comprender mejor el desarrollo del personaje, mientras que por medio del monólogo interior, llega a conocer los conflictos de cada uno de los personajes aludidos.

En consideración al espacio y tiempo de la obra, Aura Román-López dice que, la trama se desarrolla dentro de un sistema de espacios cerrados, estos están estructurados como un juego de cajas chinas, de espacios dentro de espacios (165). Dice esto, ya que, los dos pueblos donde se desarrolla la novela, San Juan Chamula y San Cristóbal de las Casas, se encuentran divididos físicamente, por un cerco de montañas pero, de igual modo, se encuentra una barrera socio-cultural y política muy marcada. Asimismo, las casas de los blancos, se encuentran separadas de las de los indígenas y estos a su vez se encuentran encerrados en sí mismos. Se observa, de esta manera que, aunque se comunica un pueblo con el otro, es tan solo para llevar a cabo un intercambio comercial, pero espiritualmente cada grupo, el de los ladinos y el de los indígenas, se encuentra encerrado en su propio ámbito y cada personaje se encuentra encerrado en sí mismo.

Se ve reflejada a lo largo de la novela la manera tan intrincada y compleja, llena de vericuetos, en que se comunican ambos grupos étnicos, los mayas y los mestizos. El

hecho de que el mundo indígena y el ladino se traten de entender a través de caminos tan accidentados e inextricables no sólo sugiere las relaciones accidentales que se dan entre ambos grupos, sino la falta de una auténtica comunicación humana. Esta idea se proyecta en el siguiente párrafo que habla de la geografía del lugar y en sentido figurado, de esta relación tan compleja:

La vereda abierta, a fuerza de ser andada, va serpenteando para transponer cerros. Tierra amarilla, suelta, de la que se deja arrebatar fácilmente por el viento. Vegetación hostil. Maleza, espinas retorciéndose, y de trecho en trecho, jóvenes arbustos, duraznos con su vestido de fiesta, duraznos ruborizados de ser amables y de sonreír, ruborizados de ser dichosos. (15)

De esta manera, tal y como lo señalaba Sommers, Castellanos narra, de una manera simbólica aludiendo a la geografía descrita en el párrafo anterior, que para los indios es difícil ascender hasta el cosmos ladino y éstos se niegan a descender al mundo indígena, por considerarlo inferior (82), por ende, cada cual permanece en su respectiva órbita, en la que la incomunicación es un laberinto enloquecedor. De acuerdo con Margarita Orro, una de las causas es el hermetismo del indio equiparado con la hipocresía del ladino, esto contribuye en gran manera a la falta de comunicación (140). A lo largo de la novela se ve reflejado que, ante el disimulo del hombre blanco, según se ve en *Oficio de tinieblas*, el indígena se muestra pasivo-agresivo, pues sabe que esta pasividad agitará al colete. Esta es la mejor defensa del indígena. El hermetismo enajena a Winiktón y hace que se encierre en su ostracismo, esto se ve reflejado en la escena en

la que Fernando Ulloa, quien representando al gobierno luchaba por regresarles sus tierras a los tzotziles, se dirige hacia Winiktón, el indígena líder, en busca de un apoyo sin lograrlo: “No hallo más que la dureza de siempre, el secreto bien guardado por los ojos, las palabras detenidas ante el pliegue de los labios. ¿Cómo aproximarse a esta raza? Sólo se abre en la embriaguez, en el riesgo, en el cataclismo” (244). La idiosincrasia del indígena es encerrarse en sí mismo y mostrarse pasivo ante el hombre blanco.

Otro aspecto que entorpece la comunicación es el que tanto el ladino como el indígena, se niegan a aprender la lengua del otro. Se observa un ejemplo de lo anterior con Manuel Mandujano, el sacerdote de la parroquia de San Juan Chamula, quien se traslada a ese pueblo. Él no habla ni la lengua tzotzil ni la tzeltal, mientras que su ayudante Xaw Ramírez, no puede aprender lo más básico del idioma español: “Las palabras más simples del castellano, las más usuales, tenían que ser repetidas cuatro o cinco veces, explicadas con abundantes ejemplos. Y al terminar la explicación ya nadie recordaba el tema inicial” (119). Esta situación entorpece enormemente la tarea evangelizadora del padre Mandujano al tratar de adoctrinar a Xaw. Esto provoca que el sacerdote se desespere al ver que los indígenas han distorsionado la doctrina cristiana con sus ritos paganos y para tratar de cristianizarlos necesita el idioma para comunicarse:

Seguirán estando al margen de lo que constituye verdaderamente un católico. No podía instruírseles en sus deberes espirituales, excitarlos a la confesión y a la penitencia porque entre sacerdote y pueblo se interponía la barrera del idioma. ¿Cuándo iba a conseguirse así que se suprimiese alguno de los ritos con que se mancillaba el templo? (21)

Efectivamente, el carácter hermético del indio y la disposición hipócrita del blanco, aunados estos al problema de la barrera del idioma, hacen que la incomunicación existente entre las razas sea absolutamente imposible de resolver. De igual manera, es frecuente que los finqueros tengan algunas nociones de tzeltal y tzotzil y, sin embargo, el indígena parece que difícilmente tendrá opción de hablar la lengua de los coletos. Ello ocurre debido al prejuicio del ladino quien considera al indígena como un ser estúpido, ignorante y lo suficientemente perezoso e inepto como para no adquirir los conocimientos básicos del castellano. Esto es más acentuado si el indio, conocedor de la lengua pero ignorante de las reglas sociales, usa un tratamiento inadecuado con su interlocutor. Según el ladino existen reglas que consideran al español como un privilegio de su clase. Lo usa, hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales y de “vos” a los indios. Lo anterior es interpretado, según Margarita Orro, quien explica la causa de que el indígena se niegue a aprender el español: “Si “castilla” es una lengua de una raza superior, tal vez divina, su uso por parte de los indios, resultaría prácticamente una profanación para ellos. Esta actitud le sirvió al blanco para subyugar al indígena” (138). En cuanto al tema del idioma se puede añadir que Castellanos muestra el uso del lenguaje como instrumento de supremacía que utiliza el ladino para subyugar al indígena. Los blancos unen a su poder el dominio de la lengua. Esto hace imposible la comunicación entre ambas razas y la incomprensión de parte de ambos.

Otro aspecto de la obra *Oficio de tinieblas* es el de los espacios. Aura Román-López analiza el por qué en la novela sobresalen los espacios cerrados, hablando acerca de la paradoja de movilidad, inmovilidad y dice: “Los chamulas caminan, se mueven

constantemente, pero sus recorridos carecen de trascendencia. Se convierten en acto estéril que no los conduce a ningún lugar” (167). En cuanto a esta idea se puede comentar que los indígenas de la región de los Altos de Chiapas pasan su existencia entre los dos pueblos, San Juan Chamula y Ciudad Real, yendo y viniendo, espantando y distraendo sus penas, que les permite ganarse la vida a fuerza de trabajar como animales, hasta que los sorprende la ancianidad, vencidos por el peso del trabajo tan extenuante como se puede leer en la novela: “Yo no soy más que una pobre vieja. Mis lomos ya no aguantan el trabajo. Me duelen mucho mis pies” (27). Esta acción de caminar, trasladándose de un lugar a otro, les permite reprimir y evadirse del dilema de su precaria vida y no pensar en la sin razón de su realidad existencial. Así, se enfrentan a la muerte sin temor: “No pienses más, chamulita y camina. La solead no es buena consejera. Júntate con un compañero y otro y otro más. No te preguntes nada, porque podría resquebrajarse el cimiento en que te edificaste y te podrías derrumbar” (28). Esto se interpreta como que si el “detenerse” fuera el comienzo de una prueba de realidad, esto es, ayudaría al indígena a superar su inmovilidad vital.

Tocante a la proxémica, concepto desarrollado por el psicólogo americano Edward T. Hall, término que se refiere a la manera en que el ser humano utiliza su espacio vital en su ámbito existencial y la manera en que la utilización de este espacio afecta a la conducta del individuo, se puede aludir al espacio vital del indígena tzotzil-tzeltal, su vivienda, sus jacales oscuros. Se observa en *Oficio de tinieblas*, cómo en estos espacios se proyecta el ostracismo psicológico en el que vive el indígena maya. Se lee en el siguiente pasaje la descripción de la vivienda de Catalina Díaz Pulijlá:

Iba y venía en el interior del jacal, guiándose más por el tacto que por la vista, pues la luz penetraba únicamente a través de los agujeros de la pared y la habitación estaba ennegrecida, impregnada por el humo con los objetos amontonados sin orden en tan reducido espacio. (14)

En efecto, los espacios cerrados de las chozas de los indígenas mexicanos, donde el espacio vital se encuentra enrarecido y viciado, ya que carecen de ventilación y luz, pues no tienen ventanas. Lo mismo se observa en cuanto a la vivienda de Rosendo y Felipa Gómez Oso:

Viniendo de la luz de afuera (aquí la luz anda desnuda y al mediodía su desnudez parece la de una espada) el penumbroso interior del jacal se hacía doblemente impenetrable. Hasta que hubieron transcurrido algunos minutos los recién llegados lograron dar alguna configuración a las sombras. (35)

De acuerdo con Román-López, la arquitectura de las viviendas indígenas corresponde al enclaustramiento espiritual de la raza chamula (172). Los espacios cerrados y oscuros narrados a través de la novela, corresponden al estado obnubilado de la conciencia de la tribu tzotzil-tzeltal. Además, en esta área de los Altos de Chiapas, pareciera que la oscuridad nocturna se alargara y la claridad diurna iluminara los espacios después de que los mayas ya han iniciado sus labores cotidianas, dando a entender el ambiente cargado de sombras en el que vive el indígena. Ello significa que

este grupo tzotzil-tzeltal despierta a la vida en medio de las tinieblas: “Amanece tarde en chamula” (21).

Existe un marcado contraste entre el espacio vital de los indios, con la de los coletos: “A veces, en la insolencia de su aislamiento, se yergue la quinta, sólidamente plantada, más con el siniestro aspecto de fortaleza o de prisión que con el propósito de albergar la molicie refinada de los ricos” (15). Se puede mencionar como ejemplo el espacio vital de Leonardo Cifuentes, un finquero, quien hace gala de su prepotencia y astucia, violando mujeres y burlándose de los valores y prejuicios de la sociedad es el prototipo de la cultura patriarcal dominante del ladino. Su ámbito vital es abierto, en contraste con los espacios cerrados e irrespirables del indígena maya. De la misma manera, se observa que en las habitaciones de los ladinos, la mujer blanca, se encierra como en una jaula de oro, evitando el contacto con el mundo exterior. Se puede observar también cómo Isabel, la madre de Idolina, ladina, habrá convertido su salón de costura en una especie de santuario en donde refugiaba sus frustraciones y amarguras dedicada a las labores de costura hasta el anochecer, de esta forma se puede evadir de la realidad tan dolorosa en la que vive. Se puede hablar también del ambiente excesivamente sofocante donde conviven Idolina y su madre Isabel Cifuentes, mencionando el siguiente pasaje:

Una noche invernal estaban la madre y la hija en el salón. Isabel había prendido un brasero para templar la atmósfera y se entretenía atizándolo con unas pesadas tenazas de fierro. A Idolina la irritaba el ruido breve pero repetido, rítmico casi, del metal. Respiraba, cada vez con más

repugnancia, el aire envilecido por el calor. Después de un penoso y largo titubeo alzó la tapa del piano y comenzó a practicar. (78)

Mediante esta acción, no sólo se congela por un instante el fluir del tiempo, sino que también se propicia un ambiente que paraliza ilimitadamente el tiempo subjetivo de Idolina. En el pasaje mencionado anteriormente se observa cómo el ambiente es demasiado sofocante y esto se acentúa con el sonido de las teclas y la monotonía de las notas del piano. Es solamente ante un caso insólito, que las puertas se abren como se lee en el siguiente pasaje: “Las solteras abrieron las puertas de su encierro, por fin ahora podían moverse, actuar, servir sin que las paralizara la burla o la desaprobación de los demás. Miraron la calle por primera vez en años, ya no al través de un vidrio, de un batiente entornado, sino a plena luz...” (274). En el subsecuente párrafo se observa cómo las casadas también rompen la monotonía, esto es, su pasividad existencia monótona y rutinaria:

Las casadas abandonan desde temprano el lecho del amor, y del parto, el sitio donde el macho las humillaba y las exaltaba, el trono de su pereza, el refugio contra la destemplanza del clima y tomaban con brío las riendas de una casa que tan frecuentemente abandonaban a la servidumbre. (274)

Son las solteras o las jóvenes esposadas las que todavía tienen un hábito de esperanza de alcanzar lo que para ellas representa la felicidad y el amor como se puede observar en el párrafo anterior. El ámbito de las ladinas está lleno de comodidad, y a veces, de pereza, ya que se pueden dar el lujo de que las atienda la servidumbre indígena.



En cuanto al aspecto religioso de los mayas cabe anotar que Ricardo Pozas Arciniega menciona que cada uno de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas forma una unidad religiosa en torno a su santo patrón. Este rasgo da integración a la comunidad. Ya que este santo es el tutelar del pueblo, solamente se le puede construir un templo dedicado a éste. Existe, a la vez, una correlación entre la vestimenta del santo del pueblo y la del indígena. Tanto el templo como el santo tutelar simbolizan la unidad religiosa del pueblo (14). Debido a que existe una relación de afinidad entre el santo y el pueblo al que representa, deben identificarse usando la misma indumentaria. Pozas Arciniega refiere en su obra que cuando en un pueblo conviven ladinos e indígenas, los santos del templo se mantienen separados; los ladinos con los suyos, con su indumentaria propia y los indígenas con sus santos, vestidos a la usanza de ese pueblo en particular (15). Hay algunos detalles que vale la pena mencionar, por ejemplo, los zinacantecos, cuyas relaciones sociales no son muy cordiales con los tzotziles-tzeltales, destruyeron su templo y lo volvieron a construir con una orientación distinta para evitar que su santo patrón estuviera viendo hacia la tierra de los tzotziles. Durante la fiesta de San Lorenzo, patrón de zinacantan, iba a este pueblo, San Juan Bautista desde Chamula y a las fiestas de San Juan iba San Lorenzo a pagar la visita. Las invitaciones a las fiestas de los santos se hacen con todos los protocolos de las costumbres de los mayas. Cuando salen las vírgenes de los pueblos, por ejemplo, Santa María Magdalena o Santa Marta a las fiestas que son invitadas van con una de ellas seis cuidadores que tienen prohibido beber aguardiente para que puedan ser capaces de proteger la virginidad de los santos e impedir que San Andrés abuse de ellas. Las vírgenes están solamente un día en la fiesta

de San Andrés, pero no juntas, para que no haya celos; primero va Santa Marta y al día siguiente Santa María Magdalena. Cuando Santiago visita también a San Andrés, según Pozas Arciniega, lo hace después de que se han ido las vírgenes, ya que ha pasado la fiesta, porque Santiago es muy pobre, como su pueblo, ya que no quiere recibir humillaciones (14-15). De esta forma se aprecia cómo el indígena de la etnia maya atribuye características antropométricas a sus imágenes, rasgos de la personalidad como los celos.

Es pertinente anotar que el que los indígenas hayan creado su peculiar sincretismo en cuanto al aspecto religioso, haciendo sus propias interpretaciones, creó, desde siglos atrás, una escisión entre los dos grupos representados en *Oficio de tinieblas*, el del ladino y el del tzotzil. Esto afectó enormemente la comunicación entre ellos y se hizo más pronunciada la superioridad del blanco y la opresión del indígena, como se puede leer en el siguiente párrafo de la obra analizada:

...Pero las tribus pobladoras del valle de Chamula, no supieron interpretar aquel prodigio...Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley. Porque ¿cómo, sino en castilla, se pronuncia la orden y se declara la sentencia? ¿Y cómo amonestar y cómo premiar sino en castilla?...Y ellos con la cabeza y los indios con las manos, dieron principio a la construcción de un templo... (7)

En efecto, una de las razones principales por la que los indígenas hicieron sus propias interpretaciones de la religión fue la falta de comunicación con el ladino debido al idioma, cada grupo cultural conservaba su propia lengua. En el siguiente pasaje, Manuel Mandujano, en labios del narrador, reflexiona acerca de la falta de comunicación con Xaw Ramírez Paciencia, el ayudante del clérigo: “Le escandalizó primero la extraordinaria limitación en el vocabulario de su interlocutor. Las palabras más simples del castellano, las más usuales, tenían que ser repetidas cuatro o cinco veces...” (119). Por esta razón, Xaw permanecía impávido al momento en que el sacerdote le proporcionaba las más vehementes pruebas de la existencia de Dios y los preceptos más simples de la religión católica, como la encarnación en la persona de Cristo y la fidelidad de la iglesia ante estos misterios revelados. A pesar de que el padre Mandujano, en repetidas ocasiones tuvo que variar sus métodos de catequización, todo fue inútil. Pensaba que métodos más sutiles, no sólo ayudarían a convertir a Xaw, sino a toda su congregación. Sin embargo, a final de cuentas se dio por vencido: “El padre Manuel notaba cómo dentro de sí disminuía, hasta agotarse por completo, la simpatía, la actitud benévola y tolerante” (120). Estaba convencido de que el indígena era bruto, casi un animal: “¡Y hay quién te quiere considerar persona! ¡Que venga a refundirse aquí, que se parta el alma como yo! (120). Llegó, incluso a maltratar físicamente a Xaw, ya que éste no entendía lo que el presbítero quería comunicarle. Se observa, de esta manera, cómo el idioma es un instrumento esencial para la catequización del pueblo maya. Si no se rompe la barrera del idioma jamás habrá un entendimiento entre ambas culturas.

La iglesia católica, en los Altos de Chiapas, perdió el control a raíz de la guerra de Castas que tuvo según Victoria Bricker: "...un fuerte núcleo religioso" (171). La causa principal de esta y otras guerras fue el odio que los nativos sentían por los colonizadores. La bárbara explotación a la que sometieron a los indígenas de la etnia maya desde la época colonial contribuyó a mantener vivo ese odio. Como esta rebelión no se pudo sofocar rápidamente devino en una nueva religión con su propia jerarquía eclesiástica, credo y culto. Bricker menciona que: "...es necesario recordar que, desde tiempos inmemoriales, los mayas aborrecían por instinto a todos los extranjeros, y que las leyes del país los condenaban a muerte o a la esclavitud perpetua (178). Así pues, los mayas detestaban a los españoles desde que éstos llegaron a la península de Yucatán y más aún cuando el indígena se dio cuenta de que llegaba para adueñarse de las tierras heredadas ancestralmente. Es pertinente agregar que los esfuerzos que se experimentaron a través de los años por suprimir los cultos religiosos católicos no fueron una causa de las rebeliones citadas sino una respuesta a la bárbara represión de dichas insurrecciones.

Es oportuno, en esta instancia de la discusión, hacer un paréntesis para señalar las analogías en ambas novelas indigenistas de Castellanos: *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*. Es conveniente mencionar que, al tratar varios temas en las dos novelas mencionadas, la escritora hizo un énfasis en los aspectos más importantes en ambas obras, en una en el ámbito familiar de los Argüello y en la otra a nivel de comunidad, refiriéndose a la cotidiana convivencia de la zona maya de San Juan Chamula con la de los coletos o ladinos de Ciudad Real. Entre los temas más importantes en ambas novelas se mencionan la cultura ancestral de la tribu tzotzil-tzeltal y la sociedad que ha

mantenido la hegemonía en la zona de los Altos de Chiapas. En las dos se menciona el que se haya privado de la memoria colectiva a los mayas. En efecto, a la llegada de los españoles estos destruyeron la mayoría de los códices de todas las zonas de Mesoamérica, incluyendo las aztecas, mayas e incas, entre otras. Dichos códices hablaban de la riqueza ancestral transmitida por siglos a los amerindios. De igual manera, Castellanos quiere hacer énfasis en el contraste cultural maya con la del ladino que se basa en una sociedad patriarcal dominante que discrimina tanto al indígena maya como a la mujer de ambas culturas. Las novelas aludidas, asimismo, ponen un acento marcando las revueltas suscitadas a raíz de la Reforma Agraria Cardenista, al tratar de hacer justicia al indígena con la tierra de la que se había despojado al campesino maya por generaciones y cómo surgen, por primera vez, líderes campesinos, comisarios ejidales que representan tanto al pueblo de los Altos de Chiapas como al gobierno federal y estatal y sus consecuencias. De igual manera, se mencionan aspectos sumamente injustos y violentos como el tema del sistema de enganchadores.

En las dos obras, la historia se abre con el relato del despojo cultural del que han sido víctimas los mayas, desde tiempos de la Conquista. En la novela *Balún Canán* la historia es referida por la nana indígena de la niña, quien se queja amargamente de los conquistadores, quienes: "...coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria" (9). En *Oficio de tinieblas*, un narrador omnisciente recuerda la llegada de los conquistadores que: "Llevan el sol en la cara y hablan lengua altiva, instrumento de señorío, punta de látigo de la ley" (10). Asimismo, ambas novelas se desarrollan en la misma entidad, los Altos de Chipas, con

los protagonistas que son los indígenas de la etnia maya, así como los ladinos o coletos, designación que se utiliza en este estado para referirse a los mestizos o blancos en donde las tramas de ambas novelas tratan de los conflictos generados por la heterogeneidad cultural existente en esa región de México. En ambas obras se presenta el anquilosamiento y la decadencia en las relaciones del ladino con el indígena.

Así, en las dos novelas indigenistas de Rosario Castellanos es posible detectar la similitud con la cual ambas tratan el papel del varón, quien es transmisor de la cultura patriarcal dominante machista, que sustenta la hegemonía política, social y cultural. En *Balún Canán* este papel es representado por el finquero César Argüello, dueño de la hacienda Chactajal, y en *Oficio de tinieblas* por Leonardo Cifuentes. Este personaje es un hacendado déspota a quien le gusta desflorar jovencitas indígenas, impunemente, sin ningún cargo de conciencia. A la vez, tiraniza a su mujer, Isabel, a la que, además le es infiel. De la misma manera, el tema del papel de la madre de la niña ladina quien transfiere la cultura patriarcal dominante, es otro tema que se repite en ambas novelas. En *Balún Canán* este papel lo juega Zoraida Argüello. En *Oficio de tinieblas* es Isabel Zebadúa la que juega dicho rol.

De igual manera, ambas novelas terminan en las revueltas creadas por los indígenas de los Altos de Chiapas. En las dos novelas los mayas tienen que recurrir a la violencia para ponerle fin a la injusticia de la que son víctimas. En *Balún Canán*, los peones de origen tzotzil se revelan en contra de César Argüello, el hacendado patriarca, representante de la cultura hegemónica del ladino, bajo el liderazgo de Felipe Carranza Pech, un indígena maya que trabaja como peón en la hacienda de los Argüello. Felipe

quiere ayudar a sus compañeros a reivindicar sus derechos, recuperando sus tierras y obligando a César a darles educación a sus peones. Felipe logra alzarlos en contra de los ladinos quemando la hacienda de Chactajal, propiedad de la familia Argüello. A su vez, en *Oficio de tinieblas* Leonardo Cifuentes, creyendo que los indígenas preparan una revuelta, habla con el obispo de Ciudad Real. Éste último envía al sacerdote Manuel Mandujano para que calme los ánimos de los mayas de los Altos de Chiapas. El padre Mandujano es asesinado por los indígenas al tratar de destruir los ídolos del culto de los tzotziles. Los indígenas mayas celebran los oficios de Semana Santa inmolando a Domingo Díaz Puiljá, bajo el liderazgo de Catalina Díaz. Al término de las celebraciones los indígenas asaltan los poblados de los alrededores masacrando a quien se encuentra a su paso. Al último los indígenas mayas son sometidos por los ladinos.

Otro tema análogo a las dos novelas indigenistas de Rosario Castellanos es que ambas tratan la cuestión de la tenencia de la tierra. Durante el cardenismo, al surgir las leyes de Reforma Agraria, el gobierno envía a sus representantes, comisarios ejidales para hacer el deslinde de la tierra y así poder restituirla a sus dueños originales, los indígenas. En *Balún Canán* César Argüello, al sufrir la quema de su finca por los peones indígenas, sale huyendo con su familia a Comitán, en el mismo estado de Chiapas. Posteriormente trata de dirigirse al gobernador quien radica en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, para que le respeten la propiedad de sus tierras, sin lograr el éxito que esperaba. En *Oficio de tinieblas*, al final de la novela el gobernador recibe cartas negando la insurrección indígena. Los ladinos han tomado las armas en contra de los

indios mayas para demostrarle al gobierno que no se llevará a cabo la redistribución de la tierra, que ordenara la Reforma Agraria, sin el derramamiento de sangre.

Otra de las analogías en ambas novelas son los representantes del gobierno, comisarios ejidales, que tratan de ayudar al pueblo tzotzil-maya a deslindar las tierras para que se puedan repartir entre estos indígenas. En *Balún Canán*, este papel lo representa Gonzalo Utrilla, y en *Oficio de tinieblas* es Fernando Ulloa. Utrilla, quien aunque era ahijado del hacendado César Argüello, jamás recibió apoyo cuando más lo necesitaba, ya que creció en una pobreza atroz y pudo emigrar a la Ciudad de México donde, al aprender a leer y escribir, pudo ser capaz de regresar a Chactajal representando al gobierno para ayudar a los miembros de su comunidad. En *Oficio de tinieblas* Fernando Ulloa, quien, de igual manera, venía con órdenes del gobierno federal para deslindar las tierras y poderlas redistribuir entre los indígenas. Desafortunadamente, éstos no entendieron el papel de Ulloa de quererlos ayudar. Debido a que, por siglos, han sido engañados por los ladinos, no podían concebir la idea de que una persona extraña a ellos se fuera a poner de su parte para ayudarlos. Este representante del gobierno, debido a la incomunicación con el indígena, no logra ayudarlo para hacerle justicia. De esta manera, la desconfianza y el ostracismo del indio hacen que fracase su misión. Ulloa, quien se ve perdido por la derrota de la rebelión de los indígenas de los Altos de Chiapas, trata de buscar refugio entre los ladinos. Estos, a su vez, después de utilizarlo obteniendo la información que necesitan lo arrojan en manos de la plebe amotinada de Ciudad Real, quien lo lincha al hacerse justicia por su propia mano.



El tema de los líderes indígenas, asimismo, aparece como un tópico que resurge en ambas novelas. Se presentan personajes que llevan el liderazgo de su pueblo, Pedro González Winiktón en *Oficio de tinieblas* y Felipe Carranza Pech en *Balún Canán*. *Oficio de tinieblas* hace un énfasis en el primero, Winiktón, protagonista principal, quien irá ampliando sus horizontes y su mundo interno, entrando poco a poco en otra dimensión, al aprender a leer y escribir el español, que le ayudará a ir mejorando sus condiciones de trabajo y a aprender a entender más y más el mundo del ladino. Winiktón, al dominar el idioma español, irá entendiendo las promesas de justicia del Presidente Lázaro Cárdenas. Este personaje comienza a descifrar la realidad ladina y a aprehenderla y de este modo se reafirma en la idea de que su pueblo necesita echar a un lado la apatía y el conformismo si desea superar su inmovilidad existencial. Al irse abriendo el espacio externo, el joven indígena, ha propiciado la ampliación de su conocimiento exterior, de tal forma que llega a constituirse como juez de su pueblo. Felipe Carranza Pech, personaje de *Balún Canán*, de igual manera, pudo salir de la ignorancia en la que se encontraba enclaustrado. Era un personaje analfabeta que logró llegar a ampliar sus horizontes al aprender a leer y a escribir el Castellano y, por lo tanto, pudo apoyar a los miembros de su comunidad tzotzil-tzeltal al representarla ante el gobierno cardenista que intentaba mejorar la situación de los indígenas creando la Reforma Agraria cuyo fin era la redistribución de las tierras. Este personaje de igual manera, pudo llegar a entrevistarse con Lázaro Cárdenas, representando a su comunidad campesina de los Altos de Chiapas.

Cabe mencionar otro de los temas que se abordan en ambas obras, la del sistema de enganchamiento. En la obra *Balún Canán* al hacendado César Argüello se le van los peones a las plantaciones a las costas de Yucatán: “Claro, allí estaban sonsacándolos los dueños de las monterías, extranjeros a los que no les interesaba más que la prosperidad de su negocio y que enganchaban a los indios para llevárselos de peones a las madererías o de recolectores en los cafetales de la costa (95). Los peones de Chactajal no se daban cuenta que al irse a la costa de enganchados se empeoraba su situación pues el trabajo era tremendamente más arduo, ya que los indígenas trabajaban de sol a sol.

En *Oficio de tinieblas*, Winiktón sintió en carne propia lo que es ser un enganchado. Debido a que su milpa no produjo el sustento para alimentar a su familia tuvo la necesidad de irse a trabajar a la costa. Se sintió como cosificado, ya que no recibía el trato de persona sino de objeto. Al llegar al área de trabajo, donde iba con sus compañeros acarreado como borrego, se interrogaba a sí mismo diciendo que hacía un enorme sacrificio al dejar atrás su casa, su paraje y a su familia; sufriendo el calor intenso del trópico y rindiendo jornadas hasta de doce y dieciséis horas: “...y cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías. A mi modo de ver no está bien, no es justo” (53). Es así como, después de una temporada de trabajos extenuantes en la costa, resulta que va de regreso a su casa, sin nada que pueda ofrecerle a su familia. Tocante a este tema, John Kenneth Turner, un reportero del Estado de California al no creer lo que Ricardo Flores Magón le informó de que había esclavitud en México, se trasladó a las plantaciones de tabaco y henequén, haciéndose pasar por una persona interesada en comprar una hacienda en la costa yucateca. En esta área los

dueños eran ricos hacendados y latifundistas que mantenían su riqueza esclavizando a sus víctimas. La mayoría eran indígenas tanto de la península, de estados aledaños y del estado de Sonora. Los indios yaquis, oriundos de este estado, durante el porfiriato se vieron forzados por el ejército a abandonar sus tierras. Una vez que eran transportados desde su estado a la costa yucateca, se les hacía trabajar jornadas hasta de veinte horas diarias, proporcionándoles escasos alimentos que apenas les servían para su sustento diario, por lo cual enfermaban y morían: “Cuando el trabajador se hallaba debilitado, simplemente se le dejaba morir y se le reemplazaba por otro indígena secuestrado con engaños desde tierras lejanas lo que hacía imposible la huida y el regreso a sus hogares” (72). Cabe agregar que los indios yaquis y mayos, del estado de Sonora, fueron casi exterminados durante el porfiriato debido a la esclavización de estos en las plantaciones mencionadas.

Un tópico común en la narrativa indigenista de Castellanos, es que se observa una fuerte creencia en el mundo de los espíritus. El *pukuj* o *Ah Puch*, es un dios maya de la muerte que reina en el mundo inferior. Según Rosario Mercado, los mayas creen que los dioses de la muerte traen desgracias humanas que se manifiestan en formas diferentes como crímenes, accidentes, catástrofes o enfermedades (189). Es a este ente espiritual al que tratan de atrapar y aniquilar en el cuento corto “La tregua”. Rominka, personaje principal del cuento aludido, confundiendo a un coeto que se había extraviado en territorio tzotzil, pide auxilio a hombres de su pueblo, quienes matan a golpes a ese ladino confundiénolo con el *pukuj*: “Entonces la furia se desencadenó. Garrote que golpea, piedra que machaca el cráneo, machete que cercena los miembros. Las mujeres

gritaban, detrás de la pared de los jacales, enardeciendo a los varones para que consumaran su obra criminal (35). De igual manera, al *pukuj*, en la obra *Oficio de tinieblas*, se le inculpa la idiotez de Lorenzo. Según Catalina, su hermana, este fue arrastrado por el gran *pukuj* cuando era niño y jamás recuperó su espíritu. De igual manera en esta obra Teresa Etzin López, le cuenta a la niña ladina, de la que se hace cargo, que se aparecen los espíritus: el *ijc'al*, el *alambaqu'et* y el *xuch ni*. El *ijc'al* o *ik'al*, es un dios de la muerte, que los mayas conciben como un hombre pequeño negro que rapta a las jovencitas, decapita a los hombres y se alimenta de carne humana. Paralelamente, la novela *Balún Canán*, se trata el tema de la superstición. En esta obra es la hechicería de los brujos mayas la que hace posible la muerte de Mario. Para los indígenas de los Altos de Chiapas es la magia de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué la que hace posible la desaparición del heredero de los Argüello. De esta manera los hechiceros vuelven a salvar a Chactajal de las fuerzas del mal.

Otra de las similitudes en ambas obras son las nodrizas. Es la nana el personaje que se encarga de transmitir las creencias y costumbres de su ancestral pueblo maya, así como comunicar el conocimiento del mundo espiritual y mágico de la comunidades indígenas. Teresa Etzin López, la nana de Idolina en *Oficio de tinieblas* y la nana de la niña de siete años en *Balún Canán*, de la cual no se menciona el nombre. Teresa, la nana de Idolina, por medio de las narraciones que le cuenta a esta niña ladina, le transfiere el bagaje cultural de los mitos enraizados en las tradiciones de la etnia maya. Aun cuando Teresa, al principio de la crianza de Idolina, le relata las mencionadas historias, posteriormente se abstiene de narrar la propia historia de su pueblo, debido a que esta

nana, con el tiempo, ha internalizado el rechazo que el ladino siente por la cultura indígena, ya que la considera inferior. Teresa, de esta forma, está consciente de las barreras que separan a la cultura indígena de la ladina. Ya, anteriormente, había perdido su posición como nodriza de Idolina, pues, al relatarle historias de su pueblo y enseñarle su lengua tzeltal, Isabel la despidió de su trabajo ya que considera esta lengua como inferior al español. Al regresar, después de una ausencia prolongada, ella se ha dado cuenta que no puede arriesgarse a que su patrona la sorprenda de nuevo y se quiera deshacer de ella de nueva cuenta. De igual manera, en *Balún Canán* se encuentra la nana de la niña de siete años, quien, de igual manera, le transfiere el bagaje cultural de su pueblo maya. Se puede interpretar el papel de ambas nanas como ese puente que Castellanos quiere trazar, entre las dos culturas, tratando de mitigar los conflictos y diferencias tan marcadas entre una y otra cultura, ya que las nanas, en las dos novelas mencionadas, tratan de introducir a las niñas que ellas cuidan a su propia cultura ancestral.

Es importante mencionar que Rosario Castellanos, a través de sus narraciones indigenistas, enfatiza mucho el índice de alcoholismo entre los mayas, problema endémico que afecta a toda la región campesina de los Altos de Chiapas. En esta novela se puede ver la influencia del alcohol en el mayordomo de Santa Margarita, que se emborrachaba cada vez que tenía que cambiar los vestidos de la estatua en *Oficio de tinieblas*: "...ceremonia que exigía la ebriedad" (121). O en la misma obra, al llevarle serenata a su novia, se pasaba la botella, de mano en mano, para que pudieran entonar los músicos así como para que pudieran aguantar el frío de la madrugada (172). Llevan a

su vez aguardiente al paraje de Tzajal-hemel, pues había que ofrecerlo a los dioses a través de la ilol, Catalina, para que libara en su nombre (209). En las ceremonias de purificación, al llevar a lavar a los manantiales los lienzos sucios que usaran los santos, tuvo lugar una ceremonia a la cual asistieron, con el garrafón de trago, todos los mayordomos. De esta manera se aprecia que el indio de la etnia maya sólo necesita un pretexto para embriagarse. En la crucifixión de Domingo, de igual manera, los participantes estaban influenciados por el licor. Se puede apreciar, de esta manera, que el indígena bebe alcohol por cualquier excusa. Timothy Mitchell, en su obra *Intoxicated identities* aborda el problema del alcoholismo en México desde la época precortesiana. Este crítico menciona que ésta enfermedad es endémica en ese país. Una de las enfermedades prevalentes es la cirrosis hepática debida al alcoholismo. El Estado de Chiapas se encuentra en el quinto lugar en cuanto a la incidencia del alcohol. Mitchell compara al bebedor en los Estados Unidos, el cuál ingiere la bebida de una manera moderada. En México no se trata de la frecuencia de la ingesta de alcohol como de la cantidad que se consume en una ocasión determinada. Asimismo afirma que la caída del imperio azteca fue profetizada por una persona en estado de ebriedad. Cita además que la representación de la crucifixión en un pueblo mexicano los participantes estaban alcoholizados. Menciona que el personaje que representaba a Cristo se tambaleaba no tanto por el peso de la cruz, sino por lo intoxicado que se encontraba (6-7).

Manuel Megido, un reportero del periódico Excélsior, en su obra *México amargo* (1973), de igual manera se refiere a los enormes problemas sociales en los Altos de Chiapas diciendo que el más prevalente, además de las enfermedades parasitarias, es el

alcoholismo. Menciona que el setenta por ciento de los habitantes de esta región chiapaneca padece de dicha enfermedad. Esto, por supuesto, repercute no solo en el rendimiento del trabajo del indígena maya, sino en todo su ámbito existencial. Menciona que las bebidas embriagantes, sobre todo el aguardiente, lo utiliza en toda clase de celebraciones. Es común además que las familias tengan su propio alambique 104-106).

Rosario Castellanos al aludir a los temas mencionados, hace énfasis en cómo estos aspectos afectaron tanto a la finca de Chactajal, en la obra *Balún Canán* como a las comunidades de San Juan Chamula y Ciudad Real *Oficio de tinieblas*. A través de estos tópicos analizados en las páginas anteriores, se puede apreciar la manera en que Castellanos ahondó en su comprensión de los contrastes y conflictos generados en ambas culturas, la ladina y la indígena de la etnia maya.

Por otro lado, es importante mencionar una situación que proyecta la violencia del ladino hacia el indígena, en la novela *Oficio de tinieblas*, se puede ver en el tema de las “atajadoras”. Estas mujeres ladinas que asaltan a la mujer indígena, cuando baja de su paraje a vender el producto de su trabajo, las atacan para cometer el peor de los latrocinios. Les roban la mercancía que con tanto esfuerzo y después de caminar intensas jornadas entre el pueblo de los Altos de Chiapas, San Juan Chamula y Ciudad Real, logran acarrear para vender en este lugar y poder así sustentarse. La siguiente escena se narra en el primer capítulo de la novela, al tratar de escabullirse de las atajadoras, algunas indias, aprovechando la confusión de los primeros momentos, lograron huir de éstas: “Se dirigieron al centro de Ciudad Real. Mientras tanto las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las “atajadoras” quienes, triunfantes se apoderaban

del botín”. Henri Favre, en su estudio de las comunidades de la etnia maya, habla de estas “atajadoras” o “esperadoras”. Favre menciona a los ladinos que se dedican a robar las mercancías de los indígenas. Dicho antropólogo comenta que son cientos de ellos: “De hecho, la mayor parte de los ladinos que viven en las comunidades se entrega a este comercio de tráfico y rapiña con los tzotzil-tzeltales, comercio que les proporciona su principal ingreso (101). Le llama Favre “comercio” a este tipo de actividad ya que las atajadoras le avientan cualquier cantidad de monedas por la mercancía que se roban. Estas mujeres, aún a finales del siglo XX podían, impunemente, realizar su latrocinio, sin que alguna ley protegiera a la mujer de la etnia maya.

Como conclusión se mencionará que la corriente colonialista, surgida con el descubrimiento de América, sostenía la inferioridad del indígena, y por lo tanto, su dependencia del hombre blanco, así como su explotación. En contraposición, la corriente indigenista lascasiana, propuso y logró la abolición de la esclavitud y de las encomiendas, con la promulgación de las Leyes de Indias, dando libertad al amerindio. Sin embargo, muy a pesar de la extenuante labor en defensa del indígena, llevada a cabo por Fray Bartolomé de las Casas, una de las primeras figuras indigenistas de América, quien a lo largo de medio siglo luchó incansablemente por la protección de los indios, la llama de los problemas socio-políticos en el ámbito rural latinoamericano, sigue vigente. Fueron la guerra de Independencia y la Revolución Mexicana, las que continuaron la defensa de la libertad del amerindio, así como también su derecho a la tenencia de la tierra.



Los factores políticos, económicos y sociales vigentes aun en la década de 1930 y los años siguientes, dieron lugar a que los escritores hispanoamericanos cultivaran el tema indigenista. Rosario Castellanos, al igual que los escritores donde abunda la población nativa, publica obras destinadas a denunciar los abusos, la miseria y la atroz explotación a la que está sometido el indio de la etnia maya, por la población ladina, en conjunción con las autoridades civiles y el clero, en los Altos de Chiapas.

En *Oficio de tinieblas* reaparecen el ambiente, algunos de los temas y los problemas contemplados en *Balún Canán*, pero ahora con un realce artístico más profundo y un ensamblaje más armónico. En esta última novela se tratan temas de los conflictos que surgen dentro de una familia ladina y los peones indígenas que laboran para el patrón. En cambio en *Oficio de tinieblas* se trata de los conflictos que surgen entre dos entidades, la de San Juan Chamula, pueblo indígena y Ciudad Real, habitada mayormente por coletos. El desarrollo psicológico de los protagonistas de esta obra destaca en primer plano, representado conforme a los valores e idiosincrasia del pueblo de los Altos de Chiapas y su medio ambiente, como la de la ilol, Catalina Díaz Puiljá, quien simboliza a la mujer indígena, con sus frustraciones, logros, fracasos y temores, y no de una manera meramente folklórica y costumbrista. Se aprecia, por el contrario que, Castellanos en esta obra desarrolla excelentes personajes, alejándose de las fáciles tipificaciones de la narrativa indianista e indigenista, muy usuales en los treinta y cuarentas en donde los indios y blancos son representados de una manera simplista sin hacer un énfasis profundo entre explotadores y explotados. En cuanto a la estructura Margarita Orro dice que “La perspectiva de la novela se encuentra muy bien balanceada,

ya que la mitad de los capítulos es narrada desde el punto de vista indio, mientras la otra mitad se centra en los blancos” (133).

Cabe añadir que, en la obra mencionada, las partes que la constituyen funcionan como un todo, al integrarse, conjugarse y corresponderse. Aunque pareciera que la acción, muchas veces, es demasiado monótona, por la lentitud con que se desarrolla, sin embargo, hay que tomar en cuenta que los sucesos transcurren en la novela en dos órbitas herméticas, por un lado la ahistórica, representada por el pueblo maya y la otra, histórica que hace referencia al momento real del mundo de los ladinos.

Asimismo, en esta obra, los recursos lingüísticos, la estructura y las técnicas narrativas, apoyan el pensamiento indigenista y lascasiano de la autora en cuanto a que los indígenas y los ladinos viven en microcosmos cerrados, que se excluyen mutuamente, en los que el tiempo pareciera hallarse detenido. Se puede apreciar que, el ladino, aunque tiene cierta conciencia histórica, no ha evolucionado sino que permanece anquilosado. Esta parálisis existencial y cultural en la que vive el hombre blanco, es la casusa inmediata del conflicto que afrontan ambos grupos étnicos, el indígena maya y el ladino. De igual manera, la novela expone diversas contradicciones sociales: la historia de un pueblo sumergido en la superstición y la ignorancia que intenta sacudirse, sin lograrlo, el yugo de un caciquismo decadente e inmovilizado. La obra muestra ejemplos donde Castellanos hace patente el dilema de la falta de educación y de la inmisericorde explotación de la fuerza de trabajo del indígena sin encontrar una solución o un compromiso categórico a los problemas que han subsistido por siglos en la comunidad de los Altos de Chiapas, como se puede ver en el siguiente párrafo:

-¿Quién hizo la ley, ingeniero? Por lo que se ve alguien que no tiene la menor idea del problema, exige que se les pague un salario mínimo a los peones, lo que resulta incosteable para el patrón; que se establezca una escuela en la finca y que, naturalmente, la mantenga el dueño. Y luego salen con que no hay maestros y si los hay no hablan la lengua. Y como los indios no entienden castilla se quedan en babia. (153-4)

Esta es una conversación entre Ulloa y Cifuentes respecto a la voluntad de ayudar a los indígenas, el ingeniero argüía que el único modo de hacerlo era aplicando las leyes de la Reforma Agraria cardenista, pero que a final de cuentas, dichas leyes nunca dieron resultado. Por lo que se aprecia que Castellanos logra plasmar en su obra el profundo dilema existencial de dos mundos herméticos, dos grupos étnicos regidos respectivamente por valores arcaicos. Aunque los personajes perecen en una atmósfera asfixiante que los rodea, se niegan rotundamente a la madurez que llevará consigo el cambio, modificando su medioambiente y su cosmovisión. De esta manera quedan expuestos los problemas tan arraigados como son el alcoholismo y la apatía del indígena, dos de los más preponderantes problemas de la comunidad de la etnia maya.

Castellanos muestra patentemente su compromiso con la comunidad tzotzil-tzeltal, adhiriéndose al movimiento de modernización del pueblo postrevolucionario mexicano y, por consiguiente, a algunos de los temas más efectivos de la ideología indigenista como son los del análisis y crítica a los poderes locales, considerándolos como las últimas manifestaciones de una estructura arcaica y en decadencia, social y políticamente, en particular la del caciquismo. Por lo tanto, es pertinente mencionar, en

consecuencia que en virtud del profundo cuestionamiento crítico de dicha estructura y la manera tan magistralmente lograda para llevar a cabo este propósito, hacen de *Oficio de tinieblas* una de las más desarrolladas, logradas y completas novelas del indigenismo en Latinoamérica y la novela indigenista más lograda de Rosario Castellanos.

Por lo tanto, la expresión literaria indigenista, reflejo del pensamiento lascasiano, se hace patente en la narrativa de Rosario Castellanos, ya que muestra, a través de su expresión, una gran preocupación por la situación marginada del indígena, haciendo, a través de su narrativa, una acentuada denuncia al trato inhumano soportado por siglos por el indio chapaneño, pero, por extensión, por toda la población indígena a través de la República Mexicana y toda Latinoamérica. El mencionado pensamiento lascasiano se manifiesta en su libro de cuentos cortos *Ciudad Real* (1960); en sus dos novelas, *Balún Canán* (1957) y *Oficio de Tinieblas* (1962).

## CAPÍTULO VIII

### CONCLUSIONES

Fray Bartolomé de las Casas,  
el hombre que rechazó la  
ambigüedad del etnólogo,  
superó la mera simpatía por  
los colonizadores, y  
transformó la  
documentación etnográfica  
en un arma formidable de  
denuncia  
Ángel Palerm (264).

El choque de dos culturas tan disímiles, la de los amerindios y la de los españoles, la llegada de estos últimos al Nuevo Mundo y la colonización de Mesoamérica como consecuencia, resultó en la promulgación de nuevos edictos para tratar de reconciliar el antagonismo surgido a raíz de la conquista. El desarrollo de esas ordenanzas y decretos dieron lugar a las Nuevas Leyes que, con el tiempo, se llamarían Leyes de Indias. Dichas leyes trataron de resolver el enorme conflicto surgido debido a la falta de entendimiento entre las dos culturas. La supuesta libertad, decretada por estas leyes, de que gozaría el amerindio, al otorgársele la calidad de vasallo de la Corona Española, en lugar de ser esclavo o sujeto de las encomiendas, no pudo cristalizarse ya puesto que al indígena se le siguió imponiendo tributos exagerados, más allá de sus fuerzas. Aun cuando existía una auténtica preocupación por la preservación y el desarrollo de los amerindios y su cultura, el pueblo nativo continuó extinguiéndose como consecuencia a la exagerada explotación que el hombre blanco le infligía. Por otro lado,

existía el problema de la validación de las Leyes de Indias, ya que, además de que sus instrucciones no eran muy precisas, España se encontraba a una distancia enorme de Mesoamérica y, en adición, no había quien representara legalmente los derechos de los nativos del Nuevo Mundo para ponerlos en práctica.

El auxilio que recibieron los pueblos indígenas, a través del arduo trabajo que fray Bartolomé de las Casas llevó a cabo por más de medio siglo fue muy valioso, ya que éste les ayudó a validar sus derechos ante la Corona. Las Casas se dio cuenta que no bastaba con editar las leyes, sino que había que hacerlas válidas, ya que. De acuerdo al principio seguido en el Nuevo Mundo, la ley se acataba, pero no se cumplía. Es por ello que Mier, citado por Pulido-Herráez, retomó la bula expedida por Paulo II, emitida el 16 de junio de 1537, en la cual se lee:

...que los dichos Indios Orientales y Meridionales, y todas las demás gentes que de nuevo han venido y adelante vinieren á noticia de los Cristianos, aunque más estén fuera de la fe de Jesu Cristo, en ninguna manera han de ser privados de su libertad y del dominio de sus bienes, y que siendo como son hombres racionales, pueden y deben usar y gozar de la dicha su libertad y dominio de sus bienes, y en ningún modo se deben hacer esclavos. Si sucediere lo contrario, sea de ningún valor ni fuerza .Y todo lo que en contrario de esta determinación se hiciere, sea en sí de ningún valor, ni firmeza, no obstantes cualesquier cosas en contrario, ni las dichas, ni las otras en cualquier manera. (453)

El edicto papal citado arriba menciona claramente que a los indígenas no se les debía privar de su libertad ni de sus bienes, por lo cual los conquistadores y encomenderos estaban obligados a otorgárselas y restituirles sus propiedades. Siempre fue un problema la distancia enorme que separaba al papado y a la Corona Española de las nuevas tierras descubiertas, ya que los edictos no se llevaban a cabo. No solamente la bula papal mencionada habla de la libertad de los indígenas, ya desde el primer momento en que Cristóbal Colón pisó tierras americanas la reina Isabel de Castilla había tocado el tema haciendo a los indígenas vasallos de la corona. Con el descubrimiento de América surgieron una serie de cuestionamientos: en primer lugar, surgió la pregunta de si España tenía derecho al dominio político sobre las tierras descubiertas, lo que implicaba definir si la soberanía española se basaba o no en principios legítimos. En segundo lugar, debía aclararse si la guerra en contra de los indígenas era lícita o ilícita. Por último se cuestionó la naturaleza del amerindio, en cuanto a que si era un ser racional o no. Su consideración como seres inferiores justificaría su sometimiento por medio de una “guerra justa”.

Carlos Fuentes en su obra *El espejo enterrado* (2010) señala que el sermón navideño de Montesinos, en 1511 fue “...el primer grito de libertad en América” (158). Pero el padre Las Casas lo secundó renunciando a sus encomiendas y posesiones en 1515. De allí en adelante se convirtió en el portavoz de los indígenas denunciando a los conquistadores de los innumerables crímenes cometidos y plasmando las horribles imágenes de estos en su obra *Brevísima*. Desde 1515 hasta su muerte en 1566, por más de medio siglo, el padre Las Casas dio testimonio de la “destrucción de las Indias”,

según Fuentes (158). De acuerdo a este mismo escritor, hablando de la religiosidad de los amerindios, Las Casas se cuestionó: ¿Acaso los griegos, los romanos y los hebreos no habían sido idólatras también? ¿Y esta religiosidad pagana los había excluido acaso de la raza humana o, más bien, los había predispuesto para la conversión? (159). Así, el fraile sevillano llegó a elogiar las costumbres y cultura, en muchos aspectos, según él menciona en su *Apologética historia sumaria* incluso superior a la del hombre blanco. Fuentes expresa que Las Casas negó los derechos de conquista, pero sobre todo la institución de la encomienda, a la cual consideró, citando a Las Casas: "...tiránica gobernación, mucho más injusta y más cruel que con la que Faraón oprimió en Egipto a los judíos, por la cual a los reyes naturales habemos violentamente, contra toda razón y justicia, despojado a los señores y súbditos de su libertad y de sus vidas" (159). Así es como, por sus testimonios y expresando sus ideas modernas sobre la relación esclavista que el hombre blanco sustentó frente a los indígenas, aunado esto a sus demandas, logró presionar a la Corona Española para que se promulgaran las Nuevas Leyes de Indias en 1542.

Fue en el siglo XVI que los dominicos, con fray Bartolomé de las Casas a la cabeza, mostraron un compromiso con su acción evangelizadora, protestando contra los abusos de los conquistadores y la situación injusta de expropiar a los indígenas su libertad, sus dominios y sus bienes. Fray Antonio de Montesinos, fue el primer clérigo que manifestó esta protesta desde el púlpito en diciembre de 1511. De igual manera, Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, escribe una carta al papa Paulo II acusando a seglares y clérigos, unos por el trato y a otros por omisión, y al mismo tiempo defiende a los



vencidos. De esta forma, gracias a la tenacidad de Las Casas, a pesar de los acérrimos antagonistas y detractores que surgieron en contra del Protector de los Indios, ya que las encomiendas y el esclavismo de los indígenas representaban enormes intereses económicos, se pudo cambiar la percepción de los nativos mesoamericanos.

Así, a pesar de las varias controversias antilascasianas que afloraron en el siglo XVI, representadas, en primer término, por Ginés de Sepúlveda, Fray Toribio Motolinía, y por su antagonista del siglo XX, Ramón Menéndez Pidal, se puede estar de acuerdo con los lascasianos Agustín Yáñez y Lewis Hanke, en cuanto a que Fray Bartolomé de Las Casas es uno de los sumos Padres y Doctores de América. El cardenal Ximenes de Cisneros, de igual manera, lo nombró “Protector de los Indios” y Agustín Yáñez lo ha llamado “Apóstol de los indios”. El clérigo sevillano dedicó muchos años de su vida a la lucha por la nueva política en América, promoviendo un humanismo cristiano basado en la libertad y la igualdad del ser humano. La trascendencia lascasiana, tocante a plantear el derecho de autodeterminación del nativo americano, se plasmó en muchos documentos que ha legado Las Casas dando testimonio de su experiencia personal y colectiva al definir los principios que guiaron su denuncia en consideración a la condición infrahumana que han sufrido los amerindios desde tiempos de la conquista.

Estudiosos como Henri Favre, Juan Friede y Almudena Mejías Alonso han considerado a Fray Bartolomé de las Casas como el primer indigenista. Mejías Alonso afirma que, por la tremenda labor realizada por Fray Bartolomé de las Casas, se le ha considerado como el iniciador de la corriente defensora del indio, cuya figura ha prevalecido a través de los siglos y ha influenciado la labor novelística en América

(205). En efecto, Fray Bartolomé de las Casas es visto como el precursor de la corriente indigenista que ampara al amerindio ya que el pensamiento lascasiano defiende primordialmente la libertad del indígena. Dicha libertad simbolizó la nota principal de las soluciones de la problemática desde el siglo XVI hasta el momento de la lucha armada por la independencia de Iberoamérica, rompiendo las ligaduras que lo sujetaban a España. Con el choque de los colonizadores con las civilizaciones nativas de Mesoamérica, surgió un doloroso proceso de dominación que ha mantenido segregados a los indígenas social y culturalmente a lo largo de varios siglos.

Las Casas dedicó gran parte de su vida a la lucha por la nueva política en América promoviendo un humanismo cristiano basado en la libertad y la igualdad del ser humano. La trascendencia lascasiana, tocante a plantear el derecho de autodeterminación del nativo americano, plasmó en muchos documentos que ha legado el fraile sevillano tanto testimonio de su experiencia personal y colectiva al definir los principios que guiaron su denuncia en consideración a la condición inhumana que sufrían los amerindios. Mier, citado por Pulido Herráez, sostuvo que:

Obra suya son los privilegios de que gozan los indígenas; obra suya son en lo favorable las Leyes de Indias, pues, como dice Remesal, no son más que las conclusiones de sus escritos, y obra suya es la existencia todavía de algunos millones de indígenas. Él llegó a ser en lo perteneciente a las Américas, el oráculo de los reyes y consejos por su celo apostólico, su desinterés, su caridad, su constancia, su santidad, su sabiduría y su eloquencia. (449)

En efecto, a fray Bartolomé de las Casas se le ha llegado a llamar el Padre de los Indios. Su ardua labor lo ha llevado a ser ampliamente reconocido tanto en Europa como en América. Pulido Herráez cita que los obispos de Francia, en el II concilio Nacional celebrado en París en 1801 e inaugurado el 29 de junio, se quejaron de que aún no se le hubiese puesto en los altares (450). Por lo anteriormente estipulado y lo analizado a lo largo de este trabajo se considera a fray Bartolomé de las Casas como el primer indigenista.

El indigenismo propone revalorizar los rasgos culturales de los pueblos indígenas de la manera en que lo hizo Fray Bartolomé de las Casas. Aunque esta corriente tiene un claro matiz político, su desarrollo más prominente es cultural, específicamente literario. La literatura indigenista es la clase de narrativa iberoamericana que aborda el tema de la vida del indio introduciendo contenidos de protesta social en favor de los amerindios. La corriente indigenista en la literatura se desarrolló más enfáticamente desde fines del siglo XIX. A esta idea se puede agregar que el autor indigenista se siente parte de la vida social del amerindio, siente en carne propia las injusticias sociales, contrariamente al carácter egocentrista del romanticismo, donde el autor se percibe como el centro del mundo y vive para sí. Según Juárez-Torres, fue el ansia de libertad la que representó principalmente la respuesta a la problemática de los siglos XVIII y XIX. Este autor expresa que la obra que refleja esa época hace referencia al indio, no con el afán de exaltarlo y defenderlo, sino más bien expresando empatía (50). Cabe mencionar lo que Mejías Alonso dice respecto al estilo de la narrativa indigenista de la escritora mencionada: “La obra de Rosario Castellanos parece acercarse, en líneas generales, a los

rasgos más destacados de la literatura indigenista” (207). En efecto, la narrativa indigenista de Castellanos es una manifestación de protesta, una denuncia del maltrato perpetrado hacia el nativo de los Altos de Chiapas. A través de sus obras la escritora plasma la lamentable opresión en la que vive sumergido el nativo de la etnia maya con un deseo, una esperanza de que las cosas cambien respecto a la actitud prepotente y patriarcal de la hegemonía que sustenta el ladino. Asimismo, Concha Meléndez dice en cuanto a que la obra *Balún Canán*, ha sido examinada por un sector de la crítica como novela indigenista, vista por otros desde perspectivas más bien feministas, e interpretada también desde ángulos socio-lingüísticos (349).

Ya desde tiempos de la Colonia se suscitaron enfrentamientos violentos entre ambas culturas, la europea y la indígena, que impidieron el pleno desarrollo y evolución de ésta última. A pesar de que las confrontaciones entre ambos grupos no lograron aniquilar a los indígenas, sí lograron coartar su participación en el ámbito social y político establecido. De ahí surge la necesidad de algunos escritores de crear un foro para dar voz y tratar de entender el mundo alienado del indígena. Éste es un problema crucial ya que, como ya se ha estudiado en este trabajo de disertación, de acuerdo a las estadísticas del Censo General de Población, México es uno de los países con mayor población indígena. Esta tarea no ha sido fácil. Juan Rulfo, uno de los más destacados escritores mexicanos, ha hablado al respecto en su ensayo “Notas sobre la literatura indígena en México” diciendo que el tratar de representar la mentalidad del indígena no es una labor fácil: “...sobre todo si no es con carácter antropológico. Esto lo digo con conocimiento de causa” (13). Rulfo, como es sabido, trabajó para el Instituto Nacional

Indigenista y ha publicado 80 obras de Antropología Social. Él afirma que, a pesar de este hecho todavía desconoce las motivaciones del actuar indígena.

En el siglo XX surgió el indigenismo, movimiento literario representado mayormente por escritores como Gregorio López y Fuentes, Mauricio Magdaleno, Ricardo Pozas Arciniega, Ramón Rubín, José María Arguedas y Rosario Castellanos, entre otros, quienes renuncian a la imagen romántica y poética del indígena narrada por el indianismo y, por el contrario, denuncian su situación de extrema opresión. De igual manera, con el surgimiento de la Revolución Mexicana, también aflora la llama de los problemas sociales. La expresión literaria indigenista, reflejo del pensamiento lascasiano, se hace evidente en la narrativa de Rosario Castellanos, ya que, a través de su expresión se manifiesta su profunda preocupación por la condición inhumana, tan extremadamente enajenada y marginada del sujeto amerindio.

Aun cuanto la narrativa indigenista de Rosario Castellanos en sus obras *Balún Canán*, *Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas*, tratan de la polémica del indio en contra de los prejuicios del hombre blanco, el enfoque de Castellanos es mucho más complejo y profundo que el de las narrativas indigenistas de los treinta y cuarentas. Mientras que estos autores planteaban la problemática del indígena desde una perspectiva más bien superflua que representaba la ideología dominante, Castellanos, en cambio, comunicaba en su obra una imagen del indio maya y de su cosmología desde el mismo meollo de sus experiencias vivenciales. Asimismo analizaba el sector opresor penetrando los conflictos personales y las motivaciones de los protagonistas blancos que pertenecían a diversos estamentos sociales. El sistema de valores del hombre blanco, según lo muestra la

escritora en estas obras, era arcaico y anquilosado. De esta forma fue perdiendo fuerza poco a poco, de tal modo que se fue deteriorando como resultado de una mezcla de odios y temores hacia el indio del cual dependía, pero que a la vez, lo menospreciaba por considerarlo inferior a su clase social. Rosario Castellanos pudo ofrecer una imagen más íntegra de la problemática del indio maya al incursionar en las relaciones interpersonales e interdependientes de los indígenas y los ladinos, a la vez que sondeaba la compleja sociedad que ambos formaban. Este aspecto es el que hace su obra indigenista mucho más rica y original. Asimismo, se puede añadir que, en su filosofía lascasiana, la escritora abnalizada subraya la importancia del indio como un individuo con los mismos derechos y obligaciones que el hombre blanco.

Por otro lado, la narrativa indigenista de Castellanos constituye un verdadero reto a la ideología hegemónica representada por el gobierno. Castellanos en su ficción indigenista refleja el atraso de este sector de la población, a quien ideológicamente se le debía haber reivindicado socialmente como una de las garantías obtenidas por medio de la Revolución Mexicana. Castellanos presenta el abismo que separa al hombre blanco del indio de la etnia maya aun después de cincuenta años de haberse iniciado dicho conflicto armado. La novelística indigenista de Castellanos muestra la manera en que la Reforma Agraria había fallado, ya que se había pervertido al cancelar su propósito original. Se puede citar lo que el sociólogo mexicano Genaro V. Vázquez opina, al analizar este movimiento en México:

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

pero en la actualidad su ausencia es notoria, porque sigue siendo ajeno a los avances técnicos, científicos y sociales que la propia Revolución Mexicana ha dado al resto de la población del país. (185)

El ámbito socio-cultural tan negativo que Castellanos refleja en su narrativa indigenista proyecta al indio como un sujeto incapaz de entender su pasado o de analizar su presente, y al ladino como un ser estancado en un inalterable y rígido sistema social, ya obsoleto, que hace que la evaluación del proceso histórico sea totalmente pesimista, ya que Castellanos no plantea soluciones a dicha situación. En su entrevista con Güter Lorenz, Castellanos expresa su sentir respecto al mundo maya, diciendo que, desde su infancia, el ámbito indígena la ha rodeado. Ella lo contemplaba primero como formando parte del paisaje, al que estaba muy acostumbrada. Posteriormente pudo crear conciencia de que el nativo de los Altos de Chiapas era la base de la importancia del ladino como clase social: La base del sentirse superior. Habla, a su vez de la Reforma Agraria cardenista, que para ella significó el derrumbe del mundo, que parecía inamovible, que había construido el ladino por generaciones. Agrega que: “Más tarde fue una toma de conciencia, un remordimiento, un deseo, una necesidad de rescatar la culpa sirviendo a quienes nos habían servido” (208). Es así, como habla de su labor creativa en el Instituto Nacional Indigenista y de la época en que desarrolló su narrativa, tomando como figura central al indio de los Altos de Chiapas. Sin embargo, expresa que no se sintió satisfecha pues pensaba que su obra no era eficaz pues había que encontrar una solución radical para resolver la miseria del indígena (209).

A lo anteriormente dicho se puede añadir que la obra indigenista de Castellanos, así como su labor en el instituto mencionado, muestran su profundo compromiso con esta comunidad de la etnia maya. Asimismo, se puede citar su ensayo “El pesimismo latinoamericano” de la obra *El mar y sus pescaditos*, en el que Castellanos hace manifiesta dos actitudes prevalentes en esa época: “...la de que los hechos que ocurren tienen una explicación racional, y por lo tanto, son remediabiles y la actitud opuesta: lo que ocurre es así, ha sido así siempre y seguirá siendo siempre así, por lo que no vale la pena siquiera analizarlo aunque sirve como desahogo reproducirlo estéticamente” (196). A pesar del enfoque pesimista de su narrativa, que muestra el conflicto histórico, Castellanos no vaciló en enunciar que el trabajo del escritor ayudaría a esclarecer la realidad para contribuir a crear conciencia del problema tan intrincado que representa la vida del indígena. Castellanos lo expresa en su ensayo “El escritor y su público” de la obra *Juicios sumarios* de la siguiente manera:

La literatura comprometida está hecha de pruebas, de alegatos, de refutaciones. Leerla puede no causarnos placer pero nos inclina a asentir o rechazar. Está cargada, lo mismo que la pornografía, de elementos dinámicos que inducen a la acción. Se dirige, no a la capilla cerrada ni al cenáculo de los escogidos, sino a la masa entre la que quiere hacer prosélitos (403).

Cabe mencionar que, en efecto, Castellanos hizo muchos adeptos entre ellos: literatos, críticos y escritores que han considerado su labor literaria, particularmente su



obra indigenista como un espejo de la realidad del indígena mexicano, en el que se refleja su triste existencia precaria e infrahumana. La escritora fue puliendo su técnica narrativa hasta producir la que tal vez sea su novela más lograda, *Oficio de tinieblas*, con tema indigenista. A lo anterior, se puede agregar lo que al respecto dice la autora en la entrevista con Güter Lorenz ya citada:

En cuanto a mi obra no es una excepción respecto a lo que veníamos hablando. Quiere captar un paisaje muy determinado, el del sur de México, una estructura social en la que las castas aún están rigurosamente separadas y en la que el indígena ha roto su cordón umbilical con su pasado y no ha podido incorporarse a la mayoría nacional que habla español; profesa la religión católica y transita, con pulso variable, de un sistema feudal de vida y pensamiento a los inicios del desarrollo burgués.  
(200)

La problemática a la que se enfrentó Castellanos, según ella misma lo expresa, se podía haber encontrado, de igual forma, en un guatemalteco, en un peruano, en un paraguayo o en cualquier otro individuo de un grupo indígena, de la misma forma que se encuentra el hombre oprimido en el sur de los Estados Unidos, como lo ha plasmado Faulkner o Flannery O'Connor o Tennessee Williams, comenta la escritora en la misma entrevista (200). Por supuesto que el indio correspondería al negro, pero las relaciones de explotación del hombre por el hombre son semejantes, en ambos casos.

Se puede incluir la idea de que lo distintivo del valor artístico de la obra de Rosario Castellanos es la unión que logra de lo universal a lo regional. Su narrativa trasciende el ámbito mexicano abrazando una dimensión con la literatura indigenista latinoamericana. La narrativa indigenista de la autora de *Balún Canán*, muestra claramente una sociedad estratificada e incomunicada, ya que, como hemos visto, la comunicación entre ambas razas, la de indígena y la del ladino, resulta casi imposible de llevarse a cabo. Lo anterior es debido a que la idiosincrasia y el idioma de ambas, siendo diferente, aísla, deshumaniza y discrimina al indígena tzotzil-tzeltal, por considerársele de una etnia inferior. Castellanos, en sus obras con tema indigenista, describe los orígenes míticos de los mayas y su concepción de la vida espiritual y el concepto que tienen de la vida después de la muerte. La novela intenta describir, de una manera explícita, el mundo mítico de la etnia maya tratando de demostrar la autenticidad de sus componentes. Se muestra en la novela el sincretismo que efectuaron los indígenas de los Altos de Chiapas, al mezclar sus creencias mágicas con algunos elementos del cristianismo, estas han ejercido una influencia negativa, ya que han fomentado en los mayas una visión ahistórica del mundo. Esta visión, les ha dado la excusa para la pasividad, el pesimismo, la apatía y el ostracismo en que se encuentran y les ha impedido alcanzar la conciencia de que su problema es de orden material.

Es pertinente agregar que en los comercios de los ladinos así como en las oficinas administrativas y eclesiásticas, de los Altos de Chiapas, es a los indígenas a los que se atiende en último lugar. El dependiente, oficial o sacerdote, se encargará primero del hombre blanco, y posteriormente del indígena, quien esperará acucillado,

aguardando en algún rincón del establecimiento. Henri Favre menciona el “juramento” del que se hace objeto al indígena tzotzil-tzeltal y que se ha contemplado en capítulos anteriores. Los miembros de la jerarquía política y religiosa que en la comunidad de los Altos de Chiapas entran en funciones a principios del año, reciben la siguiente instrucción de sus predecesores: “Obedecerás siempre al *kaslan* porque es el hijo de Dios; Dios nos lo ha dado para gobernarnos” (88). De esta manera, es sorprendente comprobar hasta qué grado el indígena ha internalizado la supuesta superioridad del ladino, ya que este ha logrado imponer su supremacía en la comunidad de la etnia maya y la imagen que éste se ha forjado del *caxlan*. El indio no sólo se siente ajeno al ladino, sino que también se experimenta como un ser inferior. Es de esta manera como el nativo de los Altos de Chiapas está dispuesto a reconocer, como origen de su condición, la inferioridad atribuida por el ladino convencido, por generaciones, de su estatus inferior, el indígena de la etnia maya investirá al *caxlan* de los poderes que él no se atreve a ejercer. Sin embargo no pierde la esperanza que el ladino llegue a ejercer dichos poderes a su favor. Favre afirma que: “Intentará conciliar a este ser al que ha contribuido a dotar de un carácter omnipotente, revistiéndose frente a él de una sumisión ostentosa (89). Asimismo, el indígena se presentará ante el ladino como un ser miserable y degradado a fin de conmovirlo a apiadarse de él. Al mismo tiempo, hará valer su fuerza de trabajo, exponiéndola a la explotación del ladino. Se convertirá en una especie de instrumento, cosificándose, esperando a ser tomado en cuenta y protegido por el *caxlan*. Esta dinámica patológica ha perdurado por siglos en los Altos de Chiapas y en general en toda el área de la etnia maya, incluyendo Yucatán. Favre anota que: “Así pues, tratará de

hacerse “poseer” para quedar liberado de sus responsabilidades y de que alguien se haga cargo de él en sus relaciones con un mundo que se representa y que se le ha presentado bajo una apariencia extraña y hostil” (89). La descrita conducta de carácter simbiótico se ha reforzado por siglos. El indígena, para defenderse, se hará mitómano, y se vengará adoptando una actitud pasivo-agresiva mostrándose perezoso y, dada la ocasión, se mostrará dipsómano. Así es como el ladino lo tachará de ladrón, perezoso y mentiroso. El citado sociólogo francés afirma, respecto a la actitud del ladino frente al indígena que: “Hay pruebas de que debe ser dirigido, corregido, civilizado, es decir, domesticado, pues no es un “cristiano”, un “hombre de razón” (89). Es, de esta forma, como se observa la formación reactiva que ha transformado al indígena, a través de los siglos de acondicionamiento. La idea de que el indio no sea un “hombre de razón” fue la retórica que presentó Ginés de Sepúlveda en los debates de Valladolid. Ante esta situación, fray Bartolomé de las Casas, quien trató de entender más profundamente la idiosincrasia del amerindio, escribió sus obras *Historia de las Indias* y *Apologética historia sumaria*. Él escribió desde el punto de vista del indígena de Mesoamérica, quien mostraba una civilización totalmente distinta al colonizador español.

Rosario Castellanos, a través de su narrativa indigenista manifiesta su sentir respecto a las injusticias perpetradas por siglos por el caxlan, en contra de la población indígena de los Altos de Chiapas. Como muestra de ello se puede citar su obra *Oficio de tinieblas* en la que Catalina Díaz Puiljá, expresa el cansancio ante la bárbara opresión sufrida por su pueblo:

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

Esta, precisamente, es la causa de las revueltas cometidas desde tiempos de la conquista hasta nuestros días. Catalina añade que: “Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo” (324). Victoria Bricker apunta que la iglesia católica, en los Altos de Chiapas, perdió el control a raíz de las revueltas llevadas a cabo en el siglo XIX que tuvo: “...un fuerte núcleo religioso” (171). La causa principal de estos enfrentamientos belicosos fue el odio que los nativos sentían por los colonizadores. La explotación bárbara a la que se sometieron a los mayas desde la época colonial, contribuyó a mantener vivo ese odio. Como esta rebelión no se pudo sofocar rápidamente, devino en una nueva religión con su propia jerarquía eclesiástica, credo y culto. Bricker menciona: “...es necesario recordar que, desde tiempos inmemoriales, los mayas aborrecían por instinto a todos los extranjeros, ya que las leyes del país los condenaban a muerte o a la esclavitud perpetua” (178). Así pues, los mayas detestaban a los españoles desde que éstos llegaron a la península de Yucatán en el siglo

XVI y más aún cuando el indígena se dio cuenta de que llegaba para quedarse y adueñarse de sus tierras heredadas ancestralmente.

Por otro lado, al hablar de los temas afines en las obras indigenistas de Castellanos, cabe recalcar un factor que se muestra a través de su narrativa, este es la incomunicación. Sandra Lorenzano, al respecto, en una entrevista que tuvo para el periódico “La Jornada” intitulada “En busca de una palabra común” se refiere al tercer encuentro entre los delegados del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y los representantes del gobierno. En ese encuentro, l quien habló era “la abuela Trini”, la cual, al terminar un discurso en la lengua tzeltal, le preguntó al auditorio si habían entendido. Los oyentes contestaron que no, a lo que ella replicó: “Pues ésta es nuestra lengua, nuestra forma de hablar. Ustedes no me entendieron, y así muchas veces tampoco les entendemos a ustedes” (28). Trini era una mujer zapatista de 60 años. Algunas personas del auditorio que la vieron y escucharon comentaron la manera en que ella gesticulaba y hacía ademanes con vehemencia, sin parar, exponiendo los problemas que causa a las mujeres y sus hijos la presencia del ejército en algunas comunidades de la selva Lacandona. Lo anterior es uno de los vitales problemas que Rosario Castellanos enfatiza en las obras indigenistas analizadas en este trabajo de disertación, es decir, la falta de comunicación entre ambos grupos étnicos, el de los mayas y el de los ladinos, por tener ambos lenguas disímiles. Por medio de su intervención Trinidad, “la abuela Trini” puso de manifiesto uno de los problemas más prominentes de la historia de México, es decir, la convivencia, la mayor parte de las veces conflictiva y tensa, de grupos de diversas culturas que hablan lenguas diferentes al castellano. Lorenzano

recalca que los estudios recientes sobre la realidad Latinoamericana enfatizan este carácter heterogéneo de nuestra sociedad (28). En efecto, muy a pesar de los esfuerzos por diluir la heterogeneidad a través de la labor llevada a cabo por el gobierno, el factor multicultural sigue siendo el rasgo predominante en nuestro continente. El etnólogo Guillermo Bonfil Batalla expone esta heterogeneidad al decir que:

La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana. (11)

La anterior, es en síntesis, la idea detrás del concepto de heterogeneidad conflictiva, es decir, está hablando fundamentalmente de dos grupos que se confrontan como se ha expuesto ya en capítulos anteriores. Rosario Castellanos creció estando dividida, entre las dos culturas, la de herencia, que aprendió a internalizar, a validar y a respetar, es decir, la cultura del ladino y por el otro lado, la cultura maya, de la cual también formó parte, como lo expresa ella misma en su entrevista con Beatriz Espejo: “Desde mi infancia, alterné con los indios. Después de adquirir una perspectiva me di cuenta de cómo eran los indios y lo que deberían ser. Me sentía en deuda, como individuo y como clase, con ellos. Esa deuda se me volvió consciente al redactar *Balún-Canán*” (23). De esta forma, como se analizó en este trabajo, Rosario Castellanos se adentró en la cultura maya tratando de tender lazos entre ambas etnias, la indígena y la ladina. En primer lugar, presentó el despojo cultural de que han sido víctimas los mayas,

desde tiempos de la conquista. En *Balún Canán* la historia es mencionada muy sucintamente por la nana indígena de la niña ladina de siete años. La dicha nana rememora amargamente a los conquistadores. "...quienes coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria" (9). En *Ciudad Real* Castellanos se refiere, en el primer cuento narrado, a la extinción de los Bolometric, un pueblo de la etnia maya y en *Oficio de tinieblas* se recuerda la llegada de los conquistadores, al inicio de la obra: "Llevan el sol en la cara y hablan lengua altiva, instrumento de señoría, punta de látigo de la ley" (10). Las tres obras mencionadas se llevan a cabo en los Altos de Chiapas y sus protagonistas pertenecen a la etnia maya, por un lado, y los ladinos de esa zona, por el otro. En las obras citadas se presenta el anquilosamiento de la decadencia de las relaciones entre el ladino y el indígena. De igual manera, se repite el tema de la cultura patriarcal dominante del hombre blanco, quien sustenta la hegemonía política, socio-cultural y económica de la mencionada zona. Así, a través de este trabajo de disertación se pudo comprobar que el pensamiento lascasiano se manifiesta nítidamente en las obras de Rosario Castellanos: analizadas: *Balún Canán* (1957), *Oficio de tinieblas* (1962) y *Ciudad Real* (1957). Lo anterior se comprobó analizando el compromiso y respeto que la autora mantuvo hacia las demandas indígenas de la etnia maya, siempre en conflicto con las del hombre blanco, hecho demostrado a través de su narrativa profundamente indigenista.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. *The polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007. Print.
- . "Reconsidering colonial discourse for sixteenth and seventeenth century Spanish America." Princeton: Princeton University, 200. (1993):135-46.Print ---.
- . "The discursive encounter of Spain and America: The authority of eyewitness Testimony in the writing of history." *William and Mary quarterly* 49.2 (1992): 210-28. Print.
- . "The language of history in Guaman Poma's Nueva crónica y buen gobierno". *From oral to written expressions:Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Rolena Adorno. Syracuse University Press, 1982: 109-73. Print.
- Ahern, Maureen. *Homenaje a Rosario Castellanos* .Valencia: Albatros Hispanofilia, 1980. Print.
- Andrés-Gallego, José. *La iglesia y la esclavitud de los negros*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Anes Álvarez, Rafael. "Algunas consecuencias de la economía colonial del tiempo Lascasiano." *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. 1986.

- Álvarez, Rafael. "Algunas consecuencias de la economía colonial del tiempo lascasiano". *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Luis Yáñez-Barnuevo. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1986, 125-132. Print.
- Aubry, Andrés. "El Las Casas de la memoria chiapaneca, su imagen en el archivo histórico diocesano." *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa*. Pablo González Casanova. México City: UNAM, 1994. 129-147. Print
- Arias, Santa. *Retórica e ideología en Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas*. Madison: University of Wisconsin, 1990. Print.
- . *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham: University Press of America, 1984. Print.
- Almeida-Sousa, Juliana. "Las Casas, Alonso de Sandoval and the defense of black slavery". *Topoi*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006. 42-72. Print.
- Aragón, Javier. *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*. Ciudad de México: Imprenta Lauel, 1986. Print.
- Arrom, José Juan. "Bartolomé de las Casas, iniciador de la narrative protesta." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. CELAPC*. (2011): 27-39. Print.
- Benavente, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ciudad de México : Editorial Porrúa, 2007. Print.
- Benítez-Rojo, Antonio. "Bartolomé de las Casas: Entre el infierno y la ficción." *MLN* Mar. 103.2 (1988): 259-88. Print.
- Bernand, Carmen. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos*

- años. México City: Fondo de Cultura Económica, 1994. Print.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. Mexico, City: Grijalbo, 1987. Print.
- Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Print.
- Bricker Reifler, Victoria. *El Cristo indígena, el rey nativo*. Ciudad de México: Fondo de cultura Económimca, 1995. Print.
- Cabrera de Córdoba, Luis. *De historia, para entenderla y escribirla*. Madrid: Editorial Santiago Montero Díaz, 1948. Print.
- Carballo Emmanuel: *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*. Ciudad de México: Empresas editoriales, 1965. Print.
- Cesareo, Mario. *Cruzados, mártires y beatos*. West Lafayette: Purdue University Press. 1995. Print.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria. 1527-1566*. Ciudad de México: UNAM, 1967. Print.
- . *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Madrid: Emiliano Escolar, 1981. Print.
- . *Historia de las Indias*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1951. Print.
- . *Los indios de México y Nueva España, antología*. México: Editorial Porrúa, 2004. Print.
- . *In defense of the Indians; the defense of the Most Revernd Lord, Don Fray Bartolomé de las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of*

*Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the seas.* DeKalb: Northern Illinois University press, 1974.

Print.

Castañeda-Delgado, Paulino. "La condición miserable del indio y sus privilegios."

*Anuario de Estudios Americanos.* Mexico City: UNAM, 1971. 245-335. Print.

Castellanos, Rosario. *Balún-Canán.* México City: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Print.

---. *Ciudad Real.* Universidad Veracruzana. México. 1986. Print.

---. *El mar y sus pescaditos.* SEP Setentas. México. 1975. Print.

---. *Juicios sumarios.* Veracruz: Universidad Veracruzana, 1966. Print.

---. "La novela mexicana contemporánea y su valor testimonial". *Hispania* 47.7 (2011): 223-30. Print.

---. *Oficio de Tinieblas.* Mexico City: Joaquín Mortiz, 1964. Print.

Castro Daniel. *Another face of empire. Bartolomé de las Casas. Indigenous rights, and Ecclesiastical Imperialism.* Durham: Duke University Press. 2007. Print.

Cornejo-Polar, Antonio. "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-Cultural." *Revista de crítica literaria latinoamericana.* Lima: CELACP, 1978.7-20. Print.

Cypess, Sandra Messinger, "Balún Canán: A Model Demonstration of Discourse as Power." *Revista de estudios hispánicos.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985. 1-15. Print.

De la Peña, Guillermo. *Orden social y educación indígena en México. La pervivencia de*

- un legado colonial*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987. Print.
- De Beer, Gabrielle. *Ramón rubín y El callado dolor de los tzotziles*. New York City: City College of New York Press, 2002. Print.
- Diez de Medina, Fernando. “Una polémica que dura cuatro siglos: El Padre Las Casas y el último libro de Don Ramón Menéndez Pidal.” *Cuadernos del Congreso por la libertad por la cultura* 8.12 (2011): 300-5. Print.
- Eguiara y Erguren, Juan José de. *Historia de sabios novohispanos*. Ciudad de México : UNAM, 1998. Print.
- Espejo, Beatriz: “Entrevista con Rosario Castellanos.” *A Rosario Castellanos: sus amigos*. México City: UNAM, 1958. 133-4. Print.
- Esteva-Fabregat, Claudio. “La Cultura indígena en el pensamiento de Las Casas.” *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.1986. Print.
- Esteve Barba, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid: Editorial Gredos. 1992. Print.
- Estrada, Oswaldo. “Las voces del silencio en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”. *University of Puget Sound*. Tacoma: University of Puget Press, 1998. 13-15. Print.
- Fares, Gustavo. “Ensayos sobre la obra de Juan Rulfo.” *Worlds of change*. New York City: City of N.Y. College Press, 1998. 11-26. Print.
- Fabié, Antonio María. *Vida y escritos de fray Bartolomé de las Casas. Obispo de Chiapa*. Madrid: Elibron Classics, 2005. Print.
- Favré, Henri. *El indigenismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica,1998.

Print.

---. *Cambio y continuidad entre los mayas de México, contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1973.

Print.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*.

Madrid: Ediciones Atlas, 1992. Print.

Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado, reflexiones sobre España y América*. Ciudad de México: Alfaguara, 1992. Print.

Friede, Juan. *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1976. Print.

Galmés, Lorenzo. *Bartolomé de las Casas. Defensor de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Católica, 1982. Print.

Gil-Iriarte, María Luisa. "Las estructuras de dominio en Balún Canán; imposibilidad de Diálogo." *El indio malanga. Perignan*. Montreal: CRILAUP, Presses Universitaire, 2004. 191-211. Print.

---. *Testamento de Hécuba*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1999. Print.

Gil-Osle, Juan Pablo. "La cosmogonía maya y la lucha por el poder en *Balún Canán* de Rosario Castellanos." *Alba de América* July 22.42 (2003): 297-304. Print.

González, Alfonso. "La sociedad y los patrones del dominio en la cuentística de Rosario Castellanos." Ed. Maureen Ahern y Mary S. Vazquez. *Homenaje a Rosario Castellanos*: Valencia: Ediciones Albatros. 107-13. Print.

Gossen, Gary "On the human condition and the Moral Oder: a Testimony from the

- Chamula Tzotzil Maya of Chiapas.” *South and Meso-American native spirituality : from the cult of the feathered serpent to the theology of liberation*. León-Portilla. New York: Crossroads, 1993, 414-35. Print.
- Guerra-Cunningham, Lucía. “El lenguaje como instrumento de dominio y recurso deconstructivo de la historia en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos.” *Explicación de textos literarios* 19.2 (1991): 37-41. Print.
- Hanke, Lewis. *All mankind is one: A Study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Northern Illinois University press. 1962. Print.
- . *Bartolomé de las Casas. Letrado y propagandista*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1965. Print.
- . *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la justicia por la conquista española de América*. Universidad central de Venezuela. Ediciones de la biblioteca. Caracas.1968. Print.
- Juárez -Torres, Francisco. “Poesía indigenista en cuatro autores latinoamericanos. Manuel González Prada, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, rosario Castellanos.” *Dissertation Abstracts International* March 51.9 (1991): 47+ *Florida State University*. Web.20 May. 2010.
- Kenneth Turner, John. *México bárbaro*. Ciudad de México: Editores mexicanos unidos, 2006. Print.
- Lavou-Zoungbo, Victorien. “Sistemática de la frontera y lógica de la dominación en

- Balún Canán.*” *El Indio Malanga*. Perpignan: Presses Universitari de Perpignan. 2004. 41-63. Print.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. México. 1961. Print.
- . “Sociedad y cultura indígenas en el México colonial: La perspectiva de los testimonios en náhuatl.” *Review essays*. Ciudad de México: UNAM, 1994. 227-45. Print.
- . *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*. Ciudad de México: UNAM, 2010. Print.
- Lorenz Günter. *Diálogo con Latinoamérica: Panorama de una literatura del futuro*. Santiago de Chile: Pomaire, 1972. Print.
- Lorenzano, Sandra. “La mirada sobre Chiapas de Rosario Castellanos; *Balún Canán* y la heterogeneidad narrativa.” *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 4.5 (1995): 27-57. Print.
- Megged, Nahum. *Rosario Castellanos, un largo camino hacia la ironía*. Ciudad de México: Jornadas. México. 1994. Print.
- Mejido, Manuel. *México Amargo*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1973. Print.
- Mejías-Alonso, Almudena. “La narrativa de Rosario Castellanos y el indigenismo.” *Cuadernos americanos*.24.5 (1985): 204-17. Print.
- Meléndez, Concha. *La novela indigenista en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial Viuda de Hernando, 1934. Print.
- Mercado, Rosario. “La heterogeneidad en las obras de Rosario Castellanos” *Dissertation*



- Abstracts International* 57.6 (1996): 170+ *University of California Riverside Press*. Web. 16 May 2011.
- Messinger-Cypess, Sandra. "Balún-Canán: A Model Demonstration of Discourse as Power." *Revista de estudios hispánicos* 19.3 (1985): 1-15. Print.
- Miranda, María. *El libertador de los indios*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1953. Print.
- Mitchell, Tim. *Intoxicated identities: alcohol's power in Mexican History and Culture*. New York: Routledge, 2004. Print.
- Motolinía, Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Clásicos Castalia, 1985. Print.
- Mozejko de Costa, Danuta Teresa. "Pathos indigenista. Una aproximación a *Balún-Canán y Los Ríos Profundos*." *El Indio Malanga*. 2006. 213-239. Print.
- Muría, José María. *Bartolomé de las Casas ante la historiografía mexicana*. Sep Setentas. México. 1974. Print.
- O'Connell, Joanna. *Prospero's daughter. The prose of Rosario Castellanos*. Austin: University of Texas Press, 1995. Print.
- Oropeza Keresey, Déborah. "La esclavitud asiática en el virreinato." *Historia Mexicana* LXI.2 (2011): 5-53. Print.
- Orro, Margarita. "La contradictoria complejidad de la narrativa indigenista de Rosario Castellanos" *Dissertation Abstracts International* Mar 54.9 (1992): 30+ *City University of New York Press*. Web. 30 Apr. 2011.
- Pagden, Anthony. "Text and Experience in the Writings of Bartolomé de las Casas". Berkley: University of California Press, 2011. 13-33. Print.

Palerm, Ángel. *Historia de la etnología: los precursores*. SEP-INAH. México. 1974.

Print.

Paoli, Roberto. "Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo

Literario." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6.12 (1980): 257-67.

Print.

Palacios-Preciado, Jorge. "La esclavitud de los africanos y la trata de negros." *Documentos*

*que hicieron un país*" México: Archivo General de la Nación, 1988.

Print.

Palacios-Rubios, Juan. *De las islas del mar Océano*. Ciudad de México: Fondo de

Cultura Económica, 1954. Print.

Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las

Américas, 1983. Print.

Pennington, Kenneth. "Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law."

*Church history* 39.2 (1970): 149-61. Print.

Parish-Rand, Helen. *Las Casas, obispo*. Washington: Library of Congress. 1980. Print.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura

Económica, 1959. Print.

Pereña, Luciano. "Derechos civiles y políticos en el pensamiento de Bartolomé de Las

Casas." *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Luis Yáñez-

Barnuevo. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1986. 109-125. Print.

Pozas-Arciniega, Ricardo. *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*. Ciudad de

- México: Instituto Nacional Indigenista, 1989. Print.
- Portal, Marta. *Proceso narrativo de la revolución mexicana*. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1977. Print.
- Pulido-Herráez, Begoña. “Fray Bartolomé de las Casas en la obra y el pensamiento de Fray Servando Teresa de Mier.” *Historia Mexicana*. México City: El Colegio de México, 2011. 429-475. Print.
- Rada, Walter. “Balún Canán como documento histórico y novela testimonial”. *Dissertation Abstracts International* June 64.12 (2004): 49+ *University of New York Press*. Web. 2004. 08 October. 2010.
- Ramírez, José Fernando. *Fray Toribio de Motolinía*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1986. Print.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las indias occidentales y particular de gobernación de Chiapas y Guatemala*. Madrid: Ediciones Atlas, 1964. Print.
- Román-López, Aura. “Conflicto cultural y existencia en Oficio de Tinieblas de Rosario Castellanos” *MLA International Bibliography* Sept. 43.3 (1982): 3+ *Abstracts International* Web. 8 Jan. 2010.
- Rulfo, Juan. *El llano en llamas*. Ciudad de México: Cátedra, 2006. Print.
- “Notas sobre la literatura indígena en México”. *Inti*. Lima : Ediciones Cultura Hispánica, 1981. Print.
- Rubín, Ramón. *El callado dolor de los tzotziles*. Libro Mex. Editores. México. 1957. Print.
- Sánchez-Godoy, Rubén. “Mercancía, gentes pacíficas y plaga: Bartolomé de Las Casas y

- los orígenes del pensamiento abolicionista en el atlántico ibérico” *Dissertation Abstracts International* June 70.12 (2010): 165-72 *University of Pittsburgh Press*. Web. 07 Feb. 2010.
- Sánchez, Luis Alberto. *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*. Madrid: Editorial Gredos, 1979. Print.
- Seligman, Martin. *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco: W.H. Freeman Press, 1975. Print.
- Sommers, Joseph. “Literatura e historia: Las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista.” *Revista de crítica literaria latinoamericana* 5.10 (1979): 9-39. Print.
- . “Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”. *Revista crítica Literaria Latinoamericana* 4.8 (1978): 73-91. Print.
- Tarica, Estelle. *The inner life of mestizo nationalism*. Minnesota: University of Minnesota Press. 2010. Print.
- Umanzor, Martha. “Mundos discursivos en *Balún Canán* de Rosario Castellanos”. *Diáspora. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 4.7 (2000): 77-89. Print.
- Vázquez, Genaro. *El movimiento indigenista mexicano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963. Print.
- Yáñez, Agustín. *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1966. Print.
- Wagner, Henry Ramp y H.R. Parish. *The life and writings of Bartolomé de Las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1967. Print.

Zavala, Silvio. "La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas. *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*. Ciudad de México: Ediciones Cultura Hispánica, 1986. 133-41. Print.

---. *Filosofía política en la Conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Print.