



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“LA OTREDAD EN SEIS CUENTOS DE ROSARIO
CASTELLANOS”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA

ROXANA ARIADNE BLANCAS CURIEL



DIRECTOR

DOCTOR JUAN ANTONIO ROSADO ZACARÍAS

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Normalmente, en Letras Hispánicas, los agradecimientos suelen ser de unas cuantas líneas, pero la economía no me nace en esta ocasión.

A Juan Antonio Rosado, por su invaluable apoyo en la concepción y realización de esta tesis.

A Jaime Erasto Cortés y su corbata de moño, por compartimos su historia, por sus enseñanzas y por el cariño y atención con los que me guió al final de este trabajo.

A Raquel Mosqueda Rivera, por todas las atenciones que me permitieron un mejor entendimiento con mi propia escritura.

A Marcela Palma Basualdo y María de Lourdes Franco Bagnouls, por dedicarme su tiempo y sus consejos.

A mis papás, por ser mi ejemplo a seguir, por la gran admiración que les profeso. No tengo palabras suficientes que expresen lo agradecida que estoy por todo lo que han hecho por mí, no sólo en este periodo que implicó la tesis, sino a lo largo de toda mi carrera. Nada de esto hubiera sido posible sin ustedes. Los amo.

A Diego Ortega, mi novio y mi mejor amigo, por la terapia, por sus sonrisas, por su incondicional apoyo —aun en la distancia—, y sobre todo, por esa inagotable fe que tiene en mí. Te debo tanto... la vida que construiremos juntos me permitirá demostrarte lo mucho que agradezco cada sacrificio en honor a este trabajo. ¡Tamomucho!

A mi hermano, por no molestarme tanto en esos días de tormento y por el apoyo que, muy a su manera, me confortó en la tempestad.

A mi abuelita Tomasita, mi segunda mamá, por ser quien es y por todo ese amor que sólo ella puede dar. Te amo.

A mi abuelo Valentín, mi segundo papá, que aunque desde hace tiempo nos dejó, siempre estará presente en cada logro, en cada alegría. Te amo y te extraño.

A mis tías, Norma y Rosa Curiel, por todo ese apoyo a lo largo de todos estos años y, sobre todo, por su ejemplo de fortaleza. Las quiero.

A Rocío Del Vecchy y Roberto Diego Ortega, mis suegros y amigos, por lo mucho que aportaron a esta tesis, por su apoyo y su cariño.

A mis tíos y primos de la familia Blancas, por aquéllos que siempre tuvieron un gran consejo y por aquéllos que nunca dejaron de animarme.

A Dulce Diana Aguirre, mi psicóloga de cabecera, por escucharme siempre que estuve a punto de derrumbarme, por las noches de desvelo echándome porras, por todas esas carcajadas y por esa amistad tan noble. Te adoro.

A Jacobo Hernández, por llegar en el momento justo, por su paciencia, por toda la terapia, por los Jueves del Amigo, por su ilimitado apoyo y por ser un amigo increíble. Te adoro.

A mi padre postizo, Christian Mena, por todos sus sabios consejos, por su incondicional amistad y por ese cariño con el que siempre me apoyó cuando más lo necesité, te quiero.

A Andrea Olivas, mi otro Yo, por todas esas locuras que nos hicieron leyenda, por su constante apoyo, por sus consejos, por sus sonrisas y por ser la gran amiga que es. Te adoro.

A Jannia Martínez, por su cariño, por las tardes de karaoke y vodka, por sus porras y, sobre todo, por su amistad. Te adoro de aquí a Japón-pón.

A Jorge Adrián Pérez Ruano, porque aún después del temblor seguimos juntos. Gracias por tu apoyo y amistad a lo largo de toda la carrera, te quiero.

A Aline González, por su buena onda, su apoyo y su genial manera de regresarme los pies a la tierra. Te quiero.

A Rodrigo De Leo, mi divis, por todas sus locuras e incoherencias, por su filosofía friturista y por todas esas terapias que evitaron volverme una aburrida persona normal. Je t'aime.

A Natalia Escobar y Zaira Sandoval, porque como Adrián, sobrevivimos al temblor. Gracias por su amistad y su apoyo a lo largo de este camino de letras. Las quiero, bombonas.

A Sandra Heiras y Guillermo Vega, por todo lo que me enseñaron, por sus consejos, por su amistad y, sobre todo, por haberme ayudado a descubrir la pasión que ahora motiva mis esfuerzos: la edición.

A Liliana Vázquez Montoya (mi madre postiza), Pablo Sánchez Grobet, Zughey Camacho, Rodrigo Bautista, Adán Miranda y Karina Granados, por todas las risas, las fiestas y el apoyo incondicional, por ser mis amigos y más. Los quiero.

A María Fernanda Ortega, Roxana Mendoza, Paola Sánchez, Nataly Ruiz y Rocío Orta, por las porras, el apoyo y los años de amistad. Las quiero.

A Jessica Mondragón, por los buenos tiempos, por la amistad que tanto significó.

Y por último y no menos importante, a la UNAM, por todo ese dar sin pedir nada a cambio. No podría estar más orgullosa de la universidad a la que pertenezco.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1: LA OTREDAD EN ROSARIO CASTELLANOS.....	14
CAPÍTULO 2: LOS INDÍGENAS	29
<i>La muerte del tigre</i>	33
a. Aspectos de la narración y estructura	33
b. Destierro, explotación y aniquilación	34
c. Animalización	37
d. El tigre de los Bolometric	39
<i>La suerte de Teodoro Menéndez Acubal</i>	40
a. Aspectos de la narración y estructura	40
b. El terreno de la desigualdad.....	41
c. El insostenible espejo del Otro	42
d. Discriminación, racismo y alienación	44
e. El don de Dios	45
f. El tercero en discordia.....	46
<i>Arthur Smith salva su alma</i>	47
a. Aspectos de la narración y estructura	49
b. Los motivos de Arthur Smith	49
c. Del fanatismo a la manipulación	51
d. El peligroso comunismo	52
e. Nadie se salva solo	55
f. Católicos vs. Cristianos	59
g. La salvación del alma	62
h. Esperanza de cambio.....	67

CAPÍTULO 3: LAS MUJERES	69
<i>Los convidados de agosto</i>	72
a. Aspectos de la narración y estructura	72
b. El luto de Ester	73
c. Época de siega.....	75
d. El espejo de Emelina.....	76
e. La feria de agosto.....	77
f. El hombre sin rostro	79
<i>Lección de cocina</i>	80
a. Aspectos de la narración y estructura	81
b. Küche, Kinder, Kirche.....	82
c. Rojo, a punto de echarse a sangrar	83
d. El Otro	85
<i>Domingo</i>	87
a. Aspectos de la narración y estructura	87
b. La máscara de un domingo.....	88
c. Los disfraces de Edith	89
d. Matrimonio abierto o franca farsa.....	91
CONCLUSIONES.....	94
FUENTES CITADAS	96
<i>Bibliografía directa</i>	96
<i>Fuentes generales</i>	96

INTRODUCCIÓN

Escribo porque yo, un día, adolescente,
me incliné ante un espejo y no había nadie.
¿Se da cuenta? El vacío. Y junto a mí
los otros chorreaban importancia.

ROSARIO CASTELLANOS

Para comprender mejor a Rosario Castellanos y su obra debemos recordar que ambas se desarrollaron en un tiempo de conflictos mundiales y de ideologías radicalizadas: la disputa entre Oriente y Occidente, entre el comunismo y el capitalismo, entre la Unión Soviética y Estados Unidos, y la lucha de movimientos políticos y sociales como el feminista. Por ello, el trabajo de esta escritora exige un análisis que no excluya las vertientes ideológicas que más influyeron en ella. Así que es necesario empezar por un pequeño viaje a su biografía.

Castellanos nació el 25 de mayo de 1925 en la ciudad de México. Recién nacida fue llevada a Comitán, Chiapas, región en la que su padre era terrateniente. Ahí vivió su infancia y adolescencia. Basta leer la novela *Balún Canán* (1957) para adentrarnos en la atmósfera de estas épocas en su vida. Aunque Rodríguez Chicharro considera absurdo afirmar que esta novela es autobiográfica debido a que la autora no vierte un tono íntimo, confesional como Proust o Gorki (Rodríguez, 1988: 120), en ella nos muestra cómo este periodo marcó de manera significativa su vida e ideología. La reforma agraria dejó a su familia semiarruinada; por eso, a los dieciséis años regresó a la ciudad de México. Después de un año de estudios de derecho se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras junto a su amiga de la infancia, Dolores Castro. Gabriela Cano cuenta que “En ese primer año murieron los padres de Rosario Castellanos y ella se instaló a vivir sola” (Cano, 2005: 19). En 1950 se tituló como maestra en Filosofía con la tesis *Sobre cultura femenina*, un estudio filosófico en torno a la marginalidad de las contribuciones de la mujer en una cultura que parecía estar vedada para la mujer. Después de obtener el título universitario, Rosario y Dolores Castro viajaron a España y vivieron por un año en Madrid. En 1958, después de años de sufrir el tormento del amor no correspondido, Rosario Castellanos se casa con Ricardo

Guerra, a quien conoció en 1949 en la Facultad de Filosofía y Letras. En 1961, en medio de un tormentoso matrimonio lleno de infidelidades, nace su único hijo: Gabriel.

En los sesenta, Rosario se desempeñó como directora general de Información y Prensa, cargo que le permitió colaborar con el doctor Ignacio Chávez. Por estas fechas y hasta 1974, también fue catedrática de la Facultad de Filosofía y Letras, y promotora cultural en el Instituto de Ciencias y Artes en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, así como en el Instituto Nacional Indigenista.

En 1971, Rosario Castellanos se muda a Tel Aviv, Israel, en donde se desempeñó como embajadora de México hasta su trágica muerte, el 7 de agosto de 1974. Hay muchas especulaciones sobre la muerte de esta escritora. No se sabe si fue suicidio o un accidente. Lo cierto es que Castellanos vivió una época difícil: mientras su hijo regresaba a México, los papeles del divorcio llegaban a sus manos.

Su vida no fue necesariamente un paseo por el jardín de las rosas, y aun entre tantas vicisitudes, Rosario Castellanos logró mantener en sus textos una fortaleza, una dura y necesaria crítica hacia la sociedad mexicana de su época. Su obra es una de las piezas fundamentales en la literatura mexicana, no sólo porque, como dijo Monsiváis, inició la literatura de la mujer mexicana,¹ sino porque la importancia de su obra es tan vigente ahora como lo fue hace cincuenta años. Como bien afirma José Emilio Pacheco, gracias a Castellanos “las mexicanas reencontraron su voz” (Pacheco, 1974: 7), así como aquellos personajes marginados que representan a un gran sector en México que, hasta la fecha, sigue sin encontrar una verdadera voz.

Si decimos su nombre, inmediatamente pensamos en feminismo o indigenismo, y no es gratuito que su obra haya sido tan estudiada a través de estas dos vertientes. Ella misma le dedica muchos estudios, ensayos, cuentos y novelas a estas corrientes a través de las cuales no sólo critica y analiza a su

¹ Como se explica en el *Diccionario de literatura mexicana: siglo XX*, es probable “que la categoría literatura femenina o literatura escrita por mujeres desaparezca a mediano plazo” (Pereira, 2004: 283), pero es importante mencionar este tipo de categorías debido al contexto histórico en el que su obra fue publicada. En ese momento, las escritoras aún estaban encerradas en un criterio estético masculino.

propio pueblo, también encuentra la necesidad de que este pueblo comprenda al Otro.

Rosario pudo analizarse a sí misma, se atrevió mirarse en un espejo que le regresó una nada insoportable, un vacío que tal vez sólo podía llenar a través de la literatura, ya que, como expone Raquel Mosqueda en su tesis de doctorado, “escribir, en tanto acto de creación, resume el afán del hombre por alcanzar al Otro” (2010: 28). Si Castellanos llegó o no a comprender a ese Otro, no es realmente tan importante, lo esencial es la dirección que sus textos tomaron al mostrar la marginación, la injusticia y falta de entendimiento con aquello que resulta diferente.

Esta escritora cultivó todos los géneros literarios; quizás el más estudiado ha sido el novelesco, pero en este trabajo me centraré en sus cuentos. La elección de este género radica en las diversas perspectivas y los distintos marcos temporales —o atemporales— que la prosa de Castellanos ofrece en éste. La heterogeneidad en los puntos de vista permitirá múltiples acercamientos a la percepción del Otro, elemento que encontré fundamental para analizar su cuentística.

Para llevar a cabo este estudio elegí seis cuentos. En el capítulo de los indígenas estarán “La muerte del tigre”, “La suerte de Teodoro Menéndez Acubal” y “Arthur Smith salva su alma” del libro *Ciudad Real* (1960). Cada relato representa una etapa histórica diferente en la marginación hacia el pueblo indígena en Chiapas, y en cada uno de ellos la marginación se narra desde distintas voces, por ello, también encontraremos diferencias en la invitación hacia el entendimiento del Otro. Debido a que el último texto, “Arthur Smith salva su alma”, representará un problema por su cercanía con la novela corta, acudiré a diferentes teorías del cuento, como las de Bosch, Cortázar y Palazuelos. Para la parte de las mujeres, elegí “Los convidados de agosto”, “Lección de cocina” y “Domingo”, de los libros *Los convidados de agosto* (1964) y *Álbum de familia* (1971). La elección de estos tres textos se enfoca en los personajes femeninos que representan los aspectos más significativos de la mujer en los dos libros de cuentos ya mencionados. Los tres personajes representan tres tipos de mujeres

en diversos estados de conciencia sobre sí mismas y el Otro y, por ende, permiten un acercamiento más heterogéneo al tema.

Ya que esta escritora estudió filosofía, no resulta difícil leer su obra desde la óptica de esta disciplina. Por eso, para hablar de la *otredad* en la cuentística de Rosario Castellanos, recurriré a Emmanuel Levinas y sus estudios sobre el Otro, a Tzevan Todorov y sus textos sobre el Otro, a los ensayos sobre la *otredad* de Octavio Paz, a Sartre y su libro *El ser y la nada* (1943), al texto de Paul Ricoeur *Sí mismo como otro* (1990), a la tesis de doctorado de Raquel Mosqueda, así como a los trabajos que se han realizado en torno al manejo de la *otredad* en la obra de Antonio Machado. *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir será esencial tanto en el análisis de la situación de la mujer como en la filosofía que influyó en la obra de Castellanos. Para revisar los cambios en la visión de la mujer a lo largo de la historia, recurriré a Jules Michelet, a Karlheinz Deshner, a José Ricardo Chaves Pacheco, a Gabriela Castellanos, entre otros. Algunos de los autores a los que acudiré para hablar del indígena y su tratamiento en la obra indigenista serán Joseph Sommers, Rosalba Campra, Olivia Gall y María Luisa Gil Iriarte. La crítica sobre Rosario Castellanos es esencial. Tomaré en cuenta a José Emilio Pacheco, Emmanuel Carballo, César González Chicharro, Leticia Mendoza Pérez, Stelle Tarica, Eileen Zeitz y los ensayos de la compilación que Margarita Tapia y Luz Elena Zamudio llevaron a cabo. Para el análisis literario de los cuentos utilizaré *Crítica interna* (1961), de Anderson Imbert, debido a que la nomenclatura que propone, especialmente para la narración, es la que mejor complementa el estudio de los cuentos de Rosario. Por último, los ensayos de la propia Castellanos serán fundamentales en el análisis de su obra: *Mujer que sabe latín* (1973) y *El uso de la palabra* (1974) son libros esenciales para entender la ideología de la escritora.

Este trabajo se dividirá en tres capítulos: el primero estará dedicado a explicar tanto el concepto de *otredad* como el tratamiento de éste respecto a los indígenas y las mujeres a lo largo del tiempo y su relación con la obra de Castellanos. El segundo se enfocará al análisis del indígena como *otredad* en los cuentos mencionados, sin dejar de lado los estudios indigenistas que han permitido el acercamiento a la obra de Castellanos; de igual manera, aunque la

novela *Balún Canán* ya ha sido examinada en incontables ocasiones, por su importancia como estudio, biografía y crítica, resulta importante incluirla en el análisis de estos cuentos. Por último, el tercero abordará el estudio de los personajes femeninos como *otredad*, así como la consciencia de sí mismas que las protagonistas presentan respecto al entendimiento de lo Otro como un Yo. En este capítulo no se dejará de lado la corriente feminista que tanto ha servido para estudiar la obra de esta escritora.

CAPÍTULO 1

LA OTREDAD EN ROSARIO CASTELLANOS

"Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!"

MIGUEL DE UNAMUNO

La obra de Rosario Castellanos ha sido arduamente estudiada a través del indigenismo y el feminismo. Sería casi imposible realizar un análisis de sus textos sin tomar en cuentas estas dos corrientes que, aun a ella, le resultaron imprescindibles. Pero en estas dos vertientes podemos encontrar un móvil en común: la preocupación por mostrar la falta de entendimiento con lo que nos resulta ajeno, extraño, diferente. Constantemente, los personajes marginados aparecen como protagonistas en sus textos, y muchas veces veremos que esa marginación es producto de una falta de comprensión. Como afirma Robles Pereira:

Toda su trayectoria narrativa, poética, teatral y ensayística ha tratado el tema del oprimido, revelando y exponiendo aquellas formas de coerción a las cuales han estado subyugados. La denuncia de las prácticas excluyentes hacia el indígena y la mujer es el eje central en las obras de esta escritora (Robles, 13).

Por lo anterior, el eje central de este trabajo consistirá en esos dos representantes de la *otredad*. Para entender este concepto, partamos de una definición sencilla: "La alteridad u otredad sería el conjunto de seres humanos o elementos culturales que no son yo o que no pertenecen a lo mío" (Burganza, 2007). Aunque es una explicación simplista, es un buen punto de partida para llegar al concepto del Otro² como ser marginal, noción que será fundamental en este trabajo.

² El concepto de *otredad* estará en cursivas por ser un término filosófico. Para referirme al Otro como término técnico filosófico, lo escribiré con mayúscula.

La siguiente cita de Tzvetan Todorov es larga pero expresa mejor que ningún otro autor al Otro marginal que Castellanos aborda en sus cuentos:

uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos [...]. Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los “normales”; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, [...] extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie (Todorov, 2008: 13).

Castellanos aborda tanto al Otro que se encuentra dentro de la sociedad como al que se ubica fuera de ella. Los indígenas, tan *extranjeros* y tan *difíciles* de comprender, son una *otredad* que, en palabras de Robles Pereira,

imprimen un sello catastrófico y aterrador en la sociedad occidental. Su aniquilación, reducción y negación son prácticas legitimadas por el temor que provoca su posible alzamiento (Robles, 18-19).

Octavio Paz explica en su ensayo “La otra orilla”, que lo que sentimos ante lo desconocido no siempre es terror o temor, puede ser también fascinación, aunque “En su forma más pura y original la experiencia de la ‘otredad’ es una extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: asombro” (Paz, 1996: 129). Pero finalmente, ese misterio provoca horror, el horror de poner entredicho la existencia. Este horror puede desembocar tanto en actos terribles como en transformaciones positivas. Ya que el tema de la *otredad* recibe un claro énfasis en los textos de esta autora, encontramos ambas opciones en sus textos. En las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* (1962), así como en el libro de cuentos *Ciudad Real*, la temática indigenista nos revela esas reacciones ante el Otro marginal.

El movimiento centrado en la figura del indígena no es exclusivamente literario, ya que tiene un fondo político y social. Como expone Rosalba Campra (1987: 27-30), originalmente el movimiento indigenista tenía una visión maniquea

de la realidad, como en *Atala* (1801) de Chateaubriand, donde los indígenas son idealizados como criaturas selváticas aptas para ser evangelizadas. Incluso cuando se intentó hacer una denuncia, como en *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner, permanecía el tono idealista al describir al indígena. Se planteaba al indio como el bueno, o bien como un ser transformado en una larva tras siglos de opresión. Campra señala la ruptura de esa visión maniquea con la aparición de *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría, donde a la denuncia de la opresión se agrega la defensa de una cultura integrada; pero no podemos dejar de lado obras como la de Jorge Icaza, quien en 1934 publicó *Huasi-pungo*, la cual rompe de igual manera con la visión maniquea a la vez que plantea una denuncia contra los abusos hacia la población indígena de Ecuador. Joseph Sommers indica que la literatura indigenista inicialmente era motivada por un espíritu de protesta social, y que en México era prácticamente una continuación directa de la novela de la Revolución, la cual poseía conocimientos limitados del indio (1964: 246), por lo que casi siempre era mostrado como una figura miserable. Por esto, es propio resaltar que el tratamiento que Rosario Castellanos da a los indígenas en su obra no sólo hace hincapié en el individuo desamparado y miserable, también muestra un ser que busca áreas de autonomía y emancipación.

Es un largo camino literario, social y político el que lleva a este movimiento de defensa de los derechos del indígena a una “propuesta de identidad: rebelión contra el papel de oprimido, aspiración a una vida no escindida, afirmación de los valores propios” (Campra, 1987: 31-32). Rosario estuvo muy ligada a esta lucha por los derechos del indígena, así como a la búsqueda de su aceptación. Betsy Robles (13) explica que *Ciudad Real* se origina a partir de una colaboración con el Instituto Nacional Indigenista, que lleva a cabo una campaña de ayuda al indígena. El Instituto es un organismo público del gobierno federal, encargado de diseñar e instrumentar la política gubernamental con y hacia los pueblos indígenas de México. Se creó en 4 de diciembre de 1948 a partir de la publicación de una Ley³

³ Los artículos de dicha ley pueden ser consultados en la página <http://leyco.org/mex/fed/194.html>.

en el Diario Oficial de la Federación. Cabe resaltar cuántos años tardó el gobierno en crear una institución que apoyase esta causa.

Los indígenas siguen siendo para nosotros —y lo fueron para los primeros españoles que exploraron y conquistaron América— otra sociedad, extranjeros cuya lengua y costumbres no se entienden y por eso se ha intentado someterlos a la cultura occidental, cuando no desaparecerlos. Es fácil encontrar en la historia, que desde siempre ha estado plagada de batallas, conquistas y derrotas, este desconocimiento y opresión hacia el Otro. El mejor ejemplo es el descubrimiento y la conquista de América. Para Colón —como explica Todorov (2008: 83-85)— lo diferente conllevaba desde un inicio una inferioridad. El almirante no lograba percibir a los indígenas como otros y diferentes al mismo tiempo; por eso los trataba como animales. La primera reacción de Colón hacia ese desconocido fue “imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua es que no habla ninguna” (Todorov, 2008: 84).

Regresemos al problema del Otro para los indígenas. Para este pueblo, la relación con el Otro significó un problema diferente al de los conquistadores. En palabras de Raquel Mosqueda, para el Occidente, la búsqueda del Otro parte de la certeza de un Yo pleno, asumido por sí mismo como tal y que en el encuentro persigue la ratificación de esa verdad. Y para América no sucede lo mismo:

para el resto del mundo, el Continente americano nace en principio como un espacio extraño, diferente, como un “Continente Otro”; territorio cuyo ser auténtico ha tenido que conformarse siguiendo la trayectoria opuesta a la señalada en Europa (Mosqueda, 2010: 22).

Por esto, América Latina, “para llegar a *ser* verdaderamente, ha debido comenzar no del encuentro con el Otro, sino desde la percepción de *sí misma como el Otro*” (Mosqueda, 2010: 23), lo cual hizo más difícil para este pueblo la construcción de su identidad.

Otra cuestión importante en este encuentro fue el de la lengua. Como la propia Castellanos afirma en su artículo “Notas al margen, el lenguaje como instrumento de dominio”:

Los esfuerzos de los frailes misioneros para incorporar a las grandes masas de la población autóctona a la cultura europea son memorables [...] por su ineficiencia. Pasado el primer ímpetu apostólico, las cosas, que habían ido colocándose en la jerarquía debida, tendieron a hacerla perseverar: el indio en la sumisión, el mestizo en la tierra de nadie del conflicto, el criollo en el ocio, el peninsular en el poder (1973: 176).

Una vez conquistada América, la lengua de los vencidos tenía que someterse ante la de los conquistadores. Los indios se vieron obligados a aprender las costumbres, la cultura y la lengua de los españoles. Se les impuso la religión de igual manera, haciendo del bautismo un callejón sin salida.

En contraposición a esta visión cerrada hacia los indígenas, está la figura de Gonzalo Guerrero, considerado el padre del mestizaje tras naufragar en 1511 frente a las costas de Yucatán y haberse casado con una mujer maya —Ix Chel Cam—, con quien procreó tres hijos, los primeros mestizos, idea contraria a la que se tiene de que el primer mestizo fue Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés y la Malinche. Guerrero también luchó del lado de los indios y fue tachado de “traidor” por los españoles debido a que alzó la voz en defensa de lo que consideraba una injusticia. Él sí entendió al Otro, a tal grado que se convirtió en ese Otro por voluntad propia, opción que no se les daba a los indios. Otra figura importante que abogó por los indígenas fue Francisco de Vitoria, quien desde España se preocupó por darle a los indios de América un soporte legal que los defendiera de agravios. En 1539 expone en la Universidad de Salamanca dos textos sobre los indios: *De indis* y *De iure belli*, estimadas como piezas fundacionales del Derecho Internacional moderno. En *De indis* declara que “los indios no son seres inferiores a los que es legítimo esclavizar y explotar sino seres libres, con iguales derechos que los españoles y dueños de sus tierras y bienes” (Guerrero, 2009: 10). Gracias a estas declaraciones comienza una polémica y la búsqueda de aprobación de una ley que cuidara de los indios. A pesar del intento del convento de San Esteban de callar esta iniciativa, en 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas, que les otorgaron a los indios la protección de la Corona.

El no comprender la *otredad*, o al menos intentarlo, lleva a horrores y matanzas como las que sufrieron los indios de América, o los judíos en la

Alemania nazi. Y es precisamente esta falta de comprensión hacia el Otro lo que Rosario Castellanos muestra en su obra. Cuando señalamos una ausencia, no lo hacemos sólo para retratar una situación, tal vez lo que esta escritora esperaba era que sus lectores sintieran un compromiso con las injusticias que envuelven las tramas de sus cuentos. Sin el Otro, —indígena, mujer, niño, anciano, homosexual, etc.— no podemos ser nosotros mismos, ni los mexicanos de este siglo, ni los españoles que conquistaron América, podrán terminar de entender su propia cultura sin confrontar la *otredad*.

Karl Jaspers, citado por Sánchez Bardudo, afirma que “El problema de mi relación con otro adquiere una apariencia ética que no excluye en modo alguno su significación metafísica al advertir que yo tengo necesidad del otro para ser verdaderamente yo” (Sánchez, 1974: 24), aspecto que, como hemos visto, mucho se relaciona con la idea de Castellanos.

Sin embargo, el filósofo más apropiado para definir a ese Otro como reflejo del Yo es Emmanuel Levinas, judío que sufrió las penalidades de los campos de concentración nazis. Silvana Rabinovich declara respecto a la perspectiva de este filósofo frente a la máxima “Conócete a ti mismo”, que Levinas “propone abordar al *otro humano* —mas no al concepto genérico de hombre— a partir de la *proximidad al otro*, es decir, del Otro y no a partir del conocimiento de sí mismo, ni de lo Mismo que oculta la alteridad” (1998: 17). Levinas habla también de esa necesidad hacia el Otro cuando dice que “su presencia consiste en venir hacia nosotros, en abrir una entrada” (1998: 59). En la obra de Rosario Castellanos, el Otro abre una entrada hacia nosotros mismos, una entrada que nos permite tener una mejor aprehensión de nuestra esencia. Parecido a este pensamiento es el de Antonio Machado. Domínguez Rey explica que para este poeta

Ese otro que se patentiza como un extraño es una ausencia de otro: aquello hacia lo cual tiendo, porque me falta para ser lo que intuyo. Lo que me ha dado la posibilidad de conocerme, se me presenta como otro revelador del yo (1979: 128).

No se puede ignorar la existencia del Otro puesto que se negaría la existencia del Yo. Existe la necesidad hacia el Otro porque, como en Rosario Castellanos, es ese alguien que nos ayuda a darnos cuenta de quiénes somos, a

definirnos a partir de él y a terminar de construir nuestra identidad gracias a éste. Como dice Levinas: “Me presto al otro. Lo hago con mis propios pensamientos. Y ni es el fracaso de la percepción del otro, sino que es la percepción del otro” (1997: 126). Pasar de nuestra mano a la mano del Otro como si las dos pertenecieran a un mismo cuerpo es, para Levinas, la base de nuestras reconstrucciones del pensamiento del Otro a partir del nuestro. Por ejemplo, en el caso de la niña que protagoniza *Balún Canán*, ésta es miembro del grupo de opresores al ser hija del finquero criollo César Argüello. La niña se inicia por costumbre familiar en los ritos católicos, pero comparte a la vez la cosmovisión indígena que su nana le transmite. Esto también manifiesta la semejanza en cuanto a supersticiones, sortilegios, hechicería, etc., que según César Rodríguez Chicharro, es el resultado del contacto entre dos grupos humanos: blancos e indios (Rodríguez, 1988:117), que aunque inconciliables, comparten cultura, situación que Castellanos vivió en su infancia. Rosario tuvo clara conciencia de su mestizaje cultural (Robles, 3), y aunque su familia era de terratenientes, intentó aceptar su parte indígena acercándose a la cultura de un pueblo oprimido.

A su vez, la “no-in-diferencia” (Levinas, 1997: 126) de la responsabilidad con el Otro de la que habla Levinas, es un elemento importante que se muestra en *Balún Canán* y en *Ciudad Real*. No se puede ser indiferente a la marginación que sufren los indígenas en nuestro país; por esto uno de los motores esenciales en su narrativa es mostrar esa necesidad de aceptación hacia el Otro.

No olvidemos a ese otro representante de la *otredad* en la obra de Rosario: la mujer. Si bien la negación de todo aquello que es diferente o no se adapta a la cultura dominante es parte de lo que despierta esa *otredad*, lo que consideramos como el Otro no necesariamente es algo que se encuentra fuera de esa cultura. Seve Calleja, parafraseando al antropólogo Wiktor Stoczkowski, explica que el Otro

puede vivir en las antípodas, pero también puede ser el vecino del rellano; basta con que no sea como yo. El Otro lleva su diferencia marcada a fuegos y poco tardaremos en encontrarla escandalosa. Esa diferencia sorprende, incomoda, agrede. Resulta natural, de puro espontáneo, juzgar al Otro según nuestra propia

escala, la cual condena al limbo del absurdo todo aquello que se aparta de lo conocido, de lo común (2005: 11).

La mujer es ese Otro que se encuentra en el interior de la sociedad. Remontándonos a teogonías primitivas que intentan explicar el surgimiento y la existencia del universo, “encontraremos dos fuerzas que, más que complementarse [...], se oponen en una lucha en que [...] lo masculino [...] subyuga a lo femenino que es pasividad inmanente” (Castellanos, 1973: 8).

La feminista Gabriela Castellanos expone que el hombre primitivo era un ser agresivo y dominante debido a su mayor fuerza física, lo cual lo situaba en el papel de cazador. Su cargo como proveedor de alimento en la tribu lo convierte en un ser más apreciado y con más valor que la mujer. Surge a su vez una actitud protectora y dominante hacia ella, cuyo papel reproductivo la volvía dependiente (Castellanos, 1991: 24). Pero esta apreciación no es del todo acertada. Los estudios tanto de Karlheinz Deschner como de Jules Michelet prueban que “en el principio, la mujer lo era todo” (Michelet, 2006: 29).

Michelet expone que “Todos los pueblos primitivos empiezan de la misma manera, [...] El hombre caza y combate. La mujer piensa e imagina, engendra a los sueños y los dioses” (2006: 29). Partiendo de esta visión, podemos suponer que mientras el hombre se dedicaba a utilizar su fuerza para conseguir alimento y proteger el hogar, la mujer se dedicaba a constituir ese hogar, a crear un imaginario que después se convertirá en un imaginario colectivo.

La mujer fue una figura importante para muchas de las primeras civilizaciones por ser capaz de perpetuar la especie, elemento que la vuelve fundamental. En *La historia sexual del cristianismo*, Deschner expone:

En la época prehistórica, [...] la capacidad reproductora de la mujer fue la principal oportunidad de supervivencia para el clan, la horda o la estirpe. [...] la fertilidad [...] no reconocida aún como consecuencia del apareamiento, sino como la intervención de un poder [...] otorgó a la mujer una especial significación, un carácter mágico (2006: 25).

La fertilidad parece conceder a la mujer ese papel divino, mágico, el cual da lugar a la aparición de matriarcados que equiparaban a la Tierra con la mujer,

pues la vida surge de ambos cuerpos. En la mujer se encarnan la fuerza germinal y la fertilidad de la naturaleza; por ende, surgen figuras como la Gran Diosa que antecede al Dios Padre y sus patriarcados. Según el estudio de Deschner, cada vez hay más pruebas de que “el culto de la Gran Diosa Madre precede con toda probabilidad al del Dios Padre; [y] su anterioridad está repetidamente atestiguada desde Grecia hasta México” (Deschner, 1993: 26). La figura materna tuvo gran importancia para estas civilizaciones; probablemente la relación más antigua sea la de madre e hijo. La cabeza de todo linaje era la mujer, ella garantizaba la supervivencia y a la vez se ocupaba de la alimentación, el vestido, etc. Era la figura central de hogar y la perpetuadora de la especie, cosa que el hombre no podía superar.

En las culturas matriarcales, la mujer despertó adoración, respeto y devoción; se le enaltecía a un grado de divinidad. Pero la mujer no sólo era objeto de culto, también practicaba la medicina y se dedicaba a curar. Aunque los reyes, papas, emperadores y la gran nobleza tenían médicos musulmanes y judíos a los cuales acudir, la masa del pueblo acudía con la mujer-sabia, la bruja. Michelet afirma que “Durante mil años, la Bruja fue el único médico del pueblo. [...] Si no curaba, se la atacaba, se la llamaba bruja. Pero generalmente, por un respeto mezclado de temor” (2006: 31). Para el pueblo eran más importantes los conocimientos de las mujeres que ejercían medicina, ya fuera por su eficiencia, ya fuera por su antigüedad, ya fuera por costumbre, pero era ella en quien confiaban. Quizá la medicina que practicaba no era tal cual como la concebimos ahora, pero sus medios curativos resultaban tan efectivos que eran ellas las que curaban los grandes males en esos tiempos.

Y si en los inicios de la civilización la mujer lo era todo, ¿qué pasó después?

La historia nos muestra que los hombres han tenido siempre todos los poderes concretos; desde los comienzos del patriarcado han juzgado útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus códigos han sido establecidos contra ella, y de ese modo ha sido convertida concretamente en el Otro (Beauvoir, 1981: 181).

Simone de Beauvoir también expone que desde que el sujeto busca afirmarse, el Otro que lo limita le es necesario, pero al mismo tiempo, necesita someterlo. La mujer representa ese Otro que resulta contrario pero necesario para la confirmación de la propia existencia. La mujer conlleva múltiples ambivalencias:

es Eva y la Virgen María al mismo tiempo. Es un ídolo, una sirvienta, la fuente de la vida, una potencia de las tinieblas, [...] es artífice, charlatana y mentirosa; es la que cura y la bruja; es la presa del hombre, es su pérdida, es todo lo que él no es y quiere tener, su negación y su razón de ser” (Beauvoir, 1981: 185).

Ella es la perpetuadora de la vida, posee ese gran poder que despierta tantos conflictos en el hombre. Deschner explica que las culturas matriarcales apenas conocieron la misoginia; reitera que su fertilidad, así como su mayor sensibilidad y capacidad para la sugestión, las hacía más apropiadas para el culto que al hombre:

El odio a la mujer apareció, seguramente, con el derrumbamiento de las sociedades matriarcales, quizás a partir de la mala conciencia del hombre, de sus complejos de inferioridad, [...] de sus temores ante sus funciones generativas (Deschner, 1993: 221).

Hay que señalar un factor muy importante capaz de engendrar todo tipo de delirios monstruosos: el miedo. Es tal vez el miedo a perder cierta sensación de control lo que termina por desencadenar esa lucha por someter a la mujer, pero sería muy prejuicioso pensar que los hombres tenían miedo de “perder el poder”. Lo cierto es que la mujer fue percibida como una amenaza, pues es el contrario, y el hombre, para ser absoluto, requerirá la abolición de ese contrario. Tal como lo ejemplifica el surgimiento del arquetipo de *femme fatale* en la literatura del siglo XIX, que es el reflejo del miedo de los burgueses ante las mujeres que iban ocupando un papel más importante en la sociedad. Pero el giro que cambió totalmente la visión de la mujer mucho tuvo que ver con las grandes religiones, quienes convirtieron

la función sexual de la mujer en sospechosa y le arrebataron su función como servidora de la divinidad: en el mazdeísmo persa, en el brahmanismo, en la religión hebrea, en el Islam y, por supuesto, en el cristianismo, que perfeccionó el

antifeminismo hasta el más pérfido de los extremos, [...] más que cualquier otra religión misógina (Deschner, 1993: 222).

Un ejemplo de este antifeminismo se puede encontrar en lo que Deschner expone sobre la mujer como precursora y competidora del curandero, del chamán o del mismo sacerdote, por lo cual se ganó una inevitable enemistad. Las mujeres tenían una gran rivalidad con los sacerdotes, quienes las desacreditaron tratándolas de hechiceras o condenándolas como brujas. Las mujeres no podían estudiar medicina públicamente o su destino sería fatídico. Tanto los médicos como la Iglesia percibieron en ellas una amenaza y se armó toda una campaña de difamación y aniquilación. La Iglesia y su arraigado odio hacia la mujer “contribuyó a fundar su monopolio para conseguir la extinción de la Bruja. En siglo XV declaró que si la mujer se atrevía a curar, sin haber estudiado, sería considerada bruja y debería morir” (Michelet, 2006: 40). Si la mujer que cura es una amenaza, ¿cómo nos deshacemos de ella? Convertimos en crimen lo que hace. Por ello, las hogueras del siglo XV estuvieron llenas de mujeres acusadas de brujería.

El hecho de que las religiones fueran el principal detonador de la explosión de misoginia, nos remite a la importancia del cristianismo y su dogma en el mundo. La misoginia no es un fenómeno exclusivo de México. Como se puede observar, nuestra tradición proviene, entre otros elementos, de un cristianismo que se ha arraigado en nuestra sociedad. Aunque se supone que México es un país laico, la mayor parte de la población se confiesa católica, y la misoginia es seguida casi como un dogma de fe, justificada con la *Biblia* y con la palabra del *Señor*, un *Señor* francamente bipolar.

Los factores biológicos también apoyarán las “virtudes” que el cristianismo encontró en la mujer. Estos factores participaron en esa concepción de la mujer como un ser débil e inferior, y éstos “son importantes en la medida que revelaron a la mujer como un ser que se [encontraba a] expensas de la especie” (Cañón Taladriz y Ríos Espinosa, 1991: 32). Simone de Beauvoir resume que, biológicamente, los dos rasgos que caracterizan a la mujer son su menor aprehensión del mundo en comparación con la del hombre, y que está más

estrechamente sometida a la especie (1991: 115). Para estas personas, que consideraron inferior a la mujer, definirla era tan sencillo como decir que

es una matriz, un ovario; es una hembra y basta con esa palabra para definirla. El término «hembra» es peyorativo [...] porque la confina en los límites de su sexo; y si este sexo parece al hombre despreciable y enemigo, incluso entre los animales inocentes, es evidentemente a causa de la inquieta hostilidad que en él despierta la mujer, a pesar de lo cual quiere encontrar en la biología una justificación para este sentimiento (Beauvoir, 1991: 67).

Aun con la biología en su contra, el factor preponderante será la sociedad y los valores que ésta establezca. La mujer ha sido percibida como el Otro por muchas o casi todas las sociedades, que la colocan en un escalón debajo del hombre. Rosario Castellanos explica, en *Mujer que sabe latín*, que a lo largo de los siglos la mujer

ha sido elevada al altar de las deidades y ha aspirado el incienso de los devotos. Cuando no se la encierra en el gineceo, en el harén a compartir con sus semejantes el yugo de la esclavitud; cuando no se la confina en el patio de las impuras; cuando no se la marca con el sello de las prostitutas; cuando no se la doblega con el fardo de la servidumbre; cuando no se la expulsa de la congregación religiosa, del ágora política, del aula universitaria (1973: 9).

El limitado abanico de opciones para desarrollarse restringe a la mujer a subyugarse a un hombre que se haga cargo de ella, la proteja y le dé un sentido a su existir a partir de cómo puede servirle, pues el “Sexo débil, [...] es incapaz de recoger un pañuelo que se le cae, de reabrir un libro que se le cierra, de descorrer los visillos de la ventana al través de la cual contempla el mundo” (Castellanos, 1973: 11). La biología y las suposiciones surgidas a partir de ésta son importantes y sirven de pretexto para que se le adjudique una aparente inferioridad. Finalmente, la sociedad limita el papel de la mujer y reduce su construcción de identidad respecto a éste, por ello, la conciencia de sí misma emanará de lo que se le permite ser.

En el siglo XVIII surgieron diversas discusiones en torno a la mujer y sus derechos, “a la que hasta entonces prácticamente sólo se le asignaban obligaciones” (Chaves, 1997: 38). Algunos filósofos de la Ilustración, como

Montesquieu y D'Alambert, abogaron por las mujeres, especialmente Condorcet, quien creía que el progreso tenía que pasar por la emancipación de la mujer. Pero este tipo de ideas y esperanzas para mejorar la situación de las mujeres se vieron contrastadas y frenadas con visiones como las de Rousseau y Napoleón Bonaparte. Rousseau, citado por Ricardo Chaves, afirma en su *Emilio* que “la femme est faite pour obèir, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir même l'injustice et à supporter les torts d'un mari sans se plaindre”⁴ (Chaves, 1997: 38-39). La introducción y difusión del Código Civil napoleónico fue otro golpe para las esperanzas de introducir cambios radicales en la situación de las mujeres. Uno de los redactores del Código escribe: “El predominio del hombre está implícito en la construcción de su ser... La obediencia de la mujer es un homenaje rendido al poder que la protege” (Chaves, 1997: 40). La nueva ley es especialmente rigurosa con la mujer casada, quien no podría ser testigo, ni tomar un compromiso artístico, ni ejercer una profesión, menos obtener papeles oficiales sin la autorización de sus esposos. Si trabajaba, el salario pertenecía a su marido (Chaves, 1997: 40). Tanto la medida como la visión de quienes redactaron este Código reducen a la mujer a una condición de minusválida que no puede valerse por sí misma y que necesita de alguien que la proteja y que tome sus decisiones, ya que ella no es capaz de hacer nada que no sea tener hijos y cuidar su hogar, lo cual la sigue restringiendo a un papel biológico (reproductor). El mismo Napoleón escribió en su *Mémorial de Sainte Hélène* que “La mujer es dada al hombre para tener niños, ella es pues su propiedad como el árbol frutal es la propiedad del jardinero” (Chaves, 1997: 40). Esta visión no sólo minimiza a la mujer sino que la cosifica, la vuelve un objeto del que se puede disponer y que tiene una función de la cual no puede renegar.

En el siglo XIX, con toda la modernización social y los avances que marcaron un nuevo orden, surgieron estudios que intentaban definirla tomando como base sus impulsos sexuales. José Ricardo Chaves explica que

⁴ “la mujer está hecha para obedecer, ella debe aprender temprano a sufrir la injusticia e incluso a soportar los errores de un marido sin quejarse”.

resultó importante indagar si la respuesta sexual femenina era un impulso adquirido o innato, un deber legal o un derecho natural, un vicio o una enfermedad. Dependiendo de las respuestas se podrían redefinir las condiciones conyugales de la mujer y [...] se tendrían mayores elementos para juzgar si las mujeres eran aptas para recibir una educación superior (si tenían, además de matriz, un cerebro apto para el estudio) pues, sobre todo a finales del siglo, el acceso a las universidades [...] fue el elemento clave para la causa femenina (1997: 32).

Anteriormente, el papel femenino representaba una fuente de corrupción moral o un medio de elevación espiritual, funciones que no encarnaban un verdadero peligro. Pero —como mencioné anteriormente— en este siglo burgués, con la apertura que trajo la secularización, la mujer comenzó a percibirse como una amenaza dada su creciente participación en la vida social. La pérdida de identidad para los hombres comenzó a ser un temor, ya que hasta ese momento, los límites entre los sexos los habían definido tradicionalmente ellos.

Conforme surgieron otras revoluciones feministas y la igualdad de oportunidades, la mujer pudo abrirse un lugar que le permitía una aprehensión del mundo más amplia y un campo de definición que no se limitaba a indagar sobre si tenían o no cerebro suficiente. Pero aun con la apertura que se dio, la mujer seguía representando la *otredad*.

En el México de Rosario Castellanos, inmerso en un patriarcado auspiciado por la Iglesia Católica, las virtudes de la mujer radican en su constancia, lealtad, paciencia, castidad, sumisión, humildad, recato, abnegación, espíritu de sacrificio, etcétera (Castellanos, 1973: 22). La mujer se ve obligada a construir su identidad a partir de la funcionalidad que puede proveer a los hombres a su alrededor, dejándola relegada en un segundo orden, como una segunda opción, según Simone de Beauvoir.

Esto es muy importante para Castellanos. La clara influencia del movimiento feminista en su obra no puede dejar de apreciarse. Constantemente se muestra a sus personajes femeninos inmersos en un patriarcado que subyace en la cultura mexicana. Las mismas tramas revelan cómo son las propias mujeres las que perpetúan el patriarcado al transmitirlo como lección a sus hijos. Este irónico vínculo entre las mujeres y el machismo devela a las madres pidiendo a

sus hijas que atiendan a sus hermanos y se olviden de reniegos si a ellas no les toca ir a la escuela. En su lugar, mejor les enseñan las labores del hogar para ser buenas esposas, mostrándoles el camino de la sumisión ante el hombre como respuesta a todas las glorias que un matrimonio puede ofrecer. Por esto, la crítica hacia las propias mujeres será de las más agudas en los cuentos de esta escritora.

En *Balún Canán* y *Ciudad Real*, podemos observar que la marginación hacia los indígenas es peor si además son mujeres. Se les margina doblemente. Como a la protagonista de la novela que se le niega la educación reservada para su hermano, por ser varón y verdadero heredero del linaje. Este es “el peso del patriarcado, de la autoridad hegemónica del varón dominador que la propia madre está dispuesta a preservar, rechazando y menospreciando a su hija” (Robles, 4). Nuevamente, lo que hay que subrayar es que la propia madre perpetúa esta tradición.

Rosario Castellanos estaba consciente de la situación del Otro en su país, ese Otro indígena, ese Otro mujer. A la escritora le importó lo suficiente como para hacerlo notar a través de su literatura. Quizá en sus cuentos ella no adopte una postura moral explícita frente a las discriminaciones, pero al exponer los hechos el lector puede tomar cierto grado de conciencia o responsabilidad —sobre el cual ahondaré más adelante—acerca de las injusticias que descubre en los textos, y que no son ajenos a su realidad. La literatura puede ser un motor de cambio, y es quizá la búsqueda de ese cambio por lo que Castellanos no dejó de escribir sobre ese Otro marginal.

CAPÍTULO 2 LOS INDÍGENAS

“Whenever two people meet,
there are six people present.
There is each man as he sees himself,
each man as the other person sees him,
and each man as he really is”.

WILLIAM JAMES

En 1964, Joseph Sommers publicó en la revista *Cuadernos americanos* un estudio titulado “El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria”. En él, analizó las obras que recientemente habían abordado el tema de las relaciones entre los indios de Chiapas y la población ladina de San Cristóbal. Los ocho textos incluidos eran: *Juan Pérez Jolote* (1948) de Ricardo Pozas, *El callado dolor de los Tzotziles* (1949) de Ramón Rubín, *Los hombres verdaderos* (1959) de Carlos Antonio Castro, *Benzuzul* (1962) de Eraclio Zepeda, *La culebra tapó el río* (1962) de María Lombardo de Caso; y *Balún Canán*, *Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos. La literatura posterior a estas obras, como mencioné en el capítulo I, estaba más enfocada en hacer una protesta social y los personajes indígenas que exponía no lograban ser convincentes, al menos en la opinión de Sommers. Pero los escritores del ciclo de Chiapas tomaron al indio en su propio contexto cultural, en su ambiente específico, haciendo de los conceptos mágico-sobrenaturales un determinante en la psicología indígena y no sólo parte de las descripciones. Así es como lograron retratar personalidades más auténticas (Sommers, 1964: 247).

Quizás el elemento más importante que distingue las obras que Sommers estudia es la influencia de conocimientos y criterios antropológicos. Castellanos, utilizó el material documentado por los antropólogos del Instituto Nacional Indigenista para escribir el libro de cuentos *Ciudad Real*. En estos estudios encontró que los indios no eran grupos que vivían aislados, sino que estaban integrados en un “sistema de relaciones, mayormente comerciales, de naturaleza asimétrica y en detrimento del indio por lo que éste permanece en situación colonial de dominado” (Bigas, 1990: 349-350). Pero la visión que esta escritora

emplea es más intuitiva y profunda que la de dichos textos antropológicos. Castellanos expone en sus cuentos la situación de los indígenas demostrando los efectos de su cultura en sus acciones y recreando su realidad a través de sus leyendas y de su sincretismo religioso. No los ridiculiza, no los exhibe como mártires, como ella misma explica en una entrevista con Emmanuel Carballo: “Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable [...] no me parecen misteriosos ni poéticos. Lo que ocurre es que viven en una miseria atroz” (Carballo, 1986: 531).

En el retrato de esta situación, la novela *Balún Canán* es muy importante puesto que su construcción poética exhibe el sincretismo religioso de los indígenas en las oraciones y en las leyendas que la nana enseña a la protagonista. A su vez, la narración presenta la lucha de castas entre los indios (los vencidos) y los blancos, los ladinos y los mestizos (los explotadores) desde una perspectiva “ponderada, objetiva” (Rodríguez, 1988: 115); sus personajes ya no son los “indios sumisos, torpes, sufridos, que aparecen en las más de las novelas indianistas e indigenistas, sino que ahora luchan, y a brazo partido, por sus esfuerzos [...], para combatir contra la opresión, contra el abuso” (Rodríguez, 1988: 115). Elena Poniatowska explica que “Rosario tuvo siempre un sentimiento de culpabilidad [por] el hecho de saberse una hacendada en medio de indígenas, una matrona que dispone de siervos” (1990: 449). Por eso, mientras escribía *Balún Canán*, la preocupación de la autora por la situación de este pueblo adquirió un carácter de deuda, y junto con la escritura de sus páginas llega a una nueva conciencia social. En una entrevista de 1967, Rosario explica que

Desde mi infancia, alterné con los indios. Después de adquirir una perspectiva, me di cuenta de cómo eran los indios y de lo que deberían ser. Me sentía en deuda, como individuo y como clase, con ellos. Esa deuda se me volvió consciente al redactar *Balún Canán*. Asumirla trajo como resultado otros libros y la actividad de dirigir el teatro guíñol en el centro que el [Instituto Nacional Indigenista] mantiene en San Cristóbal (Tarica, 2007: 302).

Según Estelle Tarica, esta nueva visión fue producto de sus viajes a Europa y no considera esa deuda del todo sincera, ya que se propone “civilizarlos” en

lugar de ayudarlos. No podríamos asegurar que esta postura es incorrecta, lo cierto es que escribir *Balún Canán* trajo consigo la exigencia de “actitudes morales y respuestas intelectuales” (Pacheco, 1974: 11). Su labor con el centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista en Chiapas no podría ser interpretada como un intento de “civilizar” a los indios; ella promovía la alfabetización con el fin de que conocieran sus derechos. Por ello, no sólo escribió un libro de lecturas para niños recién alfabetizados; también escribió obras didácticas de teatro guiñol que resumían la Constitución. A final de cuentas, Rosario no era una santa, y asegurar lo contrario no cambia las ideas que quedaron expuestas en su obra indigenista.

Resulta obvia la dedicatoria de *Ciudad Real* hacia el Instituto, ya que gracias éste tuvo acceso a los documentos que dieron vida a las diez historias que conforman este libro; y como Luzma Becerra afirma, Castellanos “ofrece una crítica al colonialismo de la ciudad desde sus entrañas, y el rostro fracturado de una cultura de discriminación y opresión” (Tapia y Zamudio, 2006: 75).

Enrique Anderson Imbert propone cuatro tipos de narradores: omnisciente, observador, testigo y protagonista (1961: 262-263). Los dos primeros, por lo general, narran en tercera persona y no participan en la acción de la historia, mientras que los dos últimos son narrados usualmente en primera persona y participan en la acción. Todos los cuentos de *Ciudad Real* están narrados en tercera persona, a excepción de “El don rechazado”. Según esta clasificación, el libro de Castellanos está relatado, casi en su totalidad, por narradores omniscientes. El narrador omnisciente “asume el papel de un dios que lo sabe todo, capaz de analizar las acciones y los pensamientos de sus criaturas, sucesiva y simultáneamente, por fuera y por dentro” (Anderson, 1961: 262). Es importante que Castellanos le haya dado preponderancia a este tipo. Podría dar la impresión de que casi todo el libro está escrito desde una misma perspectiva, pero cada cuento tiene una voz diferente. Los narradores omniscientes de *Ciudad Real* resultan dioses que, aunque todo lo saben, analizan las acciones y los pensamientos de sus personajes *desde visiones diferentes*.

En “La muerte del tigre” y “La tregua”, los narradores omniscientes poseen la perspectiva de los indios e intentan transmitir la mentalidad de éstos interpretando sus mitos y leyendas (Bigas, 1990: 429). En estos cuentos no se evita ni se suaviza el estado primitivo y la degradación en que viven los indios, y se muestra con objetividad la realidad indígena desde una base cultural (Sommers, 1964: 256). Mientras tanto, en “Aceite guapo”, “La suerte de Teodoro Menéndez Acubal”, “Modesta Gómez”, “El advenimiento del águila” y “Cuarta vigilia”, el narrador omnisciente parece transmitir más la ideología del ladino que ve inferior al indígena. En “La rueda del hambriento” y “Arthur Smith salva su alma” predomina la visión del “blanco” en los narradores omniscientes, los cuales dibujan a sus personajes en plena lucha por comprender la desigualdad social entre ellos y los indígenas. Por último, “El don rechazado” es el único cuento en primera persona, relatado por un narrador protagonista. El narrador protagonista, “con sus propias palabras, nos cuenta sus peripecias y pensamientos” (Anderson, 1961: 263), es decir, participa en la acción como personaje principal. Este tipo de narrador ayuda a dramatizar la profunda incomunicación entre indios y ladinos desde una perspectiva más antropológica.

El tiempo en que Rosario Castellanos presenta los problemas se sitúa en un espacio que se repite, que no deja de existir, como se sostiene en el epígrafe: “¿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” (Castellanos, 2002). En este libro se contraponen dos concepciones del tiempo. Por un lado está el tiempo lineal con el que ya estamos familiarizados, el cual incluso representa la cronología histórica de los acontecimientos del pueblo chiapaneco, mismo en el que se desenvolverán las historias de todo el libro. Por otro lado está la noción de tiempo circular de la cultura indígena, el cual se basa en la repetición cíclica infinita, como la serpiente que se muerde la cola, es decir, las injusticias, el maltrato y la marginación suceden en un espacio y tiempo que es todos los tiempos. Este tipo de marco temporal es el que mejor expresa lo poco que han cambiado las cosas para este pueblo desde la conquista hasta los días de Rosario Castellanos. Los indios viven una existencia atemporal producto de la situación

que han sufrido a través de los siglos, anulados por la miseria y por la relación de desigualdad con la sociedad ladina (Bigas, 1990: 423), que aún en el siglo XXI no ha cambiado.

La muerte del tigre

Este cuento no sólo inicia el libro *Ciudad Real*, sino que narra el principio de la decadencia del pueblo indígena. “La muerte del tigre” es el único cuento en el libro que habla de cuando el pueblo indígena aún tenía una identidad que defender. Por ende, es un ejemplo perfecto de lo que implica la conquista del Otro que es condenado a la marginación y a la destrucción. Asimismo, resulta un cuadro del encuentro de dos mundos diferentes, y las dificultades para convivir en espacios donde el indígena ha sido desplazado.

a. Aspectos de la narración y estructura

El narrador omnisciente que relata esta historia mira los hechos desde la conciencia del indio, lo cual resulta esencial para la construcción mítico-poética a la que recurre la autora, como afirma Sylvia Bigas (1990: 424). La realidad indígena se recrea desde la visión mítica del mundo de este pueblo. El estilo es poético a la manera de los textos prehispánicos, como el *Popol Vuh*. La síntesis que se hace del pueblo tzotzil desde su establecimiento en la región montañosa de Chiapas, donde halló prosperidad por un tiempo, hasta la derrota contra los *caxlanes* y la pérdida de sus tierras, está construida con este estilo. La secuencia narrativa sigue una línea ascendente que no recurre a regresiones o recuerdos dislocados, lo cual mantiene la cronología desde el esplendor hasta el ocaso del pueblo indígena.

b. Destierro, explotación y aniquilación

La anécdota del cuento es sencilla: los Bolometric son despojados de sus tierras, se les explota y todos van muriendo subyugados al trabajo cruel y esclavista que los *caxlanes*⁵ les ofrecen.

En el inicio del cuento se narra la derrota que deja a los habitantes de este pueblo “sujetos a la cárcel, a esclavitud” (Castellanos, 2002: 16). Los pocos indígenas que decidieron huir se aislaron en una parte de un cerro con lo poco que pudieron salvar de la catástrofe. Cuando los “hombres blancos” regresaron a terminar el trabajo, los Bolometric ya no querían luchar, tenían miedo, y prefirieron humillarse. Se suponía que todas esas tierras le pertenecían a don Diego Mijangos y Orantes por haber probado su descendencia de un Diego Mijangos conquistador, así que los Bolometric no conocieron la piedad. Este tipo de injusticias son las que han sufrido los indígenas por años, y no sólo en México. El caso de los Bolometric es una referencia a las comunidades indígenas que han soportado el destierro, la explotación y la marginación en Chiapas desde hace siglos. Como Olivia Gall explica:

desde la conquista—incluso durante el periodo en el que Chiapas se convirtió en una parte del México independiente— la sociedad regional ha estado organizada en torno a una estática división de clases basadas en la explotación de la mano de obra nativa, primero por parte de los españoles y luego por parte de los mestizos o ladinos (Gall, 2001: 62).

Esta situación es expuesta por diversos autores indigenistas, como en la novela *El resplandor* (1937), de Mauricio Magdaleno, en la que se narra cómo los españoles fueron bien recibidos por el pueblo otomí ya que veían en ellos la “salvación de la durísima férula del azteca vecino” (Magdaleno, 1960: 879). Pero el gusto no les duraría mucho, puesto que “La violencia vino después, cuando hubo que despojar a las indiadas de sus tierras y marcar los lomos de hombres y niños con el fierro del propietario” (Magdaleno, 1960: 879).

⁵ La palabra *caxlan* proviene de una lengua mayense llamada ch’ol y significa *extranjero*, de acuerdo con el *Diccionario Ch’ol* compilado por H. Wilbur Aulie y Evelyn W. de Aulie.

Los indígenas representan una *otredad* incomprensible y fácil de destruir o someter, fácil en el sentido de que es más sencillo desaparecerlos que comprenderlos. Cuando se describe al “hombre blanco”, al *caxlán* o a los “blancos” como generalidad en este cuento, se representa a toda la sociedad occidental que intenta deshacerse del pueblo indígena para aprovechar los recursos que tienen sus tierras. Y en el caso de no desaparecerlos, los explotan sin piedad.

En el cuento, muchos de los Bolometric murieron al ser obligados a retirarse de las tierras, principalmente niños, ancianos y mujeres, quienes perecieron ante el hambre, el frío y el cansancio. Los pocos que llegaron a la nueva tierra en donde se instalarían vivieron en condiciones deplorables, pues la nueva tierra era estéril y hasta el agua les quedaba lejos. Sin opciones, los hombres deciden marcharse a buscar algún trabajo que pudiera permitirles subsistir. Y es en Ciudad Real donde son sometidos a la marginación y a la explotación, ya que no hablan español y es fácil aprovecharse de ellos. El idioma es poder, y si no se habla el idioma de los conquistadores se está completamente perdido. Pero para los indígenas, el dominar la lengua tampoco cambia mucho las cosas, como Castellanos nos muestra en una escena de *Balún Canán*, cuando un indio intenta comprar un boleto para la rueda de la fortuna, y los hombres empiezan a burlarse de él.⁶ El español le pertenecía al grupo dominante, y ellos no consideraban que los indios debieran hablarlo, aun si lo sabían a la perfección, pues al considerarlos inferiores no les permitirían probar de ese poder que es el idioma. Pero existe una gran contradicción. Por un lado, los indígenas son inferiores porque no hablan español; por otro lado, aunque los indígenas hablen español seguirán siendo inferiores porque este idioma es privilegio de los *caxlanes*. Más adelante, en esta misma novela, Ernesto se queja de la servidumbre de casa de César Argüello: “Las criadas y los mozos era indios. Harapientos. Y no había modo de entenderse con ellos. Se apresuraban a cumplir las órdenes. Pero como no las entendían siempre las cumplían mal” (Castellanos, 1983: 87). El pueblo dominante condena

⁶ “Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso? [...] El español es privilegio nuestro. Y lo usamos hablando de usted a los superiores; de tú a los iguales; de vos a los indios” (Castellanos, 1983: 38-39).

a los indígenas a la incomunicación y a la alienación. No importa si hablan o no español, la idea es no dejarlos integrarse a un sistema igualitario.

Ciudad Real es un pueblo habitado por los descendientes de los primeros conquistadores de América, que en un principio habían conocido la opulencia pero que en la actualidad se encontraban en condiciones deplorables. Ciudad Real estaba “Cercada por un estrecho anillo de comunidades indígenas, sordamente enemigas, [manteniendo] siempre con ellas una relación precedida por la injusticia” (Castellanos, 2002: 21). La crueldad de esta gente contra los indígenas no es exclusiva hacia el pueblo de los Bolometric; en este párrafo se exponen los años de injusticia contra cualquier pueblo, contra cualquier comunidad indígena que se apareciera en el camino. La sociedad dominante siempre pretende mantener en silencio a la *otredad* que representa algo molesto, algo indeseable, porque alguna fibra de su ser sabe que sin ella no terminarán de entenderse, pero no quieren sentirse identificados con algo que a simple vista les parece tan ajeno y tan perturbador. Los Bolometric veían, hasta cierto punto, con respeto a los *caxlanes*; por eso no discutían y obedecían sus órdenes. Aunque lo que pudiéramos interpretar como respeto, bien podría ser producto de lo que anteriormente mencioné sobre la fascinación y el horror. No podemos obviar el hecho de que para los Bolometric los españoles también eran el Otro, y ellos asumen con temor y estupefacción la violencia con que esa *otredad* entra a sus vidas.

Los indios que deciden ir a trabajar son reclutados por un tal don Juvencio para llevar a cabo labores en condiciones inhumanas. Su socio sugiere embriagar a los indios porque así es más fácil comprometerlos a lo que sea. El alcohol también es un tema recurrente cuando se habla de indígenas. Muchas de sus fiestas y rituales incluyen alcohol, como es el caso del pulque. El problema de estos rituales es que muchas veces los indios terminan borrachos.⁷ Aunque don

⁷ Como lo ejemplifica el cuento de Francisco Rojas González “Los diez responsos”, en donde el velorio de Plácido Santiago “iba troncándose en tertulia” (Rojas, 1981: 108) en la que el pulque no dejaba de fluir, o en la novela de Ramón Rubín, *La bruma lo vuelve azul* (1954), en la que Antonio Mijares, deshonrado por la violación de su mujer, se embriaga so pretexto de la fiesta que su pueblo celebra y golpea a su esposa hasta sentir que el castigo que le impone es el que en verdad se merecía (1954: 23).

Juvencio siente que embriagarlos es una bribonada, no cree que sacarles provecho con trabajos duros sea malo y continúa con su reclutamiento para enviar a los indios a diferentes fincas en donde los explotarán hasta que no quede nada de ellos. De igual manera, en *Balún Canán*, cuando el tío David le explica a los niños lo que es el *baldillito* se habla de un deber que los indios tienen de trabajar sin que merezcan una paga, ya que el *baldillito* es “El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patrones no tienen la obligación de pagar” (Castellanos, 1983: 25). Pero en “La muerte del tigre”, es curioso que don Juvencio intente defender la dignidad de los indígenas mientras los manda a su tumba: “¿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 ya no nos incumbe” (Castellanos, 2002: 28). Estos hombres se lavan las manos por completo y van echando la culpa de cabeza en cabeza para que al final nadie se sienta responsable de estas injusticias. Es aquí donde el lector podría experimentar una sensación de responsabilidad. Como Paul Ricoeur explica en su libro *Sí mismo como otro*, “La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato —y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios— al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección al sujeto que lee” (2006: 366). Así que al leer sobre todos estos actos, que no sólo suceden en los libros, sino que existen en la realidad del lector, podría remitir al hecho de que quien comete las injusticias es tan culpable como quien las mira y decide no actuar.

c. Animalización

El empleo de símiles en este relato implica constantemente una animalización del indio. La identificación de humanos con animales tiene una proyección no sólo anatómico-biológica, sino también moral (Pedrosa, 2002: 18). Isabel Echevarría explica que “La reflexión sobre el mundo tiene un objeto especialmente interesante en los animales, cuya proximidad les convierte en espejo en el que el hombre se

contempla" (2003). Ya que en los animales todos podemos apreciar un Otro, no es difícil entender por qué el recurso de la animalización es parte de los cuentos de Rosario Castellanos para describir a los indígenas.

Este recurso aparece en otros cuentos y en la narrativa de Castellanos. Pero no es sólo ella. Diversos escritores indigenistas utilizan el recurso de la animalización para describir a los indígenas,⁸ aunque casi siempre se emplea para describir desde la perspectiva de aquellos que los marginan y abusan de ellos, es decir, intentan transmitir la visión de las personas que abusaban de los indígenas. Cuando se animaliza a los personajes, usualmente, se les describirá con actitudes *simiescas*,⁹ y se hará referencia a ellos usando la palabra *bestia*, a veces hasta comparándolos con algo que pudiera llegar a ser que eso, lo cual implica una deshumanización.

En *Balún Canán* también encontramos este tipo de caracterizaciones. Una de las más fuertes es cuando se habla de una máquina muy antigua, de las que todavía se movían con tracción animal, y el papá de la protagonista dice que "En caso de necesidad puede engancharse a un indio" (Castellanos, 1983: 86). Aquí, la animalización elaborada de los indios consiste rebajarlos a través de la visión de aquellos que sí piensan que los indígenas son poco menos que animales.

Pero en "La muerte del tigre", no puede asegurarse a quién pertenece esta visión animalesca de los indígenas, porque aquí también tratamos con una caracterización degradante. El narrador, como hemos visto, posee una visión indígena, incluso por la manera en que habla de los *caxlanes*, así que quizá se

⁸ En el cuento "El diosero" (1952), de Francisco Rojas González, encontramos varias prosopopeyas y comparaciones que nos remiten a características de animales para describir a los indios y sus acciones. Al inicio de este cuento, el personaje Kai-Lan comienza estando "sentado [y] toma una graciosa postura *simiesca* y sonríe amistoso" (Rojas, 1981: 92). Posteriormente, "hincha su nariz en un husmear de *bestia* carnívora" (Rojas, 1981: 95). Una de las mujeres de Kai-Lan también es descrita de esta manera cuando se dispone a satisfacerlo y "hace algunos movimientos elásticos de *bestiecita* en celo" (Rojas, 1981: 102). Este tipo de animalización no pretende degradar al indio al darle rasgos o actitudes de animal. Aunque se menciona la palabra *bestia*, lo que se narra de estos personajes resulta una comparación que tiene más que ver con su profundo contacto con la naturaleza. En contraste con este uso de la palabra *bestia*, en *El Resplandor* encontramos un uso despectivo para denotar la inferioridad y la barbarie de los indígenas otomíes que habitan en San Andrés de la Cal y San Felipe Tapete. En el inicio de la novela, un capitán que se refugia en San Andrés se queja de las condiciones precarias en las que viven los indígenas y de las "barbaridades" que hacen, exclamando: "¡Señor, no son cristianos..., son *bestias*..., peores que las *bestias* más viles!" (Magdaleno, 1960: 878).

⁹ Tanto en esta cita como en las siguientes, las cursivas son mías.

trata de una visión degradada que el Otro le ha proyectado de sí mismos tras siglos de maltrato, destierro y marginación. Cuando el gendarme, listo para azotar a los indios con cualquier excusa, los ve en cucullas espulgándose unos a otros, comiéndose los piojos, percibimos la imagen de unos animales, no de personas. Es común esta comparación o prosopopeya de los indígenas con simios. Varias veces aparecen en cuentos y novelas de la escritora —así como en otras obras indigenistas— espulgándose unos a otros y comiéndose sus pulgas sentados en el suelo.

En esta percepción se puede intuir que Rosario Castellanos quería plasmar una visión no maniquea de los indígenas, pero a la vez, con las características que tanto desagradan a quienes alienan a este pueblo. Y estas características animalescas despiertan el temor y el disgusto entre los “hombres blancos”.

d. El tigre de los Bolometric

Las partes más poéticas y cercanas a los mitos indígenas en este cuento son las que hablan del *waigel*, espíritu protector de esta tribu.

El título mismo es una alegoría sobre el pueblo de los Bolometric. En la tradición de los chamulas, y de gran parte de los grupos indígenas de Chiapas, el tigre tiene una significación fundamental: “Se refiere al otro, al par, al compañero” (Morales, 1999: 137). El tigre es la dualidad de espíritu que habita en los Bolometric; no sólo es su compañero es su Otro, es su nahual. A su vez, resulta un símbolo de la naturaleza y de todo lo que un Bolometric tiene que ser. La fiereza, la agudeza, la fortaleza, incluso la sabiduría del pueblo están representadas en la figura del tigre. Según Anita Brenner, citada por Jesús Morales Bermúdez, el nahual “significa un ser que adopta diferentes formas” (Morales, 1999: 138). El mito del nahual es una de las creencias más importantes para los pueblos precolombinos. En el caso de los tzotziles, no se habla de un nahual individual: el

tigre es el nahual Bolometric, es decir, es el nahual de la comunidad en su conjunto.¹⁰

La constante aparición del tigre como espíritu protector no se reduce a un *waigel* que cuida de su pueblo. El tigre que lucha y ruga desde las profundidades del cerro, el tigre que ruga herido ante las constantes derrotas, el tigre que finalmente muere en la marginación, el olvido y el hambre es el pueblo Bolometric vencido ante los *caxlanes*, los “hombres blancos”. El título es muy importante porque desde un inicio se da la clave de lo que el tigre representará y de que la narración hablará de un pueblo que fue destruido, asesinado.

Alegóricamente, este tigre asesinado es una exaltación y una denuncia. Lo trágico e injusto de esta marginación y desaparición de los Bolometric deja una preocupación, un nudo que necesita de la toma de conciencia para deshacerse. El tigre no sólo es asesinado: se le aliena y tortura hasta la muerte. Los Bolometric fueron explotados después de despojarlos de sus tierras. Estos hechos vuelven trágica la alegoría del tigre y su muerte.

La suerte de Teodoro Menéndez Acubal

Después de la conquista, los españoles someten y convierten a la nueva religión a los indios. Siguiendo el orden cronológico, este cuento se sitúa en la época en que los indígenas ya habían sido sometidos a una occidentalización, y por ende, a una marginación que no les permitía disponer de derechos.

a. Aspectos de la narración y estructura

Este cuento también está relatado por un narrador omnisciente. La diferencia con el cuento anterior es que la voz de este narrador, a pesar de estar refiriendo dos mentes muy distintas, parece emerger más de la ideología ladina que de la

¹⁰ Este tipo de nahual colectivo también aparece en *Balún Canán*, cuando Ernesto asesina a un venado, el cual representaba al nahual de los indios de esa región, bautizan el lugar del crimen como “Donde se pudre nuestra sombra”. Este nahual no pertenecía a un solo indio, los representaba a todos como pueblo.

indígena, ya que el retrato elaborado de Ciudad Real coloca al indígena en el estrato más bajo de la sociedad chiapaneca. El tiempo en este relato es llevado con acciones en presente y los recuerdos siguen un orden natural. Respecto al fluir psíquico del que habla Anderson Imbert, el cual se refiere a los procesos mentales de los personajes (1961: 270- 271), la autora recurre a la comprensión psicológica, en la que ella misma se pone en posición de psicólogo, ya que muchas veces nos adentrará en los pensamientos de los protagonistas, dejándonos entender sus acciones a partir de éstos. El foco de su visión es el carácter de sus personajes principales: Teodoro y don Agustín.

b. El terreno de la desigualdad

Teodoro Menéndez Acubal habita en una ciudad donde no hay espacio para un “afortunado” como él. Trabajó arduamente toda su vida sin disfrutar los frutos de su trabajo. Llevar lo necesario a su hogar era su responsabilidad, nada de lujos: lucha por hacer rendir el dinero. Un día su suerte cambia: se encuentra una moneda de plata en la calle. Aunque el giro en su suerte no parece sentarle bien a un indio que nunca ha tenido dinero para gastar en cosas banales, que jamás se ha dado un “gustito”. El estrés, el miedo y la preocupación que la moneda de plata trae a su vida se vuelven algo que difícilmente puede manejar. Se guarda para sí mismo el hallazgo, y ya que “Era tan rico como [...] un *caxlán*” (Castellanos, 2002: 68), decide gastar esa moneda en “algo inútil y hermoso” (Castellanos, 2002: 70). Después de mirar por días en la vitrina del local de don Agustín, decide comprarse una virgen, pero no tiene idea de cómo negociar, de cómo un indio puede entrar a una tienda y comprar algo así, y ya que no habla español, no tiene la posibilidad de siquiera decir algo.

Don Agustín termina de cambiar su suerte al encontrar en él el giro para su propia fortuna. Lo acusa de ladrón y lo manda a la cárcel. Pero los elementos importantes en este relato van más allá de los cambios de suerte. La trama describe situaciones de constante despojo y abuso hacia la cultura indígena, así como los contrastes existentes dentro de los estratos sociales. También se hacen

presentes la marginación, la negación del Otro como reflejo del Yo, la imposibilidad de comunicación y el alcohol para exaltar la inferioridad que los *caxlanes* atribuyen a los indígenas.

c. El insoportable espejo del Otro

Don Agustín es un cuarentón fracasado que vive con su mamá. A pesar de la edad, en su casa todavía se refieren a él como “el niño”. Don Agustín es descendiente de los conquistadores y se sentía bien posicionado en sociedad. Para él los indios son totalmente inferiores, inútiles y hasta peligrosos. Lo acosa el temor a que un día le toque alguna de las sublevaciones de indios de las que escucha hablar: “quince mil chamulas en pie de guerra, sitiando Ciudad Real. Las fincas saqueadas, los hombres asesinados, [...] las mujeres... en fin, violadas” (Castellanos, 2002: 73). Este miedo le sirve a Agustín de excusa para armarse un gran lío en la cabeza y justificar así la acusación que hará en contra de Teodoro. Él termina por convencerse de que ese indio puede traer peligros más grandes y debe actuar para terminar con la pasividad de los habitantes de Ciudad Real.

La actitud que encontramos en don Agustín al principio es de asco hacia aquellos que venden cosas o tratan con los indígenas, aunque le parece aún más repulsivo que algunos llegaran “hasta el punto de dar la mano a los indios. ¡A los indios, una raza de ladrones!” (Castellanos, 2002: 75). Él no es el único que considera que la “raza” de los indios los condiciona a ser ladrones. Esto parece expresar la voz de toda una comunidad que prefiere pensar lo peor de esas personas a las que no logra entender. Al pensarlos como peligrosos, facilita su represión so pretexto de evitar desastres. Pero el calificativo de ladrones cobra “en la boca de don Agustín una peculiar fuerza injuriosa. No únicamente por el sentido de la propiedad, [...] sino por una circunstancia especial”. Don Agustín sospechaba que era un viejo inútil, y su madre se había encargado de reafirmarle la sospecha durante toda su vida con su sutil lástima y condescendencia. Aquella fuerza injuriosa resalta la posibilidad de cambiar esa mala estampa que lo había perseguido siempre. Por esta razón, lo que podría haber impulsado realmente a

don Agustín en esta empresa es lo insoportable que le parece encontrar en el indio Teodoro un espejo de sí mismo, o en el otro extremo, lo insoportable de encontrarse tan diferente y tan ajeno a Teodoro.

En el *Humanismo del Otro Hombre*, Levinas habla del deseo que existe hacia el Otro cuando a un ser ya no le falta nada; explica que “En el Deseo, el Yo (Moi) se dirige a Otro (Autrui), comprometiendo la identificación soberana del Yo (Moi) consigo mismo” (Levinas, 1993: 42). Es decir, cuando un ser se siente satisfecho, está dispuesto a abrirse al Otro con el fin de identificarse consigo mismo. Pero en el caso de don Agustín, tratamos con un personaje que se siente vacío e insatisfecho de muchas maneras. Su disposición para comprometerse en el entendimiento del Otro es nula; él necesita colmar carencias y satisfacer a su ego. Levinas también afirma que la relación con Otro “me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí recursos siempre nuevos” (1993: 43), pero cuando alguien se cierra a ese descubrimiento y a ese entendimiento que se obtiene a partir del Otro, no logra más que construir un armazón que impedirá adquirir recursos que podrían facilitar la resolución de problemas internos, como los que Agustín posee.

Al igual que Teodoro Menéndez, don Agustín nunca tuvo buena suerte. La fortuna de su familia se había mermado desde que él llevaba las riendas de los negocios. Su prestigio se sostenía gracias al legado de respeto que su padre había logrado infundir. Pero don Agustín, un “niño viejo”, no era más que un gran perdedor sin futuro. Agustín quizás encontró un reflejo que no pudo soportar. Para él, los indios eran unos fracasados, inútiles; por ello, cuando ve el rostro de Teodoro postrado en la fachada de su establecimiento reconoce un espejo que le resulta intolerable: el indio y él eran iguales, un par de fracasados sin suerte (al menos desde su perspectiva). El reconocimiento de Teodoro como un espejo del Yo se convierte en un problema que necesita ser atendido con urgencia, ¿cómo una persona tan “respetada” y tan “superior” como don Agustín puede sentir empatía con un indio bueno para nada como Teodoro Menéndez?

Pero el repudio hacia ese espejo también es fruto de la falta de entendimiento. El desprecio lleva a don Agustín a refundir en la cárcel a un indio

que tan sólo quería comprar una figurilla de la virgen con la moneda que había cambiado su suerte.

Agustín se ve y no se ve en el espejo de Teodoro. Un indio es demasiado ajeno para un *caxlán* como para permitir el sentirse identificado. En *La huella del Otro*, Levinas expone que en el momento en que el Otro se manifiesta como un ser, pierde alteridad. Es decir, si los indígenas son dejados de tratar como objetos o monstruos, dejarán de ser una *otredad*, cuando el trato sea de ser humano a ser humano, el indígena podrá encontrarse librado del estigma de ser lo otro.

d. Discriminación, racismo y alienación

Los indios caminan mirando al suelo, lo cual corresponde a su “humildad”. Los *caxlanes* caminan con la frente en alto, lo que corresponde al orgullo de ser una raza “superior”. Esta antítesis que se plantea al inicio del cuento, devela el lugar que cada personaje desempeñará en la sociedad de Ciudad Real. Estas afirmaciones son las que abren el cuento sobre Teodoro Menéndez Acubal. Teodoro está acostumbrado a tener los párpados bajos para no ofender a ningún *caxlán* con su mirada. Esta costumbre lo lleva a toparse con la moneda de plata que cambia su destino.

Don Agustín se encarga de hacer todas las suposiciones que se esperan de una persona que entiende a los indígenas como seres inferiores y salvajes. Al ver a Teodoro frente a su negocio, enloquece. El aspecto de Teodoro es, en sí, una limitante para llevar a cabo una transacción común y corriente con los *caxlanes*. Rosario no da una descripción física de Teodoro, pero podemos suponer que se trata de un indio de piel morena, baja estatura y ojos oscuros, lo cual se contrapone con la apariencia de don Agustín, cuyo “amarillento rostro” (Castellanos, 2002: 71) nos perfila un típico descendiente de españoles. El desprecio hacia el aspecto de Teodoro muestra la discriminación racial que en primer término sufren los indígenas, ya no sólo por no hablar la lengua de los dominantes, sino simplemente por rasgos con los cuales se nacen y contra los que no se puede ni se debe hacer nada. La repulsión que la *otredad* indígena

despierta comienza con su apariencia, esa apariencia tan diferente a la de los *caxlanes*. Lo diferente provoca todo tipo de reacciones; en este caso, lo diferente se excluye, se mantiene marginado.

Por eso mismo, cuando Teodoro observa fuera de la tienda de don Agustín como si fuera un *caxlán* que está *eligiendo algo que puede* comprar, despierta en este último un temor que sólo lo desconocido, lo que apreciamos como totalmente diferente, puede despertar. Los indios no poseen cosas inútiles y bonitas, no pueden siquiera fantasear con comprar aquello que se salga de su presupuesto. La metáfora de “ser tan rico como un *caxlán*” marca la injusta diferencia entre indios y “hombres blancos”. Los indios son pobres y viven con lo indispensable —o menos—, y los *caxlanes* ostentan el poder adquisitivo y pueden tener monedas de plata en sus bolsillos sin que éstas los alteren física o mentalmente, como le sucedió a Teodoro que “se angustiaba con un malestar físico, un calambre en el estómago, un escalofrío en los tuétanos” (Castellanos, 2002: 69) de sólo pensar en su moneda.

Teodoro termina recurriendo al aceite guapo para darse a entender cuando entre a la tienda de don Agustín, pero como le sucede a Daniel Castellanos en “Aceite guapo”, sólo consigue empeorar su situación de desventaja, ya que el alcohol “movía sus músculos, dictaba sus acciones” (Castellanos, 2002: 77).

Menéndez Acubal no podía gozar de una fortuna que por prejuicios se espera que sólo pertenezca a los *caxlanes*. La acusación “que pesaba sobre él era muy común, ninguno de los funcionarios se dio prisa por conocer su causa. El expediente se volvió amarillo en los estantes de la delegación” (Castellanos, 2002: 79). El encierro al que Teodoro será subordinado en la cárcel representa la última forma de despojo y sumisión hacia el pueblo indígena, el cual padece la mala suerte de haberse topado con una moneda.

e. El don de Dios

El título *La suerte de Teodoro Menéndez Acubal* resulta en sí mismo una ironía sobre la historia que se narra. Nos permite imaginar una narración en la que

Teodoro encontrará el lado amable de la buena suerte, pero no será así. Hablar de la suerte de Teodoro es casi una burla, puesto que el indio no hace más que sufrir durante toda la narración. Incluso en el momento en que encuentra la moneda y parece que Teodoro ha tenido muy buena suerte, ésta le afecta la cabeza a tal grado que comienza a enfermarse físicamente. Como hemos visto, al final la moneda no es más que su pase a una celda de por vida.

Según el *Diccionario etimológico comparado de los apellidos españoles, hispanoamericanos y filipinos*, Teodoro viene del griego *Theódoros*, que significa “don de Dios” (Tibón, 1992: 234). No es nada descabellado pensar que Castellanos eligió este nombre a propósito para establecer el tono irónico desde el título. Según la RAE, don es una dádiva, presente o regalo; así pues, pensar en Teodoro como un regalo de Dios presenta una imagen irónica de este indio que ni al encontrarse una moneda de plata puede gozar de buena suerte, o incluso de algún regalo. La crítica más dura es la realidad que figura el cuento: para los indígenas la suerte no puede ser buena en tanto que sigan siendo discriminados y marginados.

f. El tercero en discordia

El contraste entre dos mundos que existe en este cuento no debe limitarnos a plantear una relación en términos de ladinos contra indios porque a fin de cuentas, ambos grupos se han creado y se reproducen a partir de su relación con un tercero: la cultura occidental dominante. La figurilla de la Virgen que Teodoro desea comprar no sólo funge como símbolo de propiedad; también nos permite comprender cómo ambos mundos participan de la cultura occidental y del orden impuesto desde allí. El cuento muestra un ámbito de mayor problemática, ya que representa a la gente del entorno considerada no indígena. Según explica Luz Becerra, la población mestiza abre una disyuntiva que es relevante en la medida que se estudien las relaciones sin producir imágenes de identidades étnicas sin vínculos con la identidad del Otro (Tapia y Zamudio, 2006: 83). Por ello, debemos considerar que el mismo indígena ha construido su identidad usando los símbolos

del Otro como un medio para no extinguirse, y que los mismos ladinos se descubren en su relación con los indígenas.

Ambos mundos se necesitan y se interpretan a sí mismos partiendo de otra cultura. Por esto, el de entendimiento con la *otredad* no sólo beneficiaría al sector marginado, sino que permitiría a la cultura dominante mirarse en un espejo aún más grande. Cómo podríamos terminar de aprehender nuestra cultura si negamos lo más esencial de ella, sus inicios, los cuales podrían representarse en el pueblo indígena. Es cierto que el sincretismo religioso y cultural llevan siglos modificando los mismos orígenes del pueblo indígena, pero eso no significa que no podamos intentar comprender nuestras raíces a través de ellos.

Arthur Smith salva su alma

El texto que cierra *Ciudad Real* representa un problema para su clasificación. Sylvia Bigas expresa que este relato carece de la síntesis que caracteriza a los cuentos, y que el desarrollo es tan complicado como la evolución del protagonista (Bigas, 1990: 423-424), elementos más propios de la novela. Pero aun así, la propia Bigas refiere a “Arthur Smith salva su alma” como un cuento a lo largo de todo su análisis sobre la obra de Rosario. Betsy Robles también considera este relato como un cuento en su estudio “Devenir y utopía en la narrativa de Rosario Castellanos”.

La extensión del relato no propicia su clasificación. Como Juan Bosch explica, un cuento puede ser tan largo como el escritor lo requiera, mientras se mantenga como el relato de un solo hecho (1995: 275). Pero el problema de este relato no reside en sus ciento sesenta y cuatro cuartillas. Su cercanía con la novela corta, según las once características distintivas de este género que Luis Arturo Ramos propone (2010), radica en el énfasis en la construcción psicológica del personaje principal, la detallada construcción de la atmósfera y la ausencia de tensión y velocidad.

Aunque si bien es cierto que la evolución del personaje sucede de manera lenta y se aleja de la tan necesaria tensión en un cuento de la que Cortázar habla

—la cual consiste en “la eliminación de todas las ideas o situaciones intermediarias, de todos los rellenos [...] que la novela permite” (1995: 316)—, para fines del relato, era necesario mostrar cómo el cambio que se da en el protagonista no sucede de la noche a la mañana. La tensión en la historia no se muestra de manera tradicional; de hecho, son las mismas situaciones que aparentan ser intermediarias (como la muerte del hijo del ayudante de Arthur Smith, los rumores sobre las amantes del pastor Williams, los complejos de Liz Williams y los espionajes del radiotécnico de la comunidad de Ah-tún) las que permiten que ese cambio en el protagonista sea coherente.

Lo mismo sucede con la construcción psicológica del personaje y la detallada descripción de la atmósfera. A veces son excesivas, como cuando Arthur recién llega a Chiapas y describe con detalles toda la comunidad de Ah-tún, y cuando recuerda la muerte de su madre y lo que ésta desata. Pero sin estas descripciones, el final del cuento y el mismo *leitmotiv* de la narración no tendrían sentido. Si no se entiende por qué Arthur desea salvar su alma y cómo consigue llegar a ello, la historia pierde su intención.

Según Juan Carlos Palazuelos, una de las principales diferencias entre la novela corta y el cuento está en la cohesión, ya que en la novela corta es asimétrica, y esta desproporción permite la inserción de otras historias (2003: 127). Aunque el texto incluye historias de personajes secundarios, como mencioné anteriormente, no se concentra lo suficiente en ellas como para brindar esa desproporción. El mismo desarrollo de estos personajes no permite que la atención se desvíe de Arthur Smith, así que el relato mantiene cohesión.

La secuencia única de la novela corta incluye: “otras perspectivas, otras experiencias límite, varios estados cognoscitivos, varios procesos patentes y latentes, otras voces o unidades discursivas y varios tipos de discurso” (Palazuelos, 2003: 126-127), y en este texto prevalece una sola visión y un solo tipo de discurso, no hay mezcla de visiones, aunque se muestre la perspectiva de los indígenas, prevalece la de Arthur Smith.

“Arthur Smith salva su alma” no es propiamente un cuento en toda la extensión de la palabra, pero tampoco es una novela corta. Podríamos hablar más bien de un cuento que utiliza procedimientos novelísticos.

Por estas razones considero que el texto que da fin a *Ciudad Real*, y que cronológicamente es el más cercano a la época en que Rosario Castellanos escribió el libro, es un cuento, pese a su extensión.

a. Aspectos de la narración y estructura

“Arthur Smith salva su alma” también posee la perspectiva de un narrador omnisciente. El análisis de acciones y pensamientos se apega al punto de vista de la cultura occidental, que Arthur Smith posee al inicio del cuento. Aunque hay otras perspectivas y visiones, como la del ayudante de Arthur, éstas no permean lo suficiente para considerar que el narrador omnisciente maneja también el enfoque del pueblo indígena. Incluso el fluir psíquico, que responde a la técnica de comprensión psicológica, sirve para entender la posición occidental de la que proviene Arthur. El foco de la visión siempre se mantiene en la visión del carácter del protagonista y cómo cambia.

La acción, como en los cuentos pasados, también ocurre en tiempo presente y sigue un orden natural. Las inserciones de los recuerdos tampoco dislocan la cronología de la historia, ya que el flujo de las evocaciones es pertinente con el ritmo de la historia; como cuando Smith recuerda los años en los que aún no conocía su destino y describe cómo se perdió en la cultura del consumismo, después narra la muerte de su madre y su conversión al cristianismo y finalmente su unión a la organización religiosa que nos regresa a la acción en presente, su establecimiento en el campamento de Ah-tún.

b. Los motivos de Arthur Smith

Esta narración se sitúa en la época en que los indios ya estaban sometidos en el asimétrico sistema comercial que los mantenía en el estrato más bajo. Tanto su

historia como sus raíces habían sido aniquiladas, creando otra identidad que se valía de los símbolos que la occidentalización había dejado, creando un sincretismo religioso. Por ello, en este cuento el tema de la lucha entre religiones occidentales es tan importante

Como el epílogo que abre este cuento nos adelanta, Arthur Smith es un hombre que anhela ser, en el mejor sentido de la palabra, bueno. El pequeño fragmento del poema “Retrato” de Antonio Machado nos da una pista sobre la personalidad del protagonista del cuento de Castellanos. El sujeto descrito en el poema es un hombre sencillo al que únicamente le importa sentirse satisfecho y realizado con lo que hace. Arthur Smith es un norteamericano que vive en un mundo de satisfacciones inmediatas en el que “Todos los aparatos para vivir cómoda y fácilmente; todos los instrumentos para proporcionar placer; todos los colores y ruidos para aturdir [están] al alcance de la mano de todos” (Castellanos, 2002: 206-207). Pero Arthur se siente imposibilitado para alcanzar fama o dinero, lo cual lo arrastra a una desilusión sobre el consumismo y la manipulación mediática. A final de cuentas, lo único que Arthur busca es sentirse satisfecho con lo que hace para así salvar su alma.

La inquietud por la salvación de su alma se inicia a partir de la muerte de su madre. Un cáncer la consumió y le dejó como última imagen de ella “una mirada ancha, húmeda, donde hubiera podido caber el cielo. Una mirada de reconciliación, de certidumbre de que todo estaba en orden y era bueno, de paz” (Castellanos, 2002: 208). Así comienza a asistir más seguido al templo que su madre frecuentaba, el cual pertenecía a la secta protestante de los Hermanos de Cristo, es decir, se convierte en un cristiano empedernido. Arthur Smith quería ser bueno, semejante a la imagen de Cristo que los sermones en el templo proyectaban. Cuando las buenas acciones que llevaba a cabo en su país —como dar limosna ocasionalmente— se vieron insuficientes en la lucha para salvar su alma, decide inscribirse en una organización de ayuda con sucursales en los puntos “más aislados y *primitivos*¹¹ de América Latina” (Castellanos, 2002: 209). Antes de partir se vuelve experto en dialectos mayenses, especialmente en el

¹¹ Las cursivas son mías.

tzeltal, dialecto usado en Ah-tún, región de la República Mexicana que escoge para emprender su misión. Hay que resaltar el uso de la palabra *primitivo* en esta historia, ya que frecuentemente es usada en la literatura indigenista para describir a las culturas indígenas en boca de los *caxlanes*. Una de las acepciones que el *Diccionario de la lengua española* ofrece sobre esta palabra dice que se considera primitivo a “los pueblos aborígenes o de *civilización poco desarrollada*, así como de los individuos que los componen” (RAE, 2001). Y esta idea, la de imaginar a las poblaciones indígenas como poco desarrolladas por el hecho de no parecerse a las civilizaciones dominantes, muestra un principio de incompreensión. Así es como ven los hombres blancos de este cuento a los indígenas: como a unos pobres salvajes que necesitan ser enderezados.

Arthur Smith llega a la comunidad de Ah-tún con la idea de salvar su alma a través de personas que supuestamente necesitan ayuda urgente para dejar de lado esa vida primitiva y entrar en el camino del Señor. Pero en su intento de convertir a otros, la corrupción, la hipocresía y las incongruencias con que se topa son las que terminan por convertirlo a él.

c. Del fanatismo a la manipulación

La crítica a la ambigüedad de la religión es especialmente importante en este cuento. Anteriormente, hemos visto una constante crítica hacia la iglesia católica. Esta vez presenciamos una crítica igual de severa hacia el cristianismo.

Aunque Arthur Smith tomó en serio el cristianismo con la muerte su madre, su postura intenta basarse en los principios moralmente “correctos” que impone su religión. Para Arthur, las parábolas de la *Biblia* son una verdad que los seres humanos no logran comprender en su totalidad. Las contradicciones que aparecen en las palabras de este libro simplemente son difíciles de entender dada la supuesta “limitación del intelecto humano” (Castellanos, 2002: 204). Las diferentes interpretaciones que se pueden elaborar de la *Biblia* son las que han permitido que tantas religiones y sectas surjan y se contradigan, tanto unas con otras como con ellas mismas. El uso de ciertos párrafos de este libro a conveniencia es muy

común y es algo que también se encuentra en este cuento. Como ejemplo, tenemos al mismo señor Smith. Aunque las prescripciones morales del cristianismo no eran cosa de juego para él, no estaba exento de esa doble moral que la mayoría de las religiones permite. Mientras tomaba cursos de dialectos mayenses (requisito para unirse a la organización de ayuda a los pueblos indígenas), permaneció soltero para guardar la tan necesaria castidad. Aunque resguardarla “No siempre le era posible. Pero se consolaba releendo el pasaje aquel en que se afirma que la carne es flaca y que el justo cae setenta veces al día” (Castellanos, 2002: 210). Es decir, estaba comprometido con la religión y sus preceptos, pero si “pecaba” podía buscar siempre una justificación en las ambigüedades que las parábolas de la *Biblia* pueden ofrecer.

La organización a la que Arthur se une, sostenía a todas las sectas religiosas que prestaban su colaboración. El fin de esta organización en la comunidad de Ah-tún es el de ayudar a los indígenas que la habitan, llevando víveres, educación, medicina y la muy necesaria palabra del Señor. Al menos, en teoría, ese es su objetivo. En la práctica, la organización realmente persigue otros fines que nada tienen que ver con mejorar la vida de los indígenas de esa comunidad, y se relacionan más bien con una histeria que reinaba en los Estados Unidos desde los años cuarenta: el anticomunismo.

d. El peligroso comunismo

Después de la Segunda Guerra Mundial, y dado el poder adquirido por la Unión Soviética, muchas de las objeciones hacia el comunismo ganaron fuerza debido a la declaración de los comunistas de que su ideología era universal. La Guerra Fría comenzó en 1945 y los norteamericanos temieron que esta ideología política se extendiera por el resto de los países del mundo gracias a lo que llamaron Teoría del Dominó, que advertía una cero tolerancia hacia la toma de poder del comunismo en cualquier parte del mundo. Organizaciones como el FBI y la CIA se dedicaron a participar en la captura de supuestos enemigos de la patria. El temor

al peligro comunista se consolidó en 1949, y con la construcción de la bomba de hidrógeno la histeria se desató. En 1945 se planteó

el asunto del periódico Amerasia, partidario de los comunistas chinos, al que se descubrió que poseía documentación secreta. Vinieron a continuación los interrogatorios públicos realizados por la HUAC a todo tipo de personas conocidas, principalmente relacionadas con el mundo cultural y cinematográfico (Anónimo, 2010).

Antes de que la Segunda Guerra Mundial se iniciara, esta histeria contra el comunismo ya había empezado. La HUAC,¹² es decir, el comité parlamentario para perseguir las actividades "antiamericanas", fue establecida en 1938. Unos años después se aprobó la Ley Smith, que, aunque exigía cosas como que los habitantes extranjeros se registraran con el gobierno, en realidad fue usada para perseguir defensores del comunismo, condenando a veinte años de cárcel a todo aquel que atentara en contra del gobierno de los Estados Unidos o que formara parte de algún grupo que conllevara este fin. Si bien la ley fue eliminada en 1957, podemos advertir una relación entre el apellido de nuestro protagonista y la medida norteamericana. Después de todo, Rosario Castellanos parece haber elegido la mayoría de los nombres de los protagonistas de sus cuentos de manera muy cuidadosa. Cada uno implica un significado importante para las historias; y ya que la época en que es narrada la historia de este cuento coincide con toda esta época de histeria anticomunista que se desató en Estados Unidos, no es extraño imaginar esta relación. Arthur Smith está muy lejano de ser un anticomunista, pero el secreto que descubre en Ah-tún es lo que parece hacer la conexión del apellido con la Ley Smith.

En un inicio, la organización le parece a Arthur muy eficiente en términos de ayuda a la salvación teológica de los indígenas. Aunque los integrantes del campamento no parecen tener mucho sentido con los supuestos fines de cristianización y educación —como el geólogo y el botánico—, no se hace muchas preguntas. Después de un tiempo en Ah-tún, Smith le pregunta al radiotécnico sobre su labor de protección en la región. Ya que los indios católicos no se atreven

¹² House Un-American Activities Committee

a atacar, Smith infiere que su trabajo es muy aburrido, pero el radiotécnico le cuenta sobre el caso de John Perkins, unos de los peces gordos que de vez en cuando aparecen y que los hacen desquitar su sueldo:

Contamos con un archivo completo de fotografías, de filiaciones. Hay quienes han recurrido hasta la cirugía plástica [...] Como en el caso de John Perkins [...]. Lo habían perseguido, durante meses, todas las policías de los Estados Unidos. Logró burlarlas y llegar hasta la frontera de Guatemala. Allí fue donde nosotros lo capturamos (Castellanos, 2002: 249).

Este hombre fue acusado de espionaje con pruebas circunstanciales y clamó ser inocente hasta su muerte en la silla eléctrica. La acusación de espionaje pareciera muy vaga, pero considerando la época tanto de la anécdota como de la publicación del libro (1960), podemos inferir que Perkins fue acusado de espionaje comunista, o de formar parte de esa organización social; y podemos suponer también que John era inocente. Más adelante, el mismo pastor Williams confirma este supuesto. Resalta también el hecho de que en una organización cristiana se tenga un archivo de fotografías y filiaciones. Esto comienza a develar las verdaderas intenciones de estos norteamericanos.

Después de la muerte del hijo de su ayudante, Arthur Smith arguye con el pastor Williams sobre la importancia de los miembros de la organización y Smith se da cuenta de que ninguno de ellos está ahí para hacer algo por la comunidad indígena, entonces el pastor admite que todo está en función de la protección contra los indios católicos. Este enfrentamiento contra un pueblo en sí ya mancillado por la aniquilación de su pasado, no resulta justo ni productivo, por ello, aunque parezca que la autora pierde mucho tiempo detallando las pretensiones de esta organización, resulta importante en términos de denuncia y crítica social.

Finalmente, Arthur explota en medio de un aviso en el que el pastor Williams confirma el final sobre el conflicto entre indios católicos y cristianos. El pleito se sale de control y cuando Smith pregunta sarcásticamente sobre el enemigo que están combatiendo, el pastor Williams le responde: "El diablo, si usted quiere llamarlo así [...]. Pero la mayoría lo conoce con el nombre de comunismo" (Castellanos, 2002: 261). La discusión se vuelve todavía más violenta y el pastor termina acusando a Smith de traidor.

Arthur Smith presenta su dimisión del campamento antes de ser expulsado, pero no sin antes reclamar el fraude con el que fue llevado a esa misión:

En los Estados Unidos [...] se me dijo que la Casa del Señor tenía muchas mansiones y que Ah-tún era una de ellas. Y luego resulta que no hay más que una fachada endeble, llena de cuarteaduras, detrás de la cual se esconde... (Castellanos, 2002: 263).

Una organización que se dedica a perseguir traidores de la patria y que evita que el comunismo se extienda en otro país. El pastor se justifica asegurando que la religión y la patria van siempre juntas y que en ese momento de lucha en el que todas las regiones del mundo se han vuelto campos de batalla, había que tener especial cuidado con América Latina, ya que el comunismo se estaba filtrando en esa zona cada vez más. Rosario Castellanos muestra cómo esta paranoia anticomunista podía llegar a niveles absurdos, en los que se tienen que implementar misiones con fachadas religiosas en regiones que consideran estar siendo tomadas por el comunismo. Ante esta paranoia, Smith responde:

Es curioso. El comunismo se infiltra en los países donde pocos tienen el derecho a comer o a instruirse. Donde la dignidad es un lujo que no pueden pagar más que los ricos y la humillación es la condición del pobre. Donde un puñado de hombres dignos, instruidos y bien alimentados explotan a la muchedumbre de humillados, ignorantes y hambrientos (Castellanos, 2002: 264).

Esto, en resumidas cuentas, es lo que la supuesta organización cristiana va a hacer a Ah-tún. Y lo que la mayoría de los hombres blancos, *caxlanes*, hacen con los indígenas: explotarlos, humillarlos.

e. Nadie se salva solo

Arthur Smith llega a Ah-tún sintiéndose agradecido con la Providencia por los innumerables favores que le ha concedido, como “el de practicar e imponer la moral; el de ostentar la ciudadanía más respetada del mundo; el de lucir el pigmento adecuado de piel; el de manejar una moneda que valía siempre más que las otras” (Castellanos, 2002: 212). Arthur no sólo se siente superior por ser norteamericano: su piel blanca lo eleva un escalón más. Así podemos observar

con qué nivel de superioridad llega a Chiapas, y aunque bien podríamos adjudicarle esta ideología al lavado de cerebro que Estados Unidos efectúa a sus ciudadanos, lo cierto es que Arthur está convencido de que no sólo “estaba del ‘buen lado’ [sino que] Su religión era verdadera” (Castellanos, 2002: 211). Arthur era un afortunado hombre caucásico, norteamericano y cristiano: todo un ejemplar de la buena moral y de la superioridad.

La postura con que el protagonista llega a esta comunidad es compartida de una manera incluso un poco maximizada por la esposa del pastor del campamento, Liz Williams. Para preparar la cena a fin de recibir a Arthur, ella misma se encarga de hacer el menú y de tener todo en orden porque considera que la servidumbre indígena no sirve más que para estorbar, ya que le resultan “estúpidas, sucias, tercas, hipócritas...” (Castellanos, 2002: 218). Pero para Liz, el que la servidumbre resulte torpe y desagradable no es el mayor de sus problemas, la comunidad indígena en general le parece un mal ejemplo para sus hijos. En la cena hace referencia a lo absurdo y preocupante de haber encontrado a uno de sus hijos “llorando porque no tenía piojos como los nativos” (Castellanos, 2002: 219). Liz no era la única que sentía este repudio hacia los indígenas, a los niños norteamericanos que vivían en la región se les prohibía tajantemente que “establecieran amistad con desconocidos (sobre todo si eran nativos)” (Castellanos, 2002: 221). Los niños, que aún no ven diferencia entre los indígenas y caucásicos, son educados para discriminar, para sentir asco, para no intentar comprender al Otro.

La limitante del idioma vuelve a formar parte fundamental en el cuento. Esta vez se trata del inglés, que se convierte en el idioma de los poderosos y dominantes en la región de Ah-tún. Y aunque no son los únicos con poder sobre los indígenas en Chiapas, al menos en Ah-tún se han vuelto los hombres blancos que proveen de bienes y que intentan imponer de manera más amable —por así decirlo— una religión. A los niños norteamericanos no se les enseña tzeltal, a los indígenas no se les enseña ni inglés ni español, así que la comunicación es una barrera que no se pretende saltar. Algunos indios han aprendido algunas palabras en inglés sólo de escuchar a los norteamericanos, “Pero su timidez, su índole

reservada, su ancestral respeto a los *caxlanes* les impedía pronunciarlas más que entre sí” (Castellanos, 2002: 222). Así que para este grupo de indígenas, tanto los norteamericanos como los primeros conquistadores son *caxlanes*. Es interesante que no haya diferencia entre unos y otros para la comunidad indígena. Lo que termina haciendo la diferencia es la cuestión religiosa: hay *caxlanes* católicos y *caxlanes* cristianos.

Ya establecido en el campamento, la labor de Smith en la comunidad consistiría en traducir algunos versículos de la *Biblia* que el mismo pastor Williams seleccionaría. El pastor sólo requería unos cuantos versículos que se discutirían en sus reuniones dominicales. Para llevar a cabo estas traducciones, a Arthur le fue asignado un ayudante: Mariano Sántiz Nich, un joven indígena. Mariano era el que más conocimientos de inglés tenía de entre todos los indígenas en la zona.

Estos personajes comienzan sin tener mayor comunicación que la que exigía la labor de traducción. Mariano no hablaba a no ser porque “Arthur le pedía la correspondencia precisa de un vocablo, [y él] respondía con lo primero que se le venía a la mente” (Castellanos, 2002: 224). La relación entre estos dos personajes parece ser superflua. Ninguno de los dos habla mucho pero subyace un entendimiento silencioso que después se convertirá en un grito que Smith no podrá contener.

Cuando se requirió una presencia más activa por parte de Smith en el templo, el pastor Williams le permite hacer su debut con “libre iniciativa” en un discurso. Lo primero que Arthur comparte es su objetivo al haber emprendido ese viaje. No se trataba sólo de difundir la palabra de Cristo entre los más desafortunados, y olvidados por el frívolo mundo, para que pudieran imitar al “Gran Maestro” y salvarse. No, su misión se trataba de encontrar una mutua salvación. En ese momento, Arthur recuerda las palabras que su madre siempre pronunciaba: “Nadie se salva solo. Si quieres salvarte tú, tienes que salvar a otro” (Castellanos, 2002: 226). Entonces da las gracias a los indígenas, porque “gracias a la labor que yo logre llevar a cabo entre vosotros, espero alcanzar lo que tanto anhelo: la salvación de mi alma” (Castellanos, 2002: 226). Al finalizar su discurso

no deja más que una estela de incomprensión por parte de los indígenas y desconfianza por parte de los norteamericanos.

Lo más importante de este discurso es la imagen que se proyecta de Arthur. Él, a pesar de la superioridad con que se nos presenta al inicio del cuento, no entiende a los indígenas como seres tan diferentes; finalmente, ante sus ojos, tanto indígenas como norteamericanos buscan un mismo fin: salvar su alma. El hecho de que se plantee que esta salvación sólo puede ir de la mano de otro, esboza la idea de entendimiento hacia el Otro para lograr la comprensión total del Yo, y así lograr la deseada salvación del alma. En *Balún Canan* encontramos una idea similar. Una de las leyendas que la nana le cuenta a la protagonista explica que “ningún rico puede entrar al cielo si un pobre no lo lleva de la mano” (Castellanos, 1987: 30). Después de que la protagonista le preguntara sobre su pobre, la nana le dice que si mira con atención, cuando sea mayor y posea más entendimiento, lo reconocerá. La versión que Mariano le ofrece a los indígenas que se acercan a preguntar es incluso más semejante, ya que en ella los *cristos*:¹³

no podían presentarse al cielo, ante su Dios, si no llevaban a un indio de la mano. Que este indio era una especie de pasaporte sin el cual se negaba la entrada. Así pues eran verdaderamente hermanos de los otros, aunque menores, indispensables (Castellanos, 2002: 227).

Como podemos observar, en ambas situaciones se requiere que un *caxlán* se entienda con un indígena y así el primero podrá entrar al cielo. Es curioso que no se hable de que los indígenas necesiten comprender a los hombres blancos. Como apunté anteriormente, para los indígenas, los *caxlanes* también son el Otro, y el entendimiento debería existir hacia ambas direcciones. La diferencia es que los indígenas han sido sometidos sin permitirles asimilar el cambio que el enfrentamiento con el Otro conlleva. Esto muestra las consecuencias de la ausencia de entendimiento, exponiendo las limitaciones y las que someten al pueblo indígena. En el caso que observamos entre Mariano y Arthur —así como con el resto de los indígenas y hombres blancos o ladinos—, el entendimiento hacia el Otro conlleva una recompensa fervientemente anhelada, ya sea la

¹³ Así llamaban a los norteamericanos del campamento y a quienes se apegaban a su doctrina.

entrada al cielo o la salvación del alma, ambas exigen un comprensión total del Yo a través de Otro.

f. Católicos vs. cristianos

Aunque los indios no entendían mucho sobre las diferencias entre las sectas, participaban con dedicación en las reuniones en el templo para escuchar al pastor Williams. Estos sermones les servían principalmente para “recordar sus propios mitos, para quitar del rostro de sus antiguos dioses la costra que sobre ellos había depositado el tiempo, el abandono, el olvido” (Castellanos, 2002: 227). Cuando cantaban los salmos, a los indios se les desataba “un nudo inmemorial, en que ‘la piedra del sepulcro era apartada’” (Castellanos, 2002: 228). A todos estos indígenas, tanto católicos como cristianos, se les había obligado a renunciar a sus creencias, a sus mitos, a su historia. Asistir a las misas o a las reuniones les regresaba un poco de todo ese misticismo que envolvía sus propios rituales y que habían dejado enterrado en el pasado.

Ya sabemos que este campamento de cristianos en realidad es una organización que busca impedir que el comunismo se expanda en América Latina, pero la religión vuelve a ser un arma, una herramienta de manipulación.

Según el pastor Williams, lo importante era inculcar a los indígenas ciertas normas de ética. Empezaron extirpando los vicios más arraigados, sobre todo el alcohol, “porque al principio muchos acostumbraban asistir a las reuniones en estado de embriaguez” (Castellanos, 2002: 228). Esta es la principal diferencia entre los indios católicos y los indios cristianos, ya que los primeros pasaban la mayor parte del tiempo borrachos, ya fuera so pretexto de una ceremonia religiosa o por puro gusto.

El primer problema que tuvieron los *crístos* fue con la Misión de Ayuda a los Indios. A esta Misión no le agradaba que no se preocuparan por castellanizar a los indios, que no se le concediera ningún cuidado a la formación cívica y que no respetaran el artículo 3° de la Constitución Mexicana. Les preocupaba que jamás les explicaran que ellos eran ciudadanos de México, y como tales podían reclamar

sus derechos al gobierno, así como debían cumplir con ciertas obligaciones. Tampoco les gustaba que la organización atribuyera el origen del mundo y los fenómenos de éste a causas religiosas.

Pero esta Misión de Ayuda a los Indios tampoco tenía fines tan nobles como aparentaba. Se trataba de una organización privada, según explica Carmela a Alicia en “La rueda del hambriento”, “Son gentes de buena voluntad, [...] Lo que se llama los administradores de los bienes de Dios en la tierra” (Castellanos, 2002: 141). Es decir, esta Misión tampoco tiene un origen certero y al final tampoco se dedica a ayudar realmente a los indígenas. En este cuento navegamos a través del profundo desencanto que Alicia, la protagonista, sufre respecto a la clínica en la que labora y sobre el trabajo que los miembros de la Misión realizan en Chiapas. El doctor Salazar, hombre al que se supone va a ayudar, no resulta ser más que un codicioso que intenta lucrar con las necesidades de los indios. Cuando Alicia enfrenta al doctor sobre la situación, éste le responde:

Ni usted ni yo estamos defraudando a nadie. No nos enviaron aquí para que hiciéramos milagros: la multiplicación de medicinas, la luz en el cerebro de los ignorantes. Nos enviaron para que aguantáramos el frío, la soledad y el desamparo. Para que compartiéramos la miseria de los indios, o para que la presenciáramos, ya que no podemos remediarla (Castellanos, 2002: 169).

Los desacuerdos entre ambos organismos fueron llevados hasta el gobierno del Estado y “no obtuvieron más que el clásico lavatorio de manos de Pilatos y la promesa de remitir el asunto a la instancia superior del gobierno de la República” (Castellanos, 2002: 231). Posteriormente la Misión recibió un oficio que invocaba la libertad de cultos, o en otras palabras, el gobierno se desentendió de un asunto que realmente no les importaba en absoluto. La Misión se resignó, pero Teodoro Hernández, cura de la iglesia de Oxcuch, tenía intereses más grandes involucrados y tuvo que tomar cartas en el asunto.

En la rápida descripción que se hace de Teodoro Hernández encontramos otra severa crítica hacia la iglesia católica. Este hombre se dedicaba a hacer giras anuales por su parroquia para realizar ceremonias como bautizos, bodas, extremaunciones, a las cuales asistían grandes cantidades de indios. Éstos pagaban con magnanimidad por la realización de estas ceremonias pues para

ellos no dejaban de tener un carácter mágico. El cura podía regresar a Ciudad Real y disfrutar por meses del dinero que les sacaba a los indios. La ironía con que se plantea esta absurda situación de corrupción nos muestra cómo la autora no deja de mostrar la religión como un gran negocio; los indios son pobres pero aun así se les exprime hasta lo que no tienen, ya que son capaces de hacer cualquier cosa por pagar una de estas ceremonias, como el caso de Andrés en *Huasipungo* de Jorge Icaza.¹⁴

En el texto de Castellanos, cuando las ganancias del cura Teodoro comenzaron a verse mermadas por la suspensión del pago de diezmo por la comunidad de Ah-tún, y se dio cuenta de que los norteamericanos no iban a irse a ningún lado puesto que habían traído consigo todas las comodidades de la civilización al campamento, recurrió al obispo de Chiapas. Se convocó a una junta urgente en la que sacerdotes urbanos y rurales concluyeron que habían cometido “una negligencia en el cuidado de su rebaño. [...] Era necesario reparar, cuanto antes, el error” (Castellanos, 2002: 233). La campaña iniciada por los sacerdotes católicos no hizo más que desembocar en una fuerte rivalidad entre los tzeltales. Estaban completamente divididos y comenzaron los ataques violentos entre ellos: “Asesinatos de *cristos* en las encrucijadas, saqueos de jacales, incendios de

¹⁴ Andrés es un indio del Ecuador que trabaja en la construcción de carreteras. Dadas las precarias condiciones en las que él y los demás indígenas vivían, la desesperación por el hambre los llevó a comer carne de buey en estado avanzado de putrefacción. La esposa de Andrés muere al día siguiente por la intoxicación y a éste le toca hacer todos los preparativos de su entierro. Cuando acude al sacerdote para ver los precios de la misa y del entierro, éste le ofrece una especie de paquetes todo incluido en los que puede escoger entre lo más caro, que es enterrar a su esposa muy cerca del altar mayor en donde se consigue la salvación y la entrada al cielo de inmediato —por aquello de estar “más cerca de Nuestro Señor Sacramento” (Icaza, 1975: 219)—, o lo más mísero y económico, que incluye enterrar a su esposa en el final del cementerio, donde las cruces apollilladas no brindan mucha esperanza y se sabe que todos los que se entierran ahí terminan en el infierno. Andrés le pide consideración al sacerdote y ruega por que le fie la entrada al cielo a su esposa, pero el sacerdote, implacable comerciante, le responde que “Eso es una estupidez. Mezclar las transacciones terrenales con las cosas celestiales. [...] En el otro mundo todo es al contado” (Icaza, 1975: 224). El desconsolado Andrés, que obviamente no quiere que su amada viva la eternidad en el infierno, termina robando una vaca que se perdió de la hacienda de su patrón y la va a vender a un pueblo al otro lado del cerro. Andrés pagó al contado el entierro de su esposa, y al sacerdote no le importó averiguar de dónde había sacado el dinero. Evidentemente Andrés es descubierto, y ya que el sacerdote no quiso regresar el dinero de la misa, Andrés fue golpeado públicamente y su deuda con el patrón se elevó aún más. Tanto en esta novela de Icaza como en las obras de Rosario Castellanos, la Iglesia católica es mostrada como un gran negocio que lucra con la fe, con la desesperación y con la esperanza de sus devotos. Y en el mundo deben existir pocas cosas tan viles como lucrar con elementos tan esenciales para el ser humano.

siembras” (Castellanos, 2002: 253). En uno de esos terribles enfrentamientos, Mariano fue asesinado a machetazos.

Cuando el conflicto entre los indios se torna demasiado sanguinario, el pastor Williams finalmente decide entrevistarse con los que consideraba la verdadera raíz del problema: el obispo de Chiapas y el cura de Oxchuc. Cuando regresa declara felizmente ante todo el campamento que el conflicto estaba resuelto: se dividieron las zonas de influencia y ambas partes se habían comprometido en respetarlas. Ni a los cristianos ni a los católicos les interesaba lo que estaba pasando con la violencia entre los indios, sólo querían tener seguros sus ingresos y sus intereses.

g. La salvación del alma

El primer suceso que marca profundamente a Arthur, y señala el camino de la transformación de este personaje, es la muerte de uno de los hijos de Mariano, y posteriormente, la muerte de Mariano. La brutalidad de la narración se hará presente en estas descripciones, y no tanto por las palabras que utiliza Castellanos, sino por la acción misma que se contrapondrá con el lenguaje sencillo.

Cuando el niño muere de tifoidea, Smith se sorprende por la reacción de Mariano: no le afecta en lo más mínimo. Esta pasividad, hasta cierto punto, resulta violenta para el lector que esperaría una reacción desgarradora. Arthur le explica a Mariano que si hubieran hervido el agua antes de beberla podrían haber evitado la muerte de su hijo, pero la respuesta de Mariano lo deja perplejo: “Mi hijo mayor está en el cielo. Allá no hay hambre, no hay frío, no hay palo. Allá está contento” (Castellanos, 2002: 237). Probablemente los demás hijos de Mariano acabarán con la misma suerte, pero para Mariano sería buena suerte, ya que está seguro de que vivirán plenos y sin carencias en el cielo. Para Arthur esto se vuelve demasiado y necesita hacer algo. Intenta hablar con el pastor pero éste se encuentra en uno de sus viajes sospechosos en los que se rumora que va a visitar a su querida, una indígena. Sin más opciones, Arthur acude con el médico y le

explica la situación de Mariano. El doctor le dice que él mismo atendió al hijo de Mariano y que en el estado en que llegó ya no había nada que hacer, “Los nativos nunca creen que algo es grave hasta que ya no tiene remedio” (Castellanos, 2002: 240). El hijo de Mariano no sólo estaba enfermo de tifoidea, también estaba en un grado de desnutrición en el que hasta un catarro lo habría matado. Asimismo, en esta parte se critica la impertinencia del gobierno mexicano planteando una situación en la que el gobierno estadounidense intenta mandar cargamentos de comida gratis, pero éste se niega a pagar el flete de los ferrocarriles. Por ello, el doctor justifica que por cuestión de principios, aunque dinero no le faltaba a la organización, si el país beneficiado no colaboraba no se le ayudaría. Finalmente, la comunidad indígena que esta organización logra “salvar” seguirá “sufriendo hambre, frío, palo” (Castellanos, 2002: 242). Arthur sigue exaltado, por lo que el doctor termina regalándole un frasco con sedantes para que pueda dormir. Arthur durmió profundamente y al otro día “Despertó con la sensación [...] de que había estado a punto de descubrir algo muy importante [...]. Pero pronto esta nebulosa fue sustituida por la certidumbre de que todo estaba en orden” (Castellanos, 2002: 242-243). Su relación con Mariano vuelve a ser la misma y la muerte de su hijo, la muerte de cualquier niño indígena, ya no evocaba ningún pensamiento grave.

Para cuando el pastor regresa de su viaje, a Arthur le ha dejado de importar la muerte del hijo de Mariano, o al menos eso parece. La nueva discusión con el pastor renueva la inquietud en Arthur. Por ello, hace énfasis en la obligación de la organización por esforzarse en ayudar a los indígenas, ya que “la vida de un niño, aun cuando ese niño sea indio, vale” (Castellanos, 2002: 244). Es importante que en esta oración, el condicional sea: “aun cuando ese niño sea indio” se utilice para enfatizar la importancia de la toma de acción, pues denota que para los miembros de esta organización, y aun para Smith, quien todavía no llega a la total comprensión, los indígenas no son personas.

Arthur también cuestiona la utilidad de los miembros del campamento, como el botánico que realmente no se encarga de algo productivo como los cultivos. Los verdaderos motivos de esta organización vuelven a esbozarse. El pastor le explica que el criterio para deducir la utilidad de los miembros está

también sujeto al del gobierno de los Estados Unidos. El pastor termina hablando de lo que verdaderamente les ofrecen a los indios: esperanza para el futuro. Por esta misma esperanza, los indios cristianos se mantienen sobrios y alejados de los vicios, porque temen que al pecar, las puertas del cielo se cierren y ya no puedan estar con su familia. El cristianismo aquí no es una solución, es un sedante. Las píldoras rojas actúan como lo hace la religión, adormecen la conciencia, engañan a la mente otorgando una esperanza, aunque ésta no es para mejorar el presente de los indios, sino para imaginar que al morir puede existir una vida más agradable, plena.

En este punto, Smith comienza a ser alienado: “Como era soltero [...], las esposas de los demás lo miraban con recelo y no permitían a sus maridos que lo invitaran a sus casas” (Castellanos, 2002: 248). Los desplantes de apoyo hacia la comunidad indígena no hacen más que convertirlo, poco a poco, en *otredad*; casi como si al defender a los indios se volviera uno de ellos a los ojos de sus compatriotas. Arthur Smith es entonces una *otredad* muy incómoda para los norteamericanos, puesto que no es un indígena, pero se comporta como enemigo de la patria y defiende a “una bola de salvajes”.

Arthur se vuelve adicto a las píldoras, y ya no se siente estable. Una noche en que decide dejar de tomarlas, su conciencia vuelve a retomar ese abandonado asunto importante sobre la muerte del hijo de Mariano. Un miedo incontrolable lo mantiene despierto y, estando tan protegido como le aseguró el pastor Williams, termina por entender que a lo que le teme no es a lo que los indios “salvajes” pudieran hacerle: “Al que le temo no es a mi enemigo, sino a mi guardián” (Castellanos, 2002: 250). Pero la revelación resulta insoportable para Arthur y decide seguir tomando los barbitúricos, ya que, aunque le causaran dolores de cabeza y ya no coordinara sus pensamientos, todo valía la pena por “la indiferencia con que podía ver lo que estaba sucediendo a su alrededor” (Castellanos, 2002: 251). Pero Arthur ya no ignora la situación del Otro, ya no es indiferente ante las injusticias, las píldoras ya no distraen su conciencia. El cambio que comenzó en Arthur ya no puede detenerse.

Frente a la amenaza de más violencia por el conflicto religioso, los cristianos del campamento de Ah-tún se reúnen para idear un plan que termine de aplacar a los indios católicos. El geólogo propone un bombardeo sobre Oxchuc y sus alrededores. Arthur se llena de rabia y clama que “Era [...] un crimen contra gente indefensa —mujeres, niños, ancianos— inocentes de lo que estaba ocurriendo. Los verdaderos responsables son otros” (Castellanos, 2002: 254).

Finalmente, con el asesinato de Mariano, Smith ya no puede seguir sin hacer nada ante lo que sucede en Ah-tún. Castellanos evita la descripción gráfica de la muerte de este ayudante, pero la misma ausencia de esta imagen resulta brutal, ya que este personaje era muy importante en la trama. Desaparecer a Mariano como un muerto entre muchos otros, usando la palabra “machetazos” es ya bastante violento, los detalles gráficos no hubieran podido hacer más cruda esta imagen.

Aunque al principio pareciera que la muerte de su ayudante les es indiferente, la certidumbre que vislumbra a través de su recuerdo termina por ser la clave de la comprensión del Otro. Smith se da cuenta de que “podía recomponer, rasgo a rasgo, las facciones del que había sido su ayudante” (Castellanos, 2002: 257). Mariano ya no era para Arthur un número más en las estadísticas del geólogo o del botánico, ni un nativo salvaje con costumbres exóticas, “el que había muerto era un hombre, con dudas como Arthur, con temores como él, con rebeldías inútiles, con recuerdos, con ausencias irreparables, con una esperanza más fuerte que todo el sentido común” (Castellanos, 2002: 257). Esta parte del cuento es la más importante puesto que Arthur toma consciencia completa del Otro, lo entiende y logra ver que entre él y los indígenas no existe una línea que divida “salvajes” de “normales”. Al mezclar las palabras de su madre con la interpretación que Mariano dio a su sermón, hace que dos ideologías dialoguen y se vuelvan una sola: “Éste era el que podía salvarme si hubiera podido salvarlo yo. Mariano me habría abierto las puertas del cielo y habríamos entrado juntos, tomados de la mano” (Castellanos, 2002: 258). Esta imagen de entrar al cielo tomados de la mano nos puede recordar perfectamente la idea de Levinas sobre pasar de nuestra mano a la mano del Otro

como si las dos pertenecieran a un mismo cuerpo. Arthur llegó a entender al Otro y termina por convertirse en uno de ellos.

Cuando el pastor Williams anuncia que el conflicto entre cristianos y católicos se resolvió con una simple división de territorios, Smith explota por última vez y reclama por la sangre derramada

Y clamaba no por una sangre anónima, impersonal, sino por la sangre de hombres iguales a él, iguales a todos los demás, de hombres a quienes, si se les hubiera dado la oportunidad, un poco de tiempo, habrían llegado a ser sus amigos, sus hermanos. Clamaba por la sangre de Mariano (Castellanos, 2002: 259).

Por fin Arthur ya no habla de los indígenas como seres diferentes o inferiores, los sitúa en su nivel y les otorga la calidad humana que tanto les niega esa sociedad que los somete.

Respecto a toda esa sangre derramada, el pastor se conforta con afirmar que es bueno que los indios descarguen su odio entre ellos para que ese odio irracional no termine en una sublevación contra los blancos. Entre los cristianos y los católicos existía una “solidaridad de raza” señalada por Smith. Ambos son *caxlanes*, ambos sacan provecho de los indios sin importarles su situación.

Después de la declaración de Arthur, el geólogo le propina un puñetazo en la cara, sus compatriotas intentan detenerlos y los que toman a Smith lo hacen con repugnancia. Arthur Smith dejó de ser uno de ellos y terminó su conversión en traidor, en *otredad*. Cuando el pastor habla por última vez con Arthur para aceptar su renuncia le advierte que jamás podrá trabajar en Estados Unidos, pero Smith burlonamente le confiesa que su plan no es regresar sino quedarse en Chiapas.

Arthur Smith entiende que los indígenas y él son iguales y deja su vieja *Biblia* para no ser confundido con los otros norteamericanos cristianos, aquéllos que no han logrado entender nada. Al decidir que se quedaría a vivir en Chiapas, decide permanecer entre aquéllos que podrán comprenderlo, como lo hizo Gonzalo de Guerrero en 1511. El protagonista ve una choza a los lejos y decide ir a pedir asilo a cambio de cualquier cosa en la que les pueda resultar útil: “Será

cuestión de ponerse de acuerdo. Por lo menos estos hombres y yo hablamos el mismo idioma” (Castellanos, 2002: 267).

h. Esperanza del cambio

Finalmente, sólo dos personajes en *Ciudad Real* logran traspasar la negatividad de la división entre clases y razas y consiguen comprender al Otro: Arthur Smith y José Antonio Romero de “El don rechazado”. Este último es funcionario de la Misión de Ayuda a los Indios y narra su experiencia con una joven indígena y su madre embarazada que se niega a recibir ayuda. El problema planteado en este cuento muestra cómo los indígenas también se niegan al cambio. Tantos años recibiendo humillaciones no les permite confiar en los pocos *caxlanes* que intentan ayudarlos. Pero José Antonio no se rinde ante el fracaso con estas indígenas, al final afirma: “sé que si trabajamos duro, los de la Misión y todos los demás, algún día las cosas serán diferentes” (Castellanos, 2002: 198).

La comprensión que Arthur Smith logra es incluso más trasgresora que la de Juan Antonio. Él quiere permanecer con los indígenas porque se siente uno de ellos, comprende al Otro de tal manera que los límites, los prejuicios, las convenciones sociales desaparecen. Como afirma Octavio Paz:

La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la Unidad. Los dos movimientos contrarios se implican. En el echarse hacia atrás ya late el salto hacia adelante. El precipitarse en el Otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados. Cesa la dualidad. [...] Nos hemos reconciliado con nosotros mismos” (1996: 133).

Existiendo aún más distancia entre la cultura norteamericana y la cultura indígena, es curioso que Rosario Castellanos haya elegido como el personaje que culminara la experiencia de unidad con el Otro, a un norteamericano de clase media. Marcar esa cercanía encontrada entre dos culturas aún más extrañas que la de los ladinos con los indígenas, muestra que para abrimos al Otro sólo hace falta aceptar que necesitamos de otros para comprendernos por completo —como lo hizo Smith antes de llegar a Ah-tún—, la distancia cultural no hace la diferencia.

Los dos relatos finales contienen una esperanza, y, como afirma Betsy Robles: “se proyectan más allá de la realidad presente, impulsando un verdadero cambio” (Robles, 23).

CAPÍTULO 3 LAS MUJERES

Girls can wear jeans, cut their hair short, wear shirts and boots
because it's okay to be a boy, but for a boy to look like a girl is degrading,
because you think that being a girl is degrading.

IAN, MCEWAN, *THE CEMENT GARDEN*

Como se pudo vislumbrar desde su tesis de maestría hasta su último libro de ensayos, la preocupación de Rosario Castellanos por la marginación de la mujer fue un tema que la ocupó a lo largo de su obra. Es importante mencionar la labor que realizó en su tesis de maestría sobre la ausencia de la participación femenina en la cultura. Aunque en los años setenta —como explica Gabriela Cano en el prólogo a dicha tesis— la misma Rosario declara que su trabajo es un texto viejo que ya no se atrevería a sostener (Cano, 2005: 26), este estudio es importante puesto que marca el inicio del profundo análisis que Castellanos realizó sobre la marginalidad de la mujer. Es importante la frecuencia con la que Rosario abordó dicho tema, este movimiento la llevó a escribir muchas reflexiones y obras a partir de su influencia, ya que, como mujer, es algo que debía concernirle y que le interesaba en la medida en que la corriente podía cambiar su situación y la de las mujeres en general:

Desde que en México se concedieron a la mujer derechos cívicos, nos hemos llenado la boca hablando de igualdad conquistada. Y sin embargo basta el más somero análisis de las circunstancias reinantes para comprender que es una igualdad como la de los indios en relación con los blancos: legal, pero no real (Castellanos, 1974: 31).

Ella sabía que aún había mucho por hacer, que la situación de las mujeres todavía no era la que se supondría después de tantos revuelos políticos y sociales. Por ello, no podemos excluir la crítica feminista que aporta diversas teorías literarias bajo las que se puede leer la obra de esta escritora (Gil, 1999: 65), aunque considerarla estirpe del feminismo en México sería un tanto arriesgado. Si bien, como exponen Margarita Tapia y Elena Zamudio, Rosario

colocó “una de las piedras angulares que en México sostiene el desarrollo de la mujer en un ámbito que parecía vedado para ellas” (2006: 16), el tratamiento que le da al tema expresa también esa preocupación más general a la que he aludido: el Otro marginal, en este caso, la mujer como ese Otro. Esencialmente, el mensaje que emana es el que ella plasma en su artículo “La mujer y su imagen”:

La hazaña de convertirse en lo que se es (hazaña de privilegiados sea el que sea su sexo y sus condiciones) exige no únicamente el descubrimiento de los rasgos esenciales bajo el acicate de la pasión, de la insatisfacción o del hastío sino sobre todo el rechazo de esas imágenes que los falsos espejos ofrecen a la mujer en las cerradas galerías donde su vida transcurre (Castellanos, 1973:20).

Rosario muestra la realidad de la situación de las mujeres en su obra cuentística, revelándolas como el Otro para los hombres, el Otro incómodo que representa una ambivalencia molesta pero necesaria; ese Otro que de tan cercano, se torna invisible (Mosqueda, 2010: 14). Todos necesitan a una mujer, ya que “a través de ella, el hombre manifiesta su poderío ante el mundo: ella es su medida y su parte sobre la Tierra” (Beauvoir, 1981: 219). Pero el papel de la mujer no brinda sólo la digna representación de su marido, también “le encanta el dominio que ejerce sobre ella: [...] el marido ‘forma’ a su esposa, no sólo eróticamente, sino también moral e intelectualmente; la educa, la marca, le imprime su sello” (Beauvoir, 1981: 220). Y esta imagen cosificada de la mujer es uno de los falsos espejos que se proyectará con mayor frecuencia para los personajes femeninos en los cuentos. La misma falta de identificación con éstos será lo que detone el conflicto en las historias, porque aunque estos personajes saben que sólo en el Otro se conforma la existencia del Yo, la imagen que se les regresa no es necesariamente lo que buscan.

Octavio Paz explica que “La mujer siempre ha sido para el hombre ‘lo otro’, su contrario y complemento. Si una parte de nuestro ser anhela fundirse a ella, otra, no menos importante, la aparta y excluye” (2002: 213), y estos personajes buscan la integración, aprehender una verdadera conciencia de ellas mismas alejándose de las distorsiones que los falsos espejos proyectan. La misma Rosario decidió ir en busca de un reflejo más allá de los espejos que la sociedad le daba a

ella y a todas las mujeres de su época. Aunque sus personajes no son el epítome de la libertad y la fuerza, muestra a mujeres que podrían estar cerca de llegar a lo que Sartre, parafraseado por Rosario Castellanos, llama una situación límite, “Situación límite por su intensidad, su dramatismo, su desgarradora densidad metafísica” (Castellanos, 1973: 19), es decir, una especie de desequilibrio entre lo que creemos que somos, la insoportable condición de nuestra existencia y el horror que produce la libertad, la libertad del encuentro-fusión con el Otro.

Si bien la atención de Rosario Castellanos se centró en las mujeres en gran parte de su obra, esto parece responder a la situación que ella misma vivió como hija de un terrateniente, como mujer y como escritora en una sociedad mayormente patriarcal y con pocos espacios para su desarrollo individual. Pero la obra de Castellanos ni es una propaganda ni es sólo una obra para marginados, la exposición de esa ausencia de entendimiento se extiende a cualquier tipo de lector, a cualquier tipo de persona que a diario conviva con lo Otro, de lo cual, nadie está exento. Incluso el tratamiento sobre el Otro que esta escritora comprende no se limita sólo a mujeres e indígenas, en algunos relatos, como el caso de “El viudo Román”, la marginalidad aparece también cuando un grupo de niños decide convertir en el Otro al más pequeño, pobre y débil de todos. Lo atacan con todo lo que se encuentran hasta que una piedra se le incrusta en la sien y lo derriba. Don Carlos, el protagonista, se acerca para curarlo y llevarlo a su casa para explicarle a su madre lo que ha pasado, pero el niño exclama: “Ella también me pega” (Castellanos, 2008: 113), frase en la que se transparenta la impotencia de sus circunstancias. En ese mismo cuento se plasma la marginalidad que un enfermo puede sufrir, y en algunos relatos de *Ciudad Real*, *Los convidados de agosto* y *Álbum de familia*, la vejez aparece también como un factor de inevitable exclusión y desvalorización.

Pero este capítulo trata sobre la mujer, esa mujer de la cual emana la necesidad de reivindicación de una marginalidad en la búsqueda de lo propio.

Los convidados de agosto

Una mujer sola no es nada hasta que no encuentra al hombre que le dará sentido a su existencia, puesto que éste le otorgará un nombre y un rostro frente a la sociedad. El rostro propio carece de vigencia si no se ha validado por ese Otro que el hombre representa. Por eso hay que apresurarse para conseguir un buen hombre, casarse con él y realizarse como mujer. Aunque si los años pasan y el buen hombre no llega, tal vez sea buena idea dejar de ser tan caprichosa y aceptar al hombre que más le convenga a la familia. Pero, ¿y si las arrugas se asoman mientras las canas tiñen las hermosas cabelleras? Entonces sí, bienvenida la desesperación, hay que aferrarse a cualquier hombre, ya no importa el apellido, la posición económica, vaya, ya ni verle el rostro es necesario si lo importante es salvarse de la terrible soltería. La sociedad en la que Emelina vive la ha puesto en esta situación de desesperación, reduciéndola a una sombra recluida en la oscuridad de su hogar, *otredad* que se marchita junto con sus anhelos.

a. Aspectos de la narración y estructura

Ya hemos visto que la extensión de los relatos no define su género. Este cuento es más largo que los dos primeros de *Los convidados de Agosto* (1964), pero mantiene la afluencia constante, la coherencia, la concentración en un solo personaje y en una sola historia y la velocidad propia del cuento, así que sus treinta y nueve páginas no representarán el conflicto de “Arthur Smith salva su alma”.

En *Los convidados de Agosto* (1964) se repite la predilección por el narrador omnisciente. El único cuento que varía es el de “Las amistades efímeras”, descrito por un narrador testigo, el cual participa en la acción, pero no como protagonista: “Se mezcla en los acontecimientos; pero lo que nos cuenta son las aventuras de otros personajes, más importantes” (Anderson, 1961: 263).

Los cuatro relatos de este libro conservan el interés por plasmar una atmósfera de opresión cernida sobre las mujeres jóvenes de las pequeñas ciudades de la provincia mexicana. Como Maricruz Castro explica, la dependencia

de la mujer y su frágil posición dentro de la sociedad está representada en la figura de las solteras y en el desprecio que ésta emite hacia ellas (apud Tapia y Zamudio, 2006: 120-121). En el caso de “Los convidados de agosto”, el narrador omnisciente facilita la construcción de dicha atmósfera, ya que la visión que constantemente permea el relato es la de una sociedad cerrada y llena de limitaciones para la mujer. La acción es continua. Incluso los sueños de Emelina, que también funcionan como recuerdos, siguen un orden natural.

b. El luto de Ester

Emelina y su hermana Ester han alcanzado los treinta y tantos años, lo cual, en su condición, las inserta en lo que ellas mismas denominan “el aborrecible molde de la soltería” (Castellanos, 2008: 82). En la sociedad de Comitán, llegar a una edad tan avanzada y no haberse casado parece representar no sólo el peor de los fracasos como mujer, sino una cruz pesada que debe llevarse con resignación y que las condena a una vida de marginación.

Aunque Emelina también carga esa cruz de soltería, a Ester parece haberle quedado la peor parte en este relato. Ester es uno de los personajes planos en esta historia, ya que a pesar de todo lo que le toca sufrir, no muestra cambios y nunca nos sorprende, pero su papel en el cuento es casi tan importante como el de la protagonista. Ella es la mayor de tres hermanos, siempre viste de negro, ya que la sociedad exige que las mujeres solteras se vayan “cerrando, vistiendo de luto, apareciendo únicamente en las enfermedades y en los duelos, asistiendo —como si fueran culpables— a misa primera y recibiendo con *humillación*¹⁵ el distintivo de alguna cofradía de mal agüero” (Castellanos, 2008: 65). No basta recluir a las mujeres en sus hogares, alejándolas de toda vida social y negándoles cualquier desarrollo personal; tienen que sufrir una constante humillación por su condición de solteras y “quedadas”. El quedarse solteras implica que no lograron proyectar su imagen en un espejo que les otorgara una identidad, dejándolas

¹⁵ Las cursivas son mías.

como una especie de entidad abstracta que ningún sistema reconoció,¹⁶ en este caso, el sistema es de su sociedad.

Lisandro, patriarca de este hogar, murió de un tiro en la cabeza y dejó a su esposa en la completa locura. Ya que el único varón en la casa es Mateo —el hermano de en medio—, el respeto de familia y el sustento del hogar recaen sobre él. Pero “Mateo no era capaz de sacarlas de apuros con la administración del rancho” (Castellanos, 2008: 72), así que Ester es quien tiene que sostener a toda la familia. Se dedicaba a dar cursos elementales en una primaria ubicada en las “orilladas” de Comitán, lugar considerado de baja categoría. La ira que esta labor despierta parece no ser sólo provocada por la injusticia de que al morir su padre su apellido ya no valiera nada, sino que ser mujer en Comitán y tener que trabajar arrastra en sí una humillación. Pero si el trabajo y la carga de sostener el hogar no eran suficientes, Ester también tiene que hacerse cargo de su madre y de los desplantes de su locura, ya que Emelina se desentiende y Mateo parece no habitar el mismo universo que estas mujeres, ni cuando se sienta a comer con ellas.

Tanto en éste como en el resto de los cuentos de *Los convidados de agosto*, la soltería constituye para las mujeres un estado de debilidad e incapacidad, ya que la mujer “es definida exclusivamente en su relación con el hombre” (Beauvoir, 1981: 184), como Gertrudis en “Las amistades efímeras”, que desempeña papel de madre para sus hermanos hasta que es obligada a casarse con el hombre que la deshonoró y entonces se convierte en esposa aunque el marido esté en la cárcel; o como Romelia en “El viudo Román”, que muere por casarse para ingresar al fin “en el gremio de las mujeres que nunca dicen ‘yo quiero’ o ‘yo no quiero’ sino que siempre dan un rodeo, alrededor de un hombre, para llegar al fin de sus propósitos” (Castellanos, 2008: 166); o como el otro par de hermanas solteronas en “Vals ‘capricho’” que, venidas a menos y sin padres, tienen que trabajar para sostenerse, ya que su único hermano no fue capaz de salvarlas de la marginación. En el caso de “Los convidados de agosto”, para Ester

¹⁶ Afirmino esto partiendo de la definición que expone que una entidad es todo aquello cuya existencia es reconocida por algún sistema de ontología. Una entidad puede por lo tanto ser concreta, abstracta, particular o universal (Wikipedia, 2011).

y Emelina, sin padre y con el único “varón del hogar” perdido en la farra, no hay relación con ningún hombre que permita a estas hermanas definirse a sí mismas si no es a partir del espejo que la sociedad les ofrece. Ester parece haberse resignado al reflejo que ese espejo le devuelve, pero Emelina no está dispuesta a rendirse sin antes luchar.

c. Época de siega

“Los convidados de agosto” se abre con un epígrafe del poema “Cantar de siega” de Lope de Vega. En el poema, la piel de una mujer se vuelve morena después de exponerse al sol por la siega. Pero aquí encontramos una metáfora del paso del tiempo en la mujer vista como una flor que con los años se marchita: “Mi edad al amanecer / era lustrosa azucena; / ¡o dióme el sol y ya soy morena!”. La mujer comienza ostentando una blancura de azucena y, con el paso del tiempo, el sol le arrebató esa blancura, dejando una tonalidad con la cual podemos considerar que la azucena se ha marchitado. Emelina, como la blanca azucena, se marchita en su soltería. La sociedad dicta que las mujeres que han envejecido sin que ningún hombre haya mostrado el interés suficiente en ellas como para concederles el honor de volverlas sus esposas, terminan por convertirse en algo repulsivo. Simone de Beauvoir dice que la maldición está en la carne, “en esa carne que no es objeto para ningún sujeto, a la que ningún deseo vuelve deseable, y que se ha expandido y ajado sin encontrar un lugar en el mundo de los hombres” (1981: 198). El no tener un lugar en ese mundo de hombres implica que tampoco tienen un rostro, la sociedad les pone frente a sí un espejo que no les regresa reflejo útil o satisfactorio. El reflejo que podría insertarlas en ese mundo de hombres tiene que provenir de uno de ellos. Pero, ¿qué tipo de proyección, imagen, es esa que el marido les concede? Probablemente no la que esta protagonista busca realmente.

d. El espejo de Emelina

A los treinta y cinco años, lo más emocionante en la vida de Emelina son los constantes sueños en los que el hombre sin rostro que la salva de esa terrible soltería llega a sus brazos. Los sueños en este cuento conforman un espacio “otro”, un espacio en el que Emelina consigue la proyección completa de sí misma a partir de un hombre que no tiene rostro. Aun cuando el sueño comienza a romperse por los ruidos de su entorno, Emelina se aferra a la ensoñación, se aferra a ese hombre cuyo rostro no necesita ver, sólo requiere unos segundos más a su lado para sentirse con un propósito en la vida.

Desde que nace una mujer la educación trabaja sobre el material dado para adaptarlo a su destino y convertirlo en un ente moralmente aceptable, es decir, socialmente útil. Así se le despoja de la espontaneidad para actuar; se le prohíbe la iniciativa de decidir; se le enseña a obedecer los mandamientos de una ética que le es absolutamente ajena y que no tiene más justificación ni fundamentación que la de servir a los intereses, a los propósitos y a los fines de los demás (Castellanos, 1973: 14).

Pero si no hay nadie a quién Emelina pueda servirle, ¿qué le queda? Tanta soledad le permite reflexionar continuamente sobre sí misma y lo que necesita para sentirse completa. Hay constantes referencias a la contemplación que Emelina ha llevado frente al espejo por años. Ésta aparece como una forma de ausencia y distracción; la protagonista se somete en un estado de hipnosis que la calma. Dicha admiración no sirve sólo para hacer un recorrido por los cambios que los años dejaron en su cuerpo, Emelina busca “una señal, un llamado, un destino” (Castellanos, 2008: 77) detrás de la imagen que copia sus rasgos. La idea que he planteado sobre lo que el reflejo de un espejo significa es la de complementarse a través de esa proyección, en este caso no hay un espejo metafórico, el espejo es real y Emelina devela su realidad a través de éste. Tal vez lo que esta mujer busca no es encontrarse a sí misma en ese espejo, sino “crear una réplica capaz de resistir la ausencia del Otro” (Mosqueda, 2010: 76). Esto no sólo habla de una completa inconformidad, sino también de una incapacidad en Emelina. Ella acepta los preceptos de su sociedad, puesto que se siente no realizada al no conseguir

un esposo, aunque no le parece que tenga que sentirse humillada y derrotada. Pero la manera en que busca alejarse de los falsos espejos es asistiendo año con año a la fiesta de agosto en la que no conseguirá más que un rato de diversión. Y eso no implica una verdadera búsqueda de entendimiento ni con el Otro ni con ella misma.

Incluso en la comparación que Castellanos hace entre Emelina y el pájaro viudo en su casa muestra el deseo de la protagonista por escapar de su entorno, pero denotando su incapacidad para afrontar lo que implica ser libre y buscar otras opciones fuera de las que su sociedad impone. Cuando Emelina abre la jaula del pájaro y lo invita a salir, “El canario dio unos pasos vacilantes hacia la salida y se detuvo allí, paralizado por el abismo que lo rodeaba. ¡Volar! Batir de nuevo unas alas mutiladas mil veces, inútiles tantos años” (Castellanos, 2008: 69). El canario, así como Emelina, han estado limitados por tantos años que no saben qué hacer con la liberación. Y la libertad no necesariamente se expresa en la salida de una jaula, sino en la confrontación con el Otro, para lo cual, la misma educación que Emelina recibió la vuelve inválida ante tal enfrentamiento. Por ello, al igual que su canario, cuando observa su casa la nostalgia la invade y admite: “¡No puedo irme! ¡No puedo dejar estas cosas!” (Castellanos, 2008: 79). Ni el canario ni su dueña lograrán dejar el esquema al que, aun en su inconformidad, se aferran.

e. La feria de agosto

Para el pueblo de Comitán, agosto significa el inicio de la feria. Pero para las mujeres solteras, esta feria representa algo más que una fiesta: es la oportunidad de dejar la soltería. El acontecimiento más importante es el espectáculo de toros en el que se ha vuelto tradición que las gradas desde donde el público observa el espectáculo se caigan al final de la corrida. Este derrumbe propicia un ambiente carnavalesco en que se permiten desahogos poco comunes en una sociedad tan recatada: “Cada uno se asía a su vecino y las mujeres aprovechaban el pretexto para permitir efusiones que ya no eran de terror. [...] muchos hombres atisbaban

el revolear de las faldas, emitían exclamaciones obscenas” (Castellanos, 2008: 80).

Este ambiente consiente que las educadas mujercitas pierdan la compostura y se vayan con hombres extraños; algunas terminan casadas, otras simplemente “deshonradas”. Este tipo de desahogos no están bien vistos por la comunidad. Cada año, el cura de la iglesia repite un sermón que intenta persuadir a las muchachas de dejarse llevar por la locura de la feria: “¿Qué sacan con andar loqueando? Que algún extranjero [...] les tenga lástima, se las lleve a San Cristóbal y, después de abusar de ellas, las deje tiradas allá” (Castellanos, 2008: 63). Las mujeres se pueden dar el lujo de tener relaciones con algún desconocido que las recogió en el desastre de la feria, y esto supone para la sociedad no sólo un acto de lástima, sino un abuso, como si se procediera contra su voluntad. ¿Pero realmente es así?, ¿no es más bien la oportunidad de actuar fuera de la norma, pero teniendo el pretexto de la desorientación por el desastre para quedar tan mal? Como sea, para la sociedad está mal y las consecuencias se pagan con humillación y marginación, lo cual parece ser el castigo para todo lo que la mujer hace o deja de hacer.

No es sólo la sociedad como un ente maligno y sin rostro la que perpetua la visión de la mujer como un ser débil que necesita la reafirmación de un hombre para sobrevivir, ni la visión de la mujer que vale por su “honra”, es decir, por su virginidad. Son las mismas mujeres las que alimentan y predicán esta visión. Ellas mismas discriminan y segregan dentro de su propio círculo alienado. El discurso con el que los personajes de Rosario Castellanos emiten este tipo de sentencias y prejuicios conlleva también cierto tipo de violencia, como se puede percibir en el juicio de Emelina sobre una mujer que quedó embarazada después de una de estas ferias de agosto, y que ahora regenteaba un taller de costura: “No cortaba mal los vestidos, pero tampoco era cuestión de solaparle sus sinvergüenzadas dándole trabajo. No, todavía no la habían sobajado lo suficiente” (Castellanos, 2008: 64). La palabra sobajar es ya violenta en sí misma, pero viniendo de la propia Emelina resulta irónica y degradante, incluso con ella misma. No sólo el

machismo es perpetuado por las mujeres, la humillación y la marginación son prácticas que ellas aprueban y utilizan.

f. El hombre sin rostro

Emelia y su amiga Concha se dirigen hacia la feria abrazadas, sosteniéndose la una a la otra para soportar las burlas del pueblo que las juzga por seguir en el intento de salir de la soltería cuando ya están tan “viejas”. Es curioso que los treinta y tantos sean la edad de la vejez en esa sociedad de los sesenta, considerando que actualmente esa edad es aún signo de plenitud. En fin, llegado el momento clímax del ritual carnavalesco, las tablas de madera que sostienen al público caen y Emelina se deja tragar por el vértigo. Cuando despierta en brazos de un hombre que le da de beber comiteco¹⁷ para hacerla regresar en sí, Emelina experimenta un estado de máxima lucidez provocado por la simple proximidad de un hombre. Sus sentidos se vivifican, todo a su alrededor va cobrando relieves inusitados: “Los colores eran intensos, los perfiles más nítidos, los aromas casi tangibles” (Castellanos, 2008: 87). La vívida descripción y el cambio en el lenguaje contrasta con el tono sombrío que Castellanos había utilizado a lo largo del cuento. Este tono sólo coincide con los momentos en los que Emelina sueña o se observa en el espejo. La bebida alcohólica que recibe provoca también un estado de hipnosis y calma parecido al que el espejo provoca en ella. Aunque en ambas situaciones se está abandonando, en el espejo busca evadirse, pero en el hombre se ha encontrado

(o eso parece).

Desde que la recoge en la feria hasta que la lleva al kiosco —especie de cantina “que ninguna señorita decente pisaría”— (Castellanos, 2008: 88), Emelina jamás se atreve a mirar de frente al hombre, nunca ve su rostro. Esto es muy importante ya que confirma la idea de que la salvación para una mujer soltera de esa edad viene de la mano de cualquier hombre, el que sea. Si es el miedo o la

¹⁷ El comiteco es un mezcal destilado de pulque y piloncillo o panela que lo emparenta también con el aguardiente de caña, refino o chinguere (Trejo, 2006).

falta de importancia lo que evita que confronte el rostro de este hombre, no importan. Basta saber que tiene a su lado el estereotipo de hombre “presencia sólida, la complexión robusta, la estatura generosa” (Castellanos, 2008: 89) y una voz autoritaria, para que Emelina obedezca con fascinación.

Emelina ve la culminación de todos sus anhelos en la presencia de este hombre. Todo su pasado de humillación y marginación se borra junto al vino y su presencia sin rostro, o al menos eso es lo que quiere creer. Emelina se ha hecho pasar por inútil: “aprendió muy pronto que la torpeza propia es más fuerte que las exigencias de los demás” (Castellanos, 2008: 72), ya que le resultó más cómodo ajustarse a la imagen de mujer desvalida y creer que sólo un hombre podría ayudarla a conseguir lo que quería. Ahora que ese hombre se encontraba a su lado, el puente hacia la libertad estaba edificado: “una mujer sola no es capaz de nada. Como yo, antes de que vinieras” (Castellanos, 2008: 91). Pero Emelina no está lista para confrontar al Otro y por eso elige a este hombre sin rostro para simular una libertad para la cual nunca estuvo lista. La liberación no está en dejar su hogar ni su pueblo, sino en entenderse con el Otro, reflejarse satisfactoriamente en él, pero el hombre sin rostro que viene a “salvarla” sólo la quiere para pasar el rato y ella lo sabe. Después vendrán Enrique y su hermano para llevarla a casa, en representación de toda esa sociedad que no le permitirá huir de su condición, aunque la realidad es que Emelina misma no buscaba escapar de ella. Finalmente, ese hombre es también un falso espejo. Emelina, incapaz de salir de sí misma, crea simulaciones —los sueños, las fantasías, el espejo— con el fin de conservar el único rostro en el que puede reconocerse: el propio (Mosqueda, 2010: 82).

Lección de cocina

Este cuento, y todos los que componen *Álbum de familia*, se encuentra ya muy alejado del entorno en el que *Ciudad Real* y *Los convidados de agosto* se desenvuelven: dejamos Chiapas para situarnos en la ciudad de México. Al ser el único libro de cuentos que no se desarrolla en la región chiapaneca

encontraremos notables diferencias en los personajes femeninos. Éstos no sólo se localizan en un espacio temporal diferente, sino que la misma sociedad a su alrededor dista considerablemente de la que observamos en Chiapas. Lo interesante será encontrar que a pesar de estas diferencias, los personajes femeninos siguen teniendo problemas para alejarse de la imagen que se les proyecta del Otro marginal.

La mujer que protagoniza este cuento no es una mujer “tradicional”. Es compleja y crítica; parece carecer de emociones amorosas. De forma indirecta se sugiere que es intelectual, escritora: “Su vocabulario demuestra una riqueza extraordinaria, hace varias referencias a distintas obras de literatura y entiende las reglas literarias” (Zeit, 1983: 767). También maneja términos de lógica como antinomia y aporía, que nos permiten imaginar que esta mujer estudio filosofía, al igual que Castellanos —o que simplemente se trata de ella misma. No tiene nombre, lo cual es importante porque nos recuerda a la protagonista de *Balún Canán*, que tampoco lo tenía. De esta manera, podemos suponer que este texto será también autobiográfico. Aunque los aspectos de la vida de la escritora no marcan el rumbo del análisis de este cuento, sí son importantes en la medida en que Castellanos elaboró una crítica de sí misma y de la mujer que no logra salir de sí misma ni del estereotipo que la sociedad le confiere.

a. Aspectos de la narración y estructura

Rosario Castellanos vuelve a mostrar su predilección por los narradores omniscientes en *Álbum de familia*. La excepción es “Lección de cocina”, relatado por un narrador protagonista. La autora omite el nombre del personaje principal, recurso que, en todo el libro, sólo utiliza en este cuento. Este elemento, aunado a la suposición de que la protagonista es una escritora que estudió filosofía, nos permite suponer que el relato tendrá mucho de autobiográfico.

En este cuento no participa ningún otro personaje directamente si no es a través de los recuerdos o de la imaginación de la protagonista. Sólo aparece una mujer en una resplandeciente cocina, intentando descifrar cómo cocinar un

pedazo de carne. Todo ocurre en tiempo presente pero hay un constante vaivén entre el pasado, el presente y el futuro. De acuerdo con la teoría de Anderson Imbert sobre el fluir psíquico, este relato se lleva a cabo por medio de la introspección, es decir, “el personaje mismo es quien se ve vivir, se analiza, es consciente de todo lo que le pasa, y luego se explica de una manera lúcida y coherente” (1961: 272). La narradora no le habla a nadie más que a sí misma, emitiendo una crítica sobre su propia persona y la sociedad en la que vive.

Este tipo de narración “sirve para revelar más a fondo a la protagonista — tanto a ella misma como al lector— y para destacar su problema metafísico” (Zeitiz, 1983: 766). El estilo narrativo de este cuento permite observar la complejidad del proceso mental de la reflexión, y ayuda a entender el conflicto de la protagonista que no puede terminar de salir de sí misma para confrontar al Otro.

b. Küche, Kinder, Kirche

Rosario Castellanos comienza el cuento haciendo referencia al proverbio alemán “Kinder, Küche, Kirche”, frase que el emperador alemán Wilhelm II usó para declarar que las obligaciones de la mujer se pueden resumir en tres cosas: “Niños, cocina, iglesia”. Que haya cambiado el orden de los sustantivos para poner primero a la cocina no debe ser gratuito, la intención de la frase es hacer hincapié en la preponderancia de la cocina, centro de todo hogar, lugar propio de la mujer en el que ejerce las labores que le “corresponden”, y donde desde siempre ha estado su templo (Mendoza, 2009: 139). La protagonista de este cuento no tiene idea de cómo cocinar ni de cómo manejarse en esa cocina. “Mi lugar está aquí. Desde el principio de los tiempos ha estado aquí. [...] Yo anduve extraviada en aulas, [...] en oficinas, [...] desperdiciada en destrezas que ahora he de olvidar para adquirir otras” (Castellanos, 2003: 7). Ahora, tiene que olvidar todas esas habilidades y aprender las propias de la ama de casa, situación espejo para las mujeres que ingresaron a la vida productiva y académica a mediados del siglo XX. A pesar de que la cocina es *su lugar*, la narradora no encuentra mucho sentido en

lo que hace y no se siente cómoda ante la pulcritud que teme manchar con su ignorancia en los menesteres del hogar.

El papel que ocupa la mujer en la sociedad es una suposición culturalmente aceptada de que por naturaleza existe una forma determinada y específica de ser mujer; ésta ha sido reforzada por años con la aceptación y aprobación social. Tanto Simone de Beauvoir como Rosario Castellanos rechazaban la idea de un esencialismo, de una naturaleza femenina. En el artículo “Ser mujer como otro modo de ser”, Blanca L. Ansoleaga hace esta comparación: “Beauvoir afirmaba que no se nace mujer, se hace; y Castellanos, por su parte, que la mujer llega a serlo a través de un proceso social y cultural y no porque así esté predeterminado por la naturaleza” (Tapia y Zamudio, 2006:50). En la Edad Media se le denominó eterno femenino a este conjunto de creencias —como el título de la obra dramática de Rosario Castellanos. Diana Amador explica que el eterno femenino “adjudicó a las mujeres una actitud pasiva y de sumisión en una sociedad dominada por los hombres. Las confinó a cierto tipo de actitudes y conductas que juzgó ‘apropiadas’ para su sexo” (Tapia y Zamudio, 2006: 129).

Pero el conflicto que esta protagonista devela es el de una mujer que no imaginó que terminaría desempeñando ese papel de mujer sumisa y pasiva. La sugerencia referente a sus estudios y a su desempeño en el mundo laboral nos indica que la protagonista llevaba una vida que no se ajustaba al molde “tradicional”, pero que de todos modos, al casarse, tuvo que enfrentarse al estereotipo y terminó en una cocina preguntándose cómo cocinar un pedazo de carne. Este pedazo de carne es tan importante como nuestra narradora. ¿Por qué?

c. Rojo, a punto de echarse a sangrar

Castellanos empieza a hacer una alegoría en la que relaciona el pedazo de carne con su propia piel y su relación matrimonial, así como su desempeño en el nuevo papel de esposa. La carne que cocinará comienza con un color “Rojo, como si estuviera a punto de echarse a sangrar” (Castellanos, 2003: 9). Inmediatamente

después describe que “Del mismo color teníamos la espalda, mi marido y yo después de las orgiásticas asoleadas” (Castellanos, 2003: 9), seguramente porque estaban en su luna de miel, lo cual, al igual que la carne que recién empieza a cocinarse, nos indica el inicio de su relación matrimonial y su nuevo papel de esposa. Respecto a este papel, la alegoría de la carne también permite criticar la perpetuación social de este rol por medio de las madres: “A esta carne su mamá no le enseñó que era carne y que debería de comportarse con conducta” (Castellanos, 2003: 18). Como sabemos, la educación que se brinda en casa es clave en el desarrollo de la ideología en una sociedad. Si son las mismas madres las que enseñan a sus hijas a ser sumisas y a sus hijos a someter a sus esposas, ¿cómo se puede esperar un cambio?

En el análisis que la protagonista elabora sobre su condición, no se pone en el papel de la víctima. Castellanos plantea un desfase ideológico entre el apego a viejas costumbres arraigadas en la educación mexicana y los cambios de pensamiento que las revoluciones femeninas trajeron. Por eso, cuando la protagonista habla de la virginidad —elemento que no podía faltar— explica: “Cuando la descubriste yo me sentí como el último dinosaurio en un planeta del que la especie había desaparecido. Ansiaba justificarme, explicar que si llegué hasta ti intacta no fue por virtud ni por orgullo ni por fealdad sino por apego a un estilo” (Castellanos, 2003: 13). Aunque esta mujer se aleja bastante de los personajes de *Los convidados de agosto*, sigue apegada a los mismos preceptos sociales que las mujeres de provincia que no recibieron educación.

Es claro que conforme la carne va perdiendo el color y se va quemando, la protagonista se va adentrando en un conflicto de pérdida de identidad. “Y sigue cambiando y cambiando y cambiando y lo que uno no atina es cuándo pararle el alto. [...] Y el trozo de carne que daba la impresión de ser tan sólido, tan real, ya no existe” (Castellanos, 2003: 20). Ella, que se creía tan diferente, tan fuera del estereotipo, se tiene que ajustar a ser esposa y desempeñar un papel más pasivo. Y aunque se queja de la abnegación: “me repugna actuar así. Esta definición no me es aplicable y tampoco la anterior, ninguna corresponde a mi verdad interna” (Castellanos, 2003: 22), no muestra deseos de hacer un verdadero cambio. No

quiere ser una esposa sumisa ni una feminista rebelde, la autenticidad que la protagonista busca radica, tal vez, en un balance entre lo que esperaba de su vida y su nuevo papel de esposa. Al final, no quiere caer en ningún lugar común, pero no encuentra un lugar que le satisfaga.

d. El Otro

Como observamos en el cuento de “Los convidados de agosto”, construir la personalidad a partir del marido que da un rostro a la mujer es lo que se esperaba que hicieran las mujeres, ya que su función en la sociedad partía de su relación con los hombres. Pero esta mujer de clase media alta, intelectual, no buscaba desesperadamente un marido como Emelina lo hizo en “Los convidados de agosto”, y por la manera en que se narra el acercamiento con su marido, parece que éste más bien se dio por inercia, porque como mujer era lo que se esperaba.

Las diferencias entre ella y su esposo no son realmente considerables. Podríamos decir que están en condiciones de igualdad. Y entonces, si son iguales, ¿por qué uno se siente marginado?

Que toda la narración suceda en la cocina no es casualidad, sugiere que en adelante la protagonista vivirá sus días encerrada en casa, aislada de toda la sociedad. Por eso, la soledad y la alienación se hacen presentes en las descripciones tanto de la cocina como del proceso de coser la carne, y la ausencia de interacción algún otro personaje lo vuelve más obvio.

Aunque a esta mujer no le apetezca el papel de esposa sumisa, no parece contemplar muchas opciones. A lo largo de la narración se sugerirán numerosas veces la posibilidad de que esta mujer se rebele —especialmente con el uso de puntos suspensivos— y busque otras opciones de existencia. Aunque Rosario deja ambigua esa posibilidad, la crítica que se extiende apunta hacia aquellas mujeres que, viendo los cambios en el mundo, escuchando sobre los movimientos sociales, deciden no hacer nada y seguir conformes en sus papeles de mujeres abnegadas. Ella misma le habla a esas mujeres en su artículo “La liberación del amor”: “usted, abnegada mujercita mexicana en vías de emancipación: ¿qué ha

hecho por su causa en los últimos meses? Me imagino la respuesta obvia: repasar el texto ya clásico de Simone de Beauvoir. [...] Y, claro, usted sigue de cerca los acontecimientos con los que manifiesta su existencia el Women's Lib. Se hizo la desentendida, seguramente" (Castellanos, 1974: 61).

Pero a final de cuentas, lo importante en estas narraciones no es la exaltación misma hacia la rebeldía sino la imposibilidad de estos personajes de salir de sí mismas y enfrentar el mundo a través del encuentro con el Otro. El marido de esta protagonista le proyecta una imagen de sí misma con la que no está conforme, pero no parece ser capaz de negarse a asumir el estereotipo que vivir al lado de él implica.

La libertad, como he mencionado, implica caminar ese difícil trayecto hacia nosotros mismos y por ende hacia el Otro. Mirar hacia nosotros mismos es difícil, pero confrontar al Otro lo es todavía más. Como la filosofía de Levinas expone, el Yo sólo es perceptible en el reflejo del Otro, y como Jean-Paul Sartre explica: "necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro" (Sartre, 1984: 251-252). Pero la protagonista no termina de definir lo que quiere de sí misma y el Otro le ofrece un falso espejo que no pretende evadir. Ella termina encerrada en sí misma, junto a sus *flashbacks*, cocinando ese pedazo de carne que resplandecerá día a día en esa immaculada cocina, asumiendo, sin remedio, no sólo el papel de esposa abnegada, sino también el de Otro marginal.

El primer paso para que la *otredad* que las mujeres representan desaparezca es que ellas mismas abandonen esas ideas, pues el cambio en esa visión empieza por las mujeres. No basta tomar conciencia: se tiene que actuar, ya que fácilmente dentro de los círculos marginados se pueden formar otros, como lo explica Castellanos en una de las reflexiones de su protagonista: "Yo también soy una conciencia que puede clausurarse, desamparar a otro y exponerlo al aniquilamiento" (Castellanos, 2003: 10).

Domingo

En el libro *Álbum de familia*, el tema de la mujer casada es tratado en los primeros tres cuentos desde diferentes ángulos y voces. En el caso de “Domingo” nos encontramos con una mujer de clase alta en constante ambivalencia entre estereotipos, máscaras y papeles sociales. A diferencia de los otros textos que componen este libro, Edith, la protagonista, está consciente del verdadero Yo que quiere proyectar pero, aun así, decide esconderlo tras una máscara que utiliza diferentes días de la semana, durante pequeños lapsos en los que se dedica a personificar a una ama de casa. Los domingos, sin pretexto, le toca vestirse de mujer abnegada y luce la máscara de docilidad con la cual renuncia a su verdadera personalidad. Pero, ¿realmente se ha conseguido la proyección que le satisface si acepta estar en un matrimonio por conveniencia económica y social?

La importancia significativa de este cuento radica en el nivel de conciencia que Edith tiene sobre sí misma a través de la confrontación que ha logrado con el Otro y de cómo lidia con el estereotipo de abnegación y su papel social dentro de la institución que representa el matrimonio.

a. Aspectos de la narración y estructura

El narrador de “Domingo” es omnisciente. La acción vuelve ocurrir en presente, sin dislocación temporal, con recuerdos que no interrumpen la cronología del relato, técnica que parece ser la favorita de Rosario Castellanos, al menos en su cuentística.

La construcción psicológica del personaje se ve favorecida por la presencia del narrador omnisciente, que aunque por momentos la voz de la protagonista parece ser la misma de éste, prevalece una objetividad que nos muestra ciertas incongruencias en la imagen que dicha protagonista plantea de sí misma dentro y fuera de su vida matrimonial.

Nuevamente, Castellanos recurre a la comprensión psicológica, la cual es especialmente importante en este cuento, ya que la autocontemplación de la

protagonista no basta para comprender su personalidad en su totalidad. La visión que la autora muestra de este personaje principal, permea el autoengaño que quizá ella misma —cuando supo que su marido la engañaba— manejó hasta sus últimas consecuencias.

b. La máscara de un domingo

Edith está casada con Carlos, tienen hijos; nunca se especifica cuántos ni se mencionan sus nombres, lo cual implica el nivel de importancia que éstos tienen en el retrato que se hace de la personalidad de esta mujer. Son una pareja de nuevos ricos bien posicionados en sociedad, que mantienen un matrimonio abierto.

Cuando Edith descubrió por primera vez que su esposo la engañaba “estuvo a punto de morir” (Castellanos, 2003: 27). Al enterarse de su engaño, optó por “soluciones conciliadoras” que dejaran a salvo todo lo que había logrado conseguir junto con su esposo. Seguramente este es el momento en el que deciden tener un matrimonio abierto que permita mantener el teatro de matrimonio feliz que es tan socialmente conveniente para ambos.

Edith maneja un juego de máscaras al estilo griego en el que oculta su verdadero ser en “en aras de la vida familiar” (Castellanos, 2003: 25), y mantiene la imagen de matrimonio convencional frente a la sociedad. La importancia de los domingos radica en el renunciamiento de su personalidad por un día entero. El resto de los días no tenía que usar esa máscara más que cuando manda a los niños a la escuela, despide a su esposo para el trabajo y les ordena a la cocinera y a la servidumbre, quienes se encargarán de las labores domésticas mientras ella va a pintar y a ser ella misma. La clase social y el nivel económico desempeñan un papel importante, ya que esta mujer no tiene que dedicarse a los menesteres del hogar como lo haría cualquier mujer casada en esa época. Al contar con servidumbre, puede evadir esas labores “propias de la mujer” y tener tiempo para dedicarse a sí misma. Respecto a la servidumbre, encontramos otro punto importante en la personalidad de Edith, ya que la visión que tiene de las mujeres

resulta un tanto machista. Cuando Vicente, uno de los amigos asiduos de la pareja, se queja de que está harto de las “putas” y de darles oportunidades a las mujeres para que le salgan peor que la anterior, Edith le responde: “Es lo mismo que yo pienso cuando voy a echar a una criada” (Castellanos, 2003: 33). Es curioso que compare a los prospectos de pareja de su amigo con sus empleadas domésticas, y que use un nombre que en este contexto resulta peyorativo, como “criada”. Nuevamente aparecen personajes femeninos usando términos denigrantes para referirse a otras mujeres.

c. Los disfraces de Edith

La vestimenta que Edith usa los domingos contrasta con el atuendo que utiliza para pintar en su estudio. Ambas vestimentas funcionan como disfraces. Aunque la intención del segundo pretende ser identificado como el atuendo real, no deja de parecer una faceta más de la personalidad de la protagonista, que desea ser libre y fiel a su esencia. Para los domingos busca un aspecto acogedoramente doméstico: “un vestido sencillo y como para estar en casa, unas sandalias sin tacón, una mascarada” (Castellanos, 2003: 30). Esto representa un juego de entrar en papel, como un actor que se disfraza para entrar en un personaje. Este vestuario dominical se contrapone con lo desaliñado del suéter viejo y los pantalones de pana que utiliza en su estudio para sentarse frente al lienzo blanco.

Cuando se pone este atuendo para pintar, logra sentirse feliz, no tiene que responder por nadie y simplemente puede disfrutar de su soledad. A diferencia de la protagonista de “Lección de cocina”, Edith sí disfruta de la soledad porque ésta no representa un aislamiento de la sociedad, sino la plenitud de quien ha logrado complacerse de estar a solas.

La imagen que ella se ha formado de sí misma le satisface y se siente auténtica. Pero para llegar a este conocimiento tuvo que pasar por el engaño de su esposo, lo cual le dio una excusa para refugiarse en otro hombre: Rafael. Ella misma acepta que el descubrimiento de su propio cuerpo, “sepultado bajo largos

años de rutina conyugal” (Castellanos, 2003: 24), se lo debe a este amante. Como Sartre explica:

El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la conciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia. A título de conciencia, el prójimo es para mí a la vez lo que me ha robado mi ser y lo que hace que «haya» un ser que es el mío. Así, tengo la comprensión de esta estructura ontológica: soy responsable de mi ser-para-otro (Sartre, 1984: 389).

Quizá por esta misma razón no se separa de Carlos, porque ha encontrado la manera de existir a través del Otro, y la costumbre por los años de matrimonio no le permiten imaginar encontrarse con otro reflejo satisfactorio, valga la redundancia, con otro Otro.

Pero la revelación más grande que Rafael deja es de “esa otra forma de existencia que era la pintura” (Castellanos, 2003: 24). En ella Edith encuentra un refugio de todas las labores domésticas, de sus hijos e incluso de su matrimonio. El espejo que encuentra en sus pinturas le ofrece una imagen más satisfactoria que la puede encontrar en Carlos o cualquier otro amante. Finalmente, la pintura, así como el espejo para Emelina, puede ser un espacio “otro” en el que evade la realidad, conciliándose con el rostro y la imagen de sí misma que ya conoce y que no quiere arriesgar.

Ya que no es capaz de abandonar a su esposo, descubre una manera de escapar y de vivir una vida paralela al estereotipo de mujer. Castellanos incita a la liberación, pero sus personajes no llegan a ella. A veces se sugiere, como en el caso de “Lección de cocina”, pero al menos dentro de la narración jamás se hace explícita. Esto nos puede remitir a otros relatos en los que la protagonista se da cuenta de su situación marginal y decide liberarse, como en el caso de “El árbol” (1939) de María Luisa Bombal, en el que Brígida, la protagonista, después de años de ser reducida a una “tonta, juguetona y perezosa” (Bombal, 1988: 124) abre los ojos con la tala del árbol que cubría la ventana principal de su casa, y decide tomar conciencia de sí misma a partir de ella y no de los demás. Así que abandona a su esposo sin más. En el caso de Edith, que ha pasado tantos años

formando su imagen a partir de la proyección que Carlos le ofrece, no quiere renunciar a ésta por miedo a perder ese otro escape que ya descubrió en la pintura, puesto que tanto la máscara como lo que se dice a sí misma que es en realidad forman parte de su personalidad completa.

d. Matrimonio abierto o franca farsa

Edith pone diversas excusas para no dejar a su marido, aludiendo a vínculos muy fuertes que no pueden ser rotos: “Los hijos, las propiedades en común, hasta la manera especial de tomar una taza de chocolate antes de dormir” (Castallanos, 2003: 27). Podemos entender que separarse no le conviene ni en lo económico ni en lo social, pero la costumbre también es un factor poderoso en términos tanto de dependencia como de construcción de identidad. Separarse de su esposo sería como amputarse un miembro puesto que la identidad que ha construido a través de él es parte de ella tanto como un brazo o una pierna, o la cabeza misma.

Separarse de Carlos implicaría quedarse sin nada. Aunque Edith hace énfasis en el aspecto económico varias veces, se contradice más adelante diciendo que el dinero no importa tanto. Aquí descubrimos que cuando Carlos y Edith se casaron eran pobres. En algún momento su esposo comenzó a tener éxito y ella aprendió a administrar el dinero; entonces se convirtieron en nuevos ricos. Ella misma analiza si podría ser capaz de dejar toda la comodidad para empezar de cero otra vez y se responde a sí misma “con una confianza en su aptitud innata y bien ejercitada para hallar el lado bueno [...] de las cosas, afirmativamente” (Castellanos, 2003: 40). Sabemos que la protagonista probablemente jamás deje a su marido. La comodidad social, económica y personal que tiene al lado de Carlos pesa más que sus ganas de buscar otras opciones de vida más satisfactorias.

Este matrimonio abierto exige que ambas partes se comprometan en la evasión de conflictos y en la perpetuación de una convivencia “perfecta”. Edith tiene completamente dominado su papel de esposa sumisa y dócil, los gestos se convierten en un escudo para evitar discusiones y para mantener la armonía

conyugal. Incluso las sonrisas están estudiadas y dominadas de tal manera que se convierten en meros juegos de músculos. La perpetuación de esta imagen también exige que un día a la semana la personificación de feliz matrimonio se lleve a lo largo del día, los domingos en los que conviven con sus amigos, la representación de un círculo social de gente bien acomodada. A pesar de que sus amigos están enterados de los romances de Carlos y Edith, mantener el estatus de casados parece mantener en perfectas condiciones los intereses de ambos.

Los amoríos de Carlos y Edith parecen adecuarse perfectamente a las necesidades de ambos. Edith parece haber encontrado una manera de satisfacer sus necesidades de identificación y proyección de sí misma en los espejos que los diferentes hombres en su vida le ofrecen. Pero a pesar de las aventuras, todo vuelve a ser igual, sin importar cuántos hombres tenga como amantes. La rutina será la que persevere, el disfraz de ama de casa seguirá en el armario, listo para el siguiente domingo. Por eso es importante que el cuento se centre justo en ese día que nunca cambia, que está lleno de convenciones sociales, máscaras y actuaciones que finalmente son la única constante en la vida de Edith. Hablando de nuevo con Vicente sobre sus relaciones amorosas, Edith lo tacha de inocente y le afirma que “Todo vuelve a ser igual, con Renée o con otra. La vida es más bien monótona” (Castellanos, 2003: 43). Y justo podemos trasladar esta idea a los hombres en su vida. Carlos, Rafael y la nueva aventura que se avecina con Octavio la devuelven a la monotonía sin importar la pasión que despierten en su momento.

Aunque le cueste trabajo mantener la máscara dominical, Edith no tiene intenciones de rebeldía, mucho menos de cambiar su condición. Pero como he mencionado anteriormente, no es el acto de rebeldía lo importante en esta narración, sino la disposición de encontrarse en el Otro, y Edith está abierta a ella, aunque tal vez no de la mejor manera. Necesita a su esposo, no porque lo quiera, sino porque le es necesario como elemento social clave: “En un matrimonio un marido siempre es indispensable” (Castellanos, 2003: 44). Si a la mitad de un domingo se siente excluida, o se da cuenta de su condición de Otro marginal por la ausencia de un hombre que la proyecte, se concentra en recordar sus lienzos,

en sus pantalones de pana, y en el momento del día en el que el disfraz se cae y puede seguir buscándose a sí misma través de la pintura y de los próximos hombres que usará como amantes.

Edith es muy diferente al resto de las mujeres en *Álbum de familia*, ya que lo esencial en estos cuentos es la conciliación con ese camino hacia el Otro que sólo puede ofrecer el abandono de un estereotipo de mujer abnegada. Edith no dejará a su esposo por convenciones sociales, pero ha recorrido gran parte de ese difícil camino hacia ella misma, camino que de igual manera lleva al Otro.

CONCLUSIONES

La cuentística de Rosario Castellanos puede ser abordada desde el indigenismo y el feminismo, corrientes que por años han servido para acercarse a su obra. Pero si miramos a través de éstas, podemos encontrar un móvil más amplio: la necesidad de comprender al Otro, de encontrarnos a nosotros mismos en el Otro.

Aunque la cuentística de esta autora no es ni una protesta social ni una propaganda, sí es el legado de una idea. Si Rosario llegó o no entender cabalmente al Otro no es lo importante. Su obra muestra la ausencia de comprensión hacia el Otro, al igual que la incapacidad de abrirse al Otro. Como lectores, es casi imposible no experimentar una especie de compromiso y responsabilidad ante las historias que se nos presentan. Es ahí donde el cambio empieza.

Las novelas y cuentos que dedicó a los problemas que reinaban en la sociedad chiapaneca muestran un problema que no ha perdido vigencia. Como Sommers diría, si hace más de cincuenta años era importante mostrar las condiciones de opresión en las que el indígena vivía, más significativo resulta ahora —en pleno siglo XXI— presentar esta situación que en nada ha cambiado. El contexto social ya no es el mismo que el de Castellanos, las ideologías han cambiado constantemente, sin embargo, el trato hacia los indígenas sigue siendo el mismo. Sus cuentos no sólo muestran esta terrible realidad, sino que exaltan la desventaja que implica no abrirse al entendimiento con este pueblo.

Respecto al desarrollo de la mujer en el ámbito cultural —tan difícil para ella en ese momento—, su obra definitivamente es una piedra angular. Los personajes femeninos de sus cuentos muestran la imperiosa necesidad de que las mujeres abandonen los estereotipos, se despidan de los falsos espejos y se atrevan a salir de sí mismas para encontrarse realmente con el Otro. Mientras ellas no abandonen las imágenes degradantes y dejen de alienarse entre ellas, los hombres tampoco lo harán; y sin ese entendimiento ninguno de los dos podrá tener cabal conciencia de su Yo. Si bien sus personajes se quedan ensimismados,

incapaces de actuar conforme a sus aspiraciones, Castellanos deja claro un mensaje: no basta tomar conciencia, se tiene que actuar.

La narrativa de esta escritora exhibe una predilección por el narrador omnisciente, lo cual, para los personajes indígenas, resultó la manera en que mejor se podía mostrar la difícil convivencia de dos pueblos tan diferentes. La heterogeneidad de voces en los relatos permite acercarnos a la psicología tanto del marginado, como del que margina. A su vez, la dicotomía del tiempo lineal frente al circular subrayó el contraste entre la cultura indígena y la cultura dominante, acercándonos a los personajes indígenas desde su propia cultura.

Aunque el narrador omnisciente no se preste para la introspección, técnica que resulta más enriquecedora para la construcción de los personajes femeninos, el constante análisis que las protagonistas de los cuentos realizaban de sí mismas se plasma de manera más objetiva desde la voz de este tipo de narrador. La sociedad se reveló en la voz de ese narrador omnisciente y ayudó a comprender mejor por qué estos personajes no llegaron a salir de sí mismas.

El mensaje en la obra de esta escritora es claro: sin el Otro, no podremos terminar de entendernos a nosotros mismos; la marginación a la que se somete tanto a los indígenas como a las mujeres, o a cualquier otro sector incomprendido, no puede más que significar la pérdida de nuestra identidad y de lo que nos conforma como seres humanos.

FUENTES CITADAS

Bibliografía directa

- Castellanos, Rosario. (2002) *Ciudad Real*, Punto de lectura, México.
- (2003) *Álbum de familia*, Editorial Joaquín Mortiz, México.
- (2008) *Los convidados de agosto*, Ediciones Era, México.
- (1983) *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1974) *El uso de la palabra*, Excélsior, México.
- (1973) *Mujer que sabe latín*, SepSetentas, México.
- (2005) *Sobre cultura femenina*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fuentes generales

- Anónimo. (2010) "La histeria anticomunista", en <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/3164.htm> [fecha de consulta: junio de 2010].
- Beauvoir, Simone de. (1981) *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Bigas Torres, Sylvia. (1990) *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*, Editorial Universidad de Guadalajara, México.
- Bombal, María Luisa. (1988) *Cuento hispanoamericano contemporáneo*, Luis Leal (comp.), Premia, México.

- Bosch, Juan. **(1995)** "Apuntes sobre el arte de escribir cuentos" en Lauro Zavala, *Teorías del cuento I: teorías de los cuentistas*, Serie El Estudio, UNAM, México.
- Burganza, Jacob. **(2007)** "La Otredad o Alteridad en el Descubrimiento de América y la vigencia de la Utopía Lascasiana", Veracruz, en <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n54/jbuganza.html> [fecha de consulta: abril de 2009].
- Cano, Gabriela. **(2005)** Prólogo al libro *Sobre cultura femenina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Chaves Pacheco, José Ricardo. **(1997)** *Los hijos de Cibeles: cultura y sexualidad en la literatura de fin del siglo XIX*, UNAM (Instituto de Investigaciones Filológicas, México).
- Calleja, Seve. **(2005)** *Desdichados monstruos: la imagen grotesca y deformada de "el otro"*, Ediciones de la Torre, Madrid.
- Campra, Rosalba. **(1987)** *América Latina: la identidad y la máscara*, segunda edición, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Cañón Taladriz, Manuel y Carlos Ríos Espinosa. **(1991)** "Superación analéctica del discurso erótico de Simone de Beauvoir", tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad la Salle, México.
- Carballo, Emmanuel. **(1986)** *Protagonistas de la literatura mexicana*, Ediciones del Ermitaño, SEP, México.
- Castellanos, Gabriela. **(1991)** *¿Por qué somos el segundo sexo? Genealogía de una idea social*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Cortázar, Julio. **(1995)** "Algunos aspectos del cuento" en Lauro Zavala, *Teorías del cuento I: teorías de los cuentistas*, Serie El Estudio, UNAM, México.

- Deschner, Karlheinz. **(1993)** *Historia sexual del cristianismo*, Yalde, Zaragoza.
- Domínguez Rey, Antonio. **(1979)** *Antonio Machado*, EDAF, Madrid.
- Echevarría Isusquiza, Isabel. **(2003)** “Acerca del vocabulario español de la animalización”, Universidad del País Vasco, en <http://www.ucm.es/info/circulo/no15/echevarri.htm> [fecha de consulta: diciembre 2009].
- Gall, Olivia. **(2001)** *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, UNAM, México.
- Gil Iriarte, María Luisa. **(1999)** *Testamento de Hécuba: mujeres e indígenas en la obra de Rosario Castellanos*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Guerrero, Nicéforo. **(2009)** “Francisco de Vitoria en torno a la conquista de América”, Publicaciones UAMS, México, en <http://ols.uas.mx/PubliWeb/Articulos/Francisco-de-Vitoria-Entorno-a-la-Conquista-de-América.pdf> [fecha de consulta: noviembre de 2009].
- Icaza, Jorge. **(1975)** *Huazipungo*, Pepsa Editores,
- Levinas, Emmanuel. **(1998)** *La huella del Otro*, Taurus, México.
- . **(1997)** *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid.
- . **(1993)** *Humanismo del Otro Hombre*, Caparrós Editores, Madrid.
- Magdaleno, Mauricio. **(1960)** *El resplandor en La novela de la revolución mexicana*, tomo II, Antonio Castro Leal (comp.), Aguilar, México.
- Mendoza Pérez, Jesús Leticia. **(2003)** “Teoría de Roman Ingarden en ‘Lección de Cocina’ de Rosario Castellanos”, Universidad de Colima, Colima, en <http://www.international-journal-of-axiology.net/articole/nr11/art11.pdf> [fecha de consulta: septiembre 2010].
- Michelet, Jules. **(2006)** *La bruja*, tercera edición, Ediciones Akal, Madrid.

- Morales Bermúdez, Jesús. (1999) *Antigua palabra narrativa indígena ch'ol*, Plaza y Valdés Editores, México.
- Mosqueda, María Raquel. (2010) "Todos los caminos llevan hacia nosotros mismos. Otredad, erotismo y violencia en la construcción narrativa", tesis de Doctorado en Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pacheco, José Emilio. (1974) Prólogo al libro *El uso de la palabra*, Excélsior, México.
- Palazuelos, Juan Carlos. (2003) *El cuento hispanoamericano como género literario*, RIL editores, Santiago.
- Paz, Octavio. (1996) "La otra orilla", *El arco y la lira*, tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____. (2002) *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid.
- Pedrosa, José Manuel. (2002) *Bestiario: Antropología y simbolismo animal*, Medusa Ediciones, Madrid.
- Pereira, Armando (coord.) y Claudia Albarrán, Juan Antonio Rosado, Angélica Tornero (colaboradores). (2004) *Diccionario de literatura mexicana: siglo XX*, segunda edición, UNAM, Ediciones Coyoacán, México.
- Poniatowska, Elena. (1990) "Rosario Castellanos: rostro que ríe, rostro que llora", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XIV, # 3, pp. 495-509.
- Rabinovich, Silvana. (1998) Prólogo al libro *La huella del Otro*, Taurus, México.
- Ramos, Luis Arturo. (2010) "Notas largas para novelas cortas" en <http://lanovelacorta.com/nlpnclar.php> [fecha de consulta: octubre de 2010].
- Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la lengua española*, Madrid.
- Ricoeur, Paul. (2006) *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, México.

- Robles Pereira, Betsy. "Devenir y utopía en la narrativa de Rosario Castellanos", Universidad de Concepción, Chile, en <http://www2.udec.cl/postliteratura/docs/artilinea/betsy.pdf> [fecha de consulta: junio de 2009].
- Rodríguez, Chicharro, César. **(1988)** *La novela mexicana indigenista*, Cuadernos del Centro, Universidad Veracruzana.
- Rojas González, Francisco. **(1981)** *Cuentos completos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rubín, Ramón. **(1954)** *La bruma lo vuelve azul*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sánchez Bardudo, Antonio. **(1974)** *El pensamiento de Antonio Machado*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- Sartre, Jean-Paul. **(1984)** *El ser y la nada. Ensayo de Ontología fenomenológica*, Alianza, Madrid.
- Sommers, Joseph. **(1964)** "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria", *Cuadernos americanos*, No. 2, año XXIII, Vol. CXXXIII, marzo-abril, pp. 246-261.
- Tapia, Margarita y Luz Elena Zamudio. **(2006)** *Rosario Castellanos: De Comitán a Jerusalén*, CONACULTA/FONCA, México.
- Tarica, Stelle. **(2007)** "Escuchando pequeñas voces: Rosario Castellanos y el nacionalismo indigenista", *Arbor*, CLXXXIII 724 marzo-abril, Berkeley, en <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewFile/99/101> [fecha de consulta: marzo de 2010].
- Tibón, Gutierre. **(1992)** *Diccionario etimológico comparado de los apellidos españoles, hispanoamericanos y filipinos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Todorov, Tzvetan. **(2008)** *La conquista de América: El problema del otro*, decimo sexta edición, Siglo Veintiuno Editores, México.

Trejo, Ángel. **(2006)** "El Comiteco, el mezcal más famoso del sureste, está de vuelta en el mercado", en http://www.elporvenir.com.mx/notas.asp?nota_id=79117 [fecha de consulta: agosto de 2010].

Wikipedia. **(2011)** "Entidad", <http://es.wikipedia.org/wiki/Entidad> [fecha de consulta: enero de 2011].

Zeitz, Eileen. **(1983)** "Técnica e ideología en un cuento de Rosario Castellanos", en http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/08/aih_08_2_090.pdf [fecha de consulta: septiembre de 2010].

